

## Keynote Speech

세계화와 보편 윤리: 수용, 권리, 문화 가치 03  
| 김우창 (이화여자대학교)

휴머니티의 인간화: 인문학의 지구적 의미 25  
| 프레드 달마이어 (노트르담대학교)

열리는 문 35  
| 장-마리 귀스타브 르 클레지오

## SESSION 1

### 전체회의 1. 문화상대주의와 보편주의 43

1. 인간, 문화적 권리: 보편주의 그리고/또는 문화상대주의 45  
| 요스트 스미르스 (위트레흐트예술대학교)
2. 문화상대주의에 대한 인류학적 성찰 56  
| 타카미 쿠와야마 (홋카이도대학교)
3. 문화상대주의와 보편주의 68  
| 마카란드 파란자페 (자외할랄네루대학교)
4. 새로운 세계의 다문화주의: 새로운 철학적 인간학을 향하여 79  
| 존 클레머 (유엔대학교)

## SESSION 2

### 전체회의 2. 글로벌 시대의 다중정체성 95

1. 거처(居處)의 이동, 세계화 시대에 진화하는 정체성 97  
| 팡 아흘루왈리아 (남호주대학교)
2. 다양성 속에서 통합을 넘어: 세계화 시대에서 정체성의 세계시민주의화 110  
| 아이언 양 (웨스턴시드니대학교)
3. 서늘한 웃음소리 121  
| 이왕주 (부산대학교)

4. 황금률: 법적 틀로서의 도덕적 보편성 134  
| 루카 스카란티노 (국제철학인문학협의회)

## SESSION 3

### 분과회의 1. 문명갈등의 양상과 전망 135

1. “완전히 다르지만, 정확히 일치하는” – 보편윤리를 향하여 137  
| 우니 위칸 (오슬로대학교)
2. 세계화 시대의 상대주의, 보편주의, 그리고 다원주의 144  
| 노영찬 (조지메이슨대학교)
3. 9/11 이후: 서구와 이슬람 세계간 갈라진 틈의 봉합 153  
| 파크리 살레
4. 불교의 ‘인간의 기원(Genesis)’과 갈등 전환의 서사: 〈세기경〉 다시 읽기 161  
| 수완나 사다-아난드 (출라롱콘대학교)

### Call for Papers Session 1 169

1. 세계화 시대의 정체성 이동: 인도 내에서 ‘주변부’를 위한 새로운 관심 171  
| 아시스 삭세나 (알라하바드중앙대학교)
2. 동아시아 예술영화에서 지구적 이국성: 김기덕의 〈봄, 여름, 가을, 겨울 그리고 봄〉을 중심으로 183  
| 박제철 (서던캘리포니아대학교)
3. 문명 갈등과 인문학적 치유 공간: 발칸반도의 마케도니아, 스코피예(Skopje) 190  
| 김원희 (한국외국어대학교)
4. 중국 소수민족 영화의 문화 횡단과 문화적 정체성 – 張律의 영화미학 199  
| 임춘성 (목포대학교)
5. 에두아르 글리상(Edouard Glissant): 전-세계(Tout-monde)의 시학과 정치학 207  
| 카트린느 델페시 (툴루즈제2대학교)

### Call for Papers Session 2 221

1. 비교정치사상 방법론에 대한 예비적 고찰 – 횡단적·교차문화적 대화 223  
| 강정인 (서강대학교)
2. 윌스트리트의 절망과 하이라인 공원(High Line Park)의 희망 – 경제위기의 세계화: 시적(poetic) 거주지 기획 235  
| 이종관 (성균관대학교)

3. 스코틀랜드 계몽주의의 도덕 철학: 애덤 스미스의 ‘공감(sympathy)’과 ‘공정한 관객(The Impartial Spectator)’ 244  
| 박우룡 (서강대학교)
4. 글로라이셔라이제이션: 문화 시민권의 장애물 255  
| 툰데 아델레케 (아이오와주립대학교)
5. 감성의 극복, 운명의 정복: 데카르트 윤리학에 대한 성찰 267  
| 수파크와디 아마타야쿨 (출라롱콘대학교)

## SESSION 4

### 분과회의 2. 지구윤리와 문화소통의 가능성 275

#### 지구윤리: 포용과 배제 277

1. 인간으로 이 세계에서 살아가기 279  
| 타넬라 보니 (아비장대학교)
2. 지구윤리, 문명충돌, 한 역사가의 비전 288  
| 곽차섭 (부산대학교)
3. 지구윤리: 포용과 배제 299  
| 폴랭 웅통지 (베냉국립대학교)
4. 지나간 문화에 비취 본 보편성과 포용 검증 307  
| 폴 윌리스 (프린스턴대학교)

#### 인간의 경계 317

1. 지구적 기후변화 시대의 인간 319  
| 라이니어 이바나 (아테네오데마닐라대학교)
2. 인간의 경계: 휴머니즘에서부터 트랜스휴머니즘까지 325  
| 호세 코르데이로 (싱글래리티대학교)
3. 트랜스모더니티(초근대성)의 변증법 335  
| 임흥빈 (고려대학교)
4. 존재의 문턱에서: 인간과 “타자들”의 변증법 343  
| 로미 무커지 (유네스코)

**미와 선: 시학, 미학, 그리고 윤리학 355**

1. 아름다움과 파괴: 선함은 삶을 존속시킬 수 있는가, 그리고 그 의미는 무엇인가? 357  
| 마이클 아이겐 (뉴욕대학교)
2. 미학은 정치이고, 미는 비평이다: 공적 영역에 관한 아프리카적 평가 소재 365  
| 장 고드프리 비디마 (톨레인대학교)
3. 영감을 불러넣는 윤리학: 도덕 논쟁에서 시의 역할은? 375  
| 브리짓 빈센트 (캠브리지대학교)

**SESSION 5****주최기관 분과회의 385****UNESCO: 뉴 휴머니즘을 향하여 387**

1. 풍요의 시대 389  
| 알폰소 링가스 (펜실베이니아주립대학교)
2. 주체성과 연대: 휴머니즘의 재탄생 399  
| 차인석 (서울대학교)
3. 휴머니즘의 재건 405  
| 존 크롤리 (유네스코)
4. 횡단적 연계성, 환경 존중, 그리고 인문주의의 미래 406  
| 정화열 (모리비안대학교)

**교육과학기술부/한국연구재단: 한국인문학의 부흥 419**

1. 한국의 인문학 진흥 정책 421  
| 송기동 (교육과학기술부)
2. 한국 인문학의 당면과제와 비전 433  
| 이한구 (한국연구재단)
3. 인터넷과 초국가시대의 팝내셔널리즘 - 동아시아의 사례를 중심으로 441  
| 김효진 (고려대학교)
4. 보편주의의 재구성과 한국의 민족문화론 451  
| 황정아 (한림대학교)

5. 한국 불교윤리의 보편윤리 가능성 460  
| 강성용 (서울대학교)

**부산광역시: 지역성의 인문학적 성찰 473**

1. 지역재생과 커뮤니티의 회복: 산복도로 르네상스 프로젝트를 중심으로 475  
| 김형균 (부산광역시)
2. 지역성에서 발견하는 다문화성 486  
| 박재환 (부산대학교)
3. 지구-지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의 494  
| 송명희 (부경대학교)
4. 지역성의 인문학적 담론과 성찰 504  
| 이지훈 (필로아트랩)



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## 기조강연

세계화와 보편 윤리: 수용, 권리, 문화 가치  
김우창

휴머니티의 인간화: 인문학의 자구적 의의  
프레드 달마이어

열리는 문  
장-마리 귀스타브 르 클레지오





## 세계화와 보편 윤리: 수용, 권리, 문화 가치

김 우 창  
이화여자대학교

**세계화와 보편윤리.** 여러 다른 문화가 존재하는 것은 세계 역사에서 변함이 없는 사실의 하나였다. 다만 오늘의 상황이 그것을 문제가 되게 하고 그것을 성찰하고 거기에 따르는 해결책을 생각해낼 것을 요구하는 것일 뿐이다. 그러한 오늘의 상황을 규정하는 큰 특징의 하나는 세계화이다. 그것은 여러 사회 그리고 그 사회 사람들 사이의 관계를 새로 설정할 것을 요구한다. 그중에 긴급한 것이 사회 사이, 사회 내, 그리고 사람들 사이의 관계를 규범화할 수 있는 윤리의 설정이 아닌가 한다.

역사의 어느 시대에서보다도 물자와 사람들과 정보들이 나라의 경계선을 넘어 가속적으로 이동하고 있는 것이 오늘의 세계이다. 세계의 곳곳에 널리 흩어져서 결집된 삶의 단위를 이루고 있던 여러 삶의 요소들이 함께 섞이게 되고 전 지구를 하나의 삶의 공간으로 통합하여 감에 따라, 혼란이 생기고 문제가 일게 되는 것은 불가피한 일이다. 물론 이러한 부정적인 요소 이외에 새로운 기회가 나타나게 되는 것도 사실이다. 그러나 우선적으로 걱정의 대상이 되는 것은 혼란과 갈등이고 이 복합적인 혼용 상태에서 일어날 수 있는 삶의 위엄의 저급화이다. 그리하여 산다는 것은, 피비릿내 나는 싸움이 되는 것이 아니고 하더라도 적어도 간계와 조종의 방책을 동원하는 것이 되고 인간적 위엄이 땅에 떨어지게 될 가능성이 크다.

이러한 가능성을 품고 있는 세계화 과정에서 이러한 부정적인 부작용에 대한 대책—적어도 대규모의 갈등을 방지하고 평화와 공존을 보장할 수 있는 체제가 궁리되어야 한다는 요청이 있다. 이러한 요구는 특히 기존의 사회적 문화적 경계를 넘어 사람들의 이동이 가속화되는 상황에서 절실히 된다. 서로 조화될 수 없는 제도와 이념들이 한데 섞이고 얽힘에는 차이와 모순이 생기게 마련이고 이것은 극복되어야 할 사항이 된다. 사람의 삶에 있어서, 세계가 질서를 가진 전체를 이룬다는 느낌은 행복한 삶을 위한 필수적 조건이다.

궁극적으로 실현되어 할 것은 하나가 된 새로운 세계 질서라고 할 수 있다. 그것을 통하여 지금 서로 섞이고 있는 여러 이질적인 요소들 사이에 화해를 만들어 내고, 한편으로는 비인간화의 위협에 한계를 긋게 하고 다른 한편으로 사람의 삶 그리고 생명체 일반의 번영을 전망할 수 있게 되기를 우리는 희망한다. 이것은 적절한 정치적 법률적 수단을 장비한 세계정부와 같은 것을 말하는 것일 수 있지만, 그것이 단일한 국민문화의 정립을 겨냥하는 오늘의 민족국가의 재판을 말하는 것은 아니다. 그러나 세계 정

부나 법체제는 참으로 장기적인 관점에서는 어떻게 알 수 없지만, 쉽게 실현될 수 있는 것이라고 할 수는 없다. 또 그것이 바람직한 것인지 아닌지도 분명치 않다. 잠정적으로 그래도 기대할 수 있는 것은 지역의 단일 정치 체제, 민족 국가가 국가 안에 살고 있는 이질문화와 이질 종족의 권익을 보호하는 책임을 지는 수밖에 없을 것이다. 그렇기는 하나 국내 정치 속에서 그러한 프로그램을 만들어내는 일이 쉬운 일일 수는 없다. 정치는 서로 다른 이해관계와 신념—많은 경우 균중동원에 도움이 되는 민족주의적 신념을 가진 정치인들의 권력 투쟁의 장인데, 이러한 투쟁장에서 화해의 대책을 기대하기는 극히 어렵다고 할 것이다. 조금 더 쉬워 보이는 일은 단순히 아이디어의 차원에서 보편윤리의 프로그램을 협동적 작업을 통하여 작성해 내는 일이다. 그리하여 거기에 해야 할 일과 해서는 안 될 일의 기본적인 항목을 밝혀보는 일이다. 그리하여 서로 다른 문화의 공존의 필요에 대한 국제적인 의식을 높이는 일을 할 수 있을 것이다. 이러한 연구와 계획은 당위성의 공존에 대한 국제적인 헌장(憲章)을 만드는 일로 나아갈 수도 있을 것이다. 사실적 의의가 큰일은 아니겠지만, 오늘날과 같이 국제적 통신이 발달한 시대에 있어서 전혀 효과가 없는 일이 되지는 않을는지 모른다.

물론, 현실적 가능성이나 효과의 문제를 떠나서, 극히 추상적이고 공허한 차원에서라면 몰라도 이러한 보편적 윤리가 가능하겠는가 하는 생각이 있을 수 있다. 윤리는 일정한 전통을 가진 특정한 사회에서 역사적으로 형성된 문화를 떠나서 존재할 수 없다는 생각들이 있다. 그런데 그것이 어찌 되었든 새로운 세계 현상에 적합한 보편 윤리가 필요하다는 사실은 그 자체가 세계사의 현시점에서 절실한 윤리적 요구라고 할 것이다. 전지구가 인류 전체 또는 적어도 그 상당부분이 공유하여야 하는 삶의 공간(Lebensraum)이 된다면, 그 공간은 살만한 공간이 되어야 하고, 그것은 인간의 가치와 권리를 보호하는 적절한 울타리를 가진 공간이 되어야 할 것이다. 윤리 규정은 사회마다 다르고 문화마다 다르다는 견해가 있는 것은 사실이지만, 서로 다른 사회의 다른 윤리 규범의 실제로부터 도출해 낼 수 있는 보편적 윤리 규범이 전적으로 없을 것이라는 것도 바른 결론이 아닐 것이다. 오래 동안의 이질 사회와 문화의 접촉이 계속되어 온 이 시점에서 말할 수 있는 것은 모든 종류의 인간이 누구나 인간이라는 것을 확인하게 된 것이라고 할 수 있다. 적어도 이방인을 생각하거나 얼굴을 보고 그것을 괴물로 그려내던 신화적 사고는 이제는 역사 또는 역사 이전의 사건이 되었다. 최소의 단초에서부터 출발하여서도 규범적으로 정의할 수 있는 보편 윤리의 틀이 없지는 않을 것이다. 여기에서 출발하여 보다 넓은 의미의 보편 윤리의 가능성을 탐색해볼 수 있을 것이다. 이러한 노력의 한 형태는 인문과학 연구자들이 국제적으로 협동 연구를 시도하는 일이다.

**세계문화의 가능성.** 그러나 곧 인정하지 않을 수 없는 것은 윤리가 문화의 일부라는 사실이다. 이것은 윤리를 규범적 명령으로 설정할 수는 있지만, 법질서처럼 강제적으로 집행할 수 없다는 사실로부터도 추리할 수 있다. 윤리(ethic, ethics)는 사회의 일반 관습(ethos)에서 도출되는 규범들의 체계를 말한다고 할 수 있다. 그것은 공동체의 외부에 마치 건축 발판의 구조물처럼 첨가될 수 있는 것이 아니다. 그것은 한 사회 안에서 일어나는 문화의 자기 조직화의 핵(核)으로 존재한다. 그리고 문화는 삶의 일반적인 환경이 되어, 법이나 윤리로 규제되는 것이 아니라, 보다 종합적이고 자연스러운 전체로서 존재한다. 동

아시아에서 정치 사회 이상은 덕화(德化) 그리고 문화(文化), 즉 덕으로 변화가 일어나고 문으로 변화가 일어나서 이루어지는 질서를 만들어야 한다는 것이었다. 다만 이것을 지향하면서, 윤리까지도 이러한 자연스러운 질서 속에 녹아들어가게 할 수 있다고 생각하지는 않았다. (물론 도교적 사회 이상은 그러했다고 할 수 있지만.) 핵심은 강제성이 없는 삶의 질서, 저절로 지탱하는 삶의 세계를 만들어야 한다는 것이다. 거기에서 사정이 그렇지 되지 못할 때에만, 도덕적, 윤리적 명령이 필요해지고 법과 형의 집행이 필요해진다고 생각되었다. 어쨌든, 동서양을 막론하고 인간 상호간의 관계를 조정하는 자연스러운 매체로서 우리는 법이나 윤리 이전에 문화가 발전시킨 행동 양식—몸가짐이나 손님 접대에 있어서의 예절을 생각할 수 있다. 동양에서는 이것을 모두 아울러 예(禮)의 개념에 포함시켰다. 예에 따른 이러한 행동의 양식들은 문화 접촉에서도 그대로 사용될 수 있다. 그 중에도 접객의 의례가 중요할 것으로 말할 수 있다. 이러한 문화 이념과 관습 가운데에서 특히 분명하게 유리(遊離)해 낼 수 있는 문화의 핵이 윤리이다. 법률도 이러한 문화의 터전에서 나온다고 할 수 있다. 이러한 자원으로서의 문화는 인간 상호 관계를 조정하는 매체이면서 또 역사를 가진 민족에게 정체성을 부여하는 특성이다. 하나의 문화는 한 역사적 민족의 삶의 세계와 겹쳐서 존재한다. 그런데 이 삶의 세계는, 문화로서 생각되기 시작할 때, 상징적인 변화를 통하여 하나의 전체성이 된다. 이 전체성이 역사적 민족의 정체성을 구성하는 요소가 된다. 이렇게 말하는 것은 많은 사회에서 문화는 의식화된 형성적 작업의 소산이라는 말이다. 그리하여 그것은 인간의 표현적 요구를 하나의 형상으로 만들어 일관성을 가진 전체가 되게 한다. 여기에서 인간이란 사실적으로 특정한 민족을 말하지만, 많은 경우 인간 일반으로 보편화되고 이 보편화는 다른 문화를 가진 민족과의 관계에서 갈등의 원인이 되기도 한다.

전체가 된다는 것은, 한편으로 계속되는 주체화 작용을 위한 중심이 있어야 된다는 말이고, 다른 한편으로는 이 주체가 객체적 객관적 세계에서 개방되고 확장됨으로써 강화된다는 것을 말한다. 여기의 객관적 세계는 사회를 포함한다. 이 사회는 상호주체적으로 형성되는 세계이다. 이러한 문화적 주체가 있음으로서, 개인은 주체로서의 자기정체성을 구성할 수 있다. 집단의 경우나 개인의 경우나, 주체 과정 방향은 전체적인 포괄성이다. 주체의 특성은 삶의 사물적 조건을 넘어서 보다 넓은 지평, 즉 보편성을 향하는 데에 있다. 단순화하여 말한다면, 동양에서나 서양에서나 인문 교육의 이념은 자아로 하여금 자기극복과 확대를 계속하여 보편성에 이르게 하자는 것이다. 헤겔이 교양의 이상으로 말한 바, ‘보편성으로의 고양(高揚, Erhebung zur Allgemeinheit),’ 한국 성리학에서 널리 인용되는 주자의 말, ‘主一無適(主一無適) 萬變(하나에 머물러 있으면서 만 가지 변화에 대처한다)’과 같은 것이 이러한 이념을 표현한 것이다. 이것은 개인의 자기 수련 과정을 말한 것이지만, 문화 안에는 이미 이러한 과정이 있고 이것이 교육의 과정으로 편입되기도 하고 그렇지 못하기도 한다.

개인은 자신의 문화 속에서 진행되고 있는 집단적 주체화 과정에 상호작용의 관계에 들어감으로써 자신의 주체성을 얻는다.(물론 주체 작용으로서의 집단을 개인이 객체화 되어 있는 그대로 받아들이는 경우도 많다. 그런 한 경우, 자신을 객체화된 집단의 대표자로 착각한다.) 집단으로서나 개인으로서 주체의 움직임은, 그것이 언어로서 말하여지고 예술과 문화로서 형성되는 데에서 보는 것처럼, 물질적 사회적 조건에 관련된 실제적 필요를, 인간의 소망의 적극적인 표현으로 변화시킨다. 윤리가 이러한 문화부터

발현하게 될 때, 그것은 공동체의 생존을 위한 자기억제의 요구가 아니라 인간 완성을 향한 소망이 이루어내는 업적이 된다.

세계적 윤리도 비슷한 복합적 관련 속에서 생각해볼 수 있다. 위에서 말한 바 세계화의 긴급한 요구로서의 윤리는 오늘의 시대에 필요한 최소한의 윤리를 말한 것이다. 그러나 그러한 최소한의 윤리의 또 하나의 의미는 그것이 보다 보편적인 윤리를 탄생하게 하는 데에 촉매가 될 수도 있다는 데에 있다. 진정한 의미에서의 세계 윤리는 보편적 문화의 일부일 것이다. 그것은 보다 넓어지고 풍부해지고 깊어진 인간 문화에서 나오게 될 것이다. 그 경우 윤리는 단순화되고 동질화한 일단의 개념이 아니다. 그러한 개념은 역사적으로 누적되어 온 실천의 관례(habitus of practice)와 마음의 습관(the habits of the heart)을 빈곤하게 하는 일이 된다. 새로운 윤리는 역사적으로 퇴적된 문화의 토지로부터 자라나오는 것이어야 할 것이다. 이러한 문화의 틀 속에서 윤리는 단순한 명령 이상의 것으로 존재한다. 마찬가지로 법과 정치도 권리를 확보하고 그 침해를 방지하려는 장치가 아니라 같은 심성을 가진 사람들이 이룩해내는 공동선의 실현이 될 것이다. 윤리의 경우에도 궁극적으로 문제가 되는 것은 보편문화의 가능성이다. 윤리는 이 보편 윤리의 한 부분이 되어야 하기 때문이다. 이점에서 세계화는 하나의 세계문화의 발전을 위한 도전이고 기회라고 생각될 수 있다.

**복합 세계문화/ 주체의 변증법.** 그런데 세계문화가, 인공 구조물이나 이테올로기의 산물이 아니라 문화적 교환을 통하여 세계의 여러 다른 문화의 실제적이고 정신적인 자산으로부터 피어나는 꽃이면 열매—이러한 아름다운 과실이 될 수 있는 것일까? 문화가 주체의 과정을 포함한다고 한다면, 세계문화는 모순의 과정이 된다고 할 수밖에 없다. 그것을 구성하는 지역 문화들은, 궁극적으로 하나의 문화로 지양되어야 하는 것일 터인데, 그 주체는 그 자체로 보다 포괄적이 되고 세계적인 것으로 확대되어야 한다. 그 주체의 자기 확대의 운동은 다른 주체의 같은 움직임과 충돌할 수밖에 없다. 이 확대되는 포괄성은 보편성을 지향하면서도 지역의 중심으로부터 정의되게 마련이다. 그러면서 그 지역성을 스스로 알지 못한다.(식민지를 넓혀가던 서양이 그것을 “문명의 소명 [mission civilisatrice]”을 실천하려 하는 것이라고 말한 것과 같은 것이 그 대표적인 예가 될 것이다.) 이러한 모순들을 생각할 때, 새로운 세계문화는, 복합 체계 연구의 물리학에서 그 개념을 빌리건대, 복합체계로 생각하는 것이 옳지 않을까 한다. 즉 새로운 문화는 지역문화가 이루고 있는 많은 이차 체계의 연합체계가 된다. 이 체계 안에서, 이차체계는 그 나름으로 일관성의 확대를 만들어내는 독립된 역학을 유지하면서도 다른 체제들 그리고 총체적 체계와의 상호작용을 계속한다. 이 복합 체제를 이루는 세계 문화는 쉽게 알아 볼 수 있는 선형(線形)의 질서를 드러내지 내지 않으면서도 총체적인 전체가 될 것이다. 이 전체는 끊임없는 재구성의 과정 속에 있는 전체이다. 이 전체를 하나의 일관성 속에 유지하는 것은, 계속되는 주체화 과정이다. 이 주체는 다수의 주체들 사이에서 출현하여 드러나게 되는 것인데, 여기의 다수의 주체들은 그 성질상 서로 양립할 수 없는 것이다. 헤겔의 변증법에서 주체가 되는 것은 생사를 건 투쟁의 결과이다. 물론 이것은 이론적인 이야기이고 현실에 있어서 이 투쟁이 그러한 생사 결단의 결과에 이르게 된다고 할 수는 없다. 헤겔의 변증법에서도, 의식은 이러한 갈등을 지양하면서 더 높은 차원으로 나아가게 된다. 어쨌든 세계문화의

전체성은 다른 주체들의 주체 작업을 토대로 하여 새로 출현하게 되는 속성(emergent property)이라고 할 수 있다. 처음에 개체의 주체가 있고 그 다음에 개체가 소속되는 부차적인 체계의 주체가 있고, 거기로부터 보다 포괄적인 세계적인 주체가 들어난다고 할 수 있다.

그런데 전체의 주체는 역으로 개체의 삶에서도 의미 있는 것이라야 한다. 그리고 이 개체는 초월적 주체를 구성하는 과정에 참여하여 상호작용을 거듭하는 요인이다. 이러한 것은 우리의 경험에서도 쉽게 알 수 있는 일이다. 개체로서의 인간은 구체적인 지역에 뿌리를 내리고 살면서 더욱 넓은 세계와의 접촉을 계속한다. 따라서 그 개체적 주체성은 다층적인 것으로서 개체가 참여하고 있는 여러 사회 집단에 복합적으로 연결되게 마련이다. 사람의 주체성은 복잡한 사회생활 속에서, 관계하는 집단의 성격과 기회에 따라 여러 차원, 여러 형태로서 크게 또는 좁게 스스로를 표현한다. 가족, 친척, 친구, 공동체, 국가—이 모든 것의 상호 관계 또는 집단 관계에서 우리의 주체는 다른 모습을 드러낸다. 이와 비슷하게 세계문화는 그 나름의 중심을 가진 문화 주체들이 여러 형태로 참여하는 다층적 총체로 생각해 볼 수 있지 않나 한다.

**문화의 역사적 진화.** 이렇게 세계화의 과정을 통하여 여러 다른 문화가 하나의 복합적 체계를 이룰 수 있다고 하는 것은 현실을 벗어난 환상이라고 할는지 모른다. 그러나 이것은 인간 역사에 일어난 일을 단순화하여 추상적으로 말하는 것에 불과하다. 문화나 문명—문명(civilization)은 인류학에서 말하는 문화(culture)에 비하여 보다 큰 시간과 공간의 범위를 포함하고, “문명된(civilized)”이라는 표현에서 보는 바와 같이 가치부여적인 용어이다.(이것은 서양언어를 두고 한 말이지만, 어느 정도는 오늘의 우리말 용법에서도 그렇다고 할 수 있다.) 다시 말하여, 문화나 문명은 다른 사회와 생활 방식의 상호 접촉, 보다 적극적으로는 교배와 잡종화의 소산이라고 볼 수 있다. 이러한 의미에서, 세계화는 오래 동안 진전되어 왔던 것이고 당초부터 인간문명의 주요한 동인의 하나였다. 최근의 세계화는 그 압축된 가속화에 불과하다.<sup>1)</sup> 사람은 개인적인 연계관계나 기억을 통하여 자신이 살고 있는 고장에 매여 있는 존재임에 틀림이 없다. 그러나 이러한 고장을 넘어선 곳을 찾아보는 타고난 탐험자이기도 하다. 그리하여 인간 역사는 계속적으로 확장되는 물리적 정신적 모험의 서사이다.

세계의 여러 곳에서 상업과 무역은 상품을 특정한 지역을 넘어 전달하는 주요한 방편이었다. 그것은 상업인이 속하는 문화에 영향을 끼치게 되는 일이었다. 그것은 물건의 교환이 문화의 교환을 동반하기 때문이기도 하지만, 물건 그자체도 문화 교환의 매체가 될 수밖에 없었다. 그것은 인간의 심성 속에서 물건은 물자체로서 존재하는 것이 아니기 때문이다. 물건은 사람이 파악하고 상징적으로 구성하는 객관적 세계에서 하나의 상징물이 되고, 기호 체계 속에서 하나의 기호가 된다. 이 기호 체계가 문화이다. 그러나 물건의 매개 작용이 없이도 사람들은 밖에서 들어오는 세계 이해의 방식에 흥미를 갖는다. 처음에는 이에 대한 저항이 없지 않으나, 다른 한편으로 그것에 귀를 기울이지 않을 수 없게 된다. 그리하여 그들은 밖에서 들어오는 철학사상을 받아들이고 종교적인 신앙에 귀의한다. 6세기에 한국에서 한국인을

1) Cf. Jean-Pierre Warnier, *La Mondialisation de la culture*(Paris: Decouverte, 2004). 바르니에는 세계화 논의에는 오래 진행되어 온 세계화에 대한 긴 역사적 원근법이 스며있다.

개종하게 한 불교와 같은 것이 그 예가 될 것이다. 그 후 유교와 중국문명의 도래 그리고 근대에 이르러 서양문명의 도래는 조금 더 복잡한 현실 관계를 가진 것이면서도 또 하나의 외래 사상의 유혹에 대한 예가 될 것이다.

**압축 시간과 공간에서의 문화 충돌.** 조금 전에 말한 바와 같이, 문화 접촉과 혼합은 근대에 들어 와서 엄청난 가속화를 겪게 되었다. 교통과 통신수단의 발달, 제국주의 그리고 세계 자본주의의 발달은 물건과 사람과 아이디어의 움직임을 대량화하였다. 이와 함께 각종 문화적 경계를 넘어 들어오는 아이디어들이 자기중심적인 통합을 흔들어 놓게 되었다. 이 외래의 아이디어들의 많은 것은 사회 경제 역학의 모델들을 전달하는 것이어서, 현실적인 의미를 가지고 있었다. 그리고 그것을 물건과 힘의 과시를 통하여 증명하여 보여주었다. 군사력의 뒷받침이 없어도, 현대의 상품거래는 단순한 상품의 교환이 아니라 제품과 서비스의 조직망을 이루어 다른 사회의 구조 속에 얽혀들어 가게 되어 있다. 그리고 이러한 현상은 소위 선진국이라는 사회의 모방을 촉진하였다. 산업 경제와 과학과 기술의 수입은 젊은이들의 해외여행을 조장하고 선진국에서 교육을 받은 젊은이들은 본국으로 돌아와 선진국의 모델에 따라 자국의 변화를 도모하였다. 이것은 물론 많은 사회의 전통 문화를 단편화하고 폐기하고, 그러한 사회에서의 삶의 방향과 자신감과 삶의 윤리 체계를 교란하였다. 윤리(ethic)의 훼손은, 위에서 말한 바와 같이 윤리가 관습(ethos)의 한 부분이라고 한다면, 불가피한 일이었다.

20세기의 후반으로부터 세계적 이동의 속도는 몇 배로 가속적인 것이 되었는데, 특이한 것은 제국주의 시대의 문화 충돌과 더불어—중동에서 일어나고 있는 갈등은 그러한 갈등의 가장 커다란 예가 된다고 하겠다—상품이나, 건축, 생활양식, 이데올로기 그리고 아이디어 등에 세계적인 획일화, 모방, 모조, 동일화가 일어난 것이다. 그렇다고 이것이 진정한 의미에서의 세계문화의 형성을 나타내는 것이라고 할 수는 없다. 그것은 여러 다른 지역에서 역사적으로 발전되어 온 다양한 문화로부터 자라나오는, 복합적이면서 하나인 그러한 문화가 아니다.(그리하여, 세계적으로 확산되는 소비문화에서 사람들은, 본리아를의 말을 빌려, 가상적 현실[virtual, hyperreal reality]의 느낌을 갖게 된다.) 문화의 획일화에서 일어난 것은 문화를 거르고 합치고 하는, 유기적 통합작용의 약화 또는 진정한 문화의 공동화(空洞化)이고 주체기능의 손상이다. 압축된 시간과 공간은 그러한 통일과 융합의 여유를 허용하지 않는다.

**다문화주의.** 충돌과 획일화를 동시에 일으키고 있는 세계화로 일어난 문화변화의 최근의 양상을 포착해보려고 하는 것이 다문화주의라는 용어이다. 날로 폭을 넓히고 있는 문화 접촉을 정리해보려는 것은 당연하다. 그런데 최근의 다문화주의 문제는 무엇보다도 사람들의 이동—대체로 저개발 사회로부터 개발된 사회로 옮겨 가는 사람들의 움직임으로 촉발된다고 할 수 있다. 경제의 팽창은 새로운 인력을 필요로 한다. 그리고 경제적 부와 고용 기회는 저개발 사회의 사람들을 선진 사회로 이동하게 하는 동기가 된다. 그런데 이 이동한 사람들이 처음에는 잠정적인 체류자, 독일에서 ‘손님 노동자’라고 불리던 사람들이 정착하기 시작하면서부터 문화적 적응의 문제가 심각해지기 시작했다. 그들이 손님으로 찾아간 나라에 동화될 수 있는가 하는 문제가 일어나게 된 것이다. 간단한 답은 적절한 법적 위치를 마련하는 것

이다. 형식적으로 그것은 수용국가의 큰 틀 안에 이민자를 편입하는 데에 충분한 조건으로 보인다. 그러나 사실은 법적 지위를 부여받는다 고 해도 그것을 받아들이는 데에는 요구되는 의무와 권리에 대한 이해가 있어야 하고 그에 따른 규정에 자유로운 의사로서 동의하여야 한다. 그리하여 여기에도 문화적 이해가 전혀 없는 것은 아니다. 그러나 그들이 그 나라의 언어를 배우고 문화를 익히는 일을 거부하면 어떻게 할 것인가? 그러면서 이민자들은 한 세대가 아니라 여러 세대에 걸쳐서 거주를 계속하겠다는 것이다. 독일에서 터키로부터의 이민자들의 태도가 이러한 것으로 해석된다. 이러한 경우에 문화적 적응의 노력을 당연히 하던 생각이 흔들리게 된다. 금년 초에 독일의 앙겔라 메르켈 수상 그리고 이어서 영국의 데이비드 캐머런 수상이 다문화주의가 실패하였다고 공언한 것은 이러한 사정을 두고 말한 것이다. 메르켈 수상이나 캐머런 수상이 이러한 말을 할 수 있는 것은 그들이 보수정당 출신이라는 사정과 관계된다고 할 수 있지만, 의식적으로 비판적 입장을 취하여 자유주의 원칙을 옹호하려 하지 않는 한 문화 적응의 요구는 자연스러운 것이라고 할 수 있다. 대체로 문화의 정체성은 정치 공동체적 정체성의 기초이다. 다문화주의의 실패는 문화 적응의 실패이면서, 정치 정체성의 거부라고 생각될 수 있다.

**인정의 정치.** 우리는 문제를 분석하는 방법으로서 조금 기이한 질문을 해 볼 수 있다. 형평을 생각한다면, 동화는 A가 B에 동화하는 것과 함께 B가 A에 동화하는 것을 말하는 것이 아닌가? 독일문화가 터키문화에 동화하는 문제는 제기될 수 없는가? 여기에 대한 답이 분명치 않다면, 동화의 요구에는 헤겔의 주인과 노예의 투쟁이 개입되는 것이라고 할 수 있다. 그리하여 독일의 주체를 규정하는 의식이 터키의 주체의 복속을 요구한다고 할 수 있을 것이다. 이 요구는 최소한의 법률적 요구일 수도 있고 더 확대하여, 시간이 걸린다는 것은 인정하여야겠지만, 언어 습득을 포함하여 문화적 훈련을 요구하는 것일 수도 있다. 문화를 국가 공동체에 속하는 인간의, 보다 완전한 개성의 표현이라고 한다면, 문제가 되고 있는 것은 주인과 노예의 갈등이고, 거기에 관련되어 있는 것은 문화의 차이와 함께 정체성과 자존심이라고 할 수 있다. 문화 갈등을 이러한 각도에서, 그리고 거기에서 사회적 정치적 그리고 사실적 요인을 겹쳐서 보게 된다면, 갈등의 원인이 단순히 주인이 되는 나라의 주체성의 지배 의도만이 아니라 손님들의 저항에도 관계되는 것이라고 할 수 있다. 손님으로 온 이주자들이 적어도 사회 안에서 소수집단을 구성할 정도의 숫자로 불어남에 따라서 주체국가의 동의 요구에 저항하는 것이다. 여기에는 그럴만한 이유가 있다. 독일의 사정이 어떠한 것인지는 정확히 알 수 없지만, 식민지의 패권적 구조에서 그리고 다원적 집단의 통일 서약을 요구하는 국가주의 속에서 열등한 자리에 위치할 수밖에 없었던 소수자 집단들이 자신들의 정체성의 수립과 인정을 강하게 주장하고 나서게 된 식민주의 이후의 사정—미국이나 남부 아시아에서 볼 수 있는 사정에 이것을 연결하여 생각해볼 수 있다. 이질적 정체성의 평등한 인정을 요구하는 인정의 정치(politics of recognition)는 오늘날 세계적인 추세이다. 미국 흑인이 동화를 거부하고 자신들의 다른 정체성과 문화를 내세우는 것이 그 대표적인 예이다. 이유와 원인은 다르다고 하겠지만, 캐나다의 퀘베크인들이 프랑스어와 문화에 기초한 자신들의 문화의 보존에 특별한 예외를 요구하는 것도 비슷한 경우라고 할 수 있다.

이종(異種) 정체성의 정치에 대한 해결의 방안은 여러 가지가 있다. 이미 말한 바와 같이, 문제의 긴

급성에 비추어 법과 제도를 통한 해결책은 가장 실질적인 것이라고 하겠다. 윤리 의식을 높이는 것은 현실 정치의 해결 방안을 위하여 정신적인 자원을 마련하는 일이 된다. 그러나 우리의 희망이 인간 공동체의 개화와 번영이라고 한다면, 궁극적인 해결은 세계 문화의 진전에서 찾아질 것이다. 문화는, 복합적인 주체성을 확대하고 성숙하게 하고 그것을 보다 포괄적인 주체성의 발전으로 이어지게 한다. 그것은, 위에서 말한 바, 문화의 복합 체계를 구성하는 데에서 완성된다. 그러기 전에, 여러 다른 나라에서는 갈등의 해결을 위한 다른 정책들이 시도될 것이다. 그것을 간단히 생각해본다.

**한국의 다문화문제.** 한국에서 ‘다문화,’ ‘다문화주의’ 등의 용어가 사용되기 시작한 것은 근래의 일이다. 서방 사회에서 마찬가지로 그것은 외부문화나 인간들과의 접촉이 이주민들의 입국에 연결되고 나서부터이다. 이러한 움직임에 의하여 이방인과의 접촉은 일상적인 삶의 일부가 되었다 그리고 사람들은 그것이 일으키는 문제들을 의식하기 시작했다. 외국문화의 접촉은 오래된 경험이지만, 그것이 ‘다문화’라는 관점에서 생각되기 시작한 것은 인구이동과 관련하여 일어난 최근의 일인 것이다.

물론 그것은 바깥세상과의 여러 가지 접촉이 늘어나게 된 여러 기회가 많아진 것과 겹쳐서 일어난 일이다. 사업이나 관광 목적으로 한국인이 외국으로 가거나 외국인이 한국으로 오는 경우가 빈번하여졌다. 정부의 통계자료에 의하면, 한국인으로서 외국으로 여행하는 건수는 1981년으로부터 2010년 사이에 년 50만으로부터 천 2백만이 되었다. 외국인 방문객은 백만으로부터 9백만이 되었다. 관광보다는 더 지속적인 이유로 한국에 거주하는 외국인인 현시점에서 백 3십만에 가깝다. 그러나 다문화주의 문제라는 관점에서 가장 중요한 것은 위에서 말한 바와 같이 이주 노동자의 수가 증가한 사실이다. 다문화 또는 다문화주의라는 말이 쓰이게 된 것은 위에서 말한 바와 같이 이 인구변화의 문제를 개념화하기 위한 것이다. 물론 이러한 용어들은 한국인 외국 담론 세계와 거기에서 나오는 개념들에 얼마나 열려 있는가를 보여주는 일이기도 하다.

**정치주권의 상실과 다문화주의.** 그런데 이와 관련하여 흥미로운 사실은 다문화문제를 의식하게 된 것은 경제발전과 근대화로부터 성장해 나오는 국가적 자신감과 관계된다는 것이다. 이것은 전근대로부터 근대로 이동하는 데 있어서 지난 15년간 한국이 겪었던 수난과 혼란 이후에 이제야 근대 세계에 진입하게 된, 근대화 역사의 마지막 국면이다. 간단히 말하면 여기에 가장 중요한 계기가 되는 것은 주권—여러 가지 의미에서의 주권의 회복이다. 말할 것도 없이 역사를 가진 사회가 정치적 주권을 잃었다고 해서 현실 실천의 관행(habitus)과 마음의 습관(the habit of the heart) 모두가 상실되는 것은 아니다. 그러나 정치적 독립에 의하여 지탱되는 의식적 자기 창조 그리고 자기 진정화(眞正化)의 노력이 없이는 이러한 관행은 참으로 기계적인 습관이 될 뿐이다. 외국의 지배하에 있는 민족은 자신의 운명에 대한 통제력을 상실할 뿐만 아니라 그 문화의 중심을 상실하게 된다. 일본의 식민지 지배와 일본인들의 도래는 다문화적 상황을 만들어냈다. 그러나 그것은 다문화적 상황으로 인식되지 아니하였다. 한국인이 가지고 있던 느낌은 다문화 상황이 되었다는 것보다는 문화의 구심력이 파괴되었다거나 마비되었다는 것이었을 것으로 생각된다. 이에 비하여, 문화의 자율적 기능이 회복됨에 따라 비로소 한국인은 주인의 위치에서



손님으로 이입해온 이종의 문화를 어떻게 접하고 처리할 것인가 하는 것을 문제 삼을 여유를 얻게 되었다. 이것은 다시 한번 주체성과 문화 사이에 긴밀한 관계가 있다는 것을 말하여 준다.

**사회정의/ 인간관계.** 한국의 다문화 문제에 대한 태도에서 특이한 것은 그것을, 미국이나 유럽에서처럼, 국가적 차원의 정치에서 처리해야 할 집단의 문제가 아니라 개인들의 인간관계의 차원에서 고려되어야 할 문제로 생각하는 경향이 크다는 점이다. 물론 그러한 문제가 공적인 문제의 성격을 갖지 않는다는 것은 아니다. 그것은 두 개의 차원에 걸치는 문제이다. 한국에서도 이주노동자의 문제는 공적 분규의 문제가 된다. 그것은 일단은 노사 갈등의 문제와 비슷한 성질의 문제가 된다. 한국의 노동자나 노동조합이 자질 수 있는 법적인 권리가 이주 노동자에게는 보장되지 않는다는 사실이 문제가 되는 것이다. 그것은 사용자가 이주 노동자들의 약점을 한껏 이용하려고 하기 때문이다. 그리하여 이주 노동자 자신들이 집단 조직을 시도하기도 하고 시민운동단체들이 여기에 참여하여 인도주의적 도움을 주기도 하고 그들의 권리를 법적으로 확보하는 것을 도우려고 한다. 이러한 경우에 다문화의 문제는 한국의 민주화와 관련된다고 할 수 있다. 민주화가 그것을 인권의 문제로 다룰 수 있게 한 것이다.

그러나 다문화문제가 주로 인간관계의 문제가 되는 것에는 변함이 없다. 그 원인의 하나는 많아지는 국제결혼에 있다. 통계에 의하면, 작년에만 해도 3만 5천 건의 국제결혼이 있었고, 2002년부터 금년까지의 국제결혼은 거의 30만 건에 이른다. 전형적인 국제결혼은 한국의 남성과 동아시아 또는 동남아시아 여성과의 사이에 이루어진다. 이것은 대체로 저소득 계층의 일이다. 시골의 청년 또는 소득이 낮은 젊은이들은 결혼 연령이 되었거나 지났어도 신부감을 구하기가 어렵다. 그리하여 결혼중개소의 도움을 받아 중국, 베트남 또는 필리핀에서 신부를 구해 오게 된다. 오늘날 행해지는 결혼 중 열의 하나는 국제결혼이라고 한다. 이 결혼에 인간관계—남편과 아내, 며느리와 시부모, 혼혈아와 그 학우들—이러한 사이에 문제가 생긴다. 국제결혼한 부부는 종종 상대방의 언어를 제대로 이해하지도 못한다. 사회적으로 문제의 하나는 남성 우위의 한국의 가부장제 가족 관계로, 여기에서 나오는 전통적인 행동규범은 외국인 신부에게 적응하기 어려운 것이 된다. 2005년에 발표된 한 보고서는 새로 도착하는 외국인 신부와 가족 간의 소통을 원활하게 하기 위한 다문화적 상호 이해의 방안이 있어야 한다는 것을 지적하고 있다. 외국의 신부들이 서로 만나는 기회를 마련하기 위하여 연합하는 것도 권장한다. 말하자면 거기에서 손상된 인간관계에 대한 정신치료의 효과를 기대하는 것이다. 외국인 신부들이 자신들의 문화를 이해하고 그에 대하여 보다 분명한 자신감을 갖는 것도 필요한 일이라고 한다.<sup>2)</sup>

**접객의 규범.** 문제를 다시 한 번 종합해보면, 이주노동자, 외국인 거주자, 국제결혼과 같은 일들이 다문화적 상황을 만들어 낸다. 여기에 대한 일반적인 반응은 이들을 기존의 사회공간 속에 수용할 수 있어야 한다는 것이다. 국민들의 반응은 방문자, 체류자, 정착자들이 겪게 되는 불공정성이나 불편이 시정되는 것이 당연하다는 것이다. 대부분 국민들의 호의적인 반응에는 여러 가지 이유가 있을 것이다. 하나는

2) 보건복지부, 국제결혼 이주여성 실태 조사 및 보건 복지 지원정책, 연구담당: 미래인력연구원[설동훈](2005) [Foreign Wives' Life in Korea: Focusing on the Policy of Welfare and Health, Ministry of Health and Welfare Principal Investigator, Dong-Hoon Seol], 2005.

물론 현실의 필요이다. 많은 이주자들이 한국에 오는 것은 저임금노동자 수요가 있기 때문이다. 한국인이 적극적으로 받아들인 민주주의의 이상에는 공정성과 사회 정의의 이념이 포함되어 있다. 그러나 전통적인 유교 문화에도 이미 이러한 공정성에 대한 이념은 들어 있다고 할 수 있다. 물론 이 유교 윤리는 가부장적인 계급사회를 정당화하는 이데올로기가 되기도 하였다. 유교문화의 중요성은 말할 필요도 없다. 한국이나 아시아의 신흥국들의 경제적 도약을 유교로 설명하려는 이론적 노력이 있었다. 이것을 확대하여, 유교의 현세적 세계관이 경제발전의 목적만이 아니라 정치적 문화적 근대 이념을 쉽게 수용할 수 있게 하였다고 할 수 있다.

그런데 여기에서 특히 주목하고 싶은 것은 다문화문제에 대한 한국적 해결의 시도에 한국의 유교전통에서 유래하는 문화 자본이 들어 있을 것이라는 점이다. 유교는 종종 일종의 휴머니즘이라고 불린다. 유교는 난경에 처한 인간의 문제를 국경을 초월하여 고려할 수 있는 윤리적 사유를 포함하고 있다. 문화적으로 아직도 남아 있는 윤리 규범의 하나는 접객의 예의이다. 유교의 자기수련의 기획은 어린 시절부터 어른이 된 후까지 인간관계에 있어서의 예의 바른 태도의 수련을 중시한다. 이것은 어른을 공경하는 일과 함께 손님과 낮은 사람에 대하여 예를 갖추어야 한다는 것을 강조한다. 수양의 완성은 이러한 예절의 몸가짐을 완성하는 것을 의미하기도 하였다. 손님에 대한 예의는 윤리적 행동 규범이다. 그것은 동시에 다른 덕성—관용의 덕성의 함양을 상징한다. 다문화문제에 대한 한국인의 태도에는 아직도 남아 있는 한국의 유교적인 문화 자본이 작용하고 있는 것이라 할 수 있다. 여기에서 접객의 예의는 중요한 항목의 하나이다. 이것이 결국 다문화문제를 인간관계의 문제로 생각하게 하는 깊은 문화적 요인이라 할 것이다.

이러한 주장에는 더 많은 증거와 연구가 필요할 것이다. 그러나 이것이 증명이 될 수 있는 일یدن 아니든, 한국에나 다른 나라에서나 다문화문제를 다룸에 있어서 손님에 대한 예의를 요구하는 윤리 규정이 있다면, 그것은 바람직한 일이라고 할 것이다. 그렇게 되면, 손님, 방문객, 집안에 들어오는 사람을 맞이함에 있어서, 주인은 자기 공간에 들어오는 타자의 인간적 위엄을 존중할 것이다. 물론 손님도 주인을 존경함으로써만 자신도 존경을 받을 수 있다는 것을 알기 때문에 존경은 상호적인 것이 될 것이다.

**주인과 손님의 변증법.** 물론 접객의 윤리에서 시작하는 인간관계에도 문제는 일어난다. 우선 주인과 손님의 교환관계에는 불균형이 들어 있다. 만남의 장소에서 주인은 말하지 않더라도 점유권을 가지고 있다. 이것은 처음에 정당한 것으로 인정된다. 그러나 방문자가 항구적인 주거 의사를 드러내게 될 때에는 갈등이 일어날 수밖에 없다. 손님의 예의 바른 행동—공손한 행동이 권리의 주장으로 바뀌는 경우, 갈등은 더 심화될 것이다. 손님이 오래 머물게 되면 그것은 역사적인 사실이 된다. 토지의 점유는 당초부터 시간에 의하여 정당화되는 관행의 존중에 불과하다. 집에 들어오는 손님의 수가 불어남에 따라 그들의 힘은 더 강해지고, 주인의 점유권은 심각한 도전을 받게 된다. 그때 주객 상호존중의 예의는 고성 권리의 주장이 된다. 해결책은 법과 제도를 통한 당위성의 확립이다. 물론 이러한 경우에도 접객의 예의와 관용의 덕은 인정을 위한 투쟁의 강고(強固)함을 완화하는 역할을 할 것이다. 그러나 현실 정치적 사고에 익숙한 사람의 관점에서 볼 때 집단적 문제는 집단적 해결을 요구한다. 대책은 정치 동원과 제도적 재조정이어야 한다.

**민주정치에 있어서의 다문화 문제.** 민주제도의 강점은 서로 다른 가치와 정체성을 가지고 있는 사람들을 하나의 정치질서 안에 통합할 수 있는 법률적 제도를 가지고 있다는 것이다. 그것은 필요에 따라서 다문화문제를 해결하는 데에도 동원될 수 있다. 아시아 인문학의 과제를 다루는 한 회의에서 나는 이 문제에 대한 하버마스의 견해를 논한 바 있다. 다문화 문제에 대처하는 여러 방향의 방법을 제시하는 데에 이 때 논했던 것을 간단히 언급하는 것이 편리하지 않을까 한다.<sup>3)</sup>

‘헌법국가에서의 인정을 위한 투쟁’<sup>4)</sup>이라는 하버마스의 에세이는 일단 영어를 사용하는 사람들이 압도적인 캐나다에서 독자적인 문화를 가진 퀘벡주가 자신들의 문화유산을 독자적으로 옹호하고자 하는 것을 변호하는 찰스 테일러 교수의 주장에 비판하여 쓰인 것이다. 민주국가에서 특정한 집단— 대체로는 소수집단—이 그들의 가치를 옹호하는 데에 특전을 허용하는 것은 민주주의의 원칙에 어긋나는 일이라고 하버마스 교수는 말한다. 민주주의는 인종, 신분, 성, 가치관, 윤리관과 관계없이 모든 사람에게 동등한 권리를 인정하는 제도이다. 퀘벡인들이 다른 전통을 가지고 있다고 하여 캐나다라는 민주국가에서 예외가 될 수는 없다.

일반적 원칙으로서, 개인들이 가지고 있는 가치는 민주주의를 가능하게 하는 어떤 가치를 제외하고는 정치 공동체를 구성하는 데에서 제외되는 것이 타당하다. 거기에 공적인 성격을 부여한다면, 그것은 공동의 정치 질서를 만드는 데에 갈등의 원인이 된다. 공적 질서로부터의 가치의 배제는 개인의 자율의 보장을 위한 전제이기도 하다. 개인의 자유가 그것을 요구한다. 가치중립성, 더 나아가, 윤리중립성은 드워킨이나 롤스 그리고 다른 자유민주주의 이론가들이 주장한 바와 같이, 민주주의의 필요조건이다. 같은 절차는 여러 문화의 자기주장을 조정하는 데에도 적용되어야 한다.

**민주주의와 문화 가치.** 이것은 서로 다른 문화를 가진 이민자들이 기존의 민주적 질서에 수용되는 데에도 그대로 적용될 수 있다. 서구에서 이민자가 수용되는 사례는 문화차이가 수용되는 한 방법을 예시한다. 하버마스는, 이민자가 북아메리카이든 유럽이든 서구 민주 사회에 입국하려고 할 때에 요구되는 조건에는 두 가지가 있을 수 있다고 말한다. 하나는 민주주의 원칙을 수락하는 것이고 다른 하나는 문화적 동화의 의무를 받아들이라는 것이다. 하버마스는 첫 번째의 조건은 정당하다고 본다. 그러나 두 번째의 요구 조건은 부당하다고 생각한다. 물론 이것은 정치와 문화가 다 연결되어 있는 사항일 수도 있다. 민주주의 체제는 여러 가지 비민주주의적인 원리주의를 신앙으로 하는 사람을 받아들일 수 없다. 모든 것을 수용한다고 하여 민주주의가 민주주의 근간이 되는 원칙을 거부하는 사람을 받아들이는 것은 자기 모순에 빠지는 일이다. 민주 국가에 독단론적인 신앙이 설 자리는 없다. 이러한 민주주의 원리를 인정하는 것은 이주를 허가하는 기본 조건이다. 그러나 완전한 문화적 동화를 요구하는 것은 있을 수 없는 일이다. 그것은 윤리와 문화에 있어서의 개인의 자율성의 원칙에 위배된다. 달리 말하여, 이민자는 정치 원리에 동의를 표하여야 하지만, 윤리적 문화적 순응을 표할 필요가 없는 것이다.

3) 중앙대학교 주최, 아시아 인문과학 회의 2008년 10월 6일 Conference on Knowledge and Values of the Humanities in Asia, Chungang University, Seoul, Korea, October 6, 2008.

4) Jürgen Habermas, “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” in Amy Gutman(ed.), *Multiculturalism*(Princeton University Press, 1994),

**활성화된 과정으로서의 민주주의.** 그렇다고 이 가치중립이 민주주의 제도의 경직성을 말하는 것은 아니다. 그리고 민주주의 제도가 모든 가치로부터 완전히 중립하는 것은 아니다. 가치중립이라는 것 자체가 하나의 윤리적 선택을 나타낸다. 그것은 인간의 자율성의 윤리적 가치에 대한 일정한 이해를 표하는 것이 되는 것이다. 그리고 하버마스의 생각으로는 민주주의는 진행하고 있는 과정으로서만 그 활성을 유지한다. 이것은 민주적인 권리들이 법제화로서만 보장되는 것이 아니라는 사실에서도 알 수 있는 일이다. 민주주의는 “사회적 움직임과 정치적 투쟁을 통하여” “권리의 체계를 일관성 있게 현실화함으로써”<sup>5)</sup> 활성화하는 과정이 된다. 활성화의 노력은 사회적 약자의 입장을 공론의 영역에서 문제화하는 데에서 표현된다. 형식적인 관점에서의 권리는 여러 가지의 술책 또는 정책에 의하여서도 사실상의 차별과 무권리로 전락할 수 있기 때문이다.(가령 여성의 임신과 어머니로서의 양육의 기능에 대한 고려가 여성의 고용을 어렵게 하는 경우와 같은 것이 한 예이다.) 권리를 정의하고 현실화하는 데에는 사람들이 필요로 하는 것이 무엇인가, 그 사항들에 대한 일정한 이해가 들어 있다. 이 이해의 유형은 끊임없이 수정되고 바뀌어야 한다. 그렇게 함으로써 사회적 약자의 진정한 상황에 대한 보다 충실한 이해가 가능하게 여진다. 새로운 이해를 위한 투쟁은 과거나 현재에 이루어진 사회의 문화적 윤리적 자원에서 그 힘을 얻는다.

**윤리와 정치.** 하버마스는 여기에 연결하여 궁극적으로는 민주주의가 윤리적 전통—서양에서 발원한 특정한 윤리적 전통의 산물이라는 것을 인정한다. 그의 말대로, “.. 근본 권리를 활성화하는 모든 법률 공동체의 민주적 절차는 불가피하게 윤리에 침투되어 있다.”<sup>6)</sup> 더 일반화하여 말하건대, 이 윤리는 민주체제의 이해를 위한 인식의 한 부분이 될 수 있다. “민주국가의 구성 원리, 헌법에 대한 동의는 해석의 범위 안에서 가능하고 그것은 한 나라의 시민과 정치 문화화에 있어서의 윤리적 정치의 자기 이해에 의하여 결정된다.”<sup>7)</sup> 여기의 “이해”와 “해석”은 일부 역사의 산물이다. 그러한 의미에서 민주주의의 원리는 당대적 인간들의 찬성과 불찬성을 넘어 간다. 그러나 다른 한편으로 그것은 변화의 가능성이 존재한다는 것을 시사한다. 다만 그것은 역사적으로 정립된 절차를 존중하는 것이라야 한다. 이러한 변화는 윤리와 문화 일반에도 해당된다. 하버마스는 이 변화의 방법을 제시한다. 문화의 유산은 설득에 의하여서만, 보존되고 변화된다. 또 이 설득의 과정이 간단한 것은 아니다. 그렇다는 것은 “삶의 세계의 문화적 재현에 대한 해석학적 성취”로서만 그것이 가능하기 때문이다. 이 성취는 정치뿐 만이 아니라 교육을 비롯하여 문화적 양성을 위한 여러 방편들에 반영될 것이다. 어쨌든, 최종적으로는 “찬반의 자유를 미리 부정하는 것은 옳지 않다”고 하버마스는 말한다.<sup>8)</sup>

그러면, 사회적 약자의 권익을 확보하는 데 필요한 절차에 대한 하버마스의 주장이 이민자 또는 소수자 집단에 적용될 수 있는가? 가령, 독일의 터키계 이민자, 미국의 흑인, 터키의 쿠르드 족, 한국을 포함한 여러 산업 국가에서의 이주 노동자들에게도 적용될 수 있는가? 더 나아가 같은 주장은 문화차이를

---

5) Gutman, 1994). p 113.

6) Ibid., p. 126.

7) Ibid., p. 138.

8) Ibid., p. 130.

가진 소수자만이 아니라 보다 큰 국가 경계를 넘어가는 공동체, 유럽 연합, 지역 공동체, 세계 공동체의 구성에도 적용될 수 있는가? 인간적 상호 접촉과 작용의 변경에서 이것은 어떻게 작용할 것인가?

이러한 물음들은 다시 문화 변화의 문제로 나아간다. 한계가 없을 수 없다고 하겠지만, 소수자들이 일정한 불이익을 떠 매고 있을 이유는 없다. 그들도 민주주의의 테두리 안에 있는 한 그들의 윤리와 문화의 이해를 위하여 협상할 수 있어야 한다. 소수문화도 전체 사회의 자기 이해의 한 부분을 이루고 그 이해는 변화하는 것이기 때문이다. 하버마스는, 유보가 없지 않은 대로, 이국문화를 받아들이는 주인 문화의 핵심에 변화가 일어날 수 있다는 것을 인정한다. 그리하여 “[주류문화에 뿌리를 가지고 있는] 합법성을 가진, 정치공동체의 정체성도 결코 장기적으로 볼 때, 이주자들의 물결이 가져오는 대안으로부터 방어될 수는 없다.”<sup>9)</sup>

**반성적 사고** ‘장기적으로 볼 때’라는 유보가 있기는 하지만, 서양사회는 이미 다문화 상황이 일으킬 수 있는 문화변화를 수용할 정치적, 정신적 문화적 장치를 가지고 있다고 할 수 있다. 거기에서 주된 정신적 기제가 되는 것은 반성적 사고의 능력이다. 그것은 사람들로 하여금 소신을 가지고 있으면서도 그것을 수정해 나갈 수 있는 자세를 준비한다. 이 “반성적 태도”가 “근대 세계의 주관화된 ‘마귀와 신들을’ 퇴치하지는 못한다. “그러나 반성적 이성은 “여러 신념들간의 문명된 토의를 허용하고, 신념의 보유자로 하여금 비록 자신의 신념의 정당성의 권리를 희생하지는 않지만, 다른 토의자들도 전정한 진리를 위한 공동 투쟁에 참여하는 투사라는 것을 인정한다.” 같은 원칙에서 반성을 핵심으로 하는 문화는 문화의 다양성을 인정하고 스스로의 변화 가능성을 인정할 수 있다.<sup>10)</sup> 하버마스는 이점에 대하여 이렇게 말한다.

문화가 반성적인 것이 될 때에, 스스로를 지켜 나갈 수 있는 전통과 삶의 양식은 스스로를 비판적 검토의 대상이 되게 하면서 동시에 다른 문화에서 배우고 또는 다른 문화로 전향하고 다른 피안을 향하여 갈 수도 있게 하는 선택을 나중의 세대에 맡기면서, 그 소속원들을 하나로 묶을 수 있는 전통과 삶의 양식이다.<sup>11)</sup>

한 사회가 다른 문화와의 타협을 할 수 있게 되려면, 다시 말하여, 반성적인 기능을 가지고 있어야 한다. 그리하여 스스로를 비판적 성찰의 대상으로 삼고 그러면서 그 지평을 확대하여 될 수 있는 대로 많은 것을 포용할 수 있어야 한다. 물론 민주적인 원리는 옹호되어야 한다. 그런 경우 문화는 사회의 기본 성격을 바꾸어 놓을 수 있는 요소까지도 섭취할 수 있다.

그런데, 이 반성적 기능은 변화를 위한 협상에 나와 있는 모든 참여자에게 작용하고 있어야 한다. 그것이 서양 측에서만 작용하는 것일 수는 없다. 하버마스는 변화를 자극하는 외래문화는 단순히 수동적인 객체의 입장에 있다는 것을 상정하는 것을 보인다. 서양과 비서양이 하나의 테두리 안에서 하나가 되려면, 서양과 교차하는 다른 문화에도 반성적 태도의 도입이라는 과제가 주어진다. 그러나 반성의 요구가 일반화되면, 그것은 서양의 제국주의적인 요구가 된다고 할는지 모른다.

9) Ibid., p. 139.

10) Ibid., p. 133.

11) Ibid., p. 130.

그 문제가 없다고 하더라도, 반성적 능력은 간단히 습득되는 것이 아니다. 그것은 다분히 서양의 문화 전통에 의한 훈련—말하자면 서양의 고전을 읽고 토의하는 훈련을 받고서야 가능해진다고 할 수 있다. 그러면서 다음 실질적인 문화 가치를 가설화(假設化)하고 그것을 에둘러 가고, 문화와 정치의 분리를 받아들이는 것을 배워야 한다.

문화 통합을 정치적으로 생각하는 것은 모순과 역설에 진입하는 일이다. 여러 문화의 공존은 문화를 정치의 영역으로 제외한다는 정치적 결정을 요구한다. 그러나 정치도 또 다시 문화의 소산이다. 정치의 중립적인 듯한 과정, 그것도 문화와 윤리적 전제에 대한 서로 다른 해석으로 촉발되는 운동과 투쟁을 포함한다. 유일한 해결책은 “법의 보편주의”를 확립하는 것이다. 그리하여 “공공 공간에서의 제한 없는 소통”<sup>12)</sup>을 허용하는 것이다. 물론 이것도 서로 합의한 절차를 따라야 하고 윤리중립성의 원칙 하에서 문화의 실질적 내용을 배제하는 것이라야 한다. 이러한 조건들은 차이의 공존을 받아들여야 하고 또 오늘날 다문화적인 존재방식으로 진입하고 있는 사회에서 문화적 통합과 협상을 가능하게 하는 유일한 방도라고 할 수 있다. 그것은 문화 통합의 길이 아니라 문화적 영구평화의 길이다.

그러나 법과 윤리와 문화의 분리는 문제적이라고 아니 할 수 없다. 그 결과는 인간성을, 말하자면, 일차원적인 것이 되게 하고 인간의 가능성을 빈곤하게 한다. 특히, 정치—서구 민주주의에서 말하는 정치—협소한 공리주의적 인간 이해에 입각해 있다. 이것은 이익을 말하는 경우에도 그러하지만, 권리를 말할 때도 그러하다. 침해되기 쉬운 권리는 개인 이익의 방어벽(防禦壁)처럼 이해된다. 이 방책 뒤에서 개인은 몸을 사리고 앉아 있는 것이다. 지난 8월 그라민 은행과 소액대출금융 운동의 창시자인 방글라데시의 유누스 씨가 한국을 방문했을 때, 나는 그의 이야기를 들을 기회가 있었다. 그는 사회 기업의 이념을 설명하면서—그것은 정상적인 기업이나 마찬가지로 기업의 손익 회계 원리로 운영하면서도 완전히 이익만을 추구하는 것이 아닌 기업이다—통상적인 경제학에서 상징하는 경제인간, 개인적 이익추구의 동기로만 움직이는 “경제인간(homo economicus)”이 인간성을 단순화하고 왜곡하는 것이고 그러니만큼 인간에게 고통을 가져 온다고 말하였다. 인간성 안에 이기적인 목적을 추구하는 동기가 있다는 것을 무시하는 것도 잘못이지만, 이타적인 면이 있다는 것을 무시하는 것도 고통을 가져온다는 것이다. 어느 쪽이나 한쪽만을 강조하는 것은 인간성의 전폭을 바르게 보는 것이 아니다. 인간을 이기적인 이익 추구의 존재로 보는 법적인 인간관은 인간성의 억압과 불만을 가져온다. 위에 언급한 회의에서 하버마스를 논했던 것은 그의 생각 자체를 문제 삼기 위한 것이 아니라 그것을 보다 넓은 비교문명적인 맥락에서 평가해보고자 하였기 때문이었다. 단순화를 무릅쓰고 말하면, 하버마스와 다른 서구의 이론가들에서 발견되는 법률 보편주의가 현실문제에 대한 효율적인 해결 방안이라는 것을 인정하지 않을 수는 없지만, 그것이 인간성을 단순화하는 것이며, 그것이 인간이 지구에서 거주하는 방식의 전모를 말하는 것은 아니라는 것이 그 때 발표의 주제였다. 이것을 논하기 위하여 나는 <바기바드기타>에 나오는 인간존재의 세 가지 차원 또는 국면, ‘사트와,’ ‘라자스,’ ‘타마스’를 말하고, 현대적 인간관은 오로지 ‘라자스’의 차원을 인간존재의 전체인양 생각한다고 말하였다. 라자스의 삶은 “정욕과 자아의지의 가혹한 채찍 아래에서 영위되는 괴로움의 삶”이다. “그것은 서로 고통을 주고받는 어둠 속의 삶인 타마스의 삶”보다는 나은 것이라 하겠

---

12) Ibid., p. 133.

으나, 쾌락도 미움과 강요도 없는, 그리하여 성스러운 의무에 충실하고 세속적 이해에 초연함으로 이루어 지는, 사트와의 삶을 잊어버리는 것이다. 라자스의 삶은 “이기적인 프라이드에서 또는 세속적 명성을 얻 고, 명예와 존경을 얻기 위하여 수행되는” 고역의 삶이다. 거기에는 아무런 안정도 없다.<sup>13)</sup>

어느 쪽이나 인간 현실을 이해하고자하는 것이기는 하지만, 힌두교의 생각과 현대의 사상 사이에 완 전한 일치가 있을 수는 없다. 그러나 힌두교가 말하는 라자스의 삶의 양식과 현대의 인간—이기를 인간 의 본성이라고 하고 그 범위 안에서 해석되는 현대적 인간 조건, 이 둘을 병치해보는 것이 반드시 무의 미한 것이라고 할 수는 없다. 라자스의 차원에 있는 인간에게나 현대인에게나 삶의 주된 동기는 자기추 구, 프라이드, 명예, 사회적 인정에 있다. 이러한 가치의 추구에서 법의 보편주의는 만민전쟁을 피하고 에너지를 자유롭게 경제와 정치적 목적의 추구로 돌릴 수 있는 가장 좋은 방안일 것이다. 문화 충돌이 일어날 경우에도 그것은 문제를 해결할 수 있는 유일한 대책이 된다.

**윤리의 마멸.** 단초의 의도가 그러지는 아니하였다 하더라도, 이러한 추상화의 결과는 윤리와 섬세하 고 복합적인 문화 감성의 마멸이다. 법 보편주의를 가능하게 하는 것은 이성의 발전이다. 그것은 개인들 을 하나의 통일된 정치 질서 속에 들어 올 수 있게 한다. 그러면서 개인의 권리는 요새 속에 있는 것처럼 철저하게 방어된다. 이성은 공정하고 정의로운 민주주의에 필요한 “반성적 균형”(롤스)을 이루는 데 에 있어서 핵심이 되는 인간 기능이다. 이것이 여러 다름을 하나로 모일 수 있게 한다. 그리하여 이성의 반성적 사고는 사람으로 하여금 서로 다른 가치와 정체성의 공존을 받아들이게 하고 그 화해를 생각할 수 있게 한다. 이것은 다 이성의 작용을 말한 것이지만, 이러한 이성의 합리화 과정 속에서 윤리적 규칙 과 문화적 가치는 보이지 않게 된다. 물론 개인은 법의 테두리 안에서 자기가 원하는 목적을 마음대로 추구할 수 있다. 그러나 공적인 공간에서 개인이 추구하는 가치는 대체로 사회적 지위와 부를 얻는 데에 도움이 되는 도구적 가치가 된다. 이 가치는 현대사회의 공적 공간을 구성하는 요소이다. 여기에서 이성 은 이러한 가치 개발의 주체이고 제도의 보호자이다. 그것은 과학과 기술 그리고 자본주의 경제의 원리 이다. 이에 대하여 개인적인 차원에 남아 있는 윤리적 문화가치는 그 객관적인 의미를 상실한다. 공적인 질서와 사적인 윤리의 분리에서 오는 기이한 아이러니는, 조금 우스운 그러면서 심각한 예를 들자면, 미 국이나 유럽에서 센세이션을 일으키며 보도되면서 결국은 긴 법 수행의 과정에서 방면(放免)이 되는 공 인들의 추문에서도 볼 수 있다. 전체적으로 시각의 폭이 좁아지는 것은 피할 수 없다. 그리고 다른 인간 됨의 가능성—그것이 비록 오랜 역사적 발전의 소산이라고 하더라도—공적 관심의 지평의 밖으로 사라 지고 만다.

**정치 팽창의 논의.** 하버마스의 다문화논의에서도 공적 담론이 얼마나 현실 원리에 기초한 것이 아닌, 가치 근거로부터 후퇴하게 되었는가 하는 것을 볼 수 있다. 현실 논리라는 것은 스스로의 이익을 추구하 거나 스스로의 정당성을 선언하는 자아의 힘을 현실의 동력으로 보는 담론의 원리를 말한다. 하버마스

13) *Bhagavad Gita* translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood (New York: Mentor Books, New American Library, n.d.), pp. 122-123.

가 윤리나 문화 가치를 전적으로 외면한다는 것은 아니지만, 위에 언급한 에세이에서도 우리는 그의 도덕적 담론이 현실 이성에 이어져서야만 전개되는 것을 볼 수 있다. 이 글에서 그는 정치적 망명자를 받아들이는 것이 민주주의 국가의 의무라고 주장한다.(그것은 도덕적으로 정당할 뿐만 아니라 [1949년과 1967년]의 제네바 협정 그리고 독일 기본법에 규정되어 있는 사항이다.) 그런데 하버마스의 빼어난 점은, 애매한 부분이 없는 것은 아니지만, 경제 난민에 대하여도 보다 관대한 정책을 취하여야 한다는 것을 주장하는 것이다. 그러나 이유는 유럽인인 지난 몇 세기 간에 세계 여러 곳으로 이민하여 커다란 이익을 거두었는데 이제는 이것을 되갚을 의무가 있다는 것이다. 정당성에 대한 이러한 변호는 철저하게 현실 공리를 계산하는 것이다. 이것 대신에 간단한 것은 인도주의, 선의, 자비심 등에 호소하는 것일 수도 있었을 것이다. 그러나 현실 세력의 관계 속에서 생각하여야 한다는 압력은 그러한 주장을 극히 약한 것이 되게 하고 부드러운 도덕감에 대한 호소는 사회 이론가의 입장에서는 강한 논의의 근거가 되지 못한다.

**압축 시공간 풀기.** 인간의 본성과 가능성에 대한 이러한 결여에도 불구하고, 되풀이 하여 말한 바와 같이, 상황에 맞는 대책은 현실 세계와 맞물려 있는 것일 수밖에 없고, 민주주의에 있어서, 현실적인 방안은 범위 보편주의에 의지하는 일이다. 문화 갈등과 다른 문화의 인간들이 갈등을 피하는 길은 그것 밖에 없다. 그러나 다른 가능성들이 보이지 않게 되는 것은 비인간화를 촉진한다. 그러나 사정이 달라지면, 그러한 가능성들은 다시 부상할 수도 있을 것이다. 이미 주목한 바와 같이 오늘의 시대의 특징은 시공간의 압축과 사람들의 어지러운 뒤섞임이다. 제국주의도 한 원인이지만, 근본 원인은 국가적 부의 차이이다. 그것은 서로 다른 속도의 경제 발전 그리고 종속 이론가들이 말하듯이, “저발전의 발전”으로 인한 것이라 할 수 있다. 시장경제의 세계화와 관련하여, 저개발지역의 빈곤은 수많은 사람들의 이주자들을 만들어 냈다. 그러나 이러한 압력이 가벼워짐에 따라, 즉 다른 사회 사이의 경제적 이점의 분배가 보다 형평된 것이 됨에 따라—이것은 참으로 먼 전망을 말하는 것이 되지만—사람들의 이동은 조금 더 느릿해질 가능성이 있다. 적어도 어려운 삶의 압력으로 인한 인구 이동은 감소될지 모른다는 말이다. 그렇게 되면, 역사의 긴 시간 속에서 일어났던 것에 비슷한 세계화가 다시 시작될 것으로 말할 수 있다. 물론 교통과 통신 수단의 발달로 미루어 보건대, 문화 교환과 잡종화가 느려질 것이라고 말할 수는 없다. 다만 거기에 따르는 갈등이 오늘날 보는 바와 같이 격렬한 것은 아닐지 모른다. 그것은 적어도 물질적 이득이나 인간의 움직임의 압력이 줄어드는 것이 될 것이기 때문이다. 그리고 이러한 과정에 도움을 주는 요인으로서, 보다 넓어지고, 풍부해지고 고양된 세계문화가 성숙하여, 인간행동의 균형자 노릇을 할 것을 기대해 볼 수도 있다. 그렇기는 하나 이러한 문화 과정도 위험을 수반한다.

이 글의 머리에는 세계문화를 문화의 복합 체계라는 말로 풀어 보려는 시도가 있었다. 그 개념을 도입한 것은 문화의 통일이 바람직하다는 생각 때문만이 아니었다. 문화가 인간의 객관적 필요와 욕구를 주체의 움직임으로 변형하여 일체적인 것을 만든다고 할 때, 그것은 주체의 통일 작용을 과도한 것이 되게 할 수도 있다. 이것을 피할 수 있는 것이, 부차적인 체계들을 연합하는 복합 체계이다.



**지식과 권력.** 주체는 힘 또는 권력에 이어진다. 20세기 후반 서구에서는 주체성에 대한 활발한 비판이 있었다. 그것은 이 연결을 겨냥하는 것이었다. 이론적으로 볼 때, 주체성 비판은 그 인식론적 딜레마에서 시작한다. 주체가 객관적 사실의 세계를 표상하는 것이라고 한다면, 궁극적으로는 세계의 존재론적 실체, 그리고는 주체의 실체 자체가 불확실성의 늪에 빠지지 않을 수 없다. 그러나 다른 한편으로 객체적 사실 세계의 표상에 대하여 그리고 궁극적으로는 그 구성에 대하여 책임을 지는 것이 주체라고 한다면, 이 주체 활동의 행위자는 세계에 군림하는, 그리고 인간에, 인간사의 지금의 시점에서, 대체로는 서구에서 시작하여, 비서구의 인간에 군림하는 권력이 된다고 할 수 있다. 이성적 사고에 그 바탕을 둔 데카르트의 주체는, 흔히 지적되듯이, 데카르트 자신의 표현으로, “자연의 주인이고 소유자”가 되기를 겨냥한다. 이러한 생각은 과학과 기술의 발전에 대한 기초적인 선언이 되었다. 세계문화를 기획하는 것도 비슷한 관점에서 이러한 정복의 기획—지배적인 주체의 통합 작용을 통하여 성취될, 이러한 기획의 일부로 간주될 수 있다. 그 주체가 여러 다른 문화에서 진화되어 나온 부분적인 세계상들을 자신의 일체성 속에 통합하는 것이다. 지식과 과학의 진보를 선양하고자했던 베이컨에게 그러했듯이 20세기의 중요한 이성 비판자였던 푸코에게 지식은 힘이였다. 그리고 권력이였다. 이러한 위험이 있는데도 불구하고, 문화 세계에 대한 보편성의 시각을 발전시키는 것만이 인간이 인식론 적으로 또 현실적으로 세계에서 안주할 수 있는 유일한 방법인가? 이제는 과학기술에 의한 인간의 세계 정복에 대한 낙관적인 견해가 많이 줄었다고 할 수 있다. 거기에서 생겨난 생태계의 문제는 이러한 회의론의 한 근거가 된다. 또 우리는 과학적 탐구로 얻어진 세계관이 사람이 지각하는 세계에 대한 느낌—종교적이고 신비적이고 직관적인 비과학적 세계 인식을 완전히 대신할 수는 없다는 인상을 받는다. 물론 이러한 인식은 과학적으로는 믿을 수 없는 것이지만.

**원시사회의 인간적 성격.** 레비스트로스는 1986년에 일본에서 행했던 강연에서<sup>14)</sup>, 오늘날의 세계가 지향하는 세계문화—그의 표현으로는 “세계문명 *une civilisation mondiale*”—에 대하여 강한 회의를 표현하였다.(그는 1981년에 한국을 방문하고, 한국의 근대화 지향에 대하여도 비슷한 회의를 표현하였다.) 그의 생각으로는 세계문명이라는 말 자체가 자기당착의 표현이었다. 왜냐하면, “문명이라는 말 자체가 최대의 다양성을 제공하는 여러 문화의 공존을 의미하고 요구하는 것”이기 때문이었다.<sup>15)</sup> 그러면, 그는 “세계문명이 동질화에 가까워 가면 갈수록 그 내면에 다양성을 넣게 될 것”이고 “차이를 만들어내는 방법이 발견될 것”이라고 예언하였다.<sup>16)</sup> 레비스트로스에게 다양성이란 보다 나은 삶을 위한 귀중한 방법을 말한다.(물론 이 다양성에 한계가 있을 것이라고도 생각했다.) 삶이 거두어드릴 수 있는 다양성의 축복은 그가 연구한 “원시사회”로부터 그리고 그의 인간진화의 오랜 역사에 대한 반성에서 관찰하고 추측해낸 것이다. 이러한 생각에 들어 있는 기본적인 직관은 그의 오랜 원시 사회에 대한 연구에서 발견한, 모든 인간 사회는 인간문제 해결을 위해 각각 그 나름의 해결 기술을 가지고 있다는 생각이다. 다만 이것은 서양의 또는 문명인의 눈에 괴이한 것으로 보일 뿐이다. 그러나 그의 생각으로는 원시사회

14) 現代世界と人類學/ *L'Anthropologie face aux problèmes du monde moderne*(東京: サイマル出版會, 1988)

15) *Ibid.*(프랑스어 텍스트), p. 172.

16) *Ibid.*(프랑스어 텍스트에는 없는 일본어 텍스트), p. 153 & p. 154.

의 모델은 오히려 인간의 삶을 위하여, 보다 인간적인 삶의 모형을 제공해주는 것이었다. 그가 관찰한 바로는 원시사회는 자연과 인간 상호간의 관계라는 관점에서 생태적 일체성을 이루고 있는 사회이다. 이에 대하여, 소위 문명사회란 합리적 계산에 따라 능률과 이윤의 최대화를 기하는 사회이다. 그러나 지 불하여 하는 대가는 그것이 만들어 내는 문제들이다. 레비스트로스는 이것을 “엔트로피”라는 말로 요약 한다. 이 엔트로피는 천부의 자원의 손실을 말하는 것이면서 사회 갈등, 정치 갈등, 심리적 스트레스, 사 회구조의 선명성 소실, 문화 정신 가치의 상실 등을 포함한다.<sup>17)</sup> 이에 대하여 그는 원시사회의 에쓰스를 이상화하여 요약한다. “원시사회의 기초 원리는 생산된 부를 도덕적 사회적 가치로 전환할 수 있어야 한다는 것이다. 이 가치는 노동을 통한 자아 성취, 친척과 이웃에 대한 존경, 도덕적 사회적 성가(聲價), 인간과 자연 그리고 초자연의 세계와의 조화의 획득 등이다.”<sup>18)</sup>

**진정성의 사회.** 이러한 공통점에도 불구하고, 이러한 특징들은 다른 사회에서 다른 사회와 문화의 형 태로서 구현된다.(레비스트로스의 생각으로는 이러한 사회는 의식적으로 구성된 것이 아니다. 이러한 사 회에서 사회 형성의 요인이 되는 것은 문화이지 사회가 아니다. 사회는 그의 견해로는 결국 억압의 체제 로 변형된다.) 그가 강조하는 것은 이러한 원시사회가 극히 작은 인구의 사회라는 것이다. 그것은 수십 인에서 수백 인으로 이루어진다. 거기에서 모든 관계는 의식화된 의도가 없이 자연스럽게 이루어진다. (노자가 생각한 자연스러운 사회도 소국과민[小國寡民]의 사회이다.) 전형적인 원시 사회는 성원들이 서 로를 직접 알고 있는 대면(對面)사회이다. 이것을 그는 “진정성의 사회 les societe authentiques”라고 부른다.<sup>19)</sup> 사실 인류학은 방법적으로도 이러한 진정성의 사회를 연구 대상으로 삼는다. 이것은 다른 사 회과학에서 통계와 추상적으로 수집된 자료의 분석을 시도하는 것과 큰 대조를 이루는 점이다. 그런데 이러한 진정성이 파괴된 것이 커다란 규모로 조직되어 있는 오늘의 사회이다. 특히 그것은 책이나, 사진, 라디오, TV 등의 추상적 소통수단의 발달로 가속화되었다.(여기에다 이것을 더욱 촉진한 기술로서 인터 넷을 비롯한 전자 통신수단을 첨가하여야 할 것이다.) 작은 사회들은, 마치 오랜 시간에 걸쳐 많은 실험 을 한 실험실처럼 인간문제 해결에 대한 여러 가지 해답들을 발전시켜왔다. 이러한 사회에서 거두어 들 인 지혜를 배우는 것은 극히 중요한 일이다. 이 사회들은 인간의 진정한 공동체가 어떤 것이어야 하는가 를 보여준다.

**보다 지혜로운 사회(Une civilisation plus sage).** 그러면 이런 데에서 얻을 수 있는 지혜를 보다 나 은 인간의 미래를 위하여 세계화되는 인간 사회에서 어떻게 살려낼 수 있을 것인가? 레비스트로스는 바 로 여기에 기여할 수 있는 것이 인류학이라고 말한다. 인류학은 그러한 지혜로써 세계가 보다 나은 문 명, “보다 지혜로운 문명”<sup>20)</sup>으로 이행하는 데에 도움을 줄 수 있다는 의미에서 “제3의 휴머니즘”의 단

---

17) Ibid., 210.

18) Ibid., p. 205.

19) Ibid., p. 137 & pp. 245- 247. 이 개념은 “구조인류학”에도 자세하게 전개되어 있다. *Structural Anthropology* (Doubleday, Anchor Books, 1963), pp. 363-366.

20) 現代世界と人類學, p. 209.

초가 될 수 있다. 그것은 제한을 가진 대로 서구인의 생각을 보다 넓은 것이 되게 한 르네상스시대의 휴머니즘 그리고 19세기의 부르주아 휴머니즘을 계승한다. 다만 제 3의 휴머니즘은 문명이라는 개념에서 나올 수 있는 편견이 없이 열려 있는 마음을 가지고 세계의 다양한 문화를 흡수할 것이다. 그 현실적 의미는 어떤 것인가? “제3의 휴머니즘”이라는 말 자체가 그것을 함축하는 것으로 보인다. 레비스트로스는 여러 정치적 이데올로기, 마르크시즘을 포함하여, 사회를 인위적으로 개조하겠다는 힘의 사회 공학에 대하여 부정적인 견해를 가지고 있다. 그러면서도 그는 무엇보다도 평등과 우애의 이상을 높이 생각한다. 그의 판단으로는 힘의 사회공학은 이러한 사회를 만들어내는 데에 실패했다. 또 아마 그는 실패하게 마련이라고 생각하는 것일 것이다. 그리하여 그는 인간의 오랜 역사적 실험에서 발견된 원시사회의 이상이 인류에게 널리 전파된다는 데에 희망을 두고 있는 것으로 보인다. 그렇게 하여 인류는 생태적으로나 인간적으로나 보다 지혜로운 사회로 이동할 수 있다고 생각하는 것이다. 아마 그것이 휴머니즘이라는 이름에 함축되어 있는 의도일 것이다.

**이성과 원시화의 참모습.** 이렇게 말한다고 하여, 레비스트로스가 원시사회에로의, 그 진정한 공동체에로의 회귀를 기대하거나 희망한다고 말하는 것은 바른 판단이 아닐 것이다. 인류학이라는 학문 자체가 과학적 정당성의 기준을 핵심으로 하는 합리적 사고, 이성적 사고의 소산이다. 그의 <구조인류학>에는 인류학자를 어떻게 훈련해야 하는가? 논하는 교육 방법에 대한 생각이 들어 있다. 인류학을 공부하는 데에는 인문 사회과학의 여러 분과에 대한 광범위하고 심도 있는 지식을 축적할 필요가 있다. 언어학, 지리학, 사회사, 경제사 등을 광범위하게 읽어야 한다. 그리고 매체의 발달이 궁극적으로 인간사회의 진정성을 손상하는 데에 큰 역할을 했다는 그의 견해도 불구하고, 인류학자는 사진슬라이드, 기록필름, 언어와 음악 녹음 등을 널리 사용할 줄 알아야 한다.<sup>21)</sup> 인류학 연구가 지향해야 하는 것은 “객관성”이고 “사회생활의 모든 국면을 하나의 체계 속에 종합할 수 있는 전체성”이다.<sup>22)</sup> 인간존재의 다양한 표현을 하나로 객관화하고 체계화하는 파노라마적인 시각이 필요한 것이다. 말할 것도 없이 레비스트로스에서 시작한 구조인류학은 과학적 객관성을 인류학 연구에 최대의 구현하고자 한 당대의 새로운 인류학의 기획이었다. 물론 지금에 와서 그 과학적 명분에 대한 비판이 구조후기 그리고 근대후기 사상들에서 많이 나왔지만, 이러한 비판 자체가 레비스트로스의 학문적 의도를 증거해주는 것이다.

그런데 특기할 것은 바로 원시사회에 대하여 열린 마음을 유지하게 하는 것이 그의 과학적 객관성의 이념이라는 사실이다. 그러나 그에게 과학을 넘어 가는 낭만주의가 없는 것은 아니다. 이 두 개가 그로 하여금 진정한 열린 마음을 가질 수 있게 한다. 그러나 그의 낭만주의가 원시 사회에 대한 그의 비전에 문제를 일으키는 것도 사실이다. 위에서 말한바 원시사회가 인간문제에 대한 그 나름의 해결 기술을 가지고 있었다는 것을 예시하는 데에 있어서, 그가 예를 들고 있는 것은 다양한 원시 사회의 친족관계 그리고 혼인 규칙 등이다. 이것은 서구인들의 눈에는 괴이하게 보일는지 모르지만, 사회관계의 생물학적 기초를 지속 가능한 형태로 유지해주는 역할을 한다. 그리고 궁극적으로 그것은 친척관계와 공동체 관

21) *Structural Anthropology*, p. 369.

22) *Ibid.*, p. 362.

계를 통하여 인간 상호간의 유대를 지속할 수 있게 한다. 그러나 이 강한 유대감은 동시에 공동체의 성원의 자격을 엄격하게 배타적인 것이 되게 하고 외부자에 대한 적대감을 조장하는 기능을 하기도 한다. 레비스트로스도 이 사실을 말하고 있다. 그러나 그는, 다른 인류학적 보고서에서 알게 되는 바, 외부자가—또는 내부자라도 어떤 경우에는—살해와 가혹한 폭력의 대상자 되는 경우가 있다는 사실에 대하여서는 언급하지 않고 있다. 이 살인과 폭력은, 말할 것도 없이, 일반적인 인간애와 휴머니즘의 원칙에 위배되는 것이다.

그러나 이러한 것이 레비스트로스의 객관성의 태도를 믿을 수 없는 것이 되게 한다고 할 수는 없다. 그리고 그것은 우리에게 주는 교훈을 가지고 있다. 그의 객관성의 이념은 문제를 가지고 있으면서도 그의 낭만주의에도 관계되어 있다. 처음부터 그가 지녔던 원시사회에 대한 낭만적 이상화가 바로 그로 하여금 자신의 사회와 원시사회를 비교할 때, 객관성을 유지할 수 있게 한 것이라 할 수 있다. 바로 레비스트로스가 자신의 사회와 문명의 편견을 벗어날 수 있었던 것은 그의 낭만주의로 인한 것이었다고 할 수 있다. 그것이 그로 하여금 원시사회를 객관적으로 볼 수 있게 한 것이다. 그는 이러한 선행해야 하는 자기정화를 “이향화(異郷化, depaysement)”라고 부르고, 거기에서 가능해지는 객관적 눈을 “멀리 있는 눈(le regard éloigné)”이라고 부른다. 이 말은 일본 중세의 극작가이며 배우 제아미(世阿彌)의 말, “離見の見”에서 빌려 온 것이다.(레비스트로스는 이 제목의 책을 낸 바 있다.) 제아미의 말은 노(能)의 배우에게 진정한 연기를 하려면 자신을 관객의 입장에서 되돌아 볼 수 있어야 한다는 것이다.<sup>23)</sup> 진정한 객관성의 확보에는 과학적 태도와 함께, 예술가의 관조적 태도가 개입하는 경우가 많다. 그리고 자기를 되돌아보는 것—반성적 사고는 윤리적 태도의 수련을 통해서 이루어진다.(눈어에서 수신의 방법으로서 자신을 하루에 세 번 되돌아보아야 한다고 한 것도 [吾日三省吾身], 뉘앙스는 다르지만, 이에 비슷하게 자기반성의 필요를 수신의 필수사항으로 이야기 한 것이다.) 객관성에 이르는 데에는 여러 가지의 자기수련을 요구한다. 그리고 그것은 자기 자신이나 자신의 세계에 대한 세간적 이해를 끊임없이 수정할 것을 요구한다.(하버마스의 이성의 반성적 사고도 ‘끊임없는 수정주의’를 통하여 보다 완전한 것이 된다.<sup>24)</sup>)

**세계문화의 두 개의 극.** 레비스트로스의 글에 들어 있는 복합적인 요소들에 주의하는 것은 이미 말한 바와 같이 그의 잘못을 밝히지는 것이 아니라 원시사회에 대한 현대적 해석학에 불가피한 모순들을 주목하자는 뜻이다. 진정한 객관적 인식은 어떤 경우이나 사실성에 머물러 있는 것이 아니고 보다 넓은 성찰을 통하여 얻어진다. 그러나 이 두 가지 측면이 간단히 하나로 모일 수가 없는 것이다. 위에서 잠깐 살펴보았던 레비스트로스의 책에는 다 같이 물리학자 닐스 보어의 말이 인용되어 있다. “[인간 문화의] 전통적 차이 시 존재하는 것은.. 물리적 체험을 기술할 수 있는, 똑같이 타당한 여러 가지 방식이 공존하는 것과 유사하다.”<sup>25)</sup> 이 보어의 말이 맞는 것이기는 하지만, 정상적인 과학의 절차에서는 이러한 똑같이 타당할 수 있는 설명 방식은 다시 과학적인 평가의 대상이 된다. 과학은 통일 이론, “모든 것의 이

---

23) Ibid., pp. 27 - 28 & 243 - 244.

24) Gutman, p. 131.

25) *Structural Anthropology*, p. 362.

론”의 추구를 포기하지는 않는다. 원시사회는 레비스트로스의 인류학에서 매우 세심한 관찰의 대상이 된다. 그리고 그것은 다시 인간 현실의 전체성 속에 놓여야 한다. 이것은 말할 것도 없이 커다란 사고의 작업을 요구한다. 이 사고의 노력은 최대한 투명하기를 지향하는 것이어야 한다. 그리하여 관찰의 대상은, 가령, 원시사회는, 이 투명성 속에 그의 물적 사실성을 그대로 드러내면서 놓일 수 있어야 한다. 세계문화는—그러한 것이 도대체 성립할 수 있다면—여러 다른 문화의 주체성을 투명한 그대로 존중하는 일과 새로 출현하는 보편적 주체성의 통일 작업을 하나로 합칠 수 있어야 한다. 이 보편적 주체는 물론 최대한 투명성 그것이어야 한다. 이것은 그대로 윤리적 규칙이 된다. 서두에 말하였던 보편 윤리의 한 항목은 바로 이것이 될 것이다. 여러 다른 문화로부터 출발한 인간 집단의 평화적 공존을 확실하게 하고 동시에 보다 충실한 인간성의 실현을 위하여 발전시킬 보편 윤리의 시작은 여기에 있다고 할 수 있다.

**삶의 지역성과 세계/ 지구와 우주 공간.** 이러한 윤리 기획의 현실적 종착 지점을 예견할 수는 없다. 다만 최후의 결과가 어떤 형태가 되든지 간에, 거기에 두 모순되는 사실의 종합이 있어야 한다는 것은 필수적이다. 레비스트로스가 소규모의 사회를 “진정한” 것이라고 한 것은 인간의 삶의 본질에 대한 깊은 통찰에서 나온 것이다. 그러나 동시에 그는 그 작은 지역을 넘어가는 넓은 지평을 단으려 한 것은 아니다. 사람이 그 생물학적 심리적 필요에 합당한 생태적 환경을 구성하는 지역에 뿌리를 내리고 살아야 한다는 것은 삶의 필수적 요구이다. 그러나 이 지역이란 사람이 자신의 일상생활 속에서 그것을 의식하든 아니하든, 세계적 공간 또는 우주 공간의 일부일 뿐이다. 이 두 개의 사실을 생각할 때, 이 삶의 지역, 사람이 사는 고장이란 상호침투를 허용하는 여러 경계에 의하여 한정되면서, 동시에 우주의 광활한 공간에 열려 있는 곳이다. 위에서 말한 대로 그것이 어떤 형태로 조직되어야 하는가를 간단히 말할 수는 없다.

이제 천문학에서 빌려온 비유를 언급함으로써 이 산만한 글을 끝내고자 한다. 지구는 우주에 존재하는 독립된 사물이다. 그러면서 지구는 전 우주를 향하여 열려 있다. 지구를 감싸고 있는 우주는 우리가 밤하늘을 쳐다 볼 때 느끼는 바와 같은 조용한 질서의 공간이 아니다. 그것은 사람의 상상력을 넘어가는 난기류의 움직임에 내장하고 있는 팽창하는 전체이다. 놀라운 것은 지구를 가까이서 에워싸고 있는 우주 공간이 비교적 안정된 공간이라는 사실이다. 한 천문학자가 대중적 저서에서 말하고 있듯이, 그 가장 원초적인 원인은 빛이 사물과 정보의 전파에 일정한 한계를 부여하고 있기 때문이다. 물론 이 빛은 스스로도 한계를 가지고 있다.

빛의 속도가 한계를 가지고 있지 않다고 한다면, 각종의 방사선은 그 발생지가 아무리 멀다고 할지라도, 방출되면서 즉각 지구에 이르게 될 것이다. 그리하여 우리는 모든 곳에서 들어오는 신호의 영향을 받게 될 것이다. 그 결과 가까운 곳의 영향이 먼 곳에서 온 영향보다 강한 지금의 경우와는 달리, 우리는 우주의 저편에서 일어나는 엄청난 사건들의 영향에 즉각 노출될 것이다. 빛의 속도를 넘어서 정보를 보낼 수 없다는 불가능이 여러 형태의 정보를 판별하고 조직하는 것을 가능하게 한다.<sup>26)</sup>

26) John D. Barrow, *Impossibility: The Limits of Science and the Science of Limit*(Random House, Vintage, London, 1998), p. 25.

여기의 빛은 여러 다른 문화를 처리할 수 있는 문화이성이다. 이 주체 과정이 문화의 질서를 유지한다. 그것은 빨라질 수도 느려질 수도 있지만, 지나치게 빠른 것이 될 수는 없다. 그것은 그 나름의 한계를 가지고 있다. 그것은 지역 환경을 질서화해야 하는 삶의 필요하다. 이것은 지역이 세계적인 것으로 넓어지는 경우에도 유지되어야 하는 원리이다.

## 휴머니티의 인간화: 인문학의 지구적 의미

프레드 달마이어  
노트르담대학교

이번 포럼은 아주 중요한 회의이다. 세계 최초의 ‘인문학 포럼’이며 인문학의 중요성을 확인하기 위해 열린 최초의 국제회의이기 때문이다. 또한 전 세계의 학습과 교육의 진흥을 그 사명으로 하고 있는 국제 기구인 유네스코가 개최했다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 1946년 유네스코 헌장은 “문화의 광범한 보급과 정의·자유·평화를 위한 인간성 교육은 인간의 존엄에 불가결한 것”<sup>1)</sup>이라고 선언하고 있다. 유네스코에게 맡겨진 교육의 진흥이 인문학 또는 소위 “인문교양”(liberal arts)에 한정되는 것은 분명 아니다. 하지만 인문학은 전인교육에 있어서 중요하고 실제로 중추적인 위상을 차지한다고 할 수 있으며 나 자신도 사실 그런 입장이다. 이런 주장은 부분적으로는 인문학이 여러 측면에서 위기에 처해 있다는 사실과 관련 있다. 오늘날 많은 대학들은 기술이나 직업훈련에 집중하느라 인문학 또는 인문교양 강좌들을 폐지까지는 아니지만 축소하고 있다.<sup>2)</sup> 그리고 그러한 변화 — 이것이 내가 주장하고 싶은 것인데 — 는 엄청난 대가를 치르고 있다. 잘 아는 것처럼 오늘날 세계는 고문, 테러, 대량 학살 같은 잔혹 행위로 몸살을 앓고 있다. 이러한 잔혹 행위에 대응할 수 있는 새로운 범주들이 국제법에 존재한다. 곧 전쟁 범죄 뿐만 아니라 “반인류 범죄(crimes against humanity)” — 여기서 인간성(humanity)은 “인류(humankind)” 또는 “자비로움(humaneness)”과 같은 의미이다 — 까지도 포함이 된다. 그러나 만약 인문학의 목표인 인간다움과 자비로움을 제대로 키우지 못하게 될 경우 어떻게 그러한 범주들이 응징되거나 줄어들 수 있겠는가?

인문학에 자주 가해지는 비난, 곧 인문학과 같은 교육은 쓸모없다거나 가시적인 이익이 없다는 비난은 완전히 근거가 없는 것으로 드러났다. 살육과 폭력의 감소가 인류에게 언제나 엄청난 혜택이라는 점은 분명하다. 이런 비난이 갖고 있는 진실은 — 사실 그런 의도는 없었지만 — 인문학이 어떤 외적인 이익을 만들어 내거나 그것을 위해 육성되는 것은 아니라는 사실일 것이다. 인문학 육성은 — 마사 누스바움(Martha Nussbaum)이 정확히 지적한 것처럼 — 이익과는 상관없는 것으로 “이익을 위한 것이 아니다(not for profit)”<sup>3)</sup> 철학적으로 이야기하자면, 인문학 육성은 시 낭독이나 플룻 연주와 같이 그

1) <유네스코헌장> 전문, 영어본은 <http://portal.unesco.org>, 한글본은 <http://www.unesco.or.kr> 참조.

2) 예를 들어 Jennifer Washburn, University, Inc.: *The Corporate Corruption of American Higher Education*(New York: Basic Books, 2005)와 Noam Chomsky, “Public Education under Massive Corporate Assault”(August 5, 2011) [http://www.readersupportednews.org/off\\_site\\_opinion\\_section/72\\_72/6962](http://www.readersupportednews.org/off_site_opinion_section/72_72/6962)를 비교해보라.

자체로 이득이 있다는 의미에서 인문학의 산출물은 ‘본래’ 좋은 것(내재적 선善)이다. 다시 말해 실천하는 사람들을 끊임없이 변화시키고 ‘인간답게’ 만든다. 그렇다고 이러한 이득에 보다 폭넓은 사회적 정치적 의미가 없다는 말은 아니다. 사실 폭력의 감소와 같은 결과들은 내재적 선(善)의 핵심이 되는 부분으로 곧 인문학의 인간적 실천이라 할 수 있을 것이다. 이 글에서는 세 가지를 다루고자 한다. 첫째, 최근 수세기 동안에 걸친 인문교양과 소위 ‘학문의 분류화’의 역사를 돌아봄으로써 ‘인문학’의 의미를 탐색할 것이다. 다음에는 인문학이 지닌 두드러진 특징과 교육적 의미를 조명하고자 한다. 마지막으로 인문학이 인도적인 코스모폴리스(cosmopolis 세계도시)의 도래를 위해 할 수 있고 또 해야 하는 중요한 공헌에 대해 논할 것이다.

## 1. 인문학과 인문교양

인문학은 종종 인간의 삶, 행위, 경험 등에 대한 일차적인 관심 때문에 ‘인문 연구(human studies)’라고 불린다. 이런 맥락에서 사람들의 관심을 천문학이나 형이상학에서 윤리학, 정치학, 사회심리학 등의 인간사(人間事 “*ta anthropina*”)로 돌린 소크라테스는 인문학의 아버지라 부를 만하다. 플라톤은 이를 계승해 순수 교육의 변혁적 특질을 강조했는데, 이로써 무작위적인 견해로부터 성찰적 직관으로 나아가게 되었다. 아리스토텔레스는 ‘이론’ 과학, ‘실천’ 연구, ‘생산적’(또는 건설적 기술적) 노력이라는 인간의 지식과 연구에 대한 세 가지 주요한 지식 구분을 우리에게 유산으로 남겨주었다. 첫 번째 유형에서는 과학자들이 초연하고 중립적인 관점에서 현상을 관찰하고 분석하는 반면, 실천 연구는 인간사(특히 윤리학과 정치학 차원의)에 대한 실천가의 구체적인 개입을 요구한다. 마지막으로 건설적 노력은 도구적 목적(*instrumental purpose*)에 유용한 기술적 “노하우”를 육성하는 것과 관련이 있다. 아리스토텔레스의 세 가지 유형 중 실천 분과는 오늘날 우리가 ‘인문학’이라고 부르는 것과 아주 밀접히 연관돼 있음을 쉽게 알 수 있다. 많은 “인문주의자들”이 아리스토텔레스의 유산과 가까운 이유가 바로 여기에 있다.<sup>4)</sup> 한편 근대 서구 사상은 도구적 기술과 결합된 이론/순수 과학이 실천적 인본주의적 관심을 외면하거나 덮어버리려고 했다는 의미에서 아리스토텔레스의 선별 체계(*preference scheme*)를 거의 뒤집어 놓았다.

인문학과 밀접히 연관된 또 다른 용어가 ‘인문교양(*liberal arts*)’이다. 이 용어는 로마제국 시대 때의 스토아학파가 짠 교육과정까지 거슬러 올라간다. 이 교육과정은 유럽 중세까지 이어지면서 더욱 확대되었다. 기초 3학과(*trivium*, 문법·논리학·수사학)에서 고급 4학과(*quadrivium*, 산술·음악·기하·천문학)로 올라가는 2단계 교육 과정의 7개 인문교양 과목은 그 당시 일반적인 것으로, 인간 학습의 변혁적 특질이라는 플라톤의 사상을 간접적으로 반영한 것이었다.<sup>5)</sup> 여기서 고전 교육과정을 자세히 논할 생

---

3) Martha C. Nussbaum, *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*(Princeton: Princeton University Press, 2010). \* 이 책은 국내에서 <<공부를 넘어 교육으로>>라는 제목으로 번역 출판되었다(역자 주).

4) 아리스토텔레스의 유산과 밀접한 연관이 없는 한나 아렌트도 그녀의 저서에서 인간의 노력의 3분할, 곧 노동, 작업, 행위에 대해 기술하고 있다. 여기서 작업은 기술적 노하우에, 행위는 아리스토텔레스의 실천 분과에 상응한다. *The Human Condition: A Study of the Central Dilemmas Facing Modern Man*(Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 9. 참조

5) 배경에 대해서는 Robert Flint, *Philosophy as Scientia Scientiarum and a History of Classifications of the Sciences*



각은 없다. 그것보다는 차용된 용어에 눈을 돌리고자 한다. 고전 교육과정을 과목들은 왜 “인문교양(artes liberales)”이라 불렀는가? 종종 나오는 설명 중 하나는 (로마제국 때 다수였던) 노예 보다는 ‘자유’ 시민교육에 이 과목들이 적합했다는 것이다. 아마 이 설명에 약간의 진실은 있을 것이다. 그러나 노예제가 없는 사회나 오래전에 폐지된 사회에서도 이 용어가 계속 쓰였다는 사실을 설명해 주지는 못한다. 이데올로기적 안경을 벗고 볼 때, 이 용어는 사실 또 다른 깊은 의미를 지닌다. 그것은 바로 인문교양이 실천가들의 자유는 물론 외부 후견인과 물질적 도구적 차원의 이득에로의 영합에서 벗어나는 데 기여한다는 점이다. 이런 의미에서 볼 때, 인문교양은 인문학의 비실용적(non utilitarian)이고 ‘이익을 쫓지 않는(not for profit)’ 특징과 잘 어울린다. 달리 보면 여기서 자유는 실천에 내재한 선이지 외부의 프로젝트나 부차적 생산물은 아닌 것이다.<sup>6)</sup>

앞에서 언급한 것처럼 근대 서구사상은 실천적 인간사에 대한 그리스와 로마의 관심을 거의 전도시켰다. 이것은 근대 지성계의 ‘인간중심주의’의 동시 상승이라는 관점에서 볼 때 이상하면서도 놀라운 일이다. 하지만 염두에 두어야 할 사실은 이러한 상승이 주로 ‘외부’ 자연에 대한 과학적 분석과 통제, 그리고 이러한 통제에 대한 기술적 활용의 방향에서 이루어졌다는 점이다. 근대 변화의 시작을 제일 먼저 열어 제친 인물인 철학자이자 과학자인 프란시스 베이컨은 모든 연구와 학습의 목표로 가시적인 ‘이익(profit)’, 곧 ‘재산 증식’과 안락한 생활을 추구했다. 《학문의 진보》(The Advancement of Learning)와 《노블 오르가눔》(Novum Organum)에서 베이컨은 (아리스토텔레스의) 전통적인 세 가지 지식 구분인 역사, 시, 과학철학으로 극적으로 재구성했다. 그는 역사를 데이터의 수집, 시를 몽상의 비행(飛行)으로 치부한 반면, 과학 연구는 자연법칙의 인과 관계에 대한 분석을 통해 지식을 얻는 유일한 방법으로 칭송했다.<sup>7)</sup> 베이컨과 그의 추종자들의 영향으로 ‘프락시스(praxis)’, 곧 실천적 사고라는 전통적 영역은 한걸음으로 내몰리거나 — 좀더 치명적으로는 — ‘이론적’ 또는 과학적 지식의 한 분과로 변형되었다. 따라서 윤리학은 심리적 정서나 반감을 연구하는 경험심리학화(化)되는 경향을 띄게 되었다. 이와 비슷한 변화가 ‘경제학’의 영역에서 광범위하게 일어났는데, 아리스토텔레스의 경우 원래 이를 ‘가정(oikos)’의 행복한 삶을 위하는 것으로 여겼다. 프락시스에서 이론으로의 극적인 변화를 경험한 근대 경제학은 보통 사회적 복지 또는 정의에 대한 고려가 결여된 시장에서의 이성적 수학적 이익 계산으로 발전해 나갔다.

하지만 공평하게 보자면, 근대 베이컨주의의 승리는 반대파 또는 프락시스에 대한 이론의 지배에 저항하는 도전을 줄곧 받아왔다. 그중 특히 의미있는 반격은 계몽주의에서 낭만주의 시대에 걸친 르네상스에서 확장된 ‘인본주의(humanism)’ 흐름이었다. 르네상스기와 그 이후 시기 중 특별히 주목해야 할 인물로는 이탈리아의 사상가인 마리오 니졸리오(Mario Nizolio)와 토마소 캄파넬라(Tommaso

(Edinburgh and London: Blackwood, 1904)와 나의 논문 “Political Science and the Two Cultures,” in *Beyond Dogma and Despair: Toward a Critical Phenomenology of Politics*(Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981), pp. 21–42을 보라.

6) 예를 들어 Henry M. Wriston, *The Nature of a Liberal College*(Appleton, WI: Lawrence University Press, 1937)와 Brand Blanshard, *The Uses of a Liberal Education, and Other Talks to Students*(La Salle, IL: Open Court, 1973)를 비교해 보라.

7) 베이컨의 《오르가눔》(Organon)과 그의 지식 분류에 대해서는 Henry E. Bliss, *The Organization of Knowledge and the System of the Sciences*(New York: Holt, 1929), pp. 316–320를 비교하라.

Campanella), 그리고 잠바티스타 비코(Giambattista Vico)를 들 수 있다. 니콜리오와 캄파넬라는 문학과 역사 분야에 최우선의 의미를 부여했다는 점에서 베이컨과 극명하게 대비된다. 이들은 이성적 과학적 철학의 금언들은 단지 창백하고 생명이 없는 추상에 불과하다는 생각에서 문학과 역사를 이야기와 경험의 풍부한 보물창고로 간주했다. 비코는 계몽주의 시기 직전 여타 과학들에 대한 역사 및 ‘인문’과 학의 우위를 과감하게 천명했는데, 이는 역사와 사회적 삶은 인간의 행위이며 따라서 좀더 쉽게 지적(知的)일 수 있다는 (“진리와 사실이 수렴하는 *verum et factum convertuntur*”) ‘실천적’ 지식에 그 뿌리를 둔 것이었다.<sup>8)</sup> 이보다 약간 시대가 지난 뒤, 추상적 이성주의의 주장에 대해 독일의 철학자 요한 고틀프리트 헤르더(Johann Gottfried Herder)는 오직 구체적이고 실천적인 사례들만이 인간의 바람직한 ‘진보(progress)’, 곧 인간성의 ‘인문화(humanizing)’를 촉진할 수 있다고 주장하면서 다른 문화 다른 언어에 대한 연구 — 다시말해 폭넓은 ‘인문학’ 연구 — 를 주창했다. 그가 ‘인간성으로의 높이는 육성(Emporbildung zur Humanität)’이라는 중요한 개념을 만들어낸 것도 바로 이러한 맥락에서였다.<sup>9)</sup>

연이은 두 세기 동안 (실증적으로 유용한 지식에 초점을 맞추는) ‘실증철학’은 ‘지식 공화국’(republic of knowledge)의 모든 학문에 대해 그 압박의 강도를 높여나감으로써 이 모든 것을 과학적 인과분석 모델에 동화시키려고 했다. 이 압박은 윤리학과 경제학에서 뿐만 아니라 역사지리학, 언어학, 심지어는 공적 행위를 양적으로 측정하는 수준까지 올라간 정치학 연구에서도 감지되었다. 물론 실증주의 축수로 부터 사회과학과 인문과학을 구출해 내기 위한 노력은 반복적으로 계속되었다. 사실 19세기는 어떤 학문을 엄격한 과학적 지식 영역에서 구분해 내려는 복잡한 분류화 작업으로 점철되었다. 이 글에서 이렇게 지속되고 있는 “학문들의 전투를 자세히 논할 상황은 아니나 몇 가지 코멘트는 해야겠다.” 한 가지 눈에 띄는 중요한 구분은 바로 자연과학과 ‘정신(mental)’과학(*Naturwissenschaften vs. Geisteswissenschaften*)이다. 이를 찬성하는 사람들은 후자가 인간의 경험과 정신생활에 직접적으로 관련된 현상을 다루고 있음에도 그것이 인간의 마음이나 ‘정신’(spirit)이 만들어내는 직관에 고정돼 있다고 생각한다. 그러나 얼핏 보면 이 구분이 그리 심각한 것은 아닌 것처럼 보이지만, 경험심리학이 정신 작용 영역에 점차 진출함으로써 이 구분은 도전을 받고있다. 또다른 구분은 자연과학과 역사의 분리에 그 근거가 있는데, 전자는 일반법칙에, 후자는 특정 사건들에 초점을 맞추고 있다. 이로부터 ‘보편’(nomothetic)법칙과 ‘특수’(idiographic)법칙의 구분이 이루어진다. 그러나 특정 사건들이 적극적으로 해석되고 이해되지 않는 한 역사기술은 (베이컨식의) 경험적인 데이터 수집 이상이 될 수 없었다.<sup>10)</sup> 결국 이러한 교착상태에서 등장한 것이 바로 인간적 프락시스로서의 회귀와 자연을 알고 통제하려는 노력과 실천적 행위 속에서 ‘의미’를 명료하게 하려는 노력의 구분 없이는 ‘인문학’이 구조되거나 회복될 수 없다는 사실이었다.<sup>11)</sup>

8) Giambattista Vico, *On the Study Methods of Our Time(De Nostri Temporis Studiorum Ratione)*, trans. Elio Gianturco, with introduction by Donald P. Verene(Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990) 참조.

9) Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, with epilogue by Hans Georg Gadamer(Frankfurt Main: Suhrkamp, 1967) 참조.

10) 더 자세한 것은 나의 “Political Science and the Two Cultures,” pp. 30-36 참조.

11) 지식공화국의 관점에서 볼 때, “실천적 회귀”는 예컨대 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)의 마음앓(Sorge) 범주에 대한 강조와 사물에 대한 마음앓, 타자에 대한 마음앓, 자기에 대한 마음앓 등의 구별에서 찾아볼 수 있다. *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson(San Francisco: Harper Row, 1962), par. 41-42, pp. 235-244 참조. 막스 셸러(Max Scheler)의 도구적 “성과지식”, 형이상학적 “구원지식”, 인본적 “도야지식” 구분을 비교하고 그의 *Die*

## 2. 실천적 노력으로서의 인문학

근대 후반기 이후 아리스토텔레스로부터 물려받은 프락시스로의 전환은 실용주의(pragmatism), 일상 언어철학(Ordinary Language Philosophy), 해석학 등 수많은 철학적 움직임에 의해 추동되었다. 여기서 간단히 해석학과 그 대표적 인물인 한스 게오르그 가다머(Hans Georg Gadamer)만 살펴보겠다. 잘 알고 있는 바와 같이 가다머의 해석학에서 해석과 ‘이해’는 서로 원을 그리듯 순환하는데, 이해는 독자와 텍스트, 화자와 질문자 사이의 상호 대화를 통해 이루어진다. 하지만, 항상 제대로 인식되지 못한 점이 있는데 그것은 바로 여기서 말하는 ‘이해’는 단순한 인식 행위나 분리된 ‘인식주체’(knower)의 지식 습득이 아니라 실천적 개입 또는 사고와 프락시스의 밀접한 얽힘과 항상 관련이 있다. 가다머가 반복해서 강조하는 것처럼 상호 대화속으로 들어가는 것은 존재론적 위험 부담일 뿐만 아니라 지적인 것이기도 하다. 그 위험이란 것은 바로 무엇인가 모자랄 수 있는 위험, 잘못이 드러날 위험, (단순히 ‘마음’을 바꿔놓는 것이 아니라) 삶을 변모시킬지도 모를 경험을 하게 되는 위험 등이다. 《진리와 방법》에서 그는 자주 아이스킬로스(Aeschylus)가 되뇌이는 “고통을 통해 깨달음에 이른다”(pathei mathos)는 말을 인용하고 있다. 여기서 고통은 우리 존재를 변화시키는 학습 경험에 우리가 움짱달짝 못하게 붙잡히는 것인데, 가히 우리를 ‘인간화하는’ 경험이라고 말할 수 있을 것이다.<sup>12)</sup> 이런 관점에서 볼 때, 학습은 실용적 경험적 의미에서 ‘실천적’이지 않으며 아울러 추상적인 금언이나 원리를 구체적 상황에 단순히 적용하는 것과는 관련이 없다. 이보다는 오히려 경험을 지식이나 윤리적 행위로 나아가는 전제 또는 지침으로 간주하는 것을 의미한다. 이러한 포괄적인 의미에서 가다머는 인문학의 뛰어난 멘토로 삼을 만하다.

‘멘토’는 임의로 붙인 것이 아니라 그의 저작에서 직접 따온 말이다. 《진리와 방법》은 핵심적인 부분에서 “인문과학(인문학)에 있어서 인문주의 전통의 의미”를 다루고 있다. 이 의미를 증명하기 위해 가다머는 인문학 연구와 연관된 인문주의 전통의 수많은 뛰어난 인물들 (또는 지침 사상)을 논하고 있다. 중심 테마는 ‘교양’(Bildung)인데 이 말은 어떤 주어진 구체적인 문화 또는 생활양식보다는 오히려 육성 과정, ‘형성’이나 변화의 과정을 의미한다. 가다머의 말마따나 독일어 ‘교양(Bildung)’은 ‘Bild(이미지)’에서 파생되었고 그 안에는 “인간이 닮으려고 노력해야 하는” ‘신의 이미지(imago Dei)’라는 보다 오래된 개념을 담고 있다. 따라서 이 단어가 풍기는 것은 단순한 교육학적 처방이 아니라 ‘신격화로서의 인간화’(또는 그 반대)라 할 정도의 복잡하게 일어나는 일들이다. 가다머가 가장 중요하게 강조한 것은 다름 아니라 이런 의미에서의 형성 내지 변화 과정이 어떤 외부의 이익을 추구하지 않고 그 자체에 내재된 가치를 가지고 있다는 사실이다. 그는 “이런 측면에서 교양은 변화의 원천으로서의 자연을 의미하

Wissensformen und die Gesellschaft(Leipzig: Neue Geist Verlag, 1926) 참조. 이와 유사한 실천적 변화이지만 보다 신칸트학파에 가까운 것은 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)의 Knowledge and Human Interests, trans. Jeremy J. Shapiro(Boston: Beacon Press, 1971)에서 볼 수 있다. 아울러 버나드 크릭(Bernard Crick)의 In Defence of Politics (Baltimore: Penguin Books, 1964)과 빌헬름 헤니스(Wilhelm Hennis)의 Politik und praktische Philosophie (Neuwied and Berlin: Luchterhand, 1963)을 보라.

12) Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall(New York: Crossroad, 1989), pp. 356-357 참조.

는 중요한 용어인 *physis*와 유사하다”고 쓰고 있다. 자연(*physis*)과 마찬가지로 교양도 그 자체를 벗어난 외부에 어떤 목적을 설정하고 있지 않다. 이런 의미에서 보면 교양은 직업적 목적 때문에 필요한 재능 또는 태도를 단순히 훈련시키는 것을 초월하고 있다. 따라서 오히려 형성되는 것 자체가 온전히 자기 자신이 되는 것이라 할 수 있을 것이다.<sup>13)</sup>

서구 인본주의(*humanism*) 전통에서 교양은 정적(靜的) 개념이나 사상이 아니라 육성, 곧 지속적인 재형성과 재해석 과정 그 자체와 관련이 있다. 르네상스기 사상가와 경건주의 사상의 저작에서 시작된 이 용어는 계몽주의 시기와 뒤이은 독일 고전사상 시기 동안 결정적인 힘을 얻었다. 헤르더의 기여는 앞에서 언급한 바 있는데, 그의 직접적인 대화상대는 시인 클롭스토크(*Klopstock*)와 칸트(*Immanuel Kant*)였다. 하지만 가다머에게 있어 결정적인 재형성은 헤겔의 저작에서 유래한다. 헤겔은 그의 《철학강요》(*Philosophical Propaedeutics*)와 《정신현상학》(*Phenomenology of Spirit*)에서 교양이 현재의 능력을 세밀하게 조율하는 데 한정되는 것이 아니라 도전에 맞닥뜨려 자기 자신을 넘어서는 것과 관련 있다는 점을 분명히 지적하고 있다. 이런 맥락에서 헤겔의 '소외(*alienation*)' 개념이 아주 중요하다. 그는 학습은 타자성(*otherness*)을 뚫고 앞으로 나아가는 것이고 자기 발견은 타자와 세계와의 조우를 통해서만 일어난다고 주장했다. 가다머의 말을 빌리면, “올바른 기초적 사고는 타자 속에서 자신을 인식하고 그 안에서 편안함을 느끼는 것으로, 이것이 정신(*Geist*)의 기초 운동인데 그 핵심은 타자로부터 타자를 통해서 이루어지는 자신에게로의 회귀로 이루어진다.” 이런 사고가 인문과학 특히 역사, 인류학, 문학의 연이은 발전을 도모하는데 — 이들이 인본주의 전통에 충실하다고 할 경우 — 이것이 얼마나 유익했는지는 쉽게 알 수 있다. 왜냐하면 가다머는 “인문과학의 구성은 근대의 자연과학적 방법 원리보다는 교양의 전통에서 보다 쉽게 이해할 수 있다”고 언명하고 있기 때문이다.<sup>14)</sup>

인문학과 인본주의 전통의 또 다른 중요한 특징은 확실한 지식(*apodictic knowledge*)과 엄밀한 과학(*strict science*)의 인식론적 주장과는 대조적으로, 신중한 ‘판단력(*Urteil*)’을 강조하는 데 있다. 이런 점에서 아리스토텔레스의 유산으로, 주어진 상황에 대한 찬반을 신중하게 저울질할 수 있는 윤리적 능력을 육성하고 중용(*mesotes*)을 찾아가는 ‘실천적 지혜(*phronesis*)’는 아주 중요하다. 교양처럼 ‘신중한 판단력’이라는 개념도 특정 측면들에 주의를 기울이도록 하는데 — 이것이 이전의 구체적 사례에 기대는 영국의 ‘보통법’ 전통의 특징이다 — 보편적 법칙을 강조하는 계몽주의와는 대립하거나 최소한 이를 그대로 받아들이지는 않는 개념이다. 가다머의 말을 빌리면, “여기서 감각적 추론화는 무엇이 옳고 그른지, 적절한지 부적절한지, 적당한지 부적당한지를 판단하는 능력으로부터 우선적으로 발휘된다. 이런 점에서 건전한 판단이란 보편적 규칙들 하에 특정 사례들을 포함시키는 능력이 아니라 오히려 실제 중요한 것을 아는 능력, 곧 올바르게 건전한 관점에서 사례들을 판단하는 능력을 의미한다.” 후자의 관점은 아리스토텔레스의 가르침에서 끌어낸 영감이지 칸트의 이성주의에서 나온 것이 아니다. 하물며 판단력과 찬반 저울질을 ‘정언명령(*categorical imperatives*)’에 종속시키는 칸트의 《판단력비판》(*Critique of Judgment*)에서는 더욱 아니다. 인본주의와 인문학의 입장에서 볼 때 이런 종류의 종속은 추상적 지식

---

13) *Truth and Method*, pp. 9–11.

14) *Truth and Method*, pp. 14, 18.

에 프락시스와 실천적 참여가 투항하는 것이기 때문에 흔쾌히 받아들일 수가 없다.<sup>15)</sup>

많은 경우 인본주의의 요체인 판단력의 역할과 밀접히 연관돼 있는 개념이 바로 ‘상식(*sensus communis*)’이다. 인본주의 전통에서 갈채를 받아온 판단력은 순전히 남과 다른 자기 개인의 특별한 의견을 표현하는 것이 아니라 공동체와 사회적 맥락, 그 속의 다른 공동체 구성원들과의 상호교류 속에서 양성되는 능력이다. 그것은 서로 공유하는 ‘공적인’ 개념으로 끊임없이 수정되고 변형된다. 근대 초기 이 개념의 수호자는 비코였는데, 그는 수사(*rhetoric*)와 공적 담론을 옹호하면서 데카르트가 주창한 세계와 사회로부터 분리된 ‘사유(*cognito*)’의 개념에 도전장을 내밀었다. 가다머는 “뛰어난 수사학 교사 비코가 고대로까지 거슬러 올라가는 인본주의 전통 한 가운데 서있다. 이러한 전통이 인문학과 인문과학을 이해하는 데 중요하다는 사실은 자명하다”고 말한 바 있다. 비코가 하고자 했던 것은 근대 교육과 궁극적으로는 계몽주의에 새로운 방향과 새로운 의미를 제시하는 것이었다. 그 방향은 추상적이고 보편적 인식이 아닌 사회적 맥락 속에서 실천적 윤리적으로 육성된 경험에 우선권을 부여하는 것이었다. 가다머를 다시 인용하면, “비코에게 있어 고대의 지혜와 신중함, 화술 등은 근대 과학과 그것의 양적 방법론에 직면한 상황에서 아주 불가결한 요소들이다. 왜냐하면 지금조차도 교육에서 가장 중요한 요소는 특별한 다른 것, 다시 말해 ‘확실한 지식’이 아니라 그런 것 같고, 그럴 수 있을 것 같은 것을 생각함으로써 양육되는 ‘상식’을 배양하는 것이기 때문이다.” 이런 시각에서 보자면, 상식은 개인의 태도일 뿐만 아니라 “공동체 또는 공동체성(communality)에서 발견할 수 있는 일종의 의식”이라고 할 수 있다.<sup>16)</sup>

쉽게 알 수 있는 것처럼 여기서 상식은 단순히 경험적 신념 체계가 아니라 (아리스토텔레스와 스토아 학파 양쪽 모두의 의미에서) 공적 미덕에 대한 윤리적 탐색을 상징하는 것이다. 이 개념의 윤리적 특징은 샤프테스베리경(Lord Shaftesbury)과 스코틀랜드학파인 프란시스 허치슨(Francis Hutcheson), 토마스 리드(Thomas Reid), 아담 퍼거슨(Adam Ferguson) 등에 의해 명확하게 개념 지워졌다. 여기서는 윤리적 상식과 완전히 추상적 이성적 원리에 기반한 근대 ‘자연법’의 차이를 살펴볼 필요가 있다. 가다머는 “샤프테스베리가 염두에 두었던 것은 근대 자연법에 포획된 인간의 보편적 능력보다는 머리가 아닌 마음의 미덕 곧 사회적 미덕이었다”고 언급하고 있다. 샤프테스베리의 저작에서 상식의 개념은 형이상학의 토대로, 그리고 자기 이해에 대한 근대적 칭송에 대한 중요한 대척점으로 기능하는 감정이입(empathy) 또는 공감(sympathy)의 사회적 미덕과 밀접히 연관돼 있다. 그의 후학들 특히 허치슨과 리드에 의해 상식과 공감의 결합은 더욱 진전되어 ‘도덕의식(moral sense)’ 이론으로 발전했다. 이 도덕의식 이론은 홉스와 존 로크의 자유주의적 개인주의 흐름을 — 비록 성공은 못했지만 — 거스르는 역할을 했다. 다시 가다머를 빌리면, “‘상식’이 진정 중심적 체계적 의미를 얻게 된 것은 바로 스코틀랜드학파 철학에서였다. 곧 그 의미는 이성적 형이상학과 그것의 회의론적 해체 이 양자에 반대하는 의미이자 상식에 대한 독창적이고 ‘자연적인’ 판단력에 토대를 두고 새로운 체계를 구축한 의미였다”. 동시에 스코틀랜드학파는 상식이 개인의 사적인 선호를 무너뜨리는 것을 허용하지 않았다. 토마스 리드에 따르면,

15) *Truth and Method*, pp. 31–32.

16) *Truth and Method*, pp. 19–21. 가다머는 덧붙여(p. 21) “비코에 따르면, 인간의 노력에 방향을 제시해주는 것은 이성의 추상적 보편성이 아니라 집단, 민족, 국가, 나아가 인류로 대변되는 구체적 보편성이다. 따라서 상식을 계발하는 것이 인간의 삶에서 결정적으로 중요하다”고 언급하고 있다.

상식의 판단력은 “이성이 우리에게 던져준 어둠과 같은 일상적인 생활사에서 우리에게 길을 알려주는 역할을 한다.” 따라서 양식(good sense)의 전통은 “형이상학의 ‘달빛앓이(moon sickness)’를 치료해 줄 뿐만 아니라 진정 사회적 삶을 정당하게 평가하는 도덕 철학의 토대를 제공해준다”고 가다머는 덧붙이고 있다.<sup>17)</sup>

### 3. 인문학과 지구 민주주의

이제 역사적 추억에서 우리의 시대로 돌아올 때가 되었다. 하지만 분명히 해 둘 것은 역사적 논의들은 교양, 신중한 판단력, 공유 의식 등과 같은 몇 가지 중요한 요소들을 환기시키기 위한 것이었다는 점이다. 이것들이 없다면 인문학은 결코 번성하지 못했을 것이다. 비코, 헤르더, 스코틀랜드학파들은 그들의 저작에서 인문과학이 근대의 반인민주의적 맹공격에 저항할 수 있는 피난처 또는 교두보를 마련하려고 했다. 반면, 이러한 공격은 쓰나미와 같은 위협이었다. 서구와 비서구의 구분 없이 어디를 바라봐도 오늘날 인문학은 과학기술의 진보를 위해서는 특권을 부여하는 소위 ‘근대적’ 힘 앞에서 방어적이 되어 있다. 때때로 이러한 방어는 ‘최후의 저항’이나 거의 버려진 전초기지와 비슷한 처지이다. 우리는 교양에 인간성을 부여하는 대신에 직업적 목적에 점차 더 중요성을 부여해 가고 있으며, 판단력을 키우는 대신 실용적 이데올로기적 금언을 찾고, 상식 대신에 사유화와 사적 이익에 대한 집요한 칭송을 늘어놓는다. 심지어 미국의 인문교양 대학(liberal arts colleges) 같은 인문학의 전통적 후견인들조차도 점차 기업화의 길로 나아가고 있다. 마사 누스바움은 그녀의 책 『공부를 넘어 교육으로(Not for Profit)』에서 이러한 상황 전개를 개탄하고 있다. 그녀가 보기에 오늘날 교육은 근본적 변화를 겪고 있다. “인문학과 예술은 사실상 전 세계 모든 국가에서 초·중·고등교육 그리고 전문대·대학 양자에서 잘려나가고 있다. 세계 시장에서의 지속적 경쟁력을 갖추기 위해서 국가가 쓸모없는 모든 것을 없애야 하는 시대에, 인문학과 예술은 정책 입안자들의 눈에는 쓸모없는 걸치레로 보일 뿐이다. 그리하여 그것들은 교육과정에서, 학부모와 학생들의 정신과 마음에서 자신의 자리를 속속 잃어가고 있다.”<sup>18)</sup>

누스바움의 이 책은 그녀가 명명한 — 은밀하게 퍼져나가지만 온전히 파악되지 않는 — ‘조용한 위기(silent crisis)’를 뒷받침하는 구체적 사례들을 많이 제시한다. 그녀는 바로 이 위기로부터 위협받는 것이 커리큘럼이나 교육 제도가 아니라 — 이 대목이 가장 흥미로운 것으로 — 우리 세계의 민주주의의 미래라고 주장한다. 실천적 판단력과 공유 의식을 배양하는데 인문학이 차지하는 중요한 의미가 여기서 드러난다. 그녀는 다음과 같이 서술하고 있다.

---

17) Truth and Method, pp. 24–25. 아울러 Thomas Reid, The Philosophical Works, ed. William Hamilton(8th ed.; Hildesheim: Georg Olms, 1967), vol. 2, p. 774 참조. 알라스타이어 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)가 그의 After Virtue에서 스코틀랜드 “계몽주의” 가르침에 관심을 기울이는 것도 놀라운 일이 아니다. After Virtue: A Study in Moral Theory, 3rd. ed.(Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 37–39, 272 참조. 그리고 Louis Schneider, ed., The Scottish Moralists on Human Nature and Society(Chicago: University of Chicago Press, 1967)를 비교해보라.

18) Nussbaum, *Not for Profit*, p. 2.

국익에 목말라있는 국가들과 그 교육 시스템들은 민주주의 사회를 살아 있게 하는 데 필요한 기술들을 거리낌없이 내팽개치고 있다. 만일 이러한 추세가 지속된다면, 전 세계 국가들은 스스로 생각하고, 전통을 비판하고, 타인의 고통과 성취의 중요성을 이해할 수 있는 온전한 시민이 아니라, 곧 유용한 기계와 같은 세대를 생산하고 말 것이다. 세계의 민주주의 체제들의 미래는 오늘날 극도의 위기에 빠져있다.

이러한 직관을 바탕으로 한 누스바움의 책은 소위 ‘이익을 위한 교육(education for profit)’과 ‘민주주의를 위한 교육(education for democracy)’이라는 두 가지 기본 교육 모델을 제시하고 있다. 전자는 기본적으로 경제 발전이나 성장을, 후자는 (내가 교양, 판단력, 감수성이라고 부른) 인문학적 ‘능력’ 함양을 지향한다. 나아가 그녀는 “경제 성장을 이룩하는 일이 곧 민주주의를 창조하는 것을 의미하는 것은 아니다. 경제 성장은 또한 건강하고, 정치 참여적이고, 교육받은 사람들, 곧 사회 계급에 상관없이 좋은 삶을 살 수 있는 기회가 있는 사람들을 창조하는 것을 의미하지 않는다”고 주장한다. 한편 인문학과 인문교양의 육성은 — 오래된 엘리트적 경향만 잘 제거한다면 — 현대 “민주주의를 위한 교육”의 핵심이 될 수 있고 또한 되어야만 한다.<sup>19)</sup>

누스바움에게 민주주의는 서구 또는 미국의 전유물이 아니라 전 지구적 염원이라는 점 또한 중요하다. 따라서 오늘날 민주주의를 위한 교육은 전 지구적 또는 코스모폴리탄적인 특색을 가져야만 한다. 이 책에서 가장 감동적인 대목 중 하나는 진정한 코스모폴리탄적인 교양과 ‘세계 시민’ 창조의 필요조건을 다루는 부분이다. 타고르를 인용하면서 누스바움은 일찍이 일어났던 대륙과 문화의 분리와는 대조적으로 오늘날에는 우리가 “지리, 언어, 국적의 차이를 넘어 서로 상호작용하는” 세계에 살고 있다고 말하고 있다. 따라서 우리의 문제는 “전 지구적인 범위”에 걸쳐 있다. 이런 맥락에서 사적 이익을 지향하는 “시장 교환이라는 천박한 규범”을 넘어서는 것이 필요하다. 따라서 새로운 교육 방법이 요구된다.

세계의 학교와 대학들에는 ... 중요하고 긴급한 과제가 있다. 학생들에게, 자신들을 하나의 혼성국가의 (모든 근대 국가는 혼성적이다), 한층 더 혼성적인 세계의 구성원으로 인식할 수 있는 능력을, 그러한 세계에 살고 있는 다양한 집단들의 성격과 역사를 이해할 수 있는 능력을 길러주는 일이 그것이다.

누스바움은 코스모폴리탄적인 교육 방법인 교양의 선구자 가운데 그 누구보다도 인문교양 교육에 초점을 맞춘 비스바바라티 대학의 설립자인 인도의 타고르와 세계시민정신의 양성에 온 힘을 기울인 미국의 철학자 존 듀이를 든다. 많지 않은 저작 인용과는 대조적으로 누스바움은 듀이의 폭넓은 인문주의적 견해를 올바르게 강조하고 있다. 바로 이 듀이의 견해는 “폭넓으며 비환원적”(capacious and nonreductive)이고 “의미, 감정, 호기심이 넘쳐나는 인간관계”를 강조하는 것이었다. 이러한 교육 선구자들이 고무하고자 했던 것은 학교와 대학들의 인문교양 교육과정의 핵심으로 우리 세계의 다원주의의 곧 ‘세계시민교육’을 대폭 강화하는 것이었다.<sup>20)</sup>

19) *Not for Profit*, pp. 2, 15, 24. 지난 2세기 인문학의 선구적 옹호자들 가운데, 누스바움(pp. 18, 57-68)은 특별히 철학자로는 루소와 존 듀이를, 교육자로는 독일의 프리드리히 프리벨과 스위스의 요한 페스탈로찌, 미국의 브론슨 엘코트, 이탈리아의 마리아 몬테소리를 언급하고 있다. 이 책 전체에 걸쳐 가장 뛰어난 교육가로 칭송받는 사람은 시인인 라빈드라나트 타고르이다. 한 명을 더 꼽았으면 아마도 루돌프 슈타이너가 될 것이다.

누스바움의 이 책은 그 결말을 냉정하지만 절망이 아닌 우리 앞에 놓인 도전을 인정하는 것으로 맺고 있다. ‘조용한 위기’는 저절로 사라지는 것이 아니라 용기 있는 대응을 필요로 한다. 누스바움은 “만일 진정한 문명의 충돌이 개인의 영혼 안의 충돌이라면 — 탐욕과 나르시시즘이 존경, 사랑과 대항해 싸우듯 — 근대사회는 지금 이 전투에서 빠른 속도로 패배하고 있다. 근대사회는 폭력과 비인간화를 이끄는 힘을 살려내는 반면, 평등과 존경의 문화를 이끄는 힘을 살려내지는 못하고 있다”고 서술한다.<sup>21)</sup> 따라서 지금 인간화와 비인간화 사이의 투쟁이 진행되고 있다. 마하트마 간디는 인간화를 위한 투쟁의 주요 수단으로 아힘소(비폭력)와 사티아그라하(진리와 선의 추구)를 선택했다. 유네스코는 현장은 이런 종류의 투쟁을 정확하게 선언하고 있다. 현장 전문(前文)의 첫 문장 “전쟁은 인간의 마음 속에서 생기는 것이므로 평화의 방벽을 세워야 할 곳도 인간의 마음 속이다”는 이런 맥락에서 적절히 되새길만하다. 이어서 (앞에서 일부 인용하긴 했지만) “문화의 광범한 보급과, 정의·자유·평화를 위한 인간성 교육은 … 모든 국가가 상호 원조와 관심의 정신으로써 완수해야 할 신성한 의무”이며 “평화는 그것을 잃지 않기 위해 인류의 지적·도덕적 연대 위에 건설되지 않으면 안된다”는 선언이 나온다.<sup>22)</sup> 이번 ‘세계인문학포럼’이 모든 국가가 짊어져야 하는 ‘신성한 의무’를 각인시키고 바람직한 세계시민의 연대에 기여하기를 기대한다.

---

20) *Not for Profit*, pp. 79–80, 86, 91. One aspect strongly emphasized by Nussbaum is multi-lingual training, the demand that “all students should learn at least one foreign language”(p. 90).

21) *Not for Profit*, p. 143. 이와 유사한 관점에 대해서는 Nussbaum, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997)과 Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World*(Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990) 참조.

22) <유네스코 현장> 전문.

---



## 열리는 문

장-마리 귀스타브 르 클레지오  
소설가

오늘 나는 문화상호성의 실천을 옹호하는 발표를 하고자 한다. 하지만 먼저 왜 그러한 가치를 옹호하게 되었는가에 대해 이야기할 필요가 있다.

나는 보편적 공화정과 언어적 통합이라는 가치가 지배하는 나라 프랑스에서 태어나고 자랐지만, 가족사 덕분에 인도양의 작은 섬나라 모리셔스(Maurice)를 또 다른 조국으로 갖고 있다. 모리셔스는 그 역사와 지역적 특성으로 인해 인종적, 문화적 다양성의 표본이 되어 온 독립공화국이다.

무역풍이 지나는 자리에 위치한 다른 많은 나라들처럼, 모리셔스의 역사는 시작부터 식민지 열강들의 탐욕의 대상이 되었다.

또한 모리셔스는 침략과 노략질 전쟁의 폭력이 자행된 첫 사례들 가운데 하나였으며, 남미와 태평양으로 향하는 흑인노예선의 출발지이자, 노예제도가 시작된 비극적 역사의 출발점이 된 나라들 가운데 하나이다.

모리셔스는 여러 차례의 해전과 노예무역을 거치면서 여러 지배자들의 지배를 받았다. 1507년에 포르투갈의 항해사였던 페드로 데 마스카레나스(Pedro de Mascarenhas)에 의해 발견된 후 줄곧 스페인의 지배를 받다가, 1598년에는 네덜란드에 의해, 1715년에는 프랑스에 의해, 1810년에는 영국에 의해 점령되어 그 통치를 받았다. 그리고 1968년 완전한 독립을 이루었다.

이 나라에는 그 같은 다양한 식민의 흔적이 남아있다. 인도회사와 계약한 초기 프랑스 식민 개척자들은 광부들이었으며, 그들 대부분은 평등의 꿈을 이루기 위해 개척지를 찾아 헤매던 개신교도였다.

하지만, 식민지 개척자들이 들여온 타락한 풍속은 초기 개척의 꿈을 아프리카 노예들의 악몽으로 바꾸어 놓았다. 모리셔스의 노예제도는 단순히 범죄적 착취의 사건이었을 뿐만 아니라, 새로운 문화의 시발점이자, 인도유럽어족 중 가장 마지막으로 탄생한 것으로 알려진 새로운 언어, 즉 노예들이 주인들의 언어로부터 창조해낸 크레올어의 시발점이 되기도 했다.

이 언어는 오늘날 출신지를 불문하고 모리셔스의 모든 주민이 사용하는 이 나라의 공용어이다.

영국의 통치자들이 1828년 노예제도를 폐지함에 따라, 식민 지배자들은 노예들을 대체하기 위해 주로 인도에서 이주한 ‘계약노동자’ 신분인 새로운 이민자들을 받아들이게 된다.

그 같은 역사적 상황의 전환으로, 인도계약노동자 집단들은 현재 모리셔스의 주요 인구로서 정치적

권력을 장악하고 있다.

이러한 역사-나는 가족의 유산을 통해 그 역사의 일부를 이루고 있다-는 우리가 모리셔스와 이와 유사한 지역(앤티리스지역, 인도네시아지역, 태평양)에서 확인할 수 있는 ‘융합’의 기원이라 할 수 있다.

내가 보기에 이 역사는 몇 가지 시사하는 바가 있다. 프랑스의 시인 에두아르 글리상(관계의 시학)이 말하는 것처럼, 문화의 융합과 과거 식민주의의 고통스런 경험, 타자들과의 나눔의 행위의 관점에서 이 섬들은 대륙의 대도시들보다 100년은 앞서있다고 할 수 있다.

이 섬들-아마도 폭압적 식민지배의 희생양이었던 세인트도밍고는 여기에서 제외해야 할 것이다-에서 공동체들의 화합이 하나의 조용한 혁명처럼 이루어졌다.

특히, 모리셔스는 이 조용한 혁명의 예이다. 제주도와 비슷한 크기의 이 작은 나라에는 각기 다른 출신의 남성과 여성, 모든 색의 인종, 서로 다른 종교적 배경을 가진 사람들이 모여 산다. 영국과 프랑스의 식민 개척자들의 후예들, 마다가스카르인과 아프리카 노예의 후예들, 제당산업 때문에 들어온 인도인들과 중국인들의 후예들, 중국인과 아랍인 상인들, 그리고 소규모의 한국인 공동체를 포함해서 그러하다!

우리는 이곳에서 다양한 언어를 들을 수 있다. 우선 크레올어를 들 수 있으며, 문화언어로서의 프랑스어, 모리셔스 공식언어로서 영어, 힌두어, 우르두어, 홍콩의 방언인 하카, 그리고, 중앙 인도의 보즈푸르 지역에서 건너온 인도식 크레올어인 보즈푸르어 등도 그에 포함된다.

이 모든 언어들을 학교에서 가르치지 않지만, 모리셔스의 모든 사람들은 적어도 위 언어들 중 세 가지 이상을 말할 줄 안다.

이와 마찬가지로, 시민들은 아랍문화 안에 정착한 애니미즘을 포함해서 역사를 거쳐 형성된 모리셔스의 세 가지 주요 종교문화를 경험할 수 있다. 첫 번째가 그리스도교 교회이며, 두 번째가 힌두의 사원이고, 세 번째가 이슬람의 사원이다.

이들 종교들은 상호 우열 없이 각자의 자리를 지키고 있다. 한 해 동안 모리셔스의 공식 연력에 따라 그리스도의 탄생을 기리는 성탄, 마호메트의 탄생을 축하하는 물루, 빛의 축제 디발리 같은 인도 전통 명절까지 지키고 있다. 모리셔스인들은 자신들의 국가가 상징하듯이 자신들은 ‘무지개 국민’이라며, 자긍심을 보인다.

요컨대, 모리셔스에 대한 이 같은 묘사는 문화적 화합을 이룬 사회에 대한 목가적 묘사로 들릴 수도 있을 것이다. 하지만, 모리셔스인도 위기에서 예외가 될 수는 없다. 여러 문화의 병합이 언제나 화합에 이르는 것은 아니다. 모리셔스의 사회학자 이사 아스가랄리(\*)가 말했듯이, 무지개는 일회적인 현상일 뿐이다.

2000년에는, 크레올어로 노래하는 가수 카야가 옥중 사망한 사건이 폭동을 불러 일으켰다. 아프리카계 주민들과 인도계 주민들이 충돌하면서 모리셔스는 피비린내 나는 혁명의 직전까지 가야 했다.

이 폭동의 원인은 다양했다. 여러 집단 간의 불평등과 빈곤뿐만 아니라 집권층이 크레올계 주민들을 무시하고 저버렸으며, 정부에서는 소수계의 의견이 대변되지 않는 등 여러 가지 원인이 작용한 것이다. 여기에는, 인종주의와 집단 상호 간의 무지까지 원인으로 작용했다.

무슬림인 카삼 우팀 대통령이 폭도들에 용감하게 맞서 그들로 하여금 무장해제하도록 설득한 결과, 비로소 분쟁은 종식되고 모리셔스는 평화를 되찾을 수 있었다. 하지만, 이렇게 회복한 평화가 앞으로 얼

마 동안 유지될 수 있을까?

중요한 문제들은 아직 해결되지 않았다. 모든 집단을 인정하고 공식적 지위를 부여했음에도 불구하고, 이질적인 집단 상호 간의 실질적인 소통은 여전히 이루어지지 않고 있다. 최근에는 종교적, 문화적 극단 주의가 그 같은 간극을 더욱 벌여놓고 있다.

여러 사람 앞에서 작은 조국 모리셔스에 대해 이야기하는 이유는, 이 곳의 역사적 경험, 상호문화성의 이상이 초래하는 여러 문제들에 대해 생각해보게 만들기 때문이다.

지금의 세계는 분명 ‘만남’을 전제로 할 수밖에 없는 운명이다. 우리는 세계화를 마치 최근의 사건인 양 말한다.

하지만 이는 15세기에 대륙 발견의 첫 여정이 이루어진 후 세계를 뒤흔든 역사적 흐름을 무시하는 것이다. 상인들은 군인이나 선교사보다 먼저 이러한 발견의 욕구를 불러일으켰다.

스페인 사람들이 신대륙을 정복하기 위해 떠난 것은, 기업들처럼 배에 올라타서 오늘날의 독점계약 같은 조약에 서명한 후였다. 이 조약에 따라 각 영토와 지역민들에 대한 권리가 분할되었다. 알마그로, 팽존, 피자로 사이에 체결된 파나마 조약처럼 대부분의 조약이 영토와 원주민에 대한 최소한의 정보도 없는 상태에서 체결되었다.

하지만, 세계의 발견이 항상 폭력적인 것만은 아니었다. 서유럽과 극동의 첫 만남은 전 인류의 풍요와 진보에 기여했다. 유럽 여행자들은 인도와 중국, 한국과 일본에서 세상을 변화시킬 기술을 들여왔다.

외바퀴수레의 사용은 대형교회의 건축을 가능하게 했으며, 누에고치는 의류산업을 변화시켰고, 나침반과 조타기로 항해가 가능해졌으며, 한국과 중국에서 발명된 인쇄술은 문학의 전파와 지식의 전달을 용이하게 했다. 교류는 양방향으로 이루어졌다. 그러한 교류를 통해 동양은 건축술과 아랍에서 전래된 도시계획술을 배웠다. 아메리카 인디언들의 문명이 스페인 정복자들을 통해 전파되면서, 그 전에는 알려지지 않았던 옥수수, 콩, 토마토, 감자 같은 식량들을 들여와 전 세계 식량 사정이 개선되었다.

이 같은 발견의 시대로부터, 전 세계의 풍요라는 정서가 처음으로 탄생했다. 물론 이와 동시에, 천연두, 콜레라, 페스트 등 전염병의 전 지구적 확산에 따른 재해의 공유에 대한 우려도 제기되었다.

자신의 테두리를 벗어나면서, 유럽의 여러 나라들과, 중국, 일본, 한국은 소통의 중요성을 알게 되었다. 이 때부터 온갖 여행기가 쏟아져 나오기 시작했는데, 때로는 몽상적이기도 한 이 여행기들의 소재가 오늘날 인간과학이라 불리는 새로운 과학을 창조했다. 단순히 교환되는 상품으로만 여겨질 수 없는 위대한 철학 사상들 또한 그 여행에 동참했다. 결국, 전 세계에서 문명이 야만의 편견을 대체하기 시작했다. 하지만, 이 같은 진보는 매우 느리게 진행되었으며 지금도 아직 완성에 이르지 못했다.

하지만, 빛의 속도로 전 세계적 교류와 커뮤니케이션이 가능한 우리 시대에도 문화의 상대성에 대한 문제가 제기되고 있다. 서구의 선진 산업국들은 보편적 가치를 담은 일종의 현상처럼 하나의 고유한 문화를 규정할 필요성에 대해 계속해서 문제를 제기해왔다. 이는 바로 주류 문화들이 던지는 질문이다. 인간의 한계를 넘어 모든 인간을 위한 구원이 가능한가? 세계문화라는 것이 존재하는가? 문화의 우열이 존재하는가? (이 세 번째 질문은 세계대전 도발자들이 겪은 비극적 역사의 경험에도 불구하고 반복되는 주제이다.) 문명과 반문명을 구분하는 일종의 가치의 위계라는 것이 존재하는가? 이 마지막 질문은 분

명, 우월한 문화들은 열등한 문화를 전멸시킬 권리와 의무를 갖고 있음을 내포하고 있다.

우선, 이 질문들은 보기보다 추상적이지 않다. 유럽, 미국, 호주, 그리고 어떤 의미에서는 일본까지 포함하는 서구는, 자신들이 다른 모델보다 우월하다고 믿는 사회모델을 제시하고 있다. 정교분리의 원칙 하에, 민주적이며, 경제적 현실주의의 권위를 인정하는 개인주의적 가치에 근거한 사회모델을 말한다.

프랑스는 그러한 확신의 가장 좋은 예일 것이다. 그러한 확신은 18세기 계몽주의와 1789년 프랑스 대혁명의 위대한 원칙들과 관련이 있다. 특히 <인간과 시민의 권리 선언>은 분명 높이 살만한 훌륭한 문서이다. 하지만 이 선언과 계몽사상이 노예제도라는 범죄와 공존했다는 사실을 잊어서는 안 된다. 예를 들어, 볼테르는 노예제도를 옹호하는 인도회사의 주주였으며, 이 시기는 또한 프랑스, 네덜란드, 영국 등지에서 노예제도가 정점에 이른 시기였다.

프랑스는 그 후에도 토착민의 땅을 뺏은 불의한 식민지 경영을 용인하였고, 토착민들은 아직도 그 멍에를 짊어지고 살아가고 있다. 1789년 선언이 있었다 하더라도, 그 당시 여성이 처해있던 열등한 지위에 대해 망각해서는 안될 것이다. 혁명가였던 올랭프 드 구즈는 자신이 용기 있게 주창했던 <여성과 여성시민의 권리선언> 때문에 재판을 받고 사형당했다. 프랑스에서 여성에게 투표권이 부여된 것은 최근의 일이며, 아직도 여성의 정계 입문은 잘 받아들여지지 않고 있는 것이 현실이다.

다문화주의에 대해 말할 때 주로 영국을 예로 언급한다.(미국의 경우는 오히려 반례가 되고 있다.) 영국은 인구를 구성하는 모든 집단을 인정하고 그러한 다양한 집단을 더욱 장려한다. 각 집단은 자신의 종교를 믿을 권리를 보장받고, 각자의 욕구에 따라 머리모양을 하고 옷을 입는 것이 허용되며, 자신의 언어를 말할 권리를 보장받고 있다. 이와 달리, 라틴계 국가에서는 ‘관용’이라는 용어를 쓰며, 이주를 피할 수 없는 ‘악’으로 여기고 있다. 복장 착용의 규범도 매우 엄격하고, 모든 차이는 사회에 대한 도발로 간주된다. 얼마 전, 프랑스 정부는 국가적 정체성의 의미에 관해 문제를 제기하면서 차도로로 얼굴까지 완전히 가린 여성(또는 남성)들이 상젤리제 거리를 활보하는 것이 합당한지 아닌지에 대해 심각하게 논의하였다.

다문화주의를 옹호하는 측과 문화일원론을 주장하는 측 사이의 논쟁은 비생산적인 논란을 야기한다. 문화일원론자들은 다문화주의는 폐쇄적인 공동체주의를 종용하고 단체 간 할당제의 남용과 마피아 조직의 확산으로 이어질 수 있다고 주장한다. 그들은 또한 다문화주의는 국가 일체감을 위태롭게 할 것이며, 그 결과 허부 문화들이 증가하여 국민의 애국심이 희석될 것이라고 주장한다. 반면, 다문화주의 옹호자들은 강요된 통합의 극단주의가 문화동화를 조장하고, 공적 영역의 삶과 지식으로부터 소외된 열등한 사회계층을 만들어내면서 불평등을 은폐하게 될 것이라 주장한다.

사실상 이 두 모델은 모두 실패했다. 하나는 이상주의의 한계 때문에, 다른 하나는 권위주의 때문에 실패한 것이다. 수천만 년 동안 이루어진 혼종의 결과, 현재 인류에게는 더 이상 혼혈이라는 것은 아무 의미가 없다. 그러니 문화적 융합은 불가피할 수밖에 없다. 인종적 순수성을 주장하는 것은 마치 강과 계곡의 물이 바다로 흘러 드는 것을 막으려는 것처럼 헛되고 부질 없는 일이다. 방어벽을 세우고 물의 흐름을 느리게 할 수는 있어도, 조만간 계곡과 강물은 장애물을 감싸 돌며 흘러내려 마침내 바다에서 만나게 될 것이다.

우리를 낙관하게 만드는 또 하나의 사실은, 예술은 항상 제도와 관습을 앞질렀다는 것이다. 제가 제1

회 세계인문학포럼에서 발표를 하게 된 것은, 제가 대단한 사람이어서가 아니라 문학의 중요성 때문이라고 생각된다. 그런 의미에서 문학에 대해 조금 이야기 하려 한다.

문학이 존재하기 시작한 이래, 문학은 항상 정체성이라는 혼란스러운 문제에 대해 명확한 해답을 제시해왔다. 문학은 지역과 문화에 연결되어 있음에도 불구하고, 민족주의와 섞이지 않았다. 문학이 사용하고 때로는 창조하기도 하는 언어는, 분명히 특정 민족의 역사와 연결되어 있고 전설적인 과거에 뿌리를 두고 있다. 하지만, 문학은 과거를 그려내기만 하는 것이 아니라 승화시키는 것이다.

희랍의 시인 호머(실존 인물이 아니라는 주장이 있기 때문에 그의 존재 여부는 믿음의 영역에 해당합니다)는 희랍 민족의 최초의 신화들을 노래한다. 트로이전쟁, 오디세우스의 여행과 그의 귀향의 서사는 희랍 문화의 기초가 된 위대한 작품이다. 하지만 이 서사에 기록된 사건들이 아무리 중요한 사건이었다 하더라도, 인류역사의 작은 일부분에 불과하며, 더군다나 펠레폰네소스 지역의 몇몇 부족에만 해당하는 사건이었다. 여류시인 테우이라 헨리가 이야기하는 태평양을 건너 폴리네시아인들의 이주사나, 사가인 페르난도 데 알바 익스틀리소치틀이 말하는, 아메리카 대륙을 가로질러 테노치티틀이라는 도시를 세운 멕시코인들의 전설 또한 그와 마찬가지로 중요한 사건들이다. 그런데 왜 우리들은 하나만을 기억하고 다른 사건들은 간과하는 것일까?

21세기에 사는 우리가, 한 특정 문화에 관련된 서사(문인들이 그에 대해 뭐라고 말하든 상관없이), 특히 우리와 상관없는 전혀 다른 지역에서 일어난 사건을 어떻게 우리에게 유의미한 서사로 인정할 수 있을까? 영웅과 여신들, 그들의 아바타들과 연인들과, 산업공해의 악몽과 경제적 고통들에 의해 점령당한 우리의 현실 사이에는 어떤 연관이 있을까?

다른 예를 들어볼 수도 있다. 20세기 초, 마땅한 직업도 없이 천식을 앓고 있는 한 외로운 남자가 동시대인들의 연대기를 쓰기로 결심했다. 파리의 부자동네와 근처 교외지역에 살고 있는 소규모 부유층 집단에 관해서였다. 놀랍게도 세계적인 문학작품으로 인정받게 된 이 연대기의 제목은 바로 <잃어버린 시간을 찾아서>이다.

사실, 이 역작은 오랫동안 독자들뿐만 아니라 비평가들에게도 잊혀진 작품이었지만, (갈리마르 출판사의 편집장이 그 첫 권을 읽어보고 ‘해독 불가능’하다고 판단하여 출판을 거절했다고 한다.) 어느덧 세계적인 작품이 되어 전세계 거의 모든 나라의 언어로 번역되어 읽혀왔다. 마르셀 프루스트의 소설과 호머의 서사시는 어떤 공통점이 있을까요?

스완의 모험과 오디세우스의 여행이라는 각기 다른 두 이야기는 역사와 언어, 피부색의 차이에도 불구하고 형식과 영역에서 벗어나 우리 모두가 갖고 있는 공통된 부분을 자극했기 때문이다. 이 보편성은 복잡한 것이 아니라 시간에 대한 불안, 행복의 추구, 사랑, 위배의 고통, 소중한 이들의 죽음 등의 단순한 것들로부터 나온 것이다.

그저 편한 예로 프루스트를 든 것은 아니다. 오랫동안 나는 이 책들을 다 읽지 못하고 잠들곤 했는데, 그 이유는 내용이 너무 낯설어서가 아니라, 오히려 익숙하지만 너무나도 불쾌한 인물들과 사회에 관해 이야기하고 있기 때문이었다. 스완, 샤를뤼스, 베르뒤랭 부부 등의 인물들은 제가 어린 시절 할머니의 친구들(하지만 하늘의 도움으로 할머니는 그들과 닮지 않으셨습니다.)가운데 이미 보아왔던 인물들이었

다. 모두 속물적이고, 거만하고, 알뜰하고, 자신들이 저질러 놓은 전쟁의 폐허에 대해 무관심한 이들로 서, 그 시대의 분위기를 대표하는 사람들이었다. 완전히 세속적이지만은 않은 인물 오데뜨만이 내 마음에 들었다. 그녀는 불의하고 이기적인 사회의 희생자였기 때문이다. 나는 그러한 세상에 합류하기를 거부했다.

그런데 어느 날 우연히, 바쇼라는 이름으로 더 많이 알려진 일본의 위대한 시인 마쓰오의 단가를 읽게 되었다.

계곡의 소리를 들어 보라  
산 속에서  
거기에 문이 있나니

이 시를 읽자 곧 프루스트의 소설 <스완네 집 쪽으로>에서 실마리가 되는 한 장면이 떠올랐다. 바로 소설의 앞 부분에서 스완이 베르뒤랭 씨 맥 정원의 대문을 밀 때마다 울리는 종소리를 들으면서 화자 또한 자신의 오랜 기억의 문이 열리는 것을 느끼며 전율하는 장면이다. 이처럼 아주 오래 전에 다른 언어로 쓰여진 시가 한 소설작품을 이해하는 데 도움을 줄 수도 있다.

이 작은 일화는 상호문화성-상호텍스트성이 아니라-이 무엇을 뜻하는가를 보여주는 좋은 예가 될 것이다. 역사와 지역을 가로지르는 사상의 흐름 속에서 만남이 가능하다. 때로는 그러한 만남이 탈시간성과 탈공간성을 따르면서 논리에 위배될 때도 있겠지만 말이다.

헤시오도스의 저서나, 클로드 레비스트로스의 ‘신화학’, 세르반테스의 ‘돈키호테’, 또는 추리소설들을 읽는 것은, 문화간의 지적인 이해가 바로 언어의 진정한 존재이유이기 때문일 것이다. 우리는 이제 문화들의 향연에서 각각의 목소리와 멜로디마다 고유한 역할이 있으며 이 사실들을 간과할 수 없음을 잘 알고 있다. 인류 모두의 평화와 미래가 이 자유에 달려있다.

상호문화성은 아직도 미연의 과제이다. 세계 각국 정부는 민족주의적 단일문화의 유혹과 다문화의 패치워크 사이에서 주저하고 있다. 그러므로, 불관용과 침략 전쟁을 경험했던 우리가 상호문화적 평화를 위해 준비해야 하며 이는 우리의 과제이다. 그렇기 때문에 교육과 인문학적 지식이 반드시 필요한 것이다.

우리는 이상주의로부터 거리를 두어야 한다. 우리는 식민주의에 의해 강요된 서너 개의 언어가 지배하는 현실을 바꿀 수 없을 것이다. 하지만, 언어의 문제는 매우 중요하다. 전 세계에서 사용되고 있는 언어는 4000여 개에 이르지만, 그 중 많은 수가 소멸 위기에 있다. 전 세계에 널리 통용될 상업적 혼성어로 굳이 ‘링구아 프랑카’(lingua franca)를 채택할 필요는 없을 것이다. 세네갈의 대통령이자 시인이었던 레오폴 세다르 생고르는 국제관계에서 쓰는 언어로 영어 대신 라틴어를 채택해야 하며 이는 신식민주주의의 위협을 피하는 길이라고 생각했다.

하지만, 단순히 언어의 문제만은 아닐 것이다. 우리는 전 세계에 퍼져있는 여러 고정 관념에 대해 반성해보아야 한다. 시장의 법칙-사실상 정글의 법칙에 더 가까운-이라는 명목 하에 불평등을 당연시하

고, 발전에 대해 철저하게 새로운 해석을 내리기를 거부하며, 지구상의 자원이 무한하다고 생각하며, 부국들이 초래한 불균형에 대해 반성할 줄 모르고, 환경적인 이유를 내세워 빈국들을 발전에서 제외해야 한다고 생각하는 등 이 모든 고정 관념에 대해 성찰할 때이다. 그 같은 성찰은 상호교류를 전제로 하는 것이다.

이를 위해서는 아마도 기술보다는 정서적 발전과 사회관계에 유리한 다른 문화 모델—소위 소수 문화라 불리는—들에서 영감을 얻어야 할 것이다.

사실, 이 병든 세상의 운명을 변화시킬 기대를 걸 곳은 바로 미래세대의 교육이다. 문해교육과 문화교육은 이러한 변화의 중요한 요소이다.

이 프로젝트는 추상적인 담론에 기반한 것이 아니다. 모리셔스에서 3년 전부터 ‘상호문화와 평화재단’이라 불리는 공익단체가 학교에 도서를 보급하고 아동들을 대상으로 ‘모든 부모는 다 다르다’라는 주제로 상설전시를 하는 등 현지작업을 진행하고 있다. 미래는 아이들에게 달려있고, 또한 아이들에 의해 인류의 과거의 실수와 죄과들이 구제될 것이기 때문이다.

경청해 주셔서 감사합니다.

장-마리 귀스타브 르 클레지오

2011년 9월

(\* )이사 아스가랄리는 사로지니 비세수르와 저와 함께 ‘상호문화와 평화 재단’(FIP, *Foundation for Intercultural and Peace*)의 공동 설립자입니다.





# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Session 1

1. 인간, 문화적 권리: 보편주의 그리고/또는 문화상대주의  
요스트 스미르스
2. 문화상대주의에 대한 인류학적 성찰  
타카미 쿠와야마
3. 문화상대주의와 보편주의  
마카란드 파란자페
4. 새로운 세계의 다문화주의: 새로운 철학적 인간학을 향하여  
존 클래머



## 인간, 문화적 권리: 보편주의 그리고/또는 문화상대주의

요스트 스미르스  
위트레흐트예술대학교

### 예비적 고찰

인권에 대해 말할 때, 기본권(security rights: 생명, 신체적 불가침성, 자유), 사회적, 경제적 권리(음식, 의료, 교육, 근로조건), 그리고 문화와 과학, 생태환경 등의 주제와 관련된 권리 등 여러 범주의 권리를 먼저 분류하는 것이 필요하다. 이러한 권리의 범주와 관련한 충돌 및 모순은 국가 및 사회집단 간에 상이할 수 있다. 그러나 현실에서 인권에 대한 갈등이 때로는 전체에 관련될 수 있음을 인식할 필요가 있다. 본 연구에서 문화적 권리에 대해 논의하겠지만 때로는 현실을 살펴보고 인권의 분류에 모순이 존재함을 언급할 경우도 있을 것이다.

인권은 전체 또는 일부 국가가 동의한 국제적 선언서 및 서약서에 내재되어 있다. 여기에 서명하는 순간은 엄숙했겠지만, 중요한 것은 이렇게 인간의 선의를 기념한 후 어떤 일이 벌어지고 있는가이다. 정부가 국민의 사생활에 개입하는 행위를 자제하는지, 합의된 권리를 이행하고 인식하는데 반드시 필요한 조치들을 적극적으로 수행하고 있는지는 국가마다 다르다. 하지만 각국이 인권을 존중하도록 강제할 수 있는 국제적 메커니즘은 존재하지 않는다. 국가연대를 통해 국제적 압력을 행사하는 것도 한 가지 방법일 수 있지만, 실제로는 기회주의적으로 행사되는 미약한 메커니즘에 불과하다. 국제적인 인권존중을 위한 강제력이 이렇게 비효과적이라는 사실은, 이미 시작된 지 10년이 넘는 WTO의 강제 메커니즘이 얼마나 효과적으로 운영되는지를 생각해 보면 놀라운 일이다. 이것은 인권적으로 엄청난 결과를 불러온다.

세계인권선언 제1조에 따르면 “모든 사람은 태어날 때부터 자유롭고, 존엄성과 권리에 있어서 평등하다”고 한다. 이 문구는 프랑스혁명 선언문과 거의 동일하다. 그러나 모든 인간이 평등하게 태어난다는 것이 사실일까? 코스타 두지나스(Costas Douzinas)는 추상적이고 보편적인 인간 본성을 관찰했다. “인간의 본질은 태어날 때 모든 사람에게 똑같이 분배된다고 보는 것은 엄청난 오류이다. 사람들은 평등하게 태어나는 것이 아니라 완전히 불평등하게 태어난다. 우리가 일단 이 선언문에서 벗어나 성별과 인종, 계급, 연령과 함께 구체적으로 체화된 사람으로 옮겨가면 평등성 및 존엄성을 가진 인간 본성은 빠르게 사라져 간다…성별과 피부색, 인종적 측면을 추가하면 이 추상적이고 체화된 인간 본성은, 백인으로 재산을 가진 남자와 같이 매우 구체적인 형태를 띤다”(Douzinas 2000, 96, 7). 그리고 물론 여기에서 문

제가 생겨나는데 필자는 이 문제를 문화에 대한 권리와 관련하여 아래에서 분석할 것이다.

평등에 대한 아름다운 수사가 현실 상태를 정확히 묘사한 것이 아니라 목표를 이야기하는 것이라고 생각해보자. 모든 사람들은 동일한 권리를 가져야 한다. 이 경우 우리는 인권선언에 중요하게 빠진 부분이 있다는 결론을 내릴 수밖에 없다. 선언문은 이상적인 목표에 도달할 수 있는 방법을 이야기하고 있지 않다. 전략은 무엇인가? 선언문에서는 평등성, 인간존중, 문화적 참여를 바탕으로 어떻게 그 목표에 도달할 수 있는가에 대해서는 침묵하고 있다.

그러나 우리는 인권이 “최초에 특정 계급의 이해관계와 연관되어 있었으며 성장하는 부르주아 계급이 전체적인 정치권력 및 정적인 사회조직에 맞선 싸움에서 사용한 이념적, 정치적 무기였다”는 사실을 알아야 한다(Douzinis 2000, 1). 좋은 아이디어와 열망이 이렇게 시작되었다는 점에는 문제가 없다. 모든 사회 발전은 구체적인 역사적 조건을 배경으로 어딘가에서 시작된다. 하지만 그 시작이 인권이 어떻게 개념으로 정립되고 형성되었는지에 대한 구체적인 흔적을 남겨두었다는 사실을 배제해서는 곤란하다. 무엇이 포함되고 배제되었는가? 더 중요한 것은 무엇이고, 간과된 것은 무엇인가? 아마도 1948년 세계 인권선언의 등장인 “20세기 후반부에 두드러졌으며 지구상의 모든 국가와 국민들에게 침투하여 이들을 상호 의존적인 네트워크로 묶은 시장 경제의 세계화와 비슷한 시기에 이루어진 것은 우연이 아닐 것이다”(Bruun 2000, 11).

인권이 2세기 전에 서구 국가인 프랑스에서 최초로 명시적으로 형성되었다는 사실은 다음 두 가지를 의미하는 것은 아니다. 첫째, 인간의 존엄성을 포함하여 이러한 또는 그 외의 매우 중요한 인간적 가치 중 일부는 전 세계 모든 지역에서 명확하게 형성되고, 강제되고, 존중되지 않았을 뿐 아니라 다른 사회와 문화에서는 이미 존재하지 않는 것이었다. 둘째, 서방세계에서 모든 인권이 현실적으로 존재한다고 주장하는 것은 과장이라고 볼 수 있다. 예를 들어 민주주의의 존재가 인권 존중을 보장하지는 않는 것이다. “진정한 민주국가에는 문제와 악이 가득하다. 민주주의는 단지 한 국가의 문제를 해결하기 위한 정치적 메커니즘에 불과하다…하지만 민주주의가 정치적 사안을 다루기 위한 수단에 불과하기 때문에 민주정부가 인권증진을 국민들에게 보장하지는 않는다. 이것이 바로 인권단체가 민주국가 내에서 성장하는 이유이다. 이들은 여성, 외국인, 특정 종교나 인종집단, 죄수, 빈곤계층 등 소외집단을 보호하기 위해 해야 할 일들이 많다. 민주주의의 정치적 메커니즘을 기본적인 인권과 혼동해서는 안 될 것이다”(Friedman 2000, 25).

논의 중인 중요한 사안은 서구 외의 지역 사람에게 생소하게 들릴 수도 있지만 《우리의 창조적 다양성(Our Creative Diversity)》 보고서에서 표현한대로 의무 없는 권리도 존재할 수 있다는 것이다. “많은 문화권에서 의무는 권리와 불가분의 관계이다. 예를 들어 남아시아의 인권운동가들은 토착민들이 맥락상의 틀(종교, 가족 또는 기타 체제)이 없는 경우 “당신의 권리는 무엇인가?”라는 일반적인 질문에 대해 대답하기 어려워한다는 사실을 발견했다. 둘째, 대답을 한다 하더라도 권리에 대해 자세히 말하기에 앞서 의무부터 설명한다는 사실을 발견했다”(Pérez de Cuellar 1995, 41).

인권과 민주주의가 서구사회에서는 수세기간 뿌리내리고 있었다고 생각하면 오산이라고 에드워드 프리드먼은 말한다. “서구 사회를 민주주의와 인권의 고향이라고 생각하는 일부 사람들은 ‘서구’라는 개념

이 비교적 최근에 정치적 목적을 가지고 만들어진 개념임을 간과하는 같다. 민주주의적 서구사회라는 개념은 냉전시대 프로파간다에 의해 ‘전체주의적’ 동구권과 대조하기 위해 만들어진 것이라고 볼 수 있다. 민주주의적 서구사회라는 잘못된 개념은 많은 이들에게 알려졌으며 깊은 역사적 사실, 만고의 진리와 오랜 계속성을 보여주는 것으로 잘못 알려졌다”(Friedman 2000, 22,3). 이 같은 사실을 인식한다면 인권에 대한 서구의 기여에 관한 논의는 자화자찬식이 아니라 좀 더 겸손하게 이루어져야 할 것이다.

이러한 관찰은 세계인권선언문과 여타 인권 선언문 및 서약에서 형성된 인권의 특징이 무엇인가에 대한 질문을 거침없이 던지게 한다. 인권이란 정말로 보편적인 것인가? 우리는, 많은 사람들이 생각하듯 인권이 서구사회에서 유래되었다고 볼 수는 없음을 살펴보고 서구사회의 삶이자 소산이라고 주장하는 것은 과장임을 알게 되었다. 하지만 1948년, 바로 이 선언문이 채택되던 순간 많은 국가들은 여전히 서구사회의 식민지였거나 경제적, 정치적으로 서구사회에 의존하고 있었던 것은 사실이다. 그런 점에서 인권조약의 선포에는 강력한 서구의 압력이 존재했음을 부정할 수 없다. 이것이 보편성에 대한 그들의 주장을 흐리게 할 것인가? 아마도 약간은 그럴지도, 일부에게는 상당히 그럴지도 모르겠다. 인권조약의 체결 작업이 21세기 초에 처음부터 다시 이루어진다면 똑같은 결과를 얻게 될까? 아니, 질문을 다시 해보자. 결과 자체를 얻을 수 있을까?

이 심각한 질문은 인권이 보편적이라는 주장이 세계 여러 곳에서 문화상대주의 이론에 의해 도전받고 대체되고 있음을 상기시킨다. “문화상대주의를 옹호하는 이들에 따르면 한 사회를 외연적인 가치로 판단하는 것은 문화 제국주의로 이어진다.”(Svensson 2000, 199). 이것을 세계의 몇몇 지역에서 관찰해 보면 시사하는 바가 많다. 예를 들면 요즘 아랍과 아시아의 일부 국가에서는 특정 집단 내에서 인권에 관련하여 문화상대주의 이론이 뿌리를 내리고 있다. 이들의 주장은 어떤 국가에서도 서로 다른 규범과 가치를 보편적 인권 때문에 무시해서는 안 된다는 것이다. 그러나 60년대, 70년대, 그리고 80년대 초에는 이들 지역은 여기에서도 보편적인 인권이 적용되어야 하며 그것이 서구의 특권으로 남아 있어서는 안 된다고 주장했다. 문화와 정보의 경우에는 통신수단에의 접근성에 대한 보편적 인권이 서구의 통신수단 장악에 의해 거부되어서는 안 된다는 요구가 있었고 이것은 신세계정보통신질서(New World Information and Communication Order)의 요구로 이어졌다.

이 맥락에서 1948년 세계인권선언 제19조에 어떤 내용이 있었는지 기억해보자. “모든 사람은 의사표현의 자유를 누릴 권리를 가진다. 이 권리에는 남의 간섭을 받지 않고 자기 의견을 가질 수 있는 자유와, 국경에 관계없이 어떠한 매체를 통해서라도 정보와 사상을 모색하고 받아들이고 전파할 수 있는 자유가 포함된다.” 제27조 1항의 내용은 다음과 같다. “모든 사람은 자기가 속한 사회의 문화생활에 자유롭게 참여하고, 예술을 즐기며, 과학의 발전과 그 혜택을 공유할 권리가 있다.” 세계인권선언 전체도 그렇지만 이들 조항의 중심 개념은 바로 ‘모든 사람’이다.

## 보편주의

1961년, 신생독립국가들과 냉전시대에 소련과 미국 사이에서 선택하고 싶지 않았던 여타 국가, 그리고 제3의 길을 가고자 했던 국가의 지도자들은 비동맹운동(Movement of Non-Aligned Countries)을 결성했다. 이 운동은 국가의 경제적, 문화적 독립을 지키고, 국제 경제 및 정보 질서의 규칙과 구조를 바꾸려 했던 이들 국가의 계속된 노력의 시작이었다. 정보 및 문화적 커뮤니케이션 분야에 초점을 맞춘 비동맹 국가들은 “정보의 내용과 흐름에 있어서 더욱 공정하고 평등한 균형과 국내 커뮤니케이션 정책의 자결권, 마지막으로 국제적인 차원에서 저개발국의 활동과 희망을 좀 더 정확하게 반영한 양방향 정보흐름을 모색”하고 있었다(McPhail 1981, 14).

1976년 3월 튀니스에서 열린 비동맹운동 심포지엄 보고서는 “개발도상국 국민들은 정보 지배의 희생자이며 이러한 지배는 가장 순수한 가치에 타격을 입히고 있다”고 밝히고 있다. 이 보고서는 말한다, “모든 개발도상국은 국민들에게 전파되는 매일의 현실에 대한 정보와 마찬가지로 정보에 대해 완전한 주권을 행사할 권리를 가지며 외부적 사건에 대해 객관적인 정보를 얻을 권리와 자국 현실을 널리 전파할 권리를 동등하게 가진다”(Nordenstreng 1989, 89, 90). 이 운동은 두 방향으로 작용했다. 첫째 방향은 실용적인 것으로 개도국의 정보통신역량을 강화하는 것이 목적이었다. 둘째 방향은 정치적인 것으로 국제 정보통신 관계의 민주화를 목적으로 했다. 이 목적에는 명칭이 붙여졌는데 신세계정보통신질서(New World Information and Communication Order)가 구축되어야 한다는 것이 기본 생각이었다.

몇몇 서구 국가에서 이러한 노력이 검열과 정보 및 문화적 커뮤니케이션에 대한 국가 통제를 정당화하려는 목적이 아닌가 하는 의혹이 커졌다. 일부 경우에는 그것이 사실이었다. 그러나 그렇다고 해서 정보 및 문화적 커뮤니케이션 분야에서 부국과 빈국 간 엄청난 불균형이 존재한다는 사실이 없어지는 것은 아니었다. 뿐만 아니라 경제적 약소국의 경우 지식과 뉴스, 창의력을 교환하기 위한 인프라를 구축할 수 있는 주체는 국가밖에 없었다. 예를 들어, 당시에 잉글랜드와 프랑스에서 방송사가 국영이라면 문제 될 게 뭐가 있겠는가? 신생 개발 국가의 경우에도 국가건설의 목적으로 외부의 입김으로부터 자유로운 독립적 매체가 필요했던 데에는 다 그만한 이유가 있었던 것이다. 이들 국가의 주장에 따르면 기본 원칙은 물론 미디어 집중화와 문화적 지배는 인권적 관점에서 전혀 존재하지 않아야 한다는 것이다.

이들의 주장이 보편적인 것이라는 점을 강조하기 위해 비동맹 운동의 국가들은 유네스코 의제에 정보 및 커뮤니케이션의 불균형 문제를 포함시켰다. 유네스코야말로 이러한 요구를 하기에 적절한 장소였기 때문이다. 1978년 11월 22일, 파리에서 열린 유네스코 제 20차 총회에서는 “평화와 국제이해의 강화, 인권의 증진, 그리고 인종주의와 인종차별정책 및 전쟁선동의 억제에 대한 매스 미디어의 공헌에 관한 기본원칙의 선언문(매스미디어 선언문)”을 채택했다. 총회 기간 중 아마두 음보우 유네스코 사무총장은 추가적인 연구와 설명을 필요로 하는 몇 가지 분야를 강조했는데 그 중에는 자유와 책임감이라는 개념 간의 변증법적 충돌도 있었다. 그는 산업화된 사회에서는 정보 분야의 상품과 서비스가 풍부하고 가용성도 더욱 커지는 반면 많은 제3세계 국가에서는 현대적인 정보통신 인프라가 거의 존재하지 않는다는 사실도 언급했다(McPhail 1981, 113).

허버트 실러(Herbert Schiller)는, 1970년대 중반 UN 기구와 제3세계 국가 간의 수많은 회의에서 서구의 정보 독점의 정도와 특징이 논의되었다고 요약하고 있다. 뉴스가 서구의 몇몇 지역에서 일방적으로 흘러나온다는 사실은 특히 비판의 대상이 되었다. “세 가지 주된 요구가 등장했다. 정보의 원천이 더 다양해져야 한다는 것, 문화적 표현의 형태가 덜 독점적이어야 한다는 것, 그리고 서구 문화 공세의 만연한 상업화로부터 일부 국가적 문화 공간이 지켜져야 한다는 것이었다. 이 모든 선언문과 회의를 살펴보면, 제3세계 문화 인사들이, 서구의 문화 산업의 상품은 그들이 목표로 하는 사람들에게 영향을 미친다고 생각하고 있음에는 의심의 여지가 없었다.”(Schiller 1989, 142). 사회적 대화의 의제는 누가 수립하는가? 이것이 시급한 문제가 되었다. “1970년부터 76년까지 제3세계에서는 미국과 서구의 독점 추세를 되돌리고 미디어 콘텐츠, 균형 잡힌 커버리지, 상호적 교류, 기술적 평등에 관련한 새로운 국제 규범을 도입하고자 적극적으로 노력했다. 정보를 수령할 권리뿐만 아니라 모색하고 전파할 권리에 초점을 맞춘 이들 제안은 매스컴에 대한 접근성의 민주화와 그것이 다루고 있는 사람들에 대한 사회적 책임을 촉진했다. 개혁운동은 단순히 선발주자들뿐만 아니라 모든 국가를 위한 글로벌 자원으로 스펙트럼을 동등하게 가져갈 것을 요구했다”(Preston 1989, 124).

한편 유네스코는 아일랜드의 법학자 손 맥브라이드에게 커뮤니케이션 문제 연구를 위한 국제위원회 의장직을 부탁했으며, 위원회에서는 1980년에 《여러 목소리, 하나의 세계. 더욱 공정하고 효율적인 세계 정보 및 커뮤니케이션 질서를 향하여(Many Voices, One World. Towards a new more just and more efficient world information and communication order)》라는 제목의 보고서를 내놓았다. 권고 사항 중 하나(58번)는 문화와 정보에 관련하여 효과적인 법적 도구가 고안되어 “(a) 집중과 독점 프로세스를 제한하고, (b) 국내법 및 개발 정책에서 정의한 구체적인 기준과 조건을 준수하도록 의무화함으로써 국가 간 행동을 억제하며, (c) 특정 미디어의 이용자가 많아지고 커뮤니케이션의 영향력이 증가할 때 의사결정권자의 수를 줄이는 추세를 되돌리고, (d) 편집 정책과 방송 프로그래밍에 광고가 미치는 영향력을 감소시키며, (e) 미디어가 사기업이건 공기업이건 국영이건 간에 경영과 편집 정책에 관련하여 해당 미디어의 독립성과 자율성을 보장하는 모델을 추구하고 개선한다.”는 것이었다(MacBride 1980, 266). 이 보고서에서는 개발도상국의 정보와 커뮤니케이션 역량 강화를 촉구했다. 충분한 인프라를 구축하고 개발하여 “자립적 커뮤니케이션 역량을 제공”해야 한다(Ibid., 255). 문화다양성협약(Convention on Cultural Diversity)에 대해 유네스코 안에서 21세기를 시작하며 한 논의와 채택은, ‘효과적인 법적 수단’을 위한 손 맥브라이드의 청원으로 준용한다.

신세계정보통신질서(New World Information and Communication Order) 운동은 커뮤니케이션과 정보의 자유로운 흐름에 대한 서구의 지속적인 철학과 너무나 빨리 충돌을 빚었다. 여기에서 원천이나 제작의 특징에 관계없이 메시지와 화상의 흐름을 방해하는 것은 어떠한 국가적 필요나 목적으로도 정당화될 수 없다고 주장하고 있다. 사적으로 광고수입을 통해 운영하는 미디어 시스템을 떠난 국가는 독재로 가는 길목에 있는 것이다(Schiller 1989b, 288). 에드워드 허먼(Edward Herman)과 로버트 맥체스니(Robert McChesney)는 자유로운 흐름을 지향하는 원칙은 “한때는 그럴듯한 민주주의적 원칙이었으며 미국 미디어의 이해를 대변하는 교역의 공격적인 입장이었다. 그 원칙의 이면에 자리한 핵심적인 사

상은 초국가적 미디어 회사와 광고업체들은 정부 개입을 최소화하고 전 세계적으로 운영될 수 있도록 허용되어야 한다는 것이다. 미국의 정책 입안자들의 관점에서 이것은 유일하게 민주주의적 세계 질서에 맞는 자유언론의 개념이었다”(Herman 1997, 17). 신세계정보통신질서 운동이 커뮤니케이션의 자유로운 흐름을 옹호하는 사람들이 염두에 둔 것과 배치된다는 사실은 점점 더 명확해졌다.

이미 1976년 나이로비에서 열린 유네스코 총회에서 미국은, 논의 중인 매스미디어 선언이 용인할 수 없는 언론 기준을 지지하는 것이라면 유네스코에서 탈퇴하겠다고 위협했다. 위에서 보았듯이 이 선언은 1978년에 채택되었으며 미국은 여전히 유네스코 회원국으로 남아 있었다. 그러나 1985년 1월 1일, 미국은 결국 유네스코를 탈퇴했으며, 영국과 싱가포르도 그 뒤를 따랐다. 1984년 2월, 미국의 탈퇴 입장을 설명한 메모에서 미 국무부 커뮤니케이션 담당 컨설턴트인 윌리엄 할리는 유네스코가 “반서구적 입장을 취했다…그리고 세계문제에 대한 국가주의적, 집단주의적 해결책과 이념적 논쟁의 본산이 되어 버렸다”고 쓰고 있다(Herman 1989, 245, 6).

허먼은 윌리엄 할리와 미 정부의 ‘국가주의적’ 해법이라는 것은 자연스럽지 못하고 사회통념에 어긋나며 ‘정치적’인 반면 사기업 주도 활동은 자연스럽고 정치적이지 않다고 말한다. “이것은 완전히 자의적이며 정치적 선호, 미국 정부 관리들이 일관되게 주장하는 것도 아닌 선호를 표현한 것에 불과하다. 그들은 ‘국가주의적’ 비문해 프로그램이 사회통념에 어긋난다고 주장하지 않는다. 커뮤니케이션 분야에서 조차 그들은 민간 부문을 위한 정부의 위성기술 인수가 미국의 민간 통신업계의 기술적 이점을 위한 불공정하고 ‘전체주의적인’ 근간을 만들었다고 주장하지 않는다. ‘전체주의적’이라는 것은 정부가 미국에서 침해하지 않는 선택된 분야 그리고/또는 미국의 정책상 민간부문 이니셔티브를 지원하는 분야의 정부 개입을 의미한다(Herman 1989, 245, 6). 미국이 탈퇴하면서 유네스코는 영향력이 크게 약화되었으며, 이것은 신세계정보통신질서의 발전에 치명타가 되었다.

미국은 유네스코 탈퇴를 준비하면서 두 번째 조치도 취했다. 미국은 ‘자유 시장’ 경제라는 새로운 세계질서를 염두에 두고 있었다. 제리 맨더(Jerry Mander)는 이 신 자유주의 의제는 각국이 과반수의 국내 지분을 의무화하지 않고 모든 관세장벽을 제거하며 해외 무역과 투자에 시장을 개방하도록 만들 것이라고 쓰고 있다. 이것은, 특히 빈곤층에 대한 서비스 분야에서 정부지출을 크게 감소시키며 소규모 자급자족 가족영농을 제초제를 많이 쓰는 최첨단의 농업 비즈니스로 만들어 커피, 육우 등 단일작물 수출 상품을 생산하도록 만들 것이다. 그리고 마지막 남은 숲을 밀어버리고 마지막 광물을 캐며 마지막 남은 강의 물줄기를 돌리고 댐을 쌓으며 필요한 모든 수단을 동원해 토착민들을 땅에서 몰아내고자 하는 굳건한 의지를 보여줄 것이다(Mander 1993, 19).

유네스코가 힘을 잃을 무렵, 관세와 무역에 관한 일반협정(GATT) 내에서 새로운 협상인 우루과이라운드가 시작되었다. 그것의 주요 목표는 무역 자유화였으며, GATS(문화를 포함한 무역과 서비스에 관한 일반협정), TRIPs(지적재산권 관련 무역 협정) 등 몇몇 새로운 조약의 체결과 함께, 1995년 WTO의 설립으로 이어졌다. 1993년 마틴 코는 이 자유화가 단일문화의 진화를 가속화할 것으로 예측했다. 각국 정부는 문화 및 서비스 수입을 규제하거나 방지하는 것이 점점 더 어려워졌다. “가장 규모가 크고 파워풀한 기업들이 북반구에 위치해 있기 때문에 이미 빠르게 전파되고 있는 현대 서구문화의 전파는



더욱 더 가속화될 것이다. 그러므로 문화다양성은 빠르게 침해될 것이다”(1993, 104).

지금까지 우리는, 커뮤니케이션 수단의 접근성에 관한 보편적 인권이 그들에게도 적용되어야 한다는 비서구 국가들의 주장을 살펴보았다. 이 점에 있어서 이들 국가들은 제대로 혜택을 입지 못했다.

## 문화상대주의

수십 년간 존재한 인권선언 및 조약은 그 동안 제대로 지켜지지 못했고, 각국이 문화다양성의 발전을 적극적으로 장려해야 하며, 문화다양성들(복수)의 번성을 위협할만한 요소가 무엇인지 분석해야 하고, 그에 따라 적절한 조치를 취해야 한다는 점을 분명히 하지 못했다. 예술적 커뮤니케이션과 표현에 있어서 보편적인 인권 원칙이 적용되지 못한 이유 중 하나는 전 세계적으로 커뮤니케이션 불균형이 계속되기 때문이다. 완전히 다른 이유를 또 하나 들자면, 세계 몇몇 지역에서 보편적인 인권이라는 것은 존재하지 않거나 존재할 수 없다는 사상이 자리잡았다는 점이다. 오히려 인권은 사람들이 살고 있는 문화에 연관되어 있다는 것이 그들의 주장이었는데 이것이 바로 문화 상대주의의 접근방식이다.

아랍과 아시아 몇몇 국가에서는 문화상대주의의 사상이 생겨나기 시작했는데 이것은 예를 들어 커뮤니케이션의 자유가 특정한 종교 규정 등에 따라 달라지고 그에 의해 제한을 받으며 모든 국가는 나름의 가치 체계를 가지고 있고 자국의 인권에 대해서는 국가의 획일적인 규정을 따르며, 이러한 관점에서 다른 나라들과 다르기 때문에 보편적인 인권이란 존재할 수 없다는 것이다.

이러한 문화상대주의의 접근방식은 구소련에서 강력하게 옹호해왔는데 그들은 공산국가의 정치적, 이념적 구조는 권리에 대해 서구와는 다르게 이해하고 있다고 주장하며, 서방세계는 경제적, 사회적 권리를 침해하고 있다고 비난했다. 이러한 논의는 소련의 몰락과 함께 사라졌지만 이제는 남-북(또는 서구-동구)의 틀거리, 또는 종교적(서구-이슬람) 틀거리, 또는 좀 더 과감하게는 개도국(제3세계)과 선진(서구-북반구) 국가라는 다른 형태로 계속해서 존재했다. 여기에는 또한 토착민 등 비국가 집단도 포함된다.

일부 서구 국가에서는 보편적인 세계질서의 개발이 마치 보물 주머니나 되는 듯이 사용하거나 오용하거나 방치하고 있다는 점도 밝히고 넘어가야 할 것이다. 이것은 국제적 세계질서를 신뢰하게 하거나 보편적 인권의 사상과 실행을 이 질서의 중요한 일부로서 존중하도록 하는데 도움이 되지 못한다. 두지나스는, 예를 들어, 미국이 “대체로 권리의 보편주의를 장려하고 있다. 미국이 세계 범죄 재판소 건립을 거부한 것은 제국적 구제조항(imperial escape clause)의 형태를 띤 문화적 상대주의의 사례였다”고 말하고 있다(Douzinis 2000, 122). 그러나 전 세계적으로 더 많은 문화적 생산물, 유통 및 홍보를 장악하고 있는 문화 산업의 합병이 계속되면서 세계인권선언의 문화적 인권 조항은 영속적으로 침해되고 있다. 인권의 보편성 원칙으로부터 문화적 생활을 상당 부분을 빼기는 것은 문화적 상대주의의 형태인 것이다.

아랍과 아시아의 몇몇 국가는 보편적 인권 외의 다른 가치들이 자국민의 삶을 지배해야 한다고 노골적으로 주장하고 있다. 사미르 카시르는 1970년대까지 많은 아랍 국가에서는 상당한 문화적 개방성이 존재했다고 분석하고 있다. 이것은 1982년 여름 베이루트 공격으로 바뀌게 되었다. 트레버 모스틴(Trevor Mostyn)은 그 시기를 좀 더 빠르게 잡는다. “1967년 아랍-이스라엘 전쟁(6일 전쟁)에서 아랍

국가들이 굴욕적인 패배를 당한 이후, 이슬람법(Sharia)에 기반을 둔 이슬람의 법적 전통과 국제적인 인권 개념 간의 차이는 심각한 요소가 되었다”(Mostyn 2002, 171). 1970년대 말 경 소위 아시아적 가치의 존재에 대한 주장과 문화 상대주의에 대한 주장도 고개를 들었다.

올레 브룬(Ole Bruun)은 이러한 아시아적 가치를 다음과 같이 요약하고 있다. 우선, 인권이라는 것이 특정한 역사적, 사회적, 경제적, 문화적, 정치적 상황으로부터 나오는 것이라는 직설적인 ‘문화적’ 주장이다. 둘째, 아시아적 가치는 서구의 개인주의와는 반대인 공산사회주의 서구의 가치와는 달라 성찰적인 ‘집단적’이라는 주장이다. 지역사회가 개인보다 우선하므로 개인의 권리는 사회질서와 사회의 조화로운 기능을 파괴하는 것이라는 주장이다. 셋째, 아시아인들이 사회적 삶의 자발적 규율에 기여하고 있음을 강조하는 ‘규율’ 주장이다. 마지막으로 ‘유기적’ 주장도 있는데 이것은 국가와 사회를 하나의 몸으로 본 개념에 근거하고 있다(Bruun 2000, 3).

아시아적 가치 이론에서 보편적 인권사상을 주로 비난하는 것은 그것이 개인에만 집중하고 있다는 점인데 이를 통해 서구인은 개인주의적이라 비난하고 있다. 만일 이것이 사실이라면 “대부분의 좋은 형태를 띤 사회안전망을 갖춘 곳은 서구 사회라는 점”은 어떻게 설명할 것인가 하는 것이 올레 브룬의 의문점이다(Bruun 2000, 14). 뿐만 아니라 따로 떨어져 들여다보면, “아시아적 가치는 강력한 리더십, 권위에 대한 존중, 법과 질서, 집단의 선을 개인의 권리보다 우위에 둔 공산 사회적 관념, 가족의 중요성 강조 등 일반적인 보수적 가치를 꼭 닮았다”(Bruun 2000, 2).

그러나 지오딘 사다르(Ziauddin Sardar)는 세계인권선언은 보편적인 인간본성이 모든 사람들에게 공통된다는 가정을 하고 있다고 지적한다. “세계인권선언은 사회가 단순히 ‘자유로운’ 개인집단이라는 자유민주주의에 기반한 사회적 질서를 가정하고 있다. 역시 개인은 절대적이고 더 이상 단순화할 수 없으며 분리되고 존재론적으로 사회에 앞선 존재로 보고 있는 것이다”(Sardar 1998, 68, 9). 하지만 세계 몇몇 지역에 존재하는 사회적, 문화적 체계의 기본 철학은 이와 다르다. 이것은 서구 국가들이 알고 싶어 하지 않는 사실이다. “자율적이고 고립된 개인은 비서구 문화 및 전통에서는 존재하지 않기 때문에 그 개인의 권리를 논하는 것은 무의미하다. 그리고 권리가 존재하지 않기 때문에 인권의 부정이나 무효를 이야기하는 것도 이상한 일이다.”

사다르는 인도 전통의 근본적 개념 중 하나인 진리(dharma)가 서구의 인권에 대응되는 개념으로 우리를 이끌어가는 힌두교의 예를 들고 있다. “진리는 다층적 개념이며 법과 행동규범, 사물의 성격, 권리, 진실, 의식, 도덕성, 정의, 의로움, 종교, 운명뿐 아니라 용어와 요소, 데이터, 품질, 기원까지 포괄하고 있다. 시크교에서는 인간의 주요 의무를 세와(wesa)라고 한다. 세와, 즉 지역사회의 사심 없는 봉사 없이 구원은 없다. 그러므로 개인의 권리는 지역사회의 노력에 참여함으로써 얻을 수 있고 이를 통해 사크티(sakti)를 모색한다”(Sardar 1998, 70).

개인의 권리가 아무런 가치를 갖지 못한다는 의미는 아니다. 다만, 좀 더 큰 맥락에서 보아야 한다는 것이다. 사다르는 이번에도 예를 들어 설명하고 있다. “개인의 권리에 대한 개념은 이슬람에는 알려지지 않은 것이다. 그러므로 이슬람에서의 개인의 권리는 개인의 자유에서 멈추는 것이 아니라 경제적, 사회적, 문화적, 시민적, 개인적 권리까지도 포함하는 것이다”(Sardar 1998, 72, 3). 그의 설명은 인권의 서

로 다른 개념을 이해하기 위해서는 첫째 많은 작업이 이루어져야 하고, 둘째 이렇게 다양한 개념으로부터 무엇을 배울 수 있는가와 어떤 차이점은 수용할 수 없는가를 이해해야 한다는 점을 분명히 하고 있다(Smiers 2003, 172, 3).

1993년 6월 14일부터 25일까지 유엔에서는 비엔나 세계인권총회를 개최했다. 총회의 목적은 인권의 기본적 원칙을 재확인하고 문화적으로 다양한 인권 원칙의 해석이 정당함을 주장하는 것이었다. 이는 아랍과 아시아 국가들이 세계인권선언에 대한 자국의 입장을 살펴볼 좋은 계기였다. 그러므로 49개 아시아 국가들이 1993년 3월 29일부터 4월 2일까지 방콕에서 회의를 열었다. 회의의 최종 선언문에서 참가국들은 “인권이 보편적이기는 하지만, 국가적, 지역적 특성의 중요성과 다양한 역사적, 문화적, 종교적 배경을 염두에 두고 국제규범 설정의 역동적이고 진화적인 프로세스의 맥락에서 고려되어야 함을 인식한다”고 밝히고 있다. 휴고 스토케(Hugo Stokke)는 이를 보고 다음과 같은 결론을 내렸다. “선언문에서 명목상으로 인권의 보편성을 옹호하기는 했지만 규범 설정과 응용에 있어서 아주 많은 조건들을 두어, 인권의 보편성을 침해했고, 이것으로 이 사안에 관한 대화의 여지를 좁게 만들고 있다”(Stokke 2000, 135; Steiner 1996, 229). 아마도 그것이 실제로 시도되어야 할 것 같다. 필자의 추측으로 이것은 거의 한 번도 일어나지 않은 것 같다.

1993년 6월의 비엔나 선언에서는 모든 인권은 보편적이라는 원칙을 재천명했으나 “국가적, 지역적 특성의 중요성과 다양한 역사적, 문화적, 종교적 배경을 염두에 두어야 한다”라는 설명을 곁들였다. 마이클 프리먼(Michael Freeman)은 “이 권위적인 UN 선언문은 인권의 보편성과 문화적 특이성 개념의 정당함 간의 관계는 풀지 못한 채로 남겨두고 말았다”고 결론짓고 있다(Freeman 2000, 46).

그러나 1993년 비엔나 선언문과 실행 프로그램에 관련한 언급에는 긍정적인 측면도 존재한다. 앞서 말했듯이 모든 인권의 보편성뿐 아니라 상호의존성도 재확인되었다. 이 점은 과소평가되어서는 안 될 것이다. 이를 통해 민권과 정치, 경제, 사회, 문화적 권리(필자가 초반부에 언급한 여러 문서에서 채택한) 간의 인위적인 구분이 시정되었기 때문이다. 뿐만 아니라 비엔나 선언문은, 스스로 기구를 창설한 후, 탈식민지화를 겪은 국가들을 포함해 UN의 모든 회원국이 만장일치로 채택했다.

바로 그거다. 문화적 인권의 보편주의 주장은 전 세계적으로 불평등한 커뮤니케이션 관계가 지속되면서 빛이 바래고 있다. 문화 상대주의 접근방식은, 문화적 관점에서, 표현의 자유를 억압하고 잔인한 관행을 행사하는 경우의 구실이 되는 경우가 종종 있다. 그러나 두지나스에 따르면 이 모든 것이 “인권 조약과 선언문이 가치가 없음을 의미하지는 않는다. 국제법이 만들어지는 이 시점에서 이들의 가치는 상징적이다. 인권은 국가, 지역사회, 집단 내에서 침해되고 있다. 마찬가지로 인권을 증진하고자 하는 투쟁은 반체제 인사들, 희생자들, 정체성이 부인되고 폄하되는 이들, 반대 집단, 압제와 지배의 대상이 되는 모든 이들에게 속한다”(Douzinas 2000, 144).

유네스코의 문화다양성협약이 문화 분야에서 보편적이고 평등한 권리를 증진하는 도구로 사용된다면 그것은 커다란 진전이 될 것이다. 그리고 이를 통해 인간은 서로 다르며 자신을 다르게 표현한다는 문화적 상대주의의 정수는 계속해서 살아있게 될 것이다.

## 참고문헌

- Bruun 2000, Ole and Michael Jacobson, Introduction, in Jacobson 2000: 1-20.
- Brysk 2002, Alison(ed.), Globalization and Human Rights, Berkeley(University of California Press)
- Douzinas 2000, Costas, The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the End of the Century, Oxford(Hart Publishing)
- Jacobson 2000, Michael, and Ole Bruun, Human Rights and Asian Values. Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia, Richmond,Surrey(Curzon)
- Ferjani 1991, Mohamed-Chérif, *Islamisme, laïcité, et droistdel' homme*, Paris(L'Harmattan)
- Freeman 2000, Michael, Universal Rights and Particular Cultures, in Jacobson 2000: 43-58.
- Friedman 2000, Edward, Since There is No East and There is No West, How Could Either Be the Best?, in Jacobson 2000: 21-42
- Herman 1989, Edward S., *U.S. Mass Media Coverage of the U.S. With drawal from Unes coin*
- Preston 1989, William Jr., Edward S. Herman, Herbert I. Schiller, Hope & Folly. The United States and Unesco 1945-1985, Minneapolis(University of Minnesota Press):203-284
- Herman 1997, Edward S., and Robert W. McChesney, The Global Media. The New Missionaries of Global Capitalism, London and Washington(Cassell)
- Kassir 2004, Samir, *Considérationssurlemalheur arabe*, Arles(ActesSud)
- Khor 1993, Martin, *Free Trade and The Third World*, in Nader 1993:97-107
- MacBride 1980, Séan, *Many Voices, One World. Towards a new more just and more efficient world information and communication order. Report by a Commission presided by Séan Mac Bride*, London/Paris(Unesco)
- Mander 1993, Jerry, *Metatechnology, Trade, and the New World Order*, in Nader 1993:13-22
- McChesney 1999, Robert W., *Rich Media, Poor Democracy. Communication Politicsin Dubious Times*, Urbanaand Chicago(University of Illinois Press)
- McChesney 2002, Robert, and John Nichols, *Our Media, Not Theirs. The Democratic Struggle Against Corporate Media*, NewYork(Seven Stories Press)
- McPhail 1981, Thomas L., *Electronic Colonialism: The Future of International Broadcasting and Communication*, Beverly Hills/London(Sage)
- McPhail 1989, Thomas L., *Inquiryin International Communicatio-n*, in: Asante 1989, Molefi Kete and William B. Gudy kunst(ed.), *Handbook of International and Intercultural Communication*, London(Sage):47-66

- 
- Medded 2002, Abdelwahab, *Lamaladiedel'Islam*, Paris(Seuil)
- Mostyn 2002, Trevor, *Censorshipin Islamic Societies*, London(Saqi)
- Nader 1993, Ralph (ed.), *The Case Against Free Trade. GATT, NAFTA, and the Globalization of Corporate Power*, SanFrancisco and Berkeley(EarthIsl and Press and North Atlantic Books)
- Nordenstreng 1989, Kaarle - and Wolfgang Kleinwächter, *The New Internatio-nal Information and Communication Order*, in:Asante 1989, MolefiKete and WilliamB. Gudy-kunst(ed.), *Handbook of International and Intercultural Communi-cation*, London(Sage):87-113
- Pérez de Cuéllar 1996, Javier, *Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development*, Paris(Unesco Publishing)
- Preston 1989, William, and Edward S. Herman and Herbert I. Schiller, *Hope & Folly. The United States and Unesco 1945-1985*, Minneapolis(University of Minnesota Press)
- Sardar 1998, Ziauddin, *Post modernism and the Other. The New Imperialism of Western Culture*, London(Pluto Press)
- Schiller 1989, Herbert, *Culture Inc. The Corporate Takeover of Public Expres-sion*, New York/Oxford(OxfordU.P.)
- Schiller 1989b, Herbert I., *Istherea United States Information Policy?*, in Preston 1989, WilliamJr., EdwardS. Herman, HerbertI. Schil-ler, Hope & Folly. *The United States and Unesco 1945-1985*, Minneapo-lis(University of Minnesota Press):285-311
- Smiers 2003, Joost, *Arts Under Pressure. Promoting Cultural Diversity in the Age of Globalisation*, London(ZedBooks)
- Smiers 2004, Joost, *Artistic Expressionina Corporate World. Do We Need Monopolistic Control?*, Utrecht(HKU/UtrechtSchooloftheArts)
- Steiner 1996, Henry J., and Philip Alston, *International Human Rightsin Context. Law, Politics, Morals*, Oxford(ClarendonPress)
- Stokke 2000, Hugo, *Modernization without Westernization? Asian Values and Human Rights Discourses in east and West*, in Jacobson 2000: 134-158.
- Svensson 2000, Marina, *The Chinese Debate on Asian Values and Human Rights: Some reflections on Relativism, nationalism and Orientalism*, in Jacobson 2000: 199-226.
-

## 문화상대주의에 대한 인류학적 성찰

타카미 쿠와야마  
홋카이도 대학교

### 서론

문화상대주의는 사회, 문화 인류학(이후 인류학)의 핵심에 자리잡고 있다. 20세기 초 문화상대주의가 등장한 이후, 이 이론의 학문적 타당성에 대해 많은 찬반 논란이 있었다. 그러나 외국문화에 대한 상대주의적 사고가 이 학문 분야에서 역사적으로 중요한 역할을 해왔다는 것을 부정하는 인류학자는 거의 없다. 이러한 평가는 다른 학문 분야, 특히 철학, 윤리학, 정치학에서의 평가와 대조를 이루는데 후자에서는 문화상대주의의 기반이 종종 훼손되어왔다. 그러므로 본 논문에서는 먼저 역사적 관점으로부터 인류학에서 상대주의적 사고의 긍정적 유산을 논의한 다음, 그 문제점을 검토해보고자 한다.

### 문화상대주의의 역사적 중요성

인류학자의 입장에서 보면, 문화상대주의의 가장 큰 기여는 외국문화를 해당 문화 자체의 방식으로 이해하는 것이 중요하다는 점을 강조한 데 있다. 이러한 이해방식은 우리의 선악기준으로 외국인들을 판단하지 않는 것은 물론이고, 우리의 견해와 가치를 외국인에게 부여하는 대신, 그들의 시각으로 볼 것을 요구한다. 상대주의의 교훈은 설교하기는 쉽지만 실행하기는 어렵다. 우리 모두는 자신들의 관습과 예절을 가장 합리적이거나 적어도 자연스러운 것으로 생각하는 다소 민족중심적 성향을 갖고 있기 때문이다. 19세기부터 20세기 중반에 이르기까지 서구인들은 오늘날보다 상대주의를 받아들이기 힘들었는데, 그 이유는 서구권 국가들과 비서구 국가들 간의 권력의 차이 때문이었다. 그로 인해, 비서구 민족은 세련되지 못한 인종으로 간주되었고, 심지어는 “원시적”이라는 명칭까지 붙여졌다. 실제로 이러한 우월감은 고전적 사회진화론자들의 마음 속에 내재해 있었다.

인류학에서 허버트 스펜서(Herbert Spencer) 다음으로 유명한 사회진화론자들 가운데 한 사람으로 손꼽히는 학자는 『고대 사회(Ancient Society)』(1877)의 저자인 루이스 H. 모건(Lewis H. Morgan)이다. 칼 마르크스에 영향을 준 이 책에서 모건은 인류는 야만, 미개, 문명이라는 세 가지 발전을 거쳐 진보해왔다고 주장했다. 이러한 이론의 근본적 문제점은 문명을 근대 유럽 및 북미의 문명과 동일시했

다는 것이다. 달리 말하자면, 서구가 진화라는 사다리의 맨 꼭대기를 차지하고 있고, 다른 모든 사회는 서구와의 근접성에 따라 순위가 매겨진 것이다. 모건은 단순히 인종중심주의적 인물은 아니었으나 사회의 발전이 기술적 발전에 의해 이루어진다는 것을 믿어 의심치 않았다. “인류학의 아버지”라 불리는 에드워드 타일러(Edward Tylor)도 모건과 비슷한 견해를 표명하였다. 『원시문화(Primitive Culture)』(1871)라는 책에서 종교 진화론을 제시했는데 종교의 순위를 매기면서 애니미즘(정령신앙)을 맨 밑바닥에, 일신교를 맨 위에, 그리고 다신교를 중간에 속하는 것으로 평가했다. 이에 따라 기독교를 세계에서 가장 발전된 종교 가운데 하나로 간주했다. 타일러는 오늘날 문화에 대한 상대주의적 개념으로 잘 알려져 있지만, 그는 문명화된 민족이 전체적으로 야만인보다 더 현명하고 행복하다고 거침없이 주장했다는 점에서 사실상 진화론자였다. 계몽주의의 영향을 받은 그의 동시대인들과 마찬가지로 타일러는 이성을 인류 진보의 주요한 추진력으로 보았다.

문화상대주의는 백인의 인종적 우월성에 대한 광범위한 믿음뿐만 아니라 그 같은 지적 풍토를 배경으로 등장한 것이다. 내가 이러한 역사를 강조하는 것은 그것이 근대 서구 지성의 역사에서 주요 전환점을 이루기 때문이다. 일반적으로 ‘수직적’(이를 테면 위계적) 사고를 특징으로 하는 진화론은 전형적으로 기술적 기준, 그리고 그 연장선상에서 도덕적 기준에 따라 사회의 순위를 매긴다. 다른 한편, 상대주의는 기술적 발전의 수준과 상관없이 모든 사회는 동등한 기반 위에 있고, 지적 발전, 또는 도덕적 발전 지표 대신에 다양성으로 차이를 설명하는 ‘수평적’(이를 테면 평등주의적) 사고의 특징을 지닌다.

나는 문화상대주의가 타자들-자신과 다른 인구집단-을 대하는 데 있어 이론이라기보다는 *마음의 태도*로 작용한다는 의견을 가지고 있다. 문화상대주의자들은 외국민족과 외국문화에 대한 서구의 개념화의 방식을 완전히 변화시켰기 때문에 지적인 혁명을 초래했다고 말해도 무방하다. 이론으로서의 문화상대주의에 대해 거세게 이의를 제기하는 이들은 그 같은 문화상대주의자들의 공헌을 너무 자주 망각하고 있다.

이를 증명하기 위해 나는 인류학자들이 문화상대주의의 창시자로 간주하는 프란츠 보아스(Franz Boas)가 배핀섬의 이누이족을 연구하면서 기록한 일기의 한 구절을 인용하고자 한다. 그 당시 이누이족은 “에스키모(날고기를 먹는 야만인)”라는 경멸적 용어로 불리고 있었다.

“이들 ‘야만인’들이 함께 궁핍을 견디고, 누군가 사냥에서 포획한 것을 가져오면 모두 함께 먹고 마시는 것은 아름다운 관습이 아닌가? 나는 종종 우리의 ‘좋은 사회’가 이들 야만인들의 사회보다 어떤 점에서 나은지를 자문해보곤 한다. 내가 이들의 관습을 관찰하면 할수록 나는 우리에게 이들을 알볼 권리가 없다고 생각한다. 사고하는 사람으로서 내가 이 여행으로부터 얻은 가장 중요한 결과는, ‘문화를 가진’ 개인이라는 생각은 단순히 상대적인 것이고, 사람의 가치는 ‘마음의 교육(Herzenbildung)’에 의해 판단되어야 한다는 내 관점을 강화하게 된 것이다.<sup>1)</sup>”

## 문화상대주의에 대한 주요 비판

나는 이 장에서 인류학 내부와 외부에서 문화상대주의에 대해 끈질기게 제기되는 두 가지 주요 비판에 초점을 두고 논의하고자 한다.

1) 랑그네스(Langness), 『문화의 연구(The Study of Culture)』, 1974, pp. 45-46에서 인용.

### (1) 보편주의 대 상대주의

이 첫 번째 비판은 서로 다른 여러 문화권이 공유하는 보편적인 것이 존재하는가라는 질문과 관련된 것이다. 분명히 이 질문은 문화적 보편주의를 옹호하는 이들이 제기하는 것이다. 엄밀히 말해, 그들의 입장은 상대주의보다는 특수주의와 대조를 이루는 것이지만 이 두 개념은 과거의 논의에서 거의 구분 없이 사용되었다. 그러므로 여기서도 뚜렷하게 구분되지는 않는다. 또한 보편적인 것이 시간, 공간적으로 고정된 절대적인 것과는 다른 것임을 인식하는 것이 중요하다.

보편주의자와 상대주의자 간의 고전적 논쟁으로 사모아의 청소년기와 관련된 논쟁이 있다. 마가렛 미드(Margaret Mead)는 『사모아에서 어른이 된다는 것(The Coming of Age in Samoa)』(1928)라는 책에서 미국에서 청소년기는 어린이에서 어른으로 변화해가는 데 수반되는 어려움 때문에 엄청난 심리적 스트레스를 동반하는 격동의 시기로 간주되는 반면, 사모아에서는 인생의 이 두 단계의 연속성 때문에 그러한 갈등이 발견되지 않은 것으로 보아 청소년기란 문화에 따라 상대적인 것이라고 주장했다. 그녀는 심지어 사모아의 문화적 분위기는 매우 관용적이어서 사모아의 소녀들은 당시의 미국에서는 상상할 수 없는 정도의 성적 자유를 갖는다고 주장했다. 이 책의 인기에도 불구하고, 미드의 관점은 종종 전문 학자들의 비판의 대상이 되었다. 그러나 “인류학적 신화의 창조와 파괴”라는 부제를 달고 출간된 『마가렛 미드와 사모아(Margaret Mead and Samoa)』(1983)라는 논란을 불러일으킨 책이 나오기 전까진 비로소 그녀의 저서에 대한 정밀한 재검토가 시작되었다. 그녀가 작고한 뒤에 나온 이 책에서 데렉 프리만(Derek Freeman)은, 미드가 사모아인들에 대해, 특히 그들의 성생활에 대해 무책임한 이야기를 퍼뜨렸다고 규탄했다. 그에 따르면 미드는 통역자를 통한 인터뷰에서 장난기 있는 소녀들한테 속았다는 것이다. 게다가 프리만은 미드가 인간의 행동과 제도를 설명하는 데 있어 생물학적 요인을 거의 고의적으로 무시함으로써 결국 문화적 결정론에 이르게 되었다고 주장했다.

이러한 논쟁의 근저에는 ‘천성 대 교육’의 문제가 놓여있다. 보아스의 영향을 받은 초기 미국의 인류학자들은 자신들의 입장이 가진 정치적으로 급진적인 의미를 충분히 인식했기 때문에 교육의 중요성을 끈질기게 강조했다. 미국이라는 인종 의식적 사회에서 생물학적 설명을 지지하는 것은 이미 존재하는 인종적 편견을 강화하는 것이기 때문이다. 이러한 측면에서 문화상대주의와 그 극단적 형태인 문화적 결정론은 20세기 전반에 서구인들의 지배적 세계관에 도전하는 진보적 신조였다. 오늘날에도 인지과학적 설명을 포함하여 생물학적 설명은 『빈 서판: 인간본성에 대한 근대의 부정(The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature)』(2003)이라는 책에서 스티븐 핑커가 보여준 것처럼 순수하게 과학적 이유보다는 정치적인 이유로 인해 회의적 평가를 받았다. 인류학자들이 지닌 보편주의에 대한 공포는 생물학적 환원주의에 대한 두려움에서 나오는 것이다.

보편주의자와 상대주의자들 간의 최근의 논쟁은 인권과 관련된 것이다. 나는 이 논쟁에 대해 논하기 전에 도덕적, 혹은 윤리적 상대주의와 지식의 상대성이라는, 문화상대주의의 두 유형이 있다는 것을 지적해두고자 한다. 간단히 말해, 후자는 인간의 지식은 생태적, 역사적, 사회적 생존 조건에 따라 달라진다는 주장이다. 이에 동의하지 않는 학자는 거의 없고, 일부 토착부족이 지닌 약초에 대한 지식을 산업화된 나라들이 신약 생산을 위해 이용, 도용하고 있는 오늘날의 상황에서는 더욱 그러하다. 이외는 대조



적으로 도덕적 상대주의에 관해서는 여러 학문 분야에서 많은 논쟁이 있어 왔다. 대체적으로 일부 인류 학자들이 도덕적 상대주의에 반대해 왔지만, 인류학을 벗어난 분야에서는 도덕적 상대주의에 대해 부정적 의견이 더 많다. 어쨌든, 2차 세계대전 이후로 인권문제는 문화적 상대주의에 관한 논쟁의 중심에 자리잡고 있다.

지난 60여 년 간 인권에 대한 인류학자들의 견해는, 특히 미국적 학풍을 따르는 연구자들 사이에서 많은 변화를 겪어왔다. 유엔총회에서 보편적 인권선언이 채택되기 1년 전인 1947년에 미국인류학협회(AAA)는 유엔에 “인권에 관한 성명”이라는 제목의 문건을 제출했다. 이 문건은 인간의 개성이 그들이 속한 문화의 조건에 따라 발전하기 때문에 인간을 단순히 개인으로 간주해서는 안되고 그들이 속한 사회집단의 구성원으로 간주해야 한다는 주장으로 시작된다. 미국 인류학 협회의 첫 번째 주장은 다음과 같다: “개인적 차이의 존중은 문화다양성에 대한 존중을 수반한다.” 미국 인류학 협회의 성명은 더 나아가 인권의 개념은 사회마다 다르기 때문에 서구 유럽과 미국의 가치를 강조하는 대신에 다양한 가치를 유엔 인권 선언에 반영해야 한다고 강조한다. 이 성명은 다음의 세 번째 주장에 가장 잘 요약되어 있다: “기준과 가치는 그것이 속한 문화에 따라 달라지므로 특정 문화 속의 신념이나 도덕적 형식으로부터 명제를 도출하려는 시도를 하게 되면 그것은 인류 전체에 적용되는 인권선언에서 벗어나게 된다.” 이 말은 문화상대주의의 완고한 지지자이자 그 성명의 주요 기초자였던 멜빌 허스코비츠(Melville Herskovits)의 견해를 충실히 반영하고 있다.

반 세기가 지난 1999년, 미국인류학협회는 인권에 대한 새로운 선언을 만들었다. 이 선언의 전문은 전후의 세계환경 속에서 벌어진 변화, 주로 국가간의 폭력을 지적하고 있다. 전문은 또한, 그러한 행동이 인간성의 부정으로 귀결될 때, 미국 인류학 협회는 보편적 인권선언에 따라 그에 대해 “항의하고 반대해야 할 윤리적 의무가 있다”고 말하고 있다. 동시에 미국 인류학 협회는 집단의 문화적 권리 같이 인권선언이나 국제법에서 충분히 다루어지지 않은 분야를 고려해야 한다고 주장한다. 내가 이해하는 바로는, 여기서의 집단적 권리는 예를 들어 토착민이 외부인들의 간섭이나 착취 없이 그들의 전통적 자원을 이용할 권리를 지칭한다. 그래서 권리의 주체(수혜자)는 개인이라기보다는 집단이다. 이런 점에서 미국 인류학협회의 입장은 개인을 권리와 의무가 실현되는 기본 단위로 규정하는 대부분의 국제법과 충돌한다. 이상하게도 미국인류학협회의 “인류학과 인권에 관한 선언”의 본문은 이러한 문제를 명확하게 규정해 놓지 않았다. 게다가 이 선언은 “인류의 구체적 차이를 존중하는 인류학적 원칙”에 따라 “서구적 전통에 따른 추상적 법칙의 보편성”을 시종일관 부정하고 있다. 이 모든 것에도 불구하고 미국 인류학 협회의 1999년의 선언은 이 조직이 문화적 특수성에 대해 중요성을 부여하던 과거 입장으로부터, 총체적 변화는 아니라 하더라도 중요한 변화를 보여주는 것이라 할 수 있다. 위 선언이 미국인류학협회 회원들의 합의 없이 발표될 수 없었을 것이라는 점은 말할 나위도 없다.

## (2) 평가에 대한 금기

문화상대주의에 대해 끈질기게 제기된 두 번째 주요 비판은 평가에 대한 금기와 관련된 것이다. 모든 문화는 다른 어느 것과도 비견될 수 없는 독특한 실체이고 모든 민족은 그들의 전통과 이상에 따라 살

도록 허용되어야 한다는 상대주의적 원칙은, 서구 식민열강에 의해 착취당하고 조롱의 대상이 되어온 비서구인들의 존엄성이 존중되는 데 크게 기여해왔다. 그러나 국제 분쟁의 시기에, 특히 제 2차 세계대전 같은 거대 열강 간의 분쟁의 시기에, 이 원칙은 문제를 야기하면서 그 주장자들을 곤혹스럽게 만들었다. 분명히 문화적, 민족적 차이에 대한 존중에는 한계가 있기 마련이다. 일본 난징에서 자행된 강간뿐 아니라 나치 독일에 의한 잔혹행위와 같은 악행은 어떠한 도덕적 기준으로도 정당화될 수 없다. 이러한 사태의 원인을 찾아내어 같은 실수를 반복하지 않기 위해 이러한 사태에 대해 평가를 내리는 것은 관련 각국의 책임일 뿐 아니라 인류 전체의 책임이 되어야 한다. 최근 몇 십 년간 이와 비슷한 집단학살이나 인종청소 같은 사건들이 일어났다. 이러한 불행한 사실은 (상대주의의) 애초의 취지를 존중하면서도, 평가에 대한 상대주의적 금기를 재검토할 필요성을 입증하고 있다.

이 같은 경우의 또 다른 예로 아프리카 일부 국가에서 행해지고 있는 여성 할례를 들 수 있다. 여성 할례의 몇 가지 주된 유형이 있는데, 그 가운데 가장 폭력적 유형의 할례는 수많은 젊은 여성들에게 깊은 상처를 남겼다. 이러한 이유로 1970년대부터 서구의 많은 여권론자들은 공개적으로 이러한 관행을 비판하면서 즉각적 중단을 요구했다. 그들은 또한 가부장제도에서 유래한 이러한 나쁜 관행에 대항하여 모든 여성들이 단결할 것을 요구했다. 그러나 바로 그 지점에서 문화적 차이에 대한 존중이 문제가 되었다. 서구 여권론자들은 놀랍게도 제 3세계 여성들의 강한 반대에 직면했다. 게다가 서구인들은 지역적 환경에 대한 충분한 이해 없이 타민족 전통의 수용을 강요하는 오만함을 보이고 있다는 비난까지 받았다. 또한, 많은 제 3세계 여권론자들과 운동가들은 여성 할례가 금지되어야 한다는 데 동의하지만 유서 깊은 전통을 하루 아침에 없애는 것은 힘들고, 서구인들은 비판의 대상이 된 사람들의 고통을 알아야 한다고 주장한다. 실제로, 자신의 문화를 존중하고 싶은 욕구와 삶을 개선하고자 하는 욕구 간의 갈등에서 지역 주민의 고통이 비롯된다. 이러한 논쟁은 문화에 대한 평가의 복잡성을 보여준다. 일부 관습이 유해하긴 하지만 객관적으로 말해 그러한 관습을 즉시 없애기는 힘들다. 그러한 관습이 사회적으로 정착되어 있기 때문만이 아니라 그 민족의 문화적 정체성 속에 깊이 뿌리내리고 있기 때문이다. 이 문제는 자기 방어를 위한 총기의 사용을 포함하여 서부 개척시대의 경험이 미국인들의 집단적 기억의 일부를 이루고 있는 나라에서 총기의 사용을 금지하는 것이 얼마나 힘든지를 보면 더욱 분명해 진다. 일부 인류학자들은 강요된 행위에 의한 고통의 정도가 평가의 지표로 사용되어야 한다고 주장하지만, 육체적 고통이든 정신적 고통이든 어떠한 고통도 또 다시 문화에 따라 달리 해석된다. 외부인들이 그 때 할 수 있는 것이란 상대주의자들이 오랜 동안 가르쳐온 것처럼 자신만의 관점에서 그들을 비판하는 대신에, 타민족의 존엄성을 존중하고 인권의 원칙에 기초한 만족스런 해결책을 찾기 위해 함께 노력하는 것이다.

## 문화의 정치화

이제 다문화주의에 관한 논쟁과 관련된 더욱 최근의 문제에 대해 논하고자 한다. 이 문제를 나는 ‘문화의 정치화’라고 부른다. 문화가 정치적 산물이라는 사실은 흔히 간과되어 왔다. 역사적으로 말해, 문화의 개념은 18세기에 독일에서 처음 만들어졌다. 1648년 베스트팔렌 평화조약 체결 이후 유럽 정치의

전면에 부상한 프랑스의 인접국으로서 독일은 프랑스보다 미미한 위치를 차지할 수 밖에 없었다. 게다가 독일은 소규모 영토로 분할되어 있었기 때문에 외국의 침략에 자주 노출되었다. 국민 통합이 요구되었고 일부 독일 지식인들은 이러한 요구에 따라 독일국민의 국민정신(Volksggeist)을 찬양하는 철학을 만들어냈다. 이 철학은 다름아닌 문화론으로서 민족이나 인종집단의 독특한 생활양식을 개념화시킨 것이었다. 요한 G. 헤르더(Johann G. Herder)의 글은 그러한 관점을 형성하는 데 영향을 준 것으로 알려져 있다. 그는 이성과 보편성이라는 프랑스 계몽주의의 이상을 거부하고 그 대신에 각 민족의 정신적 독립성을 강조했다. 헤르더의 사상은 또한 유럽 저개발 지역 민속학 연구의 발전에 중요한 역할을 했다.

이러한 역사는 보아스의 상대주의에도 깃들여 있다. 독일 태생이라는 성장배경, 특히 낭만주의자였던 지리학자 알렉산더 폰 훔볼트(Alexander von Humboldt)와 민족학자 아돌프 바스티안(Adolf Bastian)의 영향을 고려하면 보아스가 문화의 정치적 의미를 완전히 의식하지 못했다고 생각하기는 힘들다. 그러나 1887년 미국으로 이주한 뒤부터, 그의 주요 관심사는 급속히 사라져가는 미국 원주민집단의 문화를 기록하는 것이었다. 그는 정치를 제쳐두고, 너무 늦기 전에 ‘사라져가고 있는’ 문화에 관한 연구에 몰두하기 시작했다.

인류학자들의 문화의 정치적 성격에 대한 연구는 1980년대 초반에나 시작되었다. 이러한 연구의 발전의 배경에는 세계 여러 곳에서의 민족주의 발흥이 있었다. 오늘날 연구되고 있는 민족주의의 유형은, 제 2차 세계대전 이후 독립운동에 의해 촉발된 정치적 민족주의라기 보다는 소위 ‘인종적 민족주의’라고 할 수 있다. 인종적 민족주의는 두 가지 영역에서 검토될 수 있다. 첫 번째로 국제정치의 영역에서 인종적 민족주의는 기본적으로 미국과 서구 유럽에서 시작된 세계화의 힘에 대한 반동으로 나타난 것이다. 이들 서구 국가들은 사고 방식을 포함하여 세계 다른 지역의 오랜 전통을 변화시킬 만큼 강력한 힘을 지니고 있다. 이러한 인종적 동기의 민족주의의 핵심에는 정치에 의존해서라도 자신의 문화를 보호하고 유지하려는 강한 욕망이 자리잡고 있다. 정치화된 문화의 주요 예로 들 수 있는 것이, 인권의 개념이 서구에서 유래했기 때문에 서구적 인권의 개념을 비서구권 국가들에 무차별적으로 적용해서는 안 된다는 일부 아시아 정치인들의 주장이다. 그들은 아시아적 가치는 서구와 다르고 아시아는 인권 대신에 ‘가족주의 문화’를 가지고 있다고 강하게 주장한다. 가족주의라는 말은 국가가 국민을 보호하는 사회체제는 어떤 의미에서 가부장적이라는 것을 의미한다. 요컨대 가족주의는 부모가 자신의 자식을 보호하는 방식과 비슷하게 기능하는 것으로 인식된다. 아시아의 가족주의는 서구적 인권 개념의 기초가 되는 개인주의와 대조를 이룬다. 그러나 가족 담론은 “서구의 인권외교”- 일부 아시아 국가에서 인권은 경제성장을 위해 희생되고 있다는 주장-에서 나온 비판을 모면하기 위해 제시되고 있다는 것은 분명하다.

인종적 민족주의는 국내 정치의 영역, 특히 인종적 배경이 크게 다른 인구 집단을 가진 국가들에서도 또한 발견된다. 예를 들어, 남아프리카의 아파르트헤이트 체제에서 유럽인과 아프리카인의 문화적 차이는 분리정책의 정당한 이유로 간주되었다. 문화는 이처럼 지배계급의 이익을 위해 정치적으로 조작되고 현 상태를 유지하기 위한 구실로 이용된다.

또 다른 잘 알려진 예로, 이민자가 인구의 상당 부분을 차지하는 나라들, 특히 회교도 인구를 가진 일부 유럽 국가에서의 극단적 정치적 우파의 경우를 들 수 있다. 우익 활동가들은 정부가 소수민족의 권리

를 지나치게 보호하고 있고 기독교 신앙과 같은 자신들만의 문화유산이 파괴되고 있다고 주장한다. 이들은 더 나아가 외국 세력에 의한 더 이상의 ‘오염’을 막기 위해 필요하다면 무력을 사용해서라도 소수 민족을 몰아내야 한다고 주장한다. 불행히도 이러한 극단주의는, 2004년 젊은 회교도가 영화 속 회교도 여성에 대한 표현에 불만을 품고 네덜란드 영화 감독을 살해한 사건에서 나타난 것처럼, 상대방으로부터 그에 상응하는 반발을 빈번히 초래한다.

이러한 현상들을 고려해 볼 때, 우리는 문화가 실제로 쉽게 정치화되며, 현대세계에서 인종적, 민족적, 국제적 갈등의 기저에는 이처럼 정치화된 문화가 자리하고 있다는 결론을 내릴 수 있다. 문화가 보아스의 상대주의의 틀에 따라 개념화되는 한, 이 같은 진단은 틀리지 않을 것이다.

### 다문화주의 시대의 문화

일부 정치학자들은 현재의 다양성에 앞서 존재했던 동화정책들의 한계를 극복하기 위해 먼저 다인종 국가에서 다문화주의를 실행해야 한다고 주장한다. 앞서 존재했던 동화정책들은, 민족국가는 단일 민족, 단일 언어, 단일 문화로 구성된다는 오래된 원칙에 기반한 것이었다. 이와 대조적으로 다문화주의자들은, 오늘날 그러한 정책이 사회분열에 이르는 인종적 갈등의 근본 원인이 되므로 더 이상 유효하지 않다고 주장한다. 근대 국가치고 소수 민족이 없는 나라는 없기 때문에, 나라마다 실제 상황은 다르다 하더라도 그 같은 민족국가의 원칙은 과거의 이상에 불과한 것이라고 말할 수 있다. 전체적으로 볼 때, 다문화주의는 애초부터, 다양한 요소들—가장 주요한 몇 가지만을 언급하자면, 다양한 인종집단, 언어, 문화, 종교 등을 들 수 있다—을 통합함으로써 하나의 민족국가가 분열되지 않도록 해주는 정치이념이라고 말하는 것이 무난할 것이다. 이러한 점에서 다문화주의는 과거에도 그랬듯이 지금도 부분적으로는 정치통합을 위한 하나의 방편이 되고 있다.

다문화주의에는 몇 가지 다른 유형이 있는데, 위에서 언급한 설명은 ‘진보적’ 유형에 가장 맞다고 할 수 있다. 찰스 테일러(Charles Taylor)로 대표되는 이러한 유형의 다문화주의에서, 문화는 일관되고 동질적인 전체를 구성하는 실체로서, 다른 독립된 실체와 뚜렷이 구분되는 경계를 형성하고 있는 것으로 이해되고 있다. 그러므로 다문화 사회는 서로 다른 문화를 지닌 다양한 인종집단이 하나의 민족국가 안에 공존하고, 주류 집단이 그 중심을 차지하는 사회이다. 다문화 사회에서 인종적, 문화적 경계는 그대로 남아있다. 이러한 상황은 사실상 문화상대주의자들의 시각과 일치한다고 볼 수 있다. 문화상대주의자들이 문화의 개념을 한 민족이 지닌 총체적 삶의 방식으로 보는 견해는, 1) 동일 민족이 무언가 공통적인 것을 나눠 가지고 있고, 2) 이 같은 문화 공유는 그들을 다른 집단으로부터 구별 짓는다는 것을 의미하기 때문이다. 달리 말하자면, 문화에 대한 상대주의적 개념은 서로 다른 집단들 간에 존재하는 차이를 강조하고, 동시에 한 집단 내에 존재하는 차이를 지워버린다. 이질성과 동질성은 한 집단의 내부와 외부에서 동시에 기능한다. 게다가 각 문화의 특징이 너무 강하게 강조되어, 서로 다른 문화 간에 상호작용이 이루어지는지 여부, 그리고 상호작용이 이루어진다면 어떻게 이루어지는지에 대해서는 거의 주목하지 않는다. 문화가 그러한 것으로 이해될 때, 사람들의 인종적 동일성은 그들의 문화경험에 맞물려 있고,

인정에 대한 욕구, 특히 소수민족에 속하는 젊은이들의 인정 욕구는 정체정의 정치, 즉 ‘문화전쟁’으로 귀결될 것으로 예상된다.

인류학자들은 종종 그러한 전쟁을 초래한 장본인으로 비난 받는다. 그러나 문화상대주의가 처음부터 다양한 비판을 받아왔고, 심지어는 인류학자들 사이에서도 비판의 대상이 되어온 것이 사실이다. 게다가 1980년대 이후 문화 개념에 대한 철저한 검토가 시작되었고, 오늘날에는 무조건적으로 보아스의 관점을 추종하는 인류학자는 거의 없다. 나는 인류학자로서 문화의 구성요소가 인종과 국가를 넘어 많은 사람들로 부터 인정받을 수 있다는 의미에서 문화를 ‘소비 가능한’ 것으로 간주한다. 예를 들어 일본에서 유행한 유도는 오늘날 세계 여러 곳에서 행해지고 있다. 유도는 더 이상 창시자에게만 독점적으로 속하는 것이 아니다. 이와 마찬가지로 추상적 아이디어를 포함해서 다른 문화적 구성 요소도 그렇다고 말할 수 있다. 생활의 많은 부분에서 국경을 넘나드는 교류가 이루어지는 세계화의 시대에, 문화의 두드러진 특징은 소비자의 인종적 배경과 상관없이 문화가 소비될 수 있다는 것이다.

## 타인에 대한 존중과 관용

이 마지막 장에서 나는 문화상대주의의 두 가지 중요한 교훈에 관한 나의 생각을 제시하고자 한다. 여기서 의도적으로 ‘교훈’이라는 단어를 사용했는데, 이 단어는 앞서 언급한 대로 문화상대주의는 타자들에 대한 학문적 이론이라기보다는 마음의 태도를 나타내는 것이기 때문이다. 달리 말하자면, 외국문화 연구에 종사하는 인류학자들에게 상대주의적 사고는 도서관에서의 인지 훈련보다는 자신과는 완전히 다른 생소한 민족을 이해하려는 노력을 통해 얻어지는 육체적 경험을 기반으로 하는 것이다.

### (1) 타자에 대한 존중

이 점을 실증하기 위해 태평양 전쟁 시기 일본의 가미가제 조종사의 예를 들어보겠다. 말할 필요도 없이, 가미가제 조종사들은 자신들이 죽을 줄 알면서도 자신들의 비행기를 적의 군함에 충돌시켰다. 대부분의 사람들에게, 특히 일본과 전쟁을 치른 미국인들에게, 가미가제는 미친 짓 그 자체이며, 생명 경시, 그리고 무엇보다도 인간에 대한 모욕이나 다름없다. 오늘날 많은 일본인도 이와 마찬가지로의 생각을 갖고 있다. 그러나 에미코 오누키-티에르니(Emiko Ohnuki-Tierney)가 『가미가제, 벚꽃, 민족주의(Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms)』(2002)라는 책에서 설득력 있게 보여준 바와 같이, 가미가제 조종사들을 그러한 시각으로 재단하는 것은 적절치 않다. 반대로 그들 대다수는 그 시대의 낮은 대학 진학률을 고려해보면 오늘날의 기준으로 볼 때 석사나 박사학위 과정의 학생들과 비슷한 지적 수준을 지닌 대학생들이었다. 그들은 자원으로 입대하긴 했지만 조국을 위해 자신을 바쳐야 한다는 강한 사회적 압력 하에 놓여 있었다. 훈련기간 동안 그들 중 일부는 저녁시간에 칸트와 헤겔, 니시타를 포함한 철학 서적을 읽을 정도로 상당한 지식수준을 갖고 있었다. 그리고 그들은 임무수행의 날까지 삶과 죽음의 의미에 대해 고민했다. 가미가제 조종사의 전형화된 이미지는 그들의 실제 이력 어디에서도 찾아볼 수 없다.

물론 내가 그 젊은 조종사들 영웅시 하려고 이런 말을 하는 것은 아니다. 오히려 그들을 단순히 우리의 시각으로만 판단하려 하며, 그들의 고통을 이해하려는 노력 없이 그들의 행위를 미친 짓으로 매도하는 것은 그들에게는 심하게 부당한 처사라는 것이 내가 말하고자 하는 요점이다. 실제로, 이것은 보아스가 『원시인의 마음(The Mind of Primitive Man)』(1991)이라는 저서에서 일부 원시사회에서 살인의 의미는 산업화된 사회에서 살인의 의미와 다르다는 말로 우리에게 가르쳐준 것이다. 아마도 우리는 한 걸음 더 나아가 정신적 이해는 기본적으로 머리 속에서 완성되는 인식 활동이므로, 충분치 않다고 말할 수 있다. 그 대신에 요구되는 것은 감각을 통한 경험의 매개 기관인 신체로부터 생겨나는 공간이다. 이 점에서 현지연구는 단순히 자료를 모으는 수단이 아니다. 연구대상이 되는 사람들의 관점을 파악하려 할 때 현지연구는 오히려 정신과 육체가 모두 개입되는 전인격적 작업이 된다.

기본적으로 인류학은 타민족과 타문화에 대한 연구이다. 클라이드 클럭혼(Clyde Kluckhohn)의 고전적 저서 『인간을 위한 거울(Mirror for Man)』(1953)이라는 제목이 보여주듯이, 반성적 이해 또는 타인을 통한 자아의 실현이 인류학적 사고의 주요 특성이라고 할 수 있다. 클럭혼이 볼 때, 현대의 미국인들에게는 ‘원시인들’이 그 거울이 되어주었다. 일반인들과 마찬가지로 거의 모든 인류학자들은 어떤 방식으로든 인종중심주의적이다. 일반적인 추정과는 반대로 인종중심주의는 어떤 의미에서는 성공적 사회화의 표현이기 때문에 전적으로 나쁜 것으로 볼 수 만은 없다. 사회화를 통해 인간은 특정한 방식으로 세계를 보는 방법을 배우는데, 인종중심주의는 다름 아닌 그러한 특정 편견을 지칭하는 것이다. 그러한 편견은 한 개인의 정체성의 핵심을 이룬다. 그러나 우리 자신만의 세계관에 너무 집착하여 그것을 넘어서기를 거부할 때 문제가 생긴다. 문화상대주의자들은 타자를 대할 때 우리 자신의 가치를 잠시 제쳐놓음으로써 더 높은 차원으로 도약할 수 있도록 유도하는데, 이는 타자들을 이해할 뿐 아니라, 결국에는 자신에 대한 더 깊은 통찰을 얻고, 그렇게 함으로써 자신의 삶을 풍요롭게 하고, 자신의 가능성을 실현하도록 하기 위한 것이다.

## (2) 타자에 대한 관용

지금까지 문화상대주의와 관련된 가장 어려운 문제는 관용의 문제였다. 1980년대 초에 이 문제를 공정하게 연구한 인류학자인 엘빈 해치(Elvin Hatch)에 따르면 보아스와 그의 추종자들에게 “관용의 요구는 인권과 자결권에 대한 진보적 철학을 요구하는 것이었다. 관용은 타인들이 그들 사회의 문화적 가치와 신념에 따라 사는 것을 포함하여 그들이 타당하다고 여기는 방식대로 행동할 수 있어야 한다는 원칙을 표현한 것이다.”<sup>2)</sup> 그러므로 해치는 문제가 되는 것은 인간의 자유라고 주장했다.

미국에서는 다문화주의가 학교교육을 포함하여 공적 영역에 큰 영향을 미치지 않았던 1980년대까지는 이러한 종류의 주장에 대한 강한 반대는 없었다. 그러나 그 후 상황은 급변했다. 예를 들어, 히스패닉 인구의 급격한 증가로 많은 이들이 ‘미국의 갈색화’에 대해 우려하기 시작했다. 또한 아시아인들의 영향력이 태평양 연안을 따라 특히 고등교육 분야에서 강하게 나타나기 시작했다. 1970년대에 다문화주의를 정부의 공식 정책으로 받아들인 캐나다와 호주에서는, 다문화 정책이 비서구권 국가들로부터 유입

2) 『문화와 도덕성(Culture and Morality)』, 1983, p. 65.

되는 신규 이민자들에만 집중되는 경향을 보였기 때문에, 전통적 소수 민족, 즉 토착부족들은 빈번히 불만의 목소리를 표출했다. 그러나 소위 ‘이슬람 문제’의 핵심은 근대 민족국가에서의 종교의 자유라는 문제였기 때문에 타자의 존재가 가장 민감하게 느껴진 곳은 서구 유럽이었다. 프랑스 공립학교에서 종교를 나타내는 두드러진 표식을 몸에 걸치는 것을 금지하는 조치는 실제로 이슬람의 두건을 표적으로 하는 것으로서, 그 같은 문제를 극명히 보여주는 사례라 할 수 있다.

나는 이처럼 정치적으로 민감한 문제는 다루지 않겠다. 그렇지만 20세기 초 문화상대주의가 형성되었을 당시에는, 위에서 언급된 것과 같은 매우 이질적인 소수 민족이 대규모로 다른 국가로 이주하여 그 국가의 문화적 가치를 무시하고 자신들의 원칙에 따라 사는 상황은 상상도 할 수 없었다. 게다가 보아스가 살던 시기에는 관용의 대상이 되는 거의 모든 민족은 미미한 세력을 갖고 있었다. 식민화된 민족이든 토착민족이든 현대 유럽의 회교도와는 달리 서구 통치자들의 의지에 저항할 능력이 거의 없었다. 보아스처럼 동정심을 가진 학자들은, 모든 유형의 박탈을 겪고 있는, 위협적 존재가 되지 않는 타자들에 대해 ‘공감’을 보여줄 수 있는 여유가 있었다. 문화상대주의자들은 이 같은 차원의 권력 불균형을 전혀 보지 못하고 있었던 것이다.

이 시점에서, 관용은 어느 지점에서 멈춰야 하는가? 라는 질문을 제기할 필요가 있다. 이 질문 뒤에는 우리가 개입하지 않는다면 대가를 치러야 하는 경우가 존재한다는 가정이 자리잡고 있다. 분명, 이러한 질문에 대한 확실한 대답은 있을 수 없다. 그러나 이에 관한 해치의 견해는 고려해볼 만하다. 해치는 문제의 핵심은 “타인이 행하는 고의적 강요로부터의 자유”라고 주장하면서, 다음과 같이 썼다: “인간을 강압하는 행동이나 제도는 관용의 대상이 되어서는 안 된다.” 그가 거론한 예는 주로 전통적 민족에 대한 인류학적 기술에서 나온 육체적 강요의 경우들이었으나, 그 원칙에는 정신적 혹은 심리학적 강요도 포함된다는 것은 분명하다. 내 판단으로는 위 원칙은 거의 보편적으로 적용될 수 있다. 그 원칙이 실제로 어떻게 적용되는지는 지역 실리주의의 문제이다.

## 마치는 글

이 기고문에서 나는 인류학적인 관점에서 문화상대주의에 관련된 몇 가지 핵심적 문제를 논의했다. 내가 독자로 상정한 사람들은 인류학자들도 아니고, 다른 분야의 전문가들도 아니다. 오히려 나는 점점 더 세계화되고 다문화적으로 변해가는 세계 속에서 문화상대주의의 중요성에 관심을 가진 일반인들을 염두에 두고 이 글을 썼다. 나는 또한 청중이 세계 각지에서 온 사람들이라고 가정했다. 나의 미국 유학 경험이 나의 사고와 글쓰기 방식에 영향을 끼쳤을 수는 있지만, 내 글은 한두 나라의 사람들만을 대상으로 쓴 것은 전혀 아니다.

끝으로, 내가 항상 특이하다고 생각하는 한 가지 사실을 언급하고자 한다. 아시아 학자들을 국제회의에 초청할 때, 주최측은 그들에게 아시아 특유의 무언가에 대해 강연해주기를 암묵적으로 기대한다. 달리 말하면, 서유럽이나 미국에서 시작된 논의에 소위 ‘아시아적인 풍미’를 더해주기 바라는 것이다. 이러한 기대는 내가 ‘학문적 세계체제’<sup>3)</sup>라고 부르는 영역의 중심에 속하는 학자들에 대한 기대와는 대조

를 이룬다. 아시아적 풍미는 일반적으로 이미 차려진 식탁을 좀 더 풍성하게 해 주는 정도로만 인식된다. 진정으로 세계화된 학자 집단이 형성되려면 이러한 불행한 상황은 개선되어야 한다. 첫 번째 세계인문학포럼이 그러한 전 세계적 학문의 창조를 위한 변화의 단초가 되기를 희망한다.

---

3) 자세한 내용은 나의 저서 『원주민 인류학(Native Anthropology)』(2004) 참조.



---

## 참고문헌

- American Anthropological Association (1947). "Statement on Human Rights." *American Anthropologist* 49(4): 539-543.
- Boas, F. (1938). *The Mind of Primitive Man*. New York: Free Press (orig. 1911).
- Freeman, D. (1983) *Margaret Mead and Samoa*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hatch, E. (1983). *Culture and Morality*. New York: Colombia University Press.
- Kluckhohn, C. (1949). *Mirror for Man*. New York: McGraw-Hill.
- Kuwayama, T. (2004). *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Langness, L. L. (1974). *The Study of Culture*. Novato, California: Chandler & Sharp.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow Quill.
- Morgan, L. H. (1877). *Ancient Society*. New York: Holt.
- Ohnuki-Tierney, E. (2002) *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pinker, S. (2003). *The Blank Slate*. New York: Penguin Books.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- 랑그네스(Langness), 『문화의 연구(The Study of Culture)』, 1974, pp. 45-46에서 인용.  
『문화와 도덕성(Culture and Morality)』, 1983, p. 65.
- 자세한 내용은 나의 저서 『원주민 인류학(Native Anthropology)』(2004) 참조.

## 문화상대주의와 보편주의

마카란드 파란자페  
자외하랄네루대학

### 머리말

위원장님, 존경하는 동료 여러분, 세계 각지에서 오신 지성인, 사상가 그리고 변화의 주역들이 자리를 함께 한 이 모임에 참석하게 되어 영광입니다. 우리는 새롭게 만들어진 세계인문학포럼의 초청을 받아 이 자리에 모였습니다. 필자가 이해하기에 이 포럼은 21세기의 중요한 도전과제와 질문들에 대한 ‘집단적 성찰(collective reflection)’을 위해 마련되었습니다. 포럼은 유네스코 창립 65주년에 즈음해 유네스코 사무총장 이리나 보코바(Irina Bokova) 여사가 “새로운 경제적, 재정적, 사회적 변화와 함께하는 더욱 큰 연관성(connectivity)과 불확실성(uncertainty)을 지닌 점증하는 세계화 시대”에 ‘뉴 휴머니즘(new humanism)’을 제창한 데서 영감을 받았습니다. 유네스코는 보코바 여사의 역동적인 리더십 하에 지식인, 학자, 과학자, 사상가 등의 국제 공동체의 도움을 받아 오늘날 우리가 마주한 핵심적인 문제들, 즉 “인류의 파편화를 어떻게 막고 어떻게 발전과 평화를 위한 진정한 기초를 구축할 것인가”에 대한 해답을 제공하고 있습니다.

동료 여러분, 우리는 이와 같은 포럼이 아무리 좋은 의도를 지녔을 지라도 세계 문제를 ‘해결(solve)’할 수 있다고 생각할 만큼 순진하거나 어리석지 않습니다. 우리는, 항상 그런 것은 아니지만, 포럼이 적절한 해결책을 제시한다고 하더라도 그러한 해결책이 실제로 실행될 수 없다는 것을 알고 있습니다. 그런데 우리는 희망을 버릴 수 없고, 문제의 일부가 아닌 해결의 일부가 되기 위해 여기에 있습니다. 우리는 오늘날 세계에서 변화의 계기가 되기를 원하기 때문입니다.

이러한 이유로 사상의 교류와 지성의 회합을 강조하는 이와 같은 모임은 중요합니다. 이런 모임은 참석자들을 풍요롭게 하고 또 새롭고 흥미로운 생각들을 토해내게 합니다. 게다가 이 포럼의 특별한 점은 새로운 사상과 영감의 원천으로서 인문학에 중요성을 부여한다는 점입니다. 필자는 이러한 행사가 높이 평가되어야 한다고 생각합니다. 우리는 실제로 답변을 요구받고 있으며, 우리의 책임을 철회하거나 회피할 수 없기 때문입니다.

테헤란이나 파리와 같은 여러 곳에서 열린 문명 간 대화 등, 이번 회의와 유사한 여러 회의에 참석하면서 다소 놀랄만한 사실을 알게 되었습니다. 이러한 회의는 결코 세계를 바꾸지도, 우리 시대의 현안에

대한 해결책을 제시하지도 않는다는 점입니다. 오히려 세계는 경제적, 정치적, 군사적 격변에 의해 변화하고 움직이지만, 지성인들은 이러한 변화에 보조를 맞추려고 애썼습니다. 오늘날 진정한 도전 과제는 우리가 이러한 등식을 바꿀 수 있는가입니다. 우리는 변화에 앞서 갈 수 있을까요? 세계가 우리와 같은 사람들을 전적으로 부적절하다고 생각하기 전에, 우리들은 인문학과 사회과학 분야에서 효용성은 아니더라도 우리들의 통찰력을 입증해야 합니다. 우리는 새로운 사고방식을 만들어내고 새로운 사상과 존재 방식을 제시할 수 있을까요? 가장 중요한 것은, 서로 의사소통하는 과정에서 우리들이 작은 변화, 변화를 위한 중요한 잠재력을 더할 수 있는 변화를 이루어낼 수 있을까 하는 것입니다. 이것이 우리의 도전 과제이고 이러한 이유로 여기에 참석할 기회를 주신 주최 측에 감사의 뜻을 표하는 바입니다.

### 다문화주의와 불만사항들(Discontents)

이 장에서 많은 부분은 다문화주의에 초점을 맞춰 논의를 진행한다. 주요 논점은 다문화주의가 위협받고 있다는 점일 것이다. “오늘날 세계화 시대에 다문화적 사회현실은 위기에 처해 있으며, 이 때 환경적 압력과 급속한 과학 및 기술의 발전은 공동의 보편적 가치에 대해 그 바닥에서부터 도전하고 있다.” 이 구절에서 주목할 것은 다문화주의와 보편적 가치를 독특하게 동일시한다는 점이다. 마치 양자 모두 전 지구적 요소와 과정에 의해 도전 받는다는 점에서 동일한 것처럼 말한다. 그러나 세계화가 동질화적인 경향을 지니고 있다고 하더라도 그 자체가 하나의 다양한 현상이고, 표현 양태가 다양하고 서로 차이가 있다는 점을 망각할 수 있을까? 다문화주의의 철학적 정당성이 문화상대주의에서 연유했다는 가정이 사실이라면, 좀 더 흥미로운 문제는 한편으로 문화상대주의 그리고 다른 한편으로 보편 가치 사이에 있는 관계이다.

이 문제는 나중에 다룰 것이다. 그러나 처음에는 이 다문화주의와 문화다양성 두 가지가 서로 다른 것이라는 것을 이해하는 것이 중요하다. 모든 사회는 다양하다. 어떤 사회는 다른 사회보다 훨씬 더 명백하고 뚜렷하게 다양하다. 일본의 예와 같이, 단일 인종, 단일 민족, 단일 국민 등 자아 구성의 다양성 속에서 단일성이 발결될 때, 그들은 동질적이라고 여겨진다. 이러한 이유로 다문화주의와 그 반대되는 것, 즉 동질성은 아니지만 문화적 통일성이 다양성을 운영하는 두 가지 방법만큼이나 서로 다른 두 개의 사회를 가리키는 것은 아니다.

그러나 다문화주의는 사회가 지닌 고유한 다양성이 아닌, 문화적 소수 집단의 권리를 보호하려는 국가정책을 가리킨다. 소수 집단을 강제로 동화시키기보다는 그들이 자신들의 정체성을 유지할 수 있는 가능성을 제공한다. 그러나 실제로는 지배 집단이 헤게모니를 장악하고 있다. 따라서 다문화주의는 동화하기 어렵고 심지어 동화를 거부하는 집단들에 문화적 공간을 제공함으로써 이러한 사실을 간접적으로 인정하는 것이다.

역사적으로 이 정책은 캐나다가 처음 도입했다. 이어 호주 등 많은 서구 국가들이 그 뒤를 따랐다. 미국에서는 결코 입법화되지 않았지만 교육정책에 영향을 미쳤다. 그러한 ‘공식적인’(official) 다문화주의의 추동력이 된 것은 이러한 국가들에 비유럽계인들이 이민을 와서, 기본적으로 백인과 기독교 중심인

서구 사회의 인구 구조를 눈에 띄게 바꿔놓았기 때문이다. 이러한 이민은 기본적으로 백인과 기독교 중심의 서구 사회의 인구구조를 눈에 띄게 바꾸어 놓았다. 문화적, 종교적 소수 집단을 보호하고 이민자에게 동일한 권리를 부여하며 인종주의와 편견에 맞서는 데 있어서 다문화주의는 권장할 만한 생각이었다. 다문화주의는 평등을 보장하거나 지향하지는 않는다 하더라도 문화적 차이와 표현을 위한 공간을 보호하고 인정했다.

그러나 다문화주의는 다양한 관점에서 점점 더 많은 공격을 받게 되었다. 무엇보다 캐나다와 같은 나라에서는 이민 소수자 집단 스스로 두 가지 이유로 다문화주의를 비판했다. 먼저, 다문화주의는 온정주의적 편견 내지 소수민을 무시하는 인종주의를 은폐한다는 점이다. 문화적 소수 집단에 속한 이민자들은 이러한 상황에서 결코 완전히 받아들여지지 않은 채 적당한 거리를 두고 떨어진 상태에 놓이게 되었다. 주류 집단들은 이민자들을 일정 범위에 묶어 둘 때 좀 더 안심했다. 그렇게 해야 이민자들은 덜 위협적인 존재가 되었다. 진정으로 그들을 받아들이는 것은 또한 그 기본 구성이 그러하듯 민족 정체성이 실제로 변화한 것을 인정하는 것이다. 그리고 이 점을 인정하는 것은 자아상과 그 개념 자체를 과도하게 위협하는 것이다. 그러나 위협적인 아웃사이더를 ‘다문화적(multicultural)’인 것에 포함시키는 것은 다수 집단의 생각 자체를 온전하게 유지하는 것이다. 따라서 다문화주의는 일종의 봉쇄전략이다. 백인 지배를 은폐한다고 공격을 받지만, 주류 사회가 그러한 장치를 이용해 자신들을 보호하고 지속적으로 안전함을 느끼려 하는 것을 비난할 수 있을까?

두 번째 주장은, 이주민은 실제로 원래의 문화 혹은 그 문화가 대표하는 가치를 유지하는 대신, 완전한 캐나다인으로 동화되길 원할 수 있다는 것이다. 이들은 드러나지 않고 특별하지 않은 캐나다인이 되어 주류 사회와 구별되어 취급받고 싶어하지 않는다. 아주 평등하지 않거나 캐나다인으로서 충분하지 않다는 생각 때문이다. 다문화주의 정책은 이들의 특권을 부정한다. 다문화주의 정책은 극복의 대상이 되는 여러 종류의 차이들을 영구적인 것으로 만든다. 그러한 비판의 좋은 사례는 트리니다드토바고 출신 동인도계 캐나다인인 닐 비손다트(Neil Bissondatuh)가 제공했다.

다문화주의에 대한 또 다른 공격은 데이비드 카메론과 앙겔라 메르켈과 같은 유럽 지도자들에게서 비롯되었다. 그들의 관점은 네덜란드, 프랑스, 스칸디나비아 등 유럽 정치가들의 반향을 불러 일으켰다. 헌법상 다민족국가인 스위스조차 자신들을 위협하거나 불안하게 만든다고 생각될 때면 새로운 문화적 요소에 적응하는 데 큰 적대감을 보였다. 예를 들어, 사람들이 잘 보이지 않게 이슬람 사원의 신축 허가를 반대하고 그 높이를 제한한다. 이것으로 인한 불편함은 분명 이슬람 이민자들과 다른 아시아 소수 집단과 크게 관련이 있다.

그러나 9.11 이후 테러리스트의 폭력에 대한 커다란 공포도 있었다. 어떤 광신도 집단은 반국가적 활동을 조장하는 것 뿐 아니라, 심지어 테러리즘을 사주하는데 다문화주의 정책을 이용했다. 따라서 이들은 자유민주주의 사회가 제공하는 공간 자체를 이용해 그 사회에 핵심적인 자유를 반대하거나 전복시킨다. 이들은 반대의 권리를 이용해 자유로운 사회라는 관념 자체에 도전한다. 이것은 종교적 독재와 서구의 자유 민주주의 사회라는 상호 적대적인 신념 체계의 충돌을 나타낸다. 종교적 독재는 서구 민주주의 사회가 제공하는 공간을 이용해 그러한 공간들을 훼손하고 공격하며 전복하려고 한다. 이기기 위해 상

대방의 약점을 이용하는 것은 결국 어떤 전쟁에서도 받아들여 질 수 있는 전략이다. 의심할 바 없이, 선거를 통해 권력에 오른 뒤 민주주의를 폐지한 나치즘과 같은 과거의 전체주의에 대한 유럽의 기억은 이러한 공포를 강화한다. 다문화주의는 자유민주주의를 폐기하려고 하는 사람들의 은신처라는 우려 때문에 어떤 사회에서는 모든 시민들에게 표현의 자유를 보장하는 틀에 대해 다시 생각하게 되었다. 일부 강경한 광신도들이 가하는 위협 때문에 자유로운 사회는 그들의 자유를 제한해야 한다. 동시에 우파 신보수주의 집단이 이끄는 어떤 정부들은 시민들에 대한 감시와 통제를 강화하기 위해 그러한 외부의 위협에 대해 위협 신호를 보내면서 권력을 확고하게 장악한다. 인종주의, 성차별주의, 혹은 계급적 편견 같은 특정 형태의 불관용은 자유민주주의 사회에서 탈법화 되기는 하지만, 종교적 고집이나 광신적 태도는 제어는 물론 통제하기 어렵다. 고유한 세계관이나 신념체계를 나타내기 때문이다. 따라서 아랍의 봄 이후 체제 변화를 겪고 샤리아 법을 시행하고 있는 리비아와 같은 몇몇 나라들은 세속의 자유주의자들에 의해 과거 지향적으로 간주되지만, 많은 이슬람 다수 주민들에게는 잘 받아들여지고 있다. 분명히 다문화주의의 위기는 자유민주주의 국가, 신정국가 혹은 그 밖의 전체주의 국가에서 매우 다르게 나타난다. 전체주의 국가에서 다수의 지배는 당연하게 여겨지고, 국가정책으로서 다문화주의는 국가정책은 말할 것도 없고 심지어 하나의 선택사항도 아니다. 한편, 자유주의 사회에서 불관용에 대한 관용은 그들의 기본 정신에 대한 진정한 위협이 된다. 왜냐하면 어느 사회도 국가라는 틀 안에서 감당하기 힘든 이데올로기에 적응할 만큼 강력하지는 않기 때문이다. 자유주의 국가는 서로 다른 다양한 견해들은 수용 가능한 가치 틀 안에서 허용한다. 민주주의 사회에서 모든 이해관계자들이 지속하기 위해서는 헌법 원칙에 동의하는 것이 필요하다. 반체제 이데올로기가 이러한 기본 가치를 위협할 때, 다문화주의는 그 자체로 나쁜 이름을 얻게 된다. 종종 이것은 잘못이 아니라 반대자들에 의해 잘못 사용되는 것이다. 따라서 다문화주의는 다수 집단의 편견이자 소수 집단의 전복 시도라는 탈을 쓰게 된다.

다문화주의에 대한 세 번째 공격은 로버트 퍼트남과 같은 보수적인 정치학자에게서 비롯되었다. 퍼트남은 40개 미국 지역사회에 관한 자신의 유명한 조사에서 사회가 좀 더 다양할수록 그 지도자어나 구성원들에 대한 신뢰가 줄어든다고 결론지었다. 신뢰가 줄어들면서 시민들은 이기적인 방법으로 행동하고, 공공선에 기여하기보다는 자신의 이익에 관심을 갖는다. 물론 그렇다고 해서 다양성 혹은 다원성이 폐지되거나 뒤바뀔 수 있다는 것은 아니다. 다수가 위협으로 느낀다고 해도 남게 되는 것은 다른 문화, 민족, 언어적 배경 출신의 이민자들이다.

그러나 분명한 점은 다양성의 증대가 신뢰 감소의 유일한 혹은 주요 원인은 아니라는 점이다. 전 세계에 걸쳐 오늘날 정부, 금융 기관, 주식 시장 그리고 자본을 통제하는 사람들에 대한 분노의 물결이 일어나고 있다. 최근 몇 달 간 인도에서는, 고위층의 부정부패에 대항하여 일어난 폭동이 전례 없는 방법으로 여론을 조장하고 있다. 단순하게 말해, 전 세계적으로 일반적인 시민들은 통치자에 대한 신뢰를 잃고 그들에게서 이기심, 부패, 무능함을 발견했다. 따라서 신뢰의 상실은 다양하고 다문화적인 사회로 인한 것이 아니라 취약한 거버넌스, 잘못된 경영방식 그리고 부정직의 결과이다.

## 아대륙(Sub-continental)의 근심, 전 지구적 우려

인도 아대륙에서 다문화주의는 그 자체로 쟁점이 아니다. 대신, 그 반대되는 종교적 민족주의가 많은 분쟁, 슬픔, 유혈사태의 원인이 된다고 한다. 종교적 민족주의는 1947년 인도를 두 개의 나라로 갈라놓았다. 이러한 분할에는 전례 없는 학살행위와 인구이동이 수반되었다. 수치에 대해서 논란이 있지만, 약 30 십만 명으로 추산되는 사람들이 생명을 잃고 6백만 명이 한 나라에서 다른 나라로 이주해야 했다. 이것은 분명 종교적 합의를 지녔는데, 유혈 내전 못지 않았다. 파키스탄이 생긴 지 25년 후인 1971년, 벵갈어를 사용하는 이슬람인이 거주하는 동파키스탄이 분리되어 방글라데시가 세워졌다. 이 두 번째 분리 독립 전 파키스탄군의 민간인 대학살과 약탈을 특징으로 한다. 파키스탄 점령군이 인도군의 지원을 받는 자유의 투사들에게 패배하고서야 방글라데시는 자유 국가가 되었다.

십 년 후인 1980년대, 편잡 지역에서는 칼리스탄이라는 새로운 시크교 국가를 세우려는 격렬한 움직임이 있었다. 군부와 국가 간의 충돌 속에서 수천 명이 죽었고 민간인들 역시 목숨을 많이 잃었다. 1990년대 초반 군부의 패배 이후 평화가 회복되었다. 그러나 그 과정에서 경찰은 많은 사람을 살해했을 뿐만 아니라 고문과 간첩활동 등을 포함해 진압 조치를 사용했다. 봉기에 대한 진압은 많은 상처를 남겼고, 시크교 청년들은 인도 밖으로 떠나야 했다. 이는 여전히 계속되는 현상이다. 칼리스탄의 투쟁으로 인도에서는 대규모 사상자가 발생했다. 인도 수상 인디라 간디가 시크교 경호원에 의해 1984년 암살된 것이 그 중 하나이다. 이것은 군부 지도자 자르나일 싱 빈테란왈레가 자신의 군대와 함께 주둔한 황금사원을 점령한 후였다. 암살 이후 국가가 보복 폭력을 진압하는 데 효과적인 능력을 발휘하지 못한 가운데 대부분 빈민 지역에 거주하는 약 3천명의 시크교 시민들이 봉기 중에 델리에서 살해됐다.

스리랑카의 봉기는 1983~2009년까지 거의 26년 계속되었으며 8만 명의 생명을 앗아갔다고 한다. 여기서 전투는 대부분 스리랑카 국가를 지배하는 신할라족 다수와 타밀 엘람 해방 호랑이(Liberation Tigers of Tamil Eelam) 간의 전투다. 전선은 종교적, 민족적 입장에 따라 형성되었다. 국가도 억압적이었지만, 타밀 호랑이들은 아마도 더했던 것 같다. 이들은 덜 호전적인 집단, 선출된 대표, 시민사회의 일원 등 모든 경쟁자들을 무자비하게 살해한 뒤 권력을 잡았다. 그들은 이데올로기에 동의하지 않는 사람들을 제거하였다. 타밀 호랑이는 또한 2001년 전 인도 총리 라지브 간디의 암살을 기도했다. 간디는 지도자를 보호한다는 구실로 몸을 던진 여성 자폭자에 의해 암살되었다.

네팔에서도 반왕정 마오주의자들의 봉기가 1996년부터 2006년까지 이어졌다. 종교적인 분쟁은 아니었지만 1만 5천명으로 추산되는 사람들과 그보다 10배 더 많은 사람들이 쫓겨났다. 인도 북부의 분쟁지역으로 일부는 파키스탄이 점령하고 또 다른 일부는 중국이 점령한 카슈미르에서 대리인들과 용병이 수행한 두 적대 이웃 국가들 간의 저강도 전쟁으로 거의 3만 명이 목숨을 잃었다. 그 지역은 여전히 투쟁의 결과로 들끓고 있고 대규모 군대가 인권 침해 혐의를 받으면서 주둔하고 있다. 국경을 넘은 테러행위와 복수를 목적으로 한 무력충돌은 수많은 사람들의 생명을 앗아갔고 수십억 루피의 비싼 대가를 초래했다.

이웃한 아프가니스탄은 20년 이상 전쟁이 계속되는 지역이다. 많은 인명 손실, 어마어마한 궁핍, 전염

병, 끝나지 않는 폭력, 계속되는 여성과 종교적 소수자에 대한 폭력 등이 만연했다. 근본주의자들인 탈리반들은 1996년부터 2001년까지 국가를 장악했는데, 이 기간 동안 탈리반은 악명 높은 오사마 빈 라덴과 알카에다 조직망에 은신처를 제공했다. 2001년 9월 11일 이들은 우리 세계를 영원히 바꿀 목적으로 미국에 대한 공격을 감행했다.

문명의 시작 이래 여러 문화, 민족, 신념체계 간의 평화로운 공존의 역사를 간직한 이 지역이 종교적 분쟁을 겪는 원인은 무엇인가? 어떤 사람들은 이 지역의 종교적 갈등은 영국 식민주의의 유산, 아마도 더 이른 시기로는 이슬람의 인도 아대륙 정복 시기까지 거슬러 올라간다고 말한다. 식민주의는 종교적, 민족적 정체성을 확고하고 공고히 하는 “분리하여 통치하는(*divide et empera*)” 전략을 사용했다. 언어와 카스트 제도는 또한 사회적 분리뿐만 아니라 동원을 위한 큰 힘이 되었다. 독립 인도에서 이것들은 국민의 정치적, 문화적 삶에서 주요한 역할을 계속 하고 있다. 많은 정치정당들이 카스트 제도와 언어에 따라 조직되었다. 대부분의 인도 국가는 언어를 기초로 재편되었다. 언어적 국가의 형성은 신정 정치와 크게 다르지 않은 것처럼 보인다. 양자는 모두 변덕스럽고 종종 격렬한 형태의 정체성 정치로서, 권력을 장악하는 수단으로서 정체성에 대해 감정적인 호소를 하고 그것을 위협한다. 이에 비해 종교적 민족주의는 보다 더 적대적인 특징을 가진다.

식민주의가 이들 나라에 만연한 모든 병리현상에 책임이 있다고 할 수는 없지만, 그 식민주의의 부상은 또한 문화상대주의와 보편주의에 대한 호소 사이의 갈등을 특징으로 한다. 식민주의는 종교적, 세속적 다양한 이데올로기에 의해 스스로를 정당화한다. 초창기 스페인과 포르투갈은 기독교를 통해 새로운 세계의 “야만(sevages)”의 땅을 구원한다는 명목으로 식민주의를 정당화시켰다. 이후, 유럽 계몽주의가 인종과 성을 넘어서 평등의 개념이 정립될 때에도 식민주의는 문명화 사명이라는 명목아래 정당화되었다. 마르크스조차 영국의 식민주의는 진보적인 요소로서 인도 초기의 야만적인 농민 사회를 무너뜨리고 인도가 역사적 근대사회로 진입하게 했다. 자연의 정의와 일반법이라는 사상은 거둬 인종주의적, 억압적, 착취적 지배 양식을 지지하는 식민 체제에 의해 훼손되었다. 노예제와 계약(*indentured*) 노동은 단지 두 가지 사례일 뿐이다. 많은 사람들이 터전을 잃고 종속되었다. 심지어 전 세계적으로 뿌리 뽑힌 많은 식민주민들이 존재했다. 미국 토착민들은 전쟁, 약탈, 유럽에서 건너온 새로운 질병으로 사망했다. 인도에서는 영국 통치기간 동안 기근과 기아가 만연했고, 1943부터 45년 벵갈 대기근 때 절정에 이르렀다. 이때는 불과 독립 몇 해 전으로 거의 3백만 명이 희생되었다. 분명, 그와 같은 식민주의의 문명화 사명은 치명적이었다.

조셉 콘라드의 『어둠의 속(*Heart of Darkness*)』(1902)에서 커츠씨는 몹서리쳐지는 유럽의 문명화 사명의 모방자를 대표하면서 처음에는 벨기에령 콩고인들의 삶을 어떻게 하면 개선할 수 있을까에 대해 기술한다. 그러나 결국 처음의 경건하고 순수한 마음 위에 이와는 대조적인 무서운 결론 “야만인들을 박멸하자(*Extermiate the brutes*)”라는 말이 자리잡게 되었다. 그러나 결국 커츠씨는 아프리카에서 죽지만 그 약혼녀는 벨기에로 돌아와 여전히 그의 위대함과 고결함을 믿는다. 화자인 말로우는 그녀를 불안하게 할 마음은 없다. 따라서 그는 커츠씨가 그녀의 이름을 부르면서 죽었다고 거짓말을 한다. 오히려 그의 유명한 마지막 말은 실제로 변민에 쌓인 울부짖음이었다. “두려움이여, 두려움이여!(*The horror, the horror*),”

the horror!)” 아프리카가 유럽의 악행에 고통스러워하고 있을 때, 글쓴이는 백인들의 도시 브뤼셀의 화려한 응접실 장면을 묘사한다. 이러한 대조를 통해 글쓴이는 문명화 사명이라는 허울 아래 유럽의 자기 합리화의 부당성을 이야기 한다. 유럽은 자기 합리화를 통해 커다란 거짓말을 은폐하고 있는 것이다. 어두운 악의 중심은 아프리카에 있는 것이 아니라 오히려 대도시의 이 사람들을 통해서 드러난다.

아이러니하게도, 콘라드 자신은 식민주의에 대한 유럽의 비판적 시각의 산물이라고 할 수 있는데, 이러한 비판은 19세기에 식민주의가 절정에 다다랐을 때에도 잘 알려져 있었다. 현재 보편적 인권의 원칙과 평등은 광범위하게 수용되었다. 이 때문에 유럽 사상가들은 새로운 이데올로기를 창안하여 제국주의의 지속을 정당화했다. 이것들 중 하나는 역사 발전론으로서, 사회는 야만주의에서 문명 단계에 이르기까지 시기는 다르지만 동일한 경로를 따른다는 것이다. 따라서 이러한 과정에서 유럽의 식민주의는 자신들이 정복하고, 지배하며, 착취한 사회들이 초기발전 단계에서 근대화를 촉진시키는데 도움을 주었다.

마찬가지로, 중동, 아프리카, 아시아 등 가장 격렬한 분쟁지역이나 화약고는 유럽 제국주의의 여파를 보여준다. 이들 지역에는 냉전의 유산으로서 매우 위험하며 여전히 해결되지 않은 남북한 간의 충돌이 포함된다. 냉전은 과거 두 차례 세계대전처럼, 그 자체로 미국과 소련이라는 두 강력한 제국주의 체제가 격돌한 것이었다. 최근 미국이 이라크와 아프간 점령 역시 일종의 신제국주의적 침공의 한 형태로 간주할 수 있는데, 이는 서구열강에 대한 국제연합(UN)의 힘이 얼마나 약한 지를 보여준다.

지금까지의 설명을 통해 오늘날의 세계가 두 가지 커다란 문화적 도전에 직면하고 있다는 점은 분명하다. 하나는 식민주의의 여파로서, 이것은 세계화의 변형이며 세계에서 서로 다른 지역 간의 매우 불평등하고 정의롭지 못한 관계를 만들어 낸다. 또 다른 커다란 위협은 종교적 극단주의의 부상이다. 민족주의적, 반정부적 형태를 띠고 세계 평화뿐만 아니라 서로 다른 신념, 민족, 문화를 지닌 민족들 간의 연대를 위협한다. 따라서 계속되는 서구의 지배와 그에 반대하는 종교적 극단주의는 모두 인간의 평등, 다양성, 복지라는 목적에 반(反)한다. 이러한 위기들은 지구온난화나 우리 지구를 위협하는 또 다른 생태학적 위기라는 좀 더 심각한 문제에 대응하는 우리의 역량을 무디게 하면서 인류를 갈라놓는다. 게다가 우리들은 과소비와 낭비로 인한 커다란 경제적 위기에 직면해 있다. 벌어들이는 수입의 범위 내에서 살아가지 못하는 것은 곧 지구의 파산을 의미한다. 이와 같이 생태학과 경제학은 밀접한 관련성을 가진다. 우리들은 버는 것, 그리고 가진 것보다 많이 쓰기 때문에 파산할 것이다. 우리의 행성을 구하고 우리의 미래를 위해서 그리고 미래의 세대에 좀 더 나은 세상을 물려주려면 굉장한 지식과 협력이 필요하다. 그러나 필자가 언급한 문화적, 종교적 갈등들은 우리를 갈라놓고 문제 해결을 위해 함께 일할 때 예상되는 효과를 감소시킨다.

## 해답 찾기?

이 논문의 마지막 장에서, 필자는 이러한 딜레마에서 벗어날 수 있는 몇 가지 방안을 제시하고자 한다. 그런데 모든 사람들은 정치력의 공조와 국제적인 합의 없이는 어떤 새로운 인본주의도 힘을 발휘할 수 없다는 사실을 알아야 한다. 그러나 이 자리에서는 사상의 돌파구를 마련하는 데 집중하는 것이 좀



더 유용할 수 있다. 여기서 우리는 공식적인 철학과 사유방식의 전제적인 힘(tyranny)이 새로운 방식으로 문제들을 다루는 것을 방해한다는 것을 보게 된다.

그와 같은 문제 중의 하나는 이 논의의 주제인 ‘문화상대주의와 보편주의(Cultural Relativism vs. Universalism)’이다. 여기서 우리들은 지속적인 이분법을 통한 오류를 인식해야 한다. 그러나 우리가 인식을 변화 혹은 단절 하지 않는 한, 우리는 이분법에서 자유로울 수 없을 것이다. 이와 관련해 우리들은 고 리처드 로티의 도움을 받는다. 그는 모든 것을 문화정치(cultural politics)의 영역으로 옮길 것을 우리에게 요구한다(*Truth and Progress* 57). 문학도이자 시인인 필자는 로티의 태도가 유용하고 매우 실용적이라고 생각한다. 추상적인 용어로 논쟁하는 대신 로티의 ‘지식에 대한 대화자 관점(conversationalist view of knowledge)’은 우리로 하여금 상호작용을 통해 사려 깊게 행동하도록 한다.

문화상대주의와 보편주의를 뿌리 깊은 철학적 적대관계로 보는 것은 좋은 결과로 이어지지 않을 것이다. 우리는 두 개념이 조화까지는 아니더라도 방법론적인 협력으로 함께 작용하면서 어떻게 화합할 수 있는지에 대해 반드시 탐구해야 한다. 매우 분명한 사실은, 다른 문화를 관용으로 대하고, 심지어 그 문화를 올바르게 이해하기 위해 문화상대주의라는 개념이 필요하다는 것이다. 우리들은 서로를 존중해야 하고 서로에게서 배우는 것을 존중해야 한다. 특히 자신들의 생각을 유일한 진리요 구원이라고 생각하는 전통에 속한 사람들은 다른 사람들을 비신자나 적이 아닌 형제요 자매로 생각하기 위해 그러한 생각을 배격해야 한다. 우리가 옳고 다른 사람들을 그렇지 않다고 믿을 때조차 우리들은 그들이 우리의 관점을 보고, 우리가 믿는 것을 변화시키는 데 그들이 도움을 줄 수 있도록 해야 한다. 강제보다는 자유로운 사상의 교류가 인류 상호작용의 기초가 되어야 한다.

그러나 우리의 역사는 그와 같은 권력의 개입 없는 자유로운 교환은 실제로 불가능하다는 점을 거듭 보여준다. 만약 그렇다면 정치권력이 작동하여 무력에 의한 것이든 사상에 의한 것이든 폭력적이고 비관용적이고 위협한 이데올로기와 신념을 물리쳐야 한다. 여기에는 인종주의, 종교지상주의자(supremacism), 그리고 다른 형태의 지배와 공격이 포함된다. 여기서 어떤 사람에게든 테러리스트인 인물이 다른 사람에게든 자유를 위한 투사가 될 수 있다는 익숙한 딜레마에 부딪히게 된다. 그러나 다시 한 번, 민주주의 원칙, 합의 정치, 자유로운 사상의 교류는 공격적인 행동과는 대조적으로 받아들여질 수 있다는 합의된 개념에 다다르기 위해 사용될 수 있다. 다시 말해서, 민주주의 국가의 연방은 함께 행동하면서 세계는 다수 거주자들에게 여전히 안전하다는 점을 보장한다. 유럽연합 그리고 좀 더 규모가 큰 유엔과 같은 연합이나 연대는 아무리 소박하더라도 이러한 일이 이루어질 수 있음을 보여준다. 이것들의 부진이나 실패는 우리를 실망시키지 않는다. 우리는 좀 더 많은 국제협력과 적어도 국제이해를 필요로 한다. 그러나 궁극적으로 우리들은 더 큰 연방이나 세계 거버넌스를 생각해야 할 것이다. 인도의 시인이자 철학자 그리고 요가 수행자인 스리 아우로빈도는 자신의 책 《인간 통일성의 이상(*The Ideal of Humna Unity*)》에서 이 과정에 대해 말했다. 그에 따르면, 합의적이고 입헌적인 수단은 새로운 영적 의식과 결합하여 우리들이 내일의 거버넌스를 위한 제도와 구조를 만들 수 있도록 해야 한다. 미래는 의식에 있어서 이러한 지구적 변화를 요구하고 많은 사람들은 이미 자신의 시간과 에너지를 이러한 일이 일어나도록 하는 데 사용하고 있다.

그와 같은 관점에서 우리는 세계 민족들 간에 서로 존중하고 다양성을 이해하기 위해 문화상대주의를 필요로 하면서, 좀 더 나은 세계를 위해 또한 윤리, 정의, 인권, 평화, 비폭력이라는 보편주의(universalism) 관념을 필요로 한다. 인류는 문화적, 민족적, 종교적 차이에도 불구하고 실제로 기본적인 필요와 욕구 면에서 비슷하다. 우리 모두는 고통을 피하고 행복을 추구하기 때문에 다른 사람에게 피해를 입히고 다른 사람들의 행복을 간섭하는 것을 분명 삼가야 한다. 이것은 대의와 영적 원칙으로서 보편적으로 호소하고 적용할 수 있어야 한다.

비이원론적(non-dualistic)이고, 비폭력적이며, 비배제적인 보편주의에 도달하기 위해서는 ‘보편주의(universalism)’에 대한 기존의 관념, 특히 공격적이고 지배적이며 유럽에서 비롯된 보편주의에 대한 특정한 해석을 해체할 필요가 있다. 이러한 보편주의는 앞서 제시한 바와 같이, 식민주의나 노예제와 같이 체제 내의 노골적인 모순을 지탱하는 힘이 될 수 있다. 따라서 이러한 보편주의는 그 자체로 문화적으로 특수하며 역사적으로 후기 계몽주의 시대 유럽의 성장에 근거를 둔 것으로, 유럽의 식민화 내지 세계 지배적인 비전을 포함하고 있다. 따라서 유럽 중심의 보편주의는 상대화될 필요가 있는 또 하나의 문화중심적 이데올로기라고 볼 수 있다. 우리들은 비유럽 지역에서 생겨난 사고방식을 떠올릴 수 있기 때문이다.

물론, 이처럼 유럽을 “지역화(provincializing)”하는 움직임은 보기와 달리 단순하지 않다. 이 단어 자체는 문법적으로 이중적 가능성을 지니면서 양가성을 강조하는데, 유럽을 지방화하고자 할 때 의도적이든 그렇지 않든 유럽에 의해 지역화되기 때문이다. 문화적으로 경쟁적인 상황에서는 정의될 것이냐 정의할 것이냐 사이에 선택이 있을 수 있다. 따라서 만약 세계의 서로 다른 민족들이 동일한 문화적 존경과 인정을 받으려면, 유럽중심적 보편주의 등 패권적인 이데올로기에 대한 저항이 필요하다. 우리가 아는 근대 세계는 유럽과 북미에 의해 형성되었지만, 세계 다른 지역들 또한 그 형성에 기여하고 또 그것을 변화시킬 것이기 때문이다. 따라서 문화적으로 그리고 지적으로 탈중심적인 세계가 우리의 필요와 능력을 더 잘 반영한다.

이 때문에 극단적인 상대주의와 유럽중심의 보편주의 사이의 제3의 길이 필요하다. 이러한 제3의 길은 변형-보편주의(alter-universalisms)를 찾기 위한 노력과 관련되어 있다. 유럽의 보편주의는 식민주의를 통해 지배력을 획득했지만 세계가 취할 수 있는 유일한 선택은 아니었다. 다른 곳에서 취할 수 있고 발전할 수 있는 경쟁적인 보편주의가 있었다. 예를 들어, 아시아에서 라빈드라나드 타고르는 비지배적이고 비제국주의적인 아시아 세계시민주의(cosmopolitanism)을 배양하려고 했다. 인도에서 마하트마 간디는 복합적이고 포용적이며 평등적이고 세속적인 민족주의를 육성했고, 그의 계승자인 자왈하랄 네루는 그것을 비동맹 운동에서 보편화하려고 했다. 따라서 문화상대주의와 보편주의의 대립관계는 유럽적인 이분법으로서, 우리가 벗어나려고 하는 근대의 유산이다. 실제로 우리가 물려받은 세계는 우리가 만들어가고 있는 세계는 아니다. 우리가 만들어가는 세계는 다른 종류의 합리성을 요구하는데, 이것은 차이를 존중하면서 동시에 인간 가치에 대한 보편적으로 적용할 수 있는 표준을 요구한다.

이러한 점에서 인류의 가장 오래된 경전 중의 하나인 『리그 베다』를 인용함으로써 마무리한다고 해서 그다지 부적절하지는 않을 것이다. 『리그 베다』는 “진실 혹은 실재는 하나이고 배운 사람은 그것을 다양한 이름으로 부른다(Ekam sat vipra bahuda vadanti)”고 단언함으로써, 보편주의와 특수주의 문제

---

를 연결하는 독특한 방법을 제공한다. 이와 같은 고대의 전체론은 아마도 근대 태동기에 어디에선가 잃어버렸고, 이 때 도구적이고 전제적인 합리성이 과도하게 된 나머지 여러 가지 잘못된 이분법을 낳았다. 보코바 여사가 제창한 새로운 휴머니즘은 과학과 영성, 과거와 현재, 서구와 그 밖의 세계, 남성과 여성, 그리고 우리의 주요 주제인 문화상대주의와 보편주의를 통합한 전체론적인 것이어야 한다.

## 참고문헌

Rorty, Richard. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

## 새로운 세계의 다문화주의: 새로운 철학적 인간학을 향하여

존 클래머  
유엔대학교

‘다문화주의(multiculturalism)’는 학계와 정치적 담론에서 널리 사용되기는 하지만 상당히 논란의 여지가 있는 개념이다. 정치적으로 격론을 일으킬만한 다문화주의 사상은 이질적인 의미와 무거운 이념적 개념을 담고 있어 혼란스럽고 혼동되는 경우가 많다. 이 글에서 필자는 다문화주의의 여러 의미와 변종들을 검토하지는 않을 것이다(좋은 검토 자료로는 Ivison 2010 참조). 그보다는 현대의 지구촌 세계에서 다문화주의의 역할과 필요성을 파악하기 위한 근본적인 생각을 펼쳐보려 한다. ‘다문화주의’ 개념이나 이에 관한 논의가 이루어지는 세계라는 맥락은 고정된 것이 아니다. 개념 그 자체가 어떤 의미를 가지려면 그것을 견인하는 여러 측면에서 사회적, 경제적, 정치적, 환경적 변화와 함께 움직여야 한다. 다문화주의에 대한 과거 자유주의적 이해, 현재 자국민과 다른 인종적, 종교적 배경을 지닌 많은 이민자들이 있는 서구 사회에서 다문화주의의 부각, 그리고 ‘다름의 정치(politics of difference)’에 대한 추구하고 ‘포스트 아이덴티티(post-identity)’ 정치에 관한 논쟁에서 다문화주의의 역할, 이 모든 것들이 중요성을 갖고 있지만, 현대의 세계적 도전과제라는 관점에서 이 사상을 다시 생각해보는 것 역시 반드시 필요하며 바로 이것을 여기서 논해보고자 한다.

다문화주의 사상은 단순한 서술적 개념이 아니다. 많은 이들에게 달성해야 할 이상이기도 하다. 철학자 존 듀이(John Dewey)가 말했듯이 문화적 다원주의의 존재는 순수하게 민주적인 사회를 구성하는데 반드시 장애물이 된다고 볼 수 없고, 오히려 귀중한 자원이 될 수 있다. 경험에 의거해 보면 세계는 문화적으로 다양하며 이것은 세계화라는 체제 하에서도, 그리고 우리가 그것을 원한다 해도 변함없는 사실이다. 그렇다면 두 가지 의문이 제기된다. 실제로 존재하고 있는 문화적 다양성과 우리의 시급한 글로벌 위기에 대한 공통적인 접근방식과 가치에 있어서 보편주의를 추구하고자 하는 열망 사이의 관계는 무엇인가? 그리고 이러한 논쟁을 중재하는데 있어 인문학의 역할은 무엇인가? 필자는 이에 대한 대답을 제시하고 이들 두 질문이 밀접하게 연관되어 있음을 증명하도록 하겠다.

## 다문화주의 세상에서 인문학, 인본주의, 그리고 보편주의

인문학은 전통적으로 교양학문(liberal arts) 즉, 문학과 예술, 건축사, 연극, 언어, 철학에 대한 학문적 연구로 이해되었다. 이들 학문의 도덕적 역할은 - 순수하게 인류의 안녕을 증진하는 문명의 형성과 가장 고매한 인간적 가치의 실현에 반하여 작용하는 문화적 형태에 대한 비판에 있어서 사회 정의에 대한 관심 - 대체로 최소화되었고(도덕 철학은 예외), 이러한 과제는 정치학 및 사회과학의 역할로 인식되었다. 그러나 인문학의 뿌리에는 ‘인본주의’의 개념이 있다. 하지만 환경파괴, 자원고갈, 생물다양성의 고의적 파괴, 부국의 과소비와 이를 모방하고자 하는 빈국의 열망, 전쟁과 분쟁, 정치적 부패, 문화적, 생태학적으로 파괴적인 경제체제 등 현재의 그리고 최종적인 문명 위기를 보면, 이 용어를 우리가 계속해서 사용할 수 있을까 하는 의문이 든다. 필자는 사용할 수 있다고 생각한다. 단, 그것이 재정의되고 맥락이 재정립되어 우리로 하여금 세계에서 보편주의의 가능성 문제를 새로운 방식으로 다루게 해준다면 말이다.

그렇다면 새로운 휴머니즘은 무엇을 필요로 할까? 세 가지 기본 구성요소를 제안하고 싶다. 첫째, 일부 학자들이 현재 ‘생태적 자아(ecological self)’라고 부르는 것을 반영한다. 즉, 인류가 혼자 존재하거나 진화 단계 정점의 존재가 아니라 여러 종의 생물 중 하나이며 우리가 살고 있고 다른 형태의 생명들과 공유하고 있는 생물권(biosphere)에 육체적으로나 정신적으로나 의존하고 있음을 인식하는 것이다 (Macy 1990 참조). 이러한 인식은 최소한 두 가지 주요한 결과로 이어진다. 첫째는 우리가 자연의 일부이며 우리의 삶을 가능케 해주는 자원도 자연에서 얻고 있기에 자연을 돌보고 미래 세대를 위해 좋은 상태로 유지할 책임이 있다는 것이다. 둘째는 전통적인 인본주의를 생각할 때 역설적이지만 인간중심설을 초월하는 인간 정체성의 개념을 찾아야 한다는 것이다. 생태철학자 위윅 폭스(Fox 1990)는 “인간중심설이 뭐가 문제인가?(what is wrong with anthropocentrism?)”라는 의문을 철학적인 용어로(전체적인 세계체제에서 인류의 자리에 대해 완전하게 설명하기에는 실증적, 개념적으로 부족), 그것의 실증적 결과(지구상의 모든 생명체에 있어 매우 가시적인 결과를 보임), 그리고 윤리적 측면에서(현재 충돌하고 있는 우리가 진화의 마지막 지점이라는 편리한 자기분위의, 편안하지만 완전하게 입증할 수 없는 입장을 가정하고 있는 오만함) 제기하고 대답했다. 이러한 비판을 바탕으로 폭스는 개인 정체성의 좁은 자기중심적 시각을 벗어난 자아의식의 달성은 세 가지의 더 확장된 동일시(identification)로 이어진다고 주장했는데 그는 이 세 가지를 개인적, 존재론적, 우주론적 동일시라고 명명했으며 그 특징을 다음과 같이 설명하고 있다. “개인적으로 근거한 동일시란 개인이 다른 개체들과 개인적 연관을 통해 얻게 된 공통성의 경험을 의미한다...존재론적 동일시란 사물이 있다는 사실에 대한 깊은 인식을 통해 얻는 모든 것으로 인한 공통성의 경험을 말한다....우주론적 동일시란 즉 우리와 모든 다른 존재들이 하나의 펼쳐진 현실이라는 사실에 대한 깊은 인식을 통해 얻는 모든 것으로 인한 공통적 경험을 말한다. 이러한 인식(realization)은, 시어도어 로스작의 멋진 구절을 차용하자면 하나의 “진행 중인 통일체(unity in progress)”로서, 세계를 하나의 열린 과정으로 보는 우주론(즉, 세계가 어떠한가에 대한 상당히 포괄적인 설명)의 확실한 결합으로 얻을 수 있다“(Fox 1990, 249-252).

둘째는 정의의 요구조건이다. 단순히 문화적 다양성을 인식하는 것으로는 부족하다. 왜냐하면 다름은 불평등과 권력과 지배의 위계질서, 전통적으로 정당화된 성차별이나 기타 형태의 성차별, 연령차별이나 인종차별, 그리고 생태학적으로 부정적인 관행들을 감출 수 있기 때문이다. 우리가 해야 할 일은 세계의 복잡성을 파악하고 거기에 어떤 의미를 부여하는 것과 똑같이 타당한 시도로서 서로 다른 문화적 표현을 인식하고, 본질적으로 필요한 더 큰 것(다른 형태의 생명과 대안적인 문화적 표현에 대해 생태학적으로 지속가능하고 비폭력적이며 존중하는 태도를 갖는 것)에 알맞은 문화적 표현을 장려하는 한편, 이것이 문화제국주의로 흐르는 일 없이 이들 지역사회의 구성원들에게 가능하도록 하는 방법론을 재고하고 장려하는데 필요한 원칙을 위반하는 문화적 표현들을 알려주는 것이다. 그리고 모든 문화적 형태가 일시적이고 역사적으로 진화하고 있지만 존재(what is)와 당위(what has to be)가 항상 일치할 필요는 없는데 그 이유는 역동적으로 살아있는 모든 문화는 경험을 통해, 그리고 현재 멸망한 문명들은 자신들이 치른 궁극적인 대가를 통해 그들이 이들 원칙을 위반하여 자기 파괴를 스스로 불러왔음을 배웠을 것이기 때문이다(Diamond 2006). 현재 우리가 잘 알고 있듯이 세계화는 평등과 정의라는 전 지구적 체제를 가져오지 못했다. 오히려 많은 경우 이것은 평등과 정의의 파괴를 가져왔으며 국가 내, 국가 간 불평등의 심화, 사람의 자유로운 이동을 촉발하면서도 제한하는 한편, 자본의 자유로운 흐름을 촉진해왔으며, 현재 세계를 괴롭히고 있는 자원 및 환경 문제의 상당수를 유발했다. 사회적 정의가 없는 문화적 다양성은 공허하다. 더 나쁜 것은 이것이 이념적이고 개념적인 연막이 되어 그 뒤에서 불평등이 자라날 수 있다는 점이며 보편주의도 그 구성요소들의 평등한 유효성이 존중되지 않는다면 그저 헤게모니를 의미하게 될 것이라는 점이다.

셋째는 상호연계성의 원칙이다. 인간은 자연에 연계되어 있을 뿐 아니라 사회적, 문화적 과정 간에도 상호연계성이 존재한다. 예를 들어 현재의 학제 구분은 그것이 존재하는 세계의 역동적인 현실을 포착하기에 부족하다. 경제학, 정치학, 사회학, 인류학, 그리고 심리학을 구분해놓고 ‘사회과학(social science)’으로 통칭되는 이 학문들을 인간 표현의 학문인 ‘인문학(humanities)’과 분리해놓는 것은 지식을 조각내는 결과로 이어졌고 전체적이고 상호의존적이며 경계가 불분명하여 하나의 문화가 다른 문화와 통합되고 하나의 ‘학문(discipline)’(예를 들어 경제학이라 하자)이 실상은 다른 요소들, 생태학적, 사회학적 요소들과 종교에서 나온 가치체계, 역사적, 정치적 요소 등 그 학문의 참조 틀에서 학문적으로 배제된 요소들에 실상은 전적으로 의존하고 있는 현실을 전혀 반영하지 못하고 있다. 많은 이들이 우리의 현 지구적 위기에서 지속가능성을 위한 교육이 나아갈 길이라고 주장하고 있지만 우리를 먼저 위기에 빠지게 한 것이 우리의 교육 제도라는 점도 주장할 수 있다. 신학자이자 환경학자였던 고 토마스 베리는 다음과 같이 말했다.

우리를 밝은 미래로 이끌어야 할 모든 기관 중 대학은 특별한 곳이라 할 수 있다. 인간의 노력을 이끄는 모든 분야에 대해 가르치기 때문이다. 최근 수세기 동안 대학은 과학, 공학, 법학, 교육학, 경제학 등 다양한 학문의 가르침을 통해 지구의 착취를 지원해왔다. 문학과 시, 음악, 예술, 그리고 때때로 종교와 생물학에서만 자연계는 그것이 마땅히 받아야 할 보살핌을 받았다. 우리의 교육기관은 지구를 착취할

인력을 양성하는 것이 아니라, 학생들이 지구와 친밀한 관계를 맺도록 이끄는 것을 목적으로 재정립할 필요가 있다. 우리를 존재하게 하고 우리의 생명을 지탱해주며 자연의 신비로 우리를 즐겁게 해주는 것이 바로 지구이기 때문이다. 이런 맥락에서 우리는 우리 앞에 놓인 역사적 사명, 즉 좀 더 실행 가능한 방법을 통해 과업을 달성할 수 있도록 지적, 정치적, 경제적 방향성을 고려해야 할 것이다(Berry 1999:x).

여기서 대학(그리고 모든 교육기관)과 인문학의 새로운 역할을 제안하려 한다. 오늘날 증대한 사안과 동떨어져 있는 것이 아니라 이를 이해하고 해결하려는 주된 경로가 되어야 한다는 것이다. 이러한 관점에서 인문학은, 그것이 이러한 기회와 책임을 기꺼이 떠맡겠다고 한다면, 중요한(해체적) 역할과 긍정적인(건설적인) 역할을 둘 다 갖고 있는 셈이다. 물론 이를 위한 맥락이 고통스러운 것은, 우리가 단순히 세계 역사가 지금까지 뱉어낸 ‘문명’을 중립적이고 학문적인 방식으로 공부할 수 있기 때문이 아니라 바로 이러한 ‘문명(civilizations)’, 혹은 데이빗 코르텐이 칭했듯이 ‘제국(Empire)’이 현재 우리가 가진 문명의 원인이기 때문이다. 그들은 자연과 인간의 관계에 있어 조화보다는 지배를 추구했고 경제가 우리의 도구가 아니라 절대적인 주인이 되도록 만들었으며 우리의 정체성과 지위를 확립하기 위한 수단으로 소비주의와 물질주의를 등장시켰고, 지역사회와 사회성 그리고 온정을 증진시키려는 시도보다는 많은 종교의 제국주의적 야심을 드러냈기 때문이다(Korten 2006).

만일 베리가 우리 세대의 ‘위대한 과업(Great Work)’이라 칭한, 이러한 과업이 이루어진다면, 인문학 자체는 변화의 도구로 재구성될 것이며 새로운 보편주의를 장려하는데 있어 역할이 중요해질 것이다. 이것이 어떻게 효과를 발휘할 수 있을지에 대해 네 가지 예를 들어보기로 하자. 첫째, 예술 분야에서이다. 세계를 몇 개 지역으로 나눈 전통적인 구분이 어떻게 형성되었는지(예 ‘아시아(Asia)’, ‘유럽(Europe)’ 등), 그리고 문화와 문명이 서로 어떻게 대화하고 영향을 주고받았는지를 논의할 때, 관련된 ‘개념’들만큼이나 많은 ‘이미지’들이라는 것을 종종 잊어버린다. 필자는 다른 글(Clammer 2011)에서 지역적 정체성(또는 ‘문명(civilization)’의 형성)이 많은 부분 예술에 의해 이루어졌으며 세계의 상당 부분(이 경우에는 아시아)이 종교 및 종교적 확장 과정으로 구현되는 사상의 교류와 교역망을 통해서 뿐 아니라 이러한 사상에 동반되는 시각적 이미지의 전달을 통해 오래 전부터 세계화되어 왔음을 증명하려는 시도를 한 바 있다. 만일 이를 성공적으로 증명할 수 있다면 지역적 정체성에 대한 미적 접근 방식을 수립할 수 있을 뿐 아니라 시각적이고 관능적인 부분이 사회적 현실의 구성, 표현, 전달되는 방식의 주요한 부분을 이루고 있음을 보여줌으로써 사회, 문화적 이론에 활력을 불어넣을 수 있을 것이다. 우리가 ‘동남아시아(Southeast Asia)’, ‘이슬람 세계’, ‘유럽(Europe)’에 대해 얘기할 때 사실 공간적으로 정의된 것이 아니라 그들의 표현 테크닉 - 예술, 건축, 서예, 의식에서 표현된 공유된 동기, 의상, 지배적인 종교의 경전과 이행방식 등에 의해 정의된 지리적, 문화적 집단을 얘기하는 것이다(이 부분은 후에 다루도록 하겠다).

여기서 두 번째 예가 등장한다. 즉, 종교 그 자체이다. 종교 역시 대부분 인지적으로, 성스러운 텍스트에 적합한 가르침의 집합체로 여겨진다. 하지만 그와 동시에 그림과 조각, 건축, 의상, 의식행위에 나타



나는 이미지의 집합체이기도 하다. 말레이시아의 작가이자 비평가인 카림 라슬란은 이렇게 말한다. “어떤 종류의 종교예술이든 루앙 프라방이건 마닐라나 조자카르타이건 관계없이 동남아시아 예술로 번져갔으며 동남아시아(그 자체가 뚜렷한 개념)의 표면적인 다양성은 대부분의 지역에서(그리고 식민지화 이전에), 그 지역을 구성하고 잘 공유된 미적 언어를 창조한 힌두, 불교, 이슬람, 그리고 이후에는 기독교의 영향으로부터 나온 시각예술에서 상당한 정도의 통일성을 보이며 강조되었다(Raslan 2002). 우리는 여기에서 예술과 종교 간 공유된 미적 언어만이 아니라 공유된 가치 언어의 기반까지도 발견하게 된다. 싱가포르 같은 국가들이 정치적 목적으로 공유된 ‘아시아적 가치(Asian Values)’를 기반으로 한 이념을 형성하려고 시도했으나 별로 효과를 보지는 못했지만 이러한 전략은 좀 더 심오한 현실을 가리킨다. 즉, 그들이 뿌리 내리고 있는 문화를 깊이 있게 형성해 온 이슬람교, 불교, 유교, 기독교의 아시아적 발현으로부터 파생된, 널리 공유된 윤리적 체계가 그것이다. 예를 들어 유교와 불교가 윤리적 토대를 형성하는데 어떤 역할을 수행했는지 파악하지 못한 채로 현대의 일본이나 한국을 이해하는 것은 불가능할 것이다. 이들은 오늘날 종교적인 형태가 아니라 공손함, 정치적 문화, 동류의식, 친밀한 대인관계의 형태로 자신을 표현할 것이다. 문화의 뿌리는 깊다. 그러나 그 꽃은 다양하며 대부분 문화의 뿌리 체계는 그 자신이 생각하는 것보다 훨씬 더 이리저리 얽혀 있다.

셋째 요소는 ‘생태학적 자아(ecological self)’라는 앞서의 개념과 연관되어 있다. 개인적 자아와 더 넓은 우주와의 관계를 이해하는 것은 사회적, 정치적 시사점을 가지며 여기서는 시민권이라는 프리즘을 통해 이해되고 있다. 시민권이라는 개념은 현대적 형태의 세계화가 대두되고 동시에 국가의 기능이 약화되며, 초국적 기업, 국제 NGO, 세계은행이나 WTO 등의 다자간 기구가 등장하고, 인터넷 사용의 보편화, 단체 관광, 대중문화의 세계적 전파 등 국경을 넘는 새로운 형태의 관행들이 생겨나면서 도전을 받게 되었다. 일본처럼 최소한 최근까지는 세계화의 문화적 영향력에 상대적으로 면역성이 있었고 EU 회원국들이나 ASEAN처럼 지역주의적 경향도 하지 못한 사회에서는 시민권의 재정의를 둘러싼 도전이 특히 강력하다(Clammer 2007). 줄리 데이비슨은 지구적 시민권이라는 새로운 사상을 정립하는 데에는 크게 두 가지 담론이 존재하는데 하나는 세계화, 또 하나는 지속가능성에 대한 것이라고 말하고 있다(Davidson 2004:168). 세계화가 현재 세계를 실질적으로 단일 체제로 묶고 있는 연결 고리(긍정적이든 부정적이든)를 가리고 있는 한편, 지속가능성은, 한편으로는 상호적인 사회적 책임, 다른 한편으로는 자연에 대한 집단적인 책임에 기반한 시민권의 지구적 개념을 창출할 수 있는 수단을 찾아내지 못한다면 그 체제는 미래가 없으며 근본적으로 자기파괴적인 것으로 우리의 관심을 이끈다.

이러한 지구시민권 사상에 대응하여 그 개념은 바트 반 스티버젠(1994)이 창안한 ‘생태적 시민권(ecological citizenship)’으로 서서히 부상해가고 있다. 이 논쟁에서 출생지와 같은 기준을 근거로 한 추상적인 공식 자격으로서의 시민권의 전통적 개념은, 환경에 대한 책임을 포함하고 세계시민의 오늘날 유일하게 가능한 현실적이고 도덕적인 사회적 위치로서 코스모폴리탄 정체성을 필요로 하는, 의무와 책임을 의미하는 적극적이고 윤리적인 지위로서의 시민권의 개념에 의해 도전받기 시작했다. 권리라는 것이 중심적인 중요성의 자리를 계속해서 차지하고 있기는 하지만 자격이라는 지위의 개념에서 자유의 분별 있는 사용과 능력, ‘책임’이라는 개념으로의 변화가 일어나고 있음은 명백하다. ‘책임’은 정치적인 것

을 포괄할 뿐 아니라 좀 더 일반적으로는 소비와 행동 패턴에 관련된 태도와 관행을 포괄하는 것으로서, 그와 동시에 시민권의 개념도 국가적인 것에서 초국가적인 것으로 변하고 있다. 지역적 정체성은 구체적인 장소와 문화, 인종에 국한된 것이고 종교도 계속해서 중요한 요소로 남아 있는 반면 초국가적인 시민권은 지구적 또는 코스모폴리탄적 책임이라는 더 큰 범위 내에 속해 있다. 데이비슨이 말했듯이 “코스모폴리탄의 중심에는 사람들이 다른 이들의 생활상에 대해 좀 더 책임감을 가져야 한다는 사상이 들어 있다. 코스모폴리탄 시민권은 책임과 부담의 나눔을 가능케 하는 협력적 관계를 전제로 하고 있다. 좋은 삶든 싫든 간에 요즘처럼 전 세계적으로 위협과 취약성이 존재하는 시대에는 세계의 다른 사람들도 동료가 된다. 왜냐하면 환경 보호와 평등 같은 공공선의 달성에 참여하는 책임을 공유하기 때문이다. 지속가능성을 위한 시민권은 당장의 생존에 필요한 선 뿐 아니라 현재와 미래에 인류와 다른 종들의 번성을 가능케 하는 공공선에 대한 책임을 수반한다.”(Davidson 2004, 176)

그런데 이것이 어떻게 가능할까? 최소한 세 가지 주요 요소가 필요한데 첫째는 글로벌 지배구조를 위한 제도적 틀을 수립하고 정치적 차원에서 초국가적인 기업들을 포함한 주요 다자적 활동 주체의 책임성을 보장하는 것, 둘째는 사회적 차원에서 지속가능성 달성을 위해 좀 더 적합한 관행과 가치를 지향하여 소비를 과감히 축소하거나 포기하는 것, 셋째는 문화, 가치, 종교적 차원에서 파악하는 것이다. 이제 우리는 마지막으로 언급한 요소를 살펴보기로 한다. 사실 이것이 우리의 네 번째 핵심이기 때문이다.

윤리는 현실보다 이상으로 존재한다(아직까지는). 하지만 모든 이상이 그러하듯이(유엔의 창설, 세계인권선언이나 지구헌장의 등장) 개념이 명확히 표현되고 이의 실현을 위한 전략을 고심하지 않는 한 실현을 향한 진전은 있을 수 없다. 하지만 여기에서 우리는 약간의 미묘함과 개념적 명확성을 가지고 진행해야 할 것이다. 가치와 윤리는 밀접하게 연관되어 있기는 하지만 동일한 것이 아니다. 가치는 가지고 있지만 그것이 적절한 윤리적 행동으로 표현되지 않을 수도 있고 문화적 결과를 예상하지 못할 수도 있다. 필자는 생명의 존귀함을 믿지만 여전히 육식은 마다하지 않는다. 우리 정부는 UDHR에 서명했으나 여전히 인권을 침해하고 있다. 내가 속한 국가는 세계에 대해 자신을 정의와 인권, 자유의 수호자로 내세울지 모르지만 여전히 국제형사재판소의 설립이나 유엔지뢰금지조약에 서명은 거부하고 있으며 세계에서 가장 큰 무기 거래국가 중 하나일 수도 있다. 지구윤리의 첫째 요건은 문화, 종교, 정치체제간 보편적인 합의가 기반으로 하고 있는 가치를 재정 의하는 것이다(지구헌장의 작성과 채택으로 이어진 긴 협의의 과정에 의해 입증되었던). 둘째는 교육과 사회화, 문화적 실제와 법을 통해 이러한 가치와 실제 사이에는 차이가 없어야 하며, 현재 세계 상황에는 위선의 주요 원천이 존재한다는 생각을 심어주는 것이다.

또한, 문화 간 충돌 중 상당수는 자원을 두고 벌어지는 경쟁처럼 오로지 물질적인 원천 때문은 아니라는 사실을 인식하고, 어떤 사회에도 나타나고 문화가 운영되는, 언급되지 않거나 인식되지 않은 숨은 가정이나 억견(doxa)으로 실재를 형성하는 존재론에 관심을 기울일 필요가 있다. 이러한 존재론은 자연에서 인식될 뿐 아니라 자연의 대안적 개념과 연관되어 있으며 우주 속에서 인류가 차지하는 위치에 대해 인간중심적 사상과 반대되는 우주중심적 사상이고 신체에 대해 다르게 이해하고 있는데, 후자의 사안은 예술과 매체에서 사회적으로 허용되고 검열에 관련한 해당 법과 외설의 분류 측면에서 현대의 법

규에 나타나 있다(Young 2005). 이러한 것들은 토착적인 것과 관련되어 있으나 토지, 건강과 치료, 음식, 미학, 상징주의, 의상, 그리고 기타 문화적 요소들에 대해 항상 합리적으로 명시된 개념이나 제도는 아니다. 이러한 요소들은 얼핏 보아서나 전통적인 철학적 분석에서는 윤리와 관련이 없는 것 같지만 사실은 매우 심오한 방식으로 관련이 있는 것들이다. 예를 들어 다이어트는 종교, 바디 이미지, 자연으로부터 무엇을 얼마나 섭취하는 것이 옳은가 하는 점, 문화 정체성과 관련되는데 이 모든 것들이 전후 맥락과 관련된, 다시 말하면 타인과 인간이 아닌 객체(동물의 권리에 관련한 논쟁)와 전반적인 무생물 자연에 대한 올바른 행동의 이해와 관련된 윤리이지만 무생물 개념 그 자체는 문화적이고 종교적인 개념이다(Clammer, Poirier and Schwimmer 2004).

이는 보편주의의 가능성을 부인하거나 이러한 복잡성이 우리를 문화적 상대주의의 입장으로 낮춘다는 주장이 아니라 오히려 그 반대이다. 요약하면 문화다양성(언어다양성 포함)은 생물다양성이 생태학적으로 중요한 것과 마찬가지로 사회적으로 중요하다는 것이다. 단일 문화는 다문화에 비해 창의적이기 어렵고 대안을 수용하기 힘들며 자연적인 저항력 없이 감염되기 쉽고 흥미롭지 못하며 가능성의 범위도 좁다. 그러나 이렇게 바람직하고 배양 가능한 다양성이 보편성의 존재를 부정할 필요는 없다. 여기서 보편성이란 문화적 공통성(혈연주의, 종교, 근친상간에 대한 터부)의 목록에서 찾을 수 있는 종류의 것이 아니라 인간으로서 우리의 공통된 존재적 조건과 생태계의 혜택에 의존해 살아가는 종으로서 자연에서의 공통된 위치, 그리고 노암 촘스키가 언어(문화의 근본적 측면)에 대해 주장했듯이 모든 언어가 원칙적으로는 겉으로 보이는 실질적인 차이에도 불구하고 다른 모든 언어로 번역될 수 있다는 사실에 뿌리를 두고 있는 것이다. 이것은 촘스키에게 ‘심층문법(deep grammar)’, 언어 간 번역을 가능케 하는 논리적이고 의사소통적인 일련의 구조의 존재를 제안했는데 이러한 입장은 클로드 레비-스트로스와 같은 구조주의적 인류학자가 견지한 입장으로서, 그들은 모든 문화가 대개 우리 환경에 의해 설정된, 크지만 유한한 가능성으로부터 나오며 이러한 기본적인 일련의 가능성들이 발견될 수 있음을 주장했다. 반면 자연과학자들은, 우리의 문화 및 물리적 가능성에는 생물학적 한계가 있음에 주목했는데 이것은 소위 ‘사회생물학(sociobiology)’의 많은 비평가들이 주장하듯이, 우리가 유전적으로 결정된 생명체이기 때문에 자유나 도덕적 자율성이 없음을 증명하기 위해서가 아니라 단지 다른 모든 생명체들이 그러하듯이 자연 질서 속에서 우리의 틈새를 점령하고 있을 뿐이며 자연의 질서는 전달될 수 없는 한계를 설정하고(장수, 충분하고 적절한 영양의 욕구, 그리고 좀 더 순수하게 생물학적인 것들 중 나머지 부분, 우리가 고등 유인원 및 많은 다른 사회적 종들과 공유하고 있는 좀 더 사회적인 특징 중 우리 인류가 가진 타인과 공생하고 의사소통해야 하는 욕구) 그리고 우리의 ‘인간본성’을 생성함을 설명하기 위해서였다(Wilson 1982).

생물학이 소위 보편적인 인간본성의 자질과 존재 문제에 대해 하나의 접근방식을 제시하고 있는 반면 정치학에서는 또 다른 접근방식을 제시하고 있다. 정치학적 관점에서 실시한 인간본성에 관련한 조사에서 크리스토퍼 베리는 이 논쟁이 실제로 정치학의 범위를 벗어나 모든 인문학을 포용하고 있다고 주장했다. 왜냐하면 이 주제는 인권, 인간의 완벽성에 관한 오래된 의문, 자유나 제한이냐, 아니면 루소냐 홉스냐, 또는 노자냐 공자냐, 그리고 보편주의적 정치이론이나 국제법의 가능성을 포함한 광범위한 논쟁의

중심에 있기 때문이다(Berry 1986). 이러한 시안들을 다루기 위해 베리는 인간학에 정치이론을 알려 줄 필요가 있다고 보았다. 이것은 부분적으로는 상대주의 문제가 문화학에서와 마찬가지로 정치학에서도 민감한 문제이기 때문이고, 21세기 초 UN 총회에서 합의된 UN 새천년개발목표(UN MDGs)와 같은 문서에서 고이 간직하고 있는 개발의 개념과 마찬가지로 인권의 전반적인 가능성도 인류의 단결에 대한 합리적인 개념을 설정할 수 있는가에 달려 있기 때문일 것이다. 그러나 베리를 비롯한 여러 학자가 지정 한대로 이러한 단결이 생물-사회학적 한계의 토대 위에서 받아들여지고 있는지 여부는, 모든 언어가 표면적인 차이에도 불구하고 의사소통을 위한 공통적인 심층 구조를 가지고 있어 번역이 가능하다는 사실에 의해, 또는 모든 정상적인 인간의 자질로 믿어지고 있는 이성의 요구에 의해, 실제로는 이러한 구조를 ‘찾거나 주장하라’는 요건보다 중요성이 덜해진단다(Berry 1986, 77). 여기에는 세 가지 문제가 있다. 첫째는 근본적인 공통적 특징과 가치로 반드시 갖고 있어야 하는 보편적인 인간본성의 존재 또는 단결의 문제이다(생물학적으로는 인간이지만 도덕적 가치를 갖고 있지 않다면 그 사람의 인간성에 대해 심각한 의문을 품게 될 것이다). 둘째는 신념이나 단결의 개념에 대한 근거의 문제이고, 셋째는 우리가 그것을 수립할 수 있는지 여부가 실제로 중요한가 하는 문제이다. 만일 정치적, 도덕적, 미적, 생태학적, 또는 여타 타당한 이유 때문에 우리가 모든 인류의 동포애를 믿고 싶어 하고, 그 이유가 그것이 평화롭고 정의로우며 살기 좋은 세상을 만드는데 다른 대안보다 훨씬 더 효과를 발휘할 것이고, 실현 가능한 잠재력이라고 믿기 때문에 단결을 실현시키고 싶어 한다면, ‘인간본성’이 아직까지 객관적으로 존재하지 않는지 여부가 정말 중요한 것일까? 아마도 그것은 전 시대를 걸쳐 우리 인류의 ‘선택적’ 특징이기 보다 우리의 진화론적 목표라고 봐야 할 것이다.

이 후자의 입장은 철학자인 리차드 로티의 입장으로 보아야 할 것 같다. 리차드 로티의 자유주의 옹호는 인류 연대 또는 공동체가 반드시 필요한 것이라는 생각에 기반하고 있다(Rorty 1982, 207). 그의 견해에 따르면 자유주의는 공동체정신을 필요로 하긴 하지만 공통의 인간본성 개념을 필요로 하지 않기 때문에 적절한 철학적 입장은 실용주의라고 할 수 있다. “우리 인간에 대한 충성심은 영속적인 것이나 비역사적인 것을 요구하지는 않는다…이것은 합의로의 수렴을 보장한다”(Rorty 1982, 171). 그러나 이 견해는 마르크스를 비롯해 정도의 차이는 있지만 그의 추종자들을 포함해 많은 이들로부터 비판받았는데 비역사적인 정수를 주장했기 때문이 아니라(비록 이런 입장이 실제로 부인된 적은 없었지만) 인간성이 그 자체의 노력에 의해 만들어진 것이지 주어진 것은 아니라고 주장했기 때문이었다. 우리는 모든 다른 생명체들이 그렇듯이 하나의 ‘존재하는 종(specied being)’이다. 그러나 이 존재는 탄력적이며 변화 가능하고, 역사는 하나의 종으로서 우리의 지속성에 대한 이야기라기보다는 노력을 통해 스스로를 형성해간 이야기라고 할 수 있다(자연에 대한 우리의 책임, 우리의 유토피아적 충동, 자기구축(self-fashioning)과 정의 간의 관계, 그리고 인간의 생물학적 경계보다는 지리적 경계 등에 관한 상세한 논의를 포함해 이에 대한 현대의 세부 논의내용을 보려면 Harvey 2002 참조). 미셸 푸코와 레비-스트로스의 반-인본주의(anti-humanism)는 얼핏 보면, 인간본성에 대한 사상을 파괴하고 뭔가 다른 것으로 보려는 시도처럼 보인다. 그들의 분석은 ‘반-과학(counter-sciences)’ 중 하나인 민족학(ethnology)에 뿌리를 두고 있으며 이것은 정신분석학과 함께 긍정성을 창조하고 재창조하는 바로 그 사람을 “끊임없이

‘파괴(unmake)’하는 것이다…이들 둘 다 레바-스트로스가 민족학에 대해 이야기했던 ”그들이 사람을 해체시킨다“라는 말을 적용시켜도 무방할 것 같다(Foucault 1966, 379-381). 두 가지 모두 칸트로부터 나온 이상주의적 철학적 인간학의 형태를 공격하고 있으며 인간은 생물학적 한계에 의해 제한되는 유물론적 세계에서 생존과 인식을 위한 실질적인 인간 투쟁에 있다고 보는 것이 아니라 창조성과 의미를 위해 끊임없이 분투하는 것으로 보였다. 우리가 인문학의 관점에서 창조성에 대해 이야기할 때 우리는 주로 예술을 생각하는 경우가 많다. 그러나 인간의 상상력의 측면 중 똑같이 중요한 것이 사회적 창조성(새로운 사회적 형태를 만들어내는 능력), 도덕적 상상력, 그리고 자기초월성(self-transcendence)임을 기억해야 할 것이다. 이 모든 것이, 우리에게 주어진 세상의 현실의 경계 속 결정론을 넘어 좋은 것이든 나쁜 것이든 우리가 열린 미래와 로베르토 망가베이라 운거(Roberto Mangabeira Unger, 2001)가 ‘비-숙명론자 사회이론(non-necessitarian social theory)’라 칭했던 것의 가능성을 담고 있다.

## 문화다양성과 지구윤리

문화다양성은 실증적 현실일 뿐 아니라 풍부한 다원주의의 바람직한 상태이기도 하다. 하지만 이것이 윤리라는 사상과 어떻게 조화를 이룰 수 있을까? 이 문제는 1993년 세계종교회의(1993 Parliament of the World's Religions)에서 상세하게 다루어졌으며 그 결과는 최종 선언문에 담겨 있다. 선언문 서문에서 편집자들(Kung and Kuschel 1993)은 이렇게 지적하고 있다. “여기서 윤리란 글로벌 이념이나 모든 기존 종교를 넘어서는 단일의 통일된 종교를 의미하는 것이 아니며 하나의 종교가 다른 모든 종교를 지배한다는 의미는 더더욱 아니다. 윤리라 함은 구속력 있는 가치, 돌이킬 수 없는 기준, 개인적 태도에 관한 근본적인 합의를 의미한다.”(Kung and Kuschel 1993, 21). 실제로 선언문 속 윤리는 모든 존재를 인간적으로 대하고 연령과 인종, 성별, 종교, 사회적 출신이나 신체적, 정신적 능력에 관계없이 모든 사람에 대해 박탈할 수 없는 존엄성을 인식한다는 의미이다. 이것은 전 세계 대부분의 종교에 나타나는 네 가지 기본적인 지침에서 나온 것이며 비폭력과 생명존중 문화에 대한 명시적 의지, 연대와 정의로운 경제질서에 대한 의지, 관용과 진실된 삶의 문화에 대한 의지, 남녀 간 평등한 권리와 동반자 문화에 대한 의지를 나타낸다(Kung and Kuschel 1993, 24). 선언문의 실제 내용 외에도 두 가지 사실이 주목할 만 한데, 하나는 인문학의 전통적 분야인 ‘문화’에 대한 공유된 가치 기반이다. 하지만 이 문화는 실제 존재하는 문화와 단순히 동일한 것이 아니라 새롭게 부상하고 있고 역동적인 것이라는 측면이 부가되었다. 또 하나인 ‘공정한 경제’가 공유된 윤리기반 중 하나라는 인식이다. 그 중 후자가 특히 중요하다. 인문학은 종종 경제학을 무시해왔기 때문에 문화학 초차 경제를 문화연구에 접목시킬 방법을 만들어낼 방법론을 찾는 데 어려움을 겪어왔다. 경제는 문화의 주요한 결정요인임을 명백히 해야 한다. 경제는 상품과 마케팅, 광고를 통해 소비를 창출한다. 현실에서 경제는 그것이 가용케 만든 상품들 간의 ‘선택(choice)’이라는 환상을 준다. 경제는 패션과 우리가 사는 도시의 구조 및 외양, 오락, 여행, 예술, 음식, 레저를 창출하거나 크게 영향을 미친다. 그리고 선언문의 저자들이 이것을 지적하진 않았지만 자원 추출, 폐기물 및 오염물질, 삼림파괴, 농업의 패턴 및 조경의 물리적 변형을 통해 자연에 대한 인간 개입

의 주된 수단이 된다. 종교가 문화의 한 차원에서 가치를 만들어간다면 경제는 또 다른 차원에서 그것을 되돌리고 그 자신의 가치로 대체하느라 바쁘다. 그리고 많은 경우 경제가, 문명의 대화 역시 대체로 경제적 관계에 의해 구조화되며 WTO가 세계종교회의보다 훨씬 더 많은 영향력을 행사한다는 사실에 현실적으로 동의하지 않을 사람은 거의 없을 것이다. 이러한 사실의 시사점은 명백하다. 인문학이 경제학과 관련되어야 할 뿐 아니라, 경제적 요소들이 산업혁명 이후 전 세계적으로 부상하도록 허용했던 문명 패턴에 있어서 문화의 주요 결정요소로서 인식되어야 하며 활용 가능한 윤리를 향한 진전이 이루어진다면 그 자신을 바꾸어나가야 한다는 것이다(Muzaffar 2005).

다수의 문화정체성은, 존재하고 있기는 하지만 멸종 위기에 처해 있는 경우가 많은데, 번성하기 위해서는 이를 지원하는 사회경제적 환경이 있어야 한다. 경제적 이주민들, 난민들, 그리고 여타 고향을 떠난 집단들과, 서로 다른 인종, 종교적 배경의 배우자와 결혼한 이들, 또는 다른 문화권에서 오래 살아온 이들이 오래 전부터 깨달은 바는, 문화는 어떤 눈 색깔을 갖고 있는 것처럼 ‘소유(possess)’할 수 없다는 점이다. 문화는 수행적인 것이다. 즉, 문화는 기억, 반복, 표현, 전달되어야 하며 이는 억압되고, 토착 언어를 말하는 것이 금지된(많은 식민지와 종교적 색채가 강한 학교 및 기관에서 그랬던 것처럼) 상황, 그리고 전통의상을 입는 것이 이상하거나 부끄러운 것으로 간주되거나 문학이나 예술이 폄하되는 상황에서는 수행불가능하다. 많은 소수민족들은 이러한 억압을 경험했으므로 이후 문화다양성의 존중과 보호는, 그들이 자신들의 문화를 상대적인 것으로 보고 ‘고급(high)’스럽고 ‘저급(low)’한 문화, ‘진지한(serious)’ 문화에 반대되는 ‘대중(popular)’문화, ‘공예(craft)’에 반대되는 ‘예술(art)’, ‘주류(mainstream)’에 반하는 ‘민속(folk)’이라는 범주를 벗어난 것으로 볼 수 있다면, 인문학에 있어서 중요한 역할을 수행하게 되었고 이와 함께 그들은 문화의 감상과 연구에 있어서 나름의 미묘한 혜계모니를 쥐게 되었다. 문학이 예컨대 예술과 관련하여 이러한 위계적 범주에 도전하고 파괴하는 것으로 부상하고 있는 모습을 지켜보는 것은 즐거운 일이다(Buszek 2011).

그렇다면 우리는 명백하게 변증법적 과정을 다루고 있는 것이다. 그 안에서 지구시민권은 지역에 뿌리를 둔 세계화 그 자체는 지역화와 토착 문화의 순수성 추구를 향한 움직임을 촉발하는 경향을 보이고 있다. 그 이면에는 정치적, 철학적 성격의 근본적인 수많은 가정들이 존재한다. 최근의 현대 사회철학, 문화이론, 인류학에서 ‘타자(Other)’를 자신의 상대 개념으로 이야기하는 경향이 있는데 상당부분 마틴 부버와 에마누엘 레비나스의 철학으로부터 나온 것으로, 일부 전문가들은 여기에서 ‘다름’의 정치를 이끌어냈는데 이것은 의사소통 보다는 분리의 다문화주의, 양성평등 문제까지 확대되는 다름의 다문화주의를 장려하고 있다(예: Irigaray 1989). 그러나 공통성을 인식하면서 다양성을 확인하는 윤리의 관점에서 보편주의의 추구는 새로운 철학적 인간학을 요구하는데, 여기에서는 어떤 윤리적 의미에서건 ‘타자(Other)’는 없으며 다름의 정치학과 사회학은 그것에 의해 전달된다. 그러나 이러한 입장은 이상적인 것으로 바뀌기 쉽다. 윤리학을 논할 때, 그 이면의 어두운 부분과 윤리가 존재해야 하는 이유, 쉽게 말해 약의 존재를 언제나 고려해야 한다. 이것은 물론 엄청난 종교 및 철학적 사고가 이루어져야 하는 거대한 주제이다. 토도로프(Tzvetan Todorov)가 지적했듯이 집단적 정체성은 연약한 것이며 ‘문명의 충돌(clash of civilization)’ 논쟁은 아마도 문명 내, 그리고 문명 간에 존재하는 야만성과, 문명 간 관계의

이를 견인하는 정치적, 경제적 힘은 고려하지 않은 ‘문명 간 대화(dialogue between civilization)’라는 심각한 한계에 대한 더 깊은 공포심을 표현하는 것이다(Todorov 2010). 정체성의 경우, 정치는 타협과 대화보다는 갈등에 기반한다면 민주적이고 순수하게 자유로운 과정으로 가는 길목에 서있는 것인지도 모른다. 그리고 합의보다는 갈등이 부상하는 수단이 될 수 있고, 그렇게 되고 있다(Gilbert 2010). 정체성과 공동체 간 미묘한 경계는 끊임없이 협상해야 하고 주어진 혹은 영속적인 위치라고 볼 수 없는 단층이 되고 있다.

그래서, 철학적 의미에서 이상주의는 우리가 살고 있는 세계화되고 정치화된 복잡한 세상에서 순진하고 위험한 것인 반면, 윤리적이고 정치적인 의미에서 이상주의는 매우 필요한 것이다. 목표와 이상이 없다면 유토피아라 할지라도 실제의 사회, 정치, 경제 체제와 제도가 지향해야 하고 지향을 장려해야 하는 기준이 설정될 수 없다. 세계인권선언은, 최근의 지구헌장이나 인류의 책임에 대한 세계 선언(Universal Charter of Human Responsibilities)의 제정 노력에서와 마찬가지로 이러한 이상을 구체화하고 있다(예: Kumar and Sudha 2010). 문화 내에서 뿐 아니라 문화 간 평등과 정의는 이러한 목표 중 하나가 되어야 한다. 이것은 환경정의에 관한 현재의 논쟁에서도 생생하게 나타나고 있다. 현재까지 합의된 바는 지구온난화와 그 부수적 현상, 그리고 잠재적으로 매우 파괴적일 수 있는 기후변화, 해수면 상승, 개도국의 농업에 엄청난 영향을 미칠 기상패턴의 변화 등의 주범은 경제적, 소비적 행태를 통해 온난화를 유발한 선진국들이라는 것이지만, 그 영향을 가장 많이 받고 이에 맞설 자원이 부족한 것은 개도국들이다. 그렇다면 선진국들은 이러한 영향을 상쇄하기 위해 개도국들에 대한 원조와 보상을 늘려야 할까? 선진국들이 소비를 크게 줄이고 생활습관을 바꿔 전반적으로 지구환경을 개선하고 개도국으로 가는 자원의 양이 늘어날 수 있도록 해야 할까? 이것은 어려운 문제이지만 필자는 환경 정의 문제가 향후 수십 년 내 문화 간, 문명 간 논쟁의 전면으로 분명히 이동할 것이라고 예상한다.

실제로, 문명 간 대화가 이루어지는 새로운 공통분모를 형성하고 있는 것이 바로 이러한 환경문제이며, 여기에서는 전 세계적으로 종교가 해당 전통 내에서 자원을 다루도록 장려하고 있다. 이들은 현재 이 심각한 생태학적 위기에 대해 얘기하고 있으며 지구에 대한 책임감과 지속가능성을 증진할 수 있는 방법으로 가치를 재설정하는데 도움을 주고 있다(예: Gottlieb 2004, 2006). 지구헌장은 다양한 출처와 목소리, 전통, 관심 분야(종교 포함)에 대한 내용을 정리한 문서인데, (문서로 볼 수 있는 출처는 다수이며 웹사이트(<http://www.earthcharter.org>)에서 찾을 수 있음) 구성과 결론, 방법론과 사실주의 등 여러 차원에서의 문화적 보편주의 및 개별주의 문제에 접근하기 위한 좋은 모델이자 자료이다. 첫 번째 사안은 우리의 충돌하는 세계에서 보편적 가치를 추구하는 것과 관련되어 있다. “지구헌장은 윤리의 필요에 초점을 맞추고 있다. 이것은 모든 국가와 문화, 종교에서 널리 공유하는 윤리적 가치 - 일부 철학자들은 보편적 가치라고 부르는 것과 관련이 있다. 우리는 위대한 전환(the Great Transition)에서 매우 중요한데 그것은 우리가 점점 더 상호의존적이고 취약하며 복잡한 세상에서 살고 있기 때문이다...지구적 상호의존성이란 어떤 공동체나 국가도 혼자서 힘만으로는 문제를 해결할 수 없음을 의미한다. 파트너십과 협력이 필수적이다”(Steven C. Rockefeller quoted in Corcoran and Wohlpart 2008:xv). 두 번째는 가치에 대한 보편적인 합의가 여러 문화와 종교, 인종, 성별, 그리고 여러 종류의 사회적, 전문적, 교

육적 배경을 지닌 사람들 간의 협의라는 긴 과정에 의해 실제로 달성될 수 있음을 입증했으며 이는 회의론자들에게 선의와 경청하는 태도로 이러한 합의가 달성될 수 있음을 보여주는 결과를 낳았다. 세 번째는 우리가 현재 삶을 개선하고 파트너십을 강화하며 일련의 통합된 윤리와 관행을 수립하고자 현실적이고 시급한 선택을 해야 하는 중요하고도 아주 위험한 순간을 살고 있음을 인식하는 것이다. 여기에서 선택은 당면한 위기를 해결하고 ‘제국(Empire)’의 힘(탐욕, 폭력, 자연에 대한 배려 부족)에 도전하거나 패배를 인정하고 우리 인류가 불가피한 파괴의 길을 가는 모습을 지켜보는 것인데 이것은 여러 귀중하고 복귀 불가능한 삶의 형태와 우리가 영장으로서 살아가는 특권을 누리면서도 끊임없이 착취 가능한 대상인 것처럼 취급하고 있는 지구의 아름다움을 우리로부터 빼앗아간다. 만일 이상주의와 현실주의를 결합한 모델, 합의에 도달하기 위한 방법론과 생태학적 배려 및 사회정의의 합작품을 찾는다면, 지구현장이야말로 현재 우리가 사용할 수 있는 최고의 자원 중 하나일 것이다.

그렇다면 ‘가치’에 관한 문제는 충분히 명확해졌을 것이다(지구에서 공정하고 생태학적으로 책임감 있는 삶을 강화하기 위해 합의되고 공유된 원칙에 근거한 윤리의 필요). 우리가 가장 취약한 부분은 이들 간의 연결고리를 이론화하는 것과 이를 달성하기 위한 방법론을 만들어내는 것이다. 개발윤리학자 데니스 굴레는 이 첫 번째 사안을 아주 간단명료하게 정리했다.

생태학적 의무는 명확하고 가차 없다. 자연은 지켜져야 하며 그렇지 않으면 인간은 죽게 된다. 자연에 대한 가장 큰 위협-자연이 가진 재생력의 위협적이고 돌이킬 수 없는 파괴-은 ‘개발(development)’에서 나온다. 이 ‘개발(development)’은 수억 명의 ‘저개발(underdevelopment)’ 상황을 영속화하는 주범이기도 하다. 저개발을 제거하는 과업은 자연을 보호하는 것만큼이나 시급한 문제이다. 이 쌍둥이 같은 두 가지 우려사항은 윤리적 저항의 두 가지 흐름을 낳았다. 그러나 이 둘은 거의 항상 반대 방향으로 흐르고 있다. 하나는 자연보호이고 또 하나는 경제적 정의 보호이다. 이 불협화음은 비극이다. 왜냐하면 두 문제의 저변에는 똑같은 가짜 개발이 자리하고 있기 때문이다. 가짜 개발의 유일한 해결책은 일반적으로 ‘지속가능한 개발(sustainable development)’이라 불리지만 ‘필수적 순수 개발(integral authentic development)’이라 명명하는 게 더 나은 대상의 작용 윤리이다. 이러한 윤리는 두 개의 규범적 흐름을 결합시켜 환경적 책임감에 대한 우려를 보편적인 경제정의의 동력과 연결시킨다. 환경적 현명함 없이 견실한 개발윤리는 존재할 수 없으며 반대로 견실한 개발윤리 없이 환경적 현명함은 존재할 수 없다”(Goulet 1995, 119).

그러나 굴레의 사고에서 이러한 불협화음의 주요 이유 중 하나는 공통의 윤리 부재가 아니라 대학, 정부, 다자간 기구 등 이러한 주요 사안들에 대해 고민하거나 창의적으로 대응하기 위한 ‘기관(institution)’이 불충분하다는데 있다. “부국이건 빈국이건 여전히 또 다른 주요 장애물이 신개발 모델의 탐구를 가로막고 있는데 바로 전 세계적으로 창의적인 상상력이 부재하다는 점이다. 새로운 기관과 문제해결 방식이 시급하게 필요하지만 변형의 샘은 고갈되어 버렸다...오늘날의 지구적 기관들은 과거의 유물에 불과하며 더 이상 기능하지 않는다. 이미 죽어버렸으나 아직 매장되지는 않은 꼴이다. 대안적인 기관이 바람직한 시나리오에서 종종 그려지긴 하지만 아직 존재하지는 않고 있다. 더 안타까운 것은



대안적 기관이 탄생할 힘도 없어 보인다는 것이다. 실용적인 문제해결자는 급진적으로 새로운 장기적 구조가 필요하다는 점을 인정하지만 소용도 없는 단기적 위기관리에 에너지를 소진시키고 있다. 이렇게 죽어가지만 잔존해있는 세계와 죽은 채로 탄생한 새로운 우주 사이의 ‘콜로이드 현탁액’같은 상태는 몇몇 영역에서 기관의 마비를 유발하고 있다”(Goulet 1995, 185-6). 필자는 그의 주장이 옳다고 본다. 그리고 지구윤리를 탐구할 때 우리는 윤리적 원칙을 지탱하고 생성하며 재생산하고 변형시키며 그것이 세상에서 구현되고 실행되도록 하는 개인과 동떨어지게 만드는 ‘제도적’ 구조를 종종 간과한다.

이 사안은 방법론 문제와 밀접하게 연관되어 있다. 윤리나 인간의 책임에 관한 보편적 현장을 선언하는 것과 그것이 널리 혹은 보편적으로 실행되는 것을 보는 것은 전혀 다른 문제이다. 사회적, 정치적, 그리고 무엇보다 경제적 측면과 관련된 인문학에 대한 고통스러운 도전은 이를 달성하는데 반드시 필요한 것이다. 인문학 자체로부터 선언문을 선포하는 것으로는 이를 결코 달성할 수 없을 것이다. 저명한 해방신학자 레오나르도 보프는 이렇게 말했다. “새로운 우주론을 갖는 것만으로는 충분하지 않다. 우리가 그것을 어떻게 전파하고 사람들로 하여금 체화하도록 하는가, 그리고 새로운 행동을 장려하고 새로운 꿈을 육성하며 지구를 위한 새로운 친절함을 복돋을 것인가. 이것은 명백히 교육학적 과제이다. 인간을 원자로 세분화하고 고립시키고 우주 및 공동체와 분리시켰던 낡은 패러다임은 우리의 모공을 통해 삶으로 스며들었고 그 직관에 맞는 집단적 주관성을 창출했다. 그래서 이제 새로운 패러다임은 새로운 종류의 주관성을 형성하고 삶과 사회, 가족, 매체, 그리고 교육기관의 새로운 영역을 만들어 우주의 연대 속에 있는, 그리고 진화 과정의 전반적인 방향과 조화를 이루는 새로운 지구의 남자와 여자를 형성해야 할 것이다”(Boff 1997, 119). 굴레와 보프의 입장을 연결하는 것은 바로 교육이다. 모든 존재 - 다시 말해 지구를 위한 새로운 ‘제도적’ 구조를 위해 공정하고 지속가능한 미래와 합치되는 지구적 가치를 간직하고 전달하는 새로운 패턴의 사회화를 위한 것이다.

## 새로운 철학적 인간학

앞서 다룬 모든 것은 크게 네 가지 결론을 시사하고 있다. 첫째는 인문학의 범위를 인간 조건의 전체적인 그림으로 넓히기 위한 인문학의 도전과제이다. 이 전체적인 그림은 최고의 문학, 예술, 음악에 구현되어 있는 것으로서 최고의 의미에서 항상 심오하게 인간적이다. 예를 들면, 소설을 통해 인간의 감정, 동기, 성격, 행동이 가장 잘 이해되는 경우가, 소설에서 묘사된 것과 동일한 사회에서 사회학적 논문을 통하는 경우보다 훨씬 더 많다. 이것은 역시 예술의 큰 소명이다. 즉, 허구의, 시각적인, 또는 청각적인 수단을 통해 가시적인 휴머니티의 가장 높고 깊은 측면을 제시하고, 존재를 드러내고 이해 가능하게 만들 뿐 아니라, 인지적 수단이 아니라 상상력을 통해 존재에 대한 우리의 지식을 실제로 확장시켜주는 방식으로 이를 전달하는 것이다. 사람의 능력 중 가장 중요한 것은 이성이 아니라 상상력임을 가장 잘 보여주는 사례라고 할 수 있다. 그러나 인문학이 이 일차적인 예술적 생산에 관한 해석으로서 나름의 목표를 달성하려면 오늘날의 세상에서는 환경과 정의, 세계화와의 연관이 필요하다. 그리고 특히 세계화에 의해 촉진되는 경제적 생활의 형태는 미묘한 방식으로, 그리고 덜 미묘한 방식으로 우리의 상상의 삶에

영향을 미치고 구조화하며, 그를 통해 우리의 감정, 나아가 우리의 행동에 영향을 미치고 구조화한다.

둘째는 세계화 그 자체와 연관을 맺는 것이다. 여기에서 세계화란 우리 일상생활을 구조화하는 주요한 힘으로서, 문학과 예술에 사용되는 주제의 원천으로서, 그리고 지역주의와 순수함(authenticity), 그리고 토착민들의 자율권과 더 큰 힘과 제도 간의 논쟁에서 대화 상대로서의 세계화를 의미한다. 세계화는, 특히 그것의 경제적 형태에서 또는 ‘개발(development)’ 구호 하에서는, 우리의 산업 문명, 기실은 문명과 그 경제가 기반으로 삼고 있는, 자연과 자원을 공격하고 파괴하는 주요한 방식이다. 그 결과 생태학적 위기는 수많은 주제 중 하나가 아니라 세계화의 어떠한 현대적 연관성에 대해서도 주요한 주제가 되고 있다. 생태학을 공부하려면 반드시 문명을 공부해야 하고 문화적 관행의 특정 패턴이 가져오는 결과를 공부해야 하는데, 이것은 우리의 모든 문제를 해결하기는커녕 우리를 가장 큰 위기로 몰아넣은 것이다. 그러므로 문화 또는 문명은 단지 학문의 주제가 아니다. 가치와 관행, 그리고 그것이 기반하고 있는 제도의 비판과 재구성을 필요로 하는 것이다.

셋째는 윤리를 구성하기 위한 시도를 할 뿐 아니라 이러한 윤리를 간직하고 강화하며 사회 전반에, 그리고 다음 세대에 전달하고 전파하는 기관을 만들어야 한다는 것이다. 데니스 굴레가 제안했듯이 이것은 우리가 가장 취약한 부분이다. 우리는 체계적인 방식으로 작용하는 이러한 기관도 없고 (아마도 몇몇 비정부기구와 사회운동기구들이 그나마 가장 유사할 것이다.) 기존 기관, 특히 대학들에게 중심 목적을 지구의 착취가 아니라 미래 지속가능성으로 보는 방향으로 나아가도록 충분히 독려하지도 못했다. 법원과 사법제도, 다자간 기구, 기업, 학교, 과학, 기술, 종교도 마찬가지이다.

마지막으로 전체적인 주장이 가정하고 있는 바는, 새로운 종류의 인류 양성을 근거로 하는 새로운 철학적 인간학의 창조로 나아가는 것이다. 새로운 종류의 인류는 생태학적으로 깨어있고 인간중심적이지 않으며 보편적 정의에의 의지가 강하고, 사회적이며 정치적이고 경제적이고 생태적이고, 공동체(생물권 포함)를 개인의 이익보다 우선시하고, 우리의 생존이 의지하고 있는, 공유되고 보편적으로 합의된 가치를 기준으로 행동하는 인류를 의미한다. 그렇다면 과제는 단순히 학문적인 것이 아니라 하나의 종으로서 우리는 우리의 미래가 될 것이다. 학자들은 여기에서 독특한 역할을 수행할 수 있다. 가장 광범위한 사안들에 대해 사고하고 반추하는 것이 직업이고 특정한 종교집단의 이념에 매여 있을 필요가 없기 때문에 학자의 삶은 특권이자 책임감이 큰 자리이기도 하다. 생각할 시간과 공간을 갖고 있지만 이를 현재 인류를 짓누르고 있는 사안에 적용하지 못한다면 인본주의의 의미를 부정하는 것일 뿐 아니라 매우 무책임한 일이라고 할 수 있을 것이다.

---

**참고문헌**

- Berry, Christopher J. (1986) *Human Nature*. London: Macmillan
- Berry, Thomas (1999) *The Great Work: Our Way Into the Future*. New York: BellTower
- Boff, Leonardo (1997) *Cryof the Earth, Cryof the Poor*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Buszek, Maria Elena, ed. *Extra/Ordinary: Craftand Contemporary Art*. Durham, NCand London: Duke University Press.
- Clammer, John, Sylvie Poirier and Eric Schwimmer, eds. (2004) *Figured Worlds: Ontological Obstaclesin Intercultural Relations*. Toronto and London: Toronto University Press.
- Clammer, John (2007) "Globalization and Citizenship in Japan". In Wayne Hudson and Steven Slaughter, eds. *Globalization and Citizenship: The Transnational Challenge*. London and New York: Routledge, pp.30-42.
- Clammer, John (2011) "Art and the Conception and Creation of 'Asia': Towardsa New Model of Social Theory". *Asia Pacific World*, 2, 1, pp.5-24.
- Corcoran, Peter Blaze and A. James Wohlpart, eds.(2008) *A Voice for the Earth*. Athens, GA and London: University of Georgia Press.
- Davidson, Julie (2004) "Citizenship and Sustainability: Rights and Responsibilities in the Global Age". In Rob White, ed., *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.168-184.
- Diamond, Jared (2006) *Collapse: How Societies Choose to Failor Succeed*. NewYork: Penguin Books.
- Fox, Warren(1990) *Towardsa Transpersonal Ecology: New Foundations for Environmentalism*. Bostonand London: Shambhala.
- Foucault, Michel (1966) *The Order of Things: An Archaeology of the HumanS ciences*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage.
- Gilbert, Paul (2010) *Cultural Identity and Political Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gottlieb, Roger S. ed., (2004) *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. London and New York: Routledge.
- Gottlieb, Roger S. (2006) *A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Goulet, Denis (1995) *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*. New York: The Apex Press and London: Zed Books.
- Harvey, David (2002) *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Irigaray, Luce (1989) *LeTempsdeladifference*. Paris: Le Livre de Poche.
- Iverson, Duncan, ed.,(2010) *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*. Farnham: Ashgate.
- Korten, David C. (2006) *The Great Turning: From Empire to Earth Community*. Bloomfield, CT: Kumarian Press and San Francisco: Berrett-Kochler Publishers.
- Kumar, D. Jeevan and Sudha S. eds, (2010) *Uniting in Responsibilities in a Culture of Rights*. Bangalore: Books for Change for the Centre for Gandhian Studies, Bangalore University.
- Kung, Hans and Karl-Joseph Kuschel, eds.(1993) *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM Press.
- Macy, Joanna (1990) "The Ecological Self: Postmodern Ground for Right Action". In David Ray Griffin, ed., *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy and Art*. Albany: State University of New York Press, pp.35-47.
- Muzaffar, Chandra (2005) *Global Ethic or Global Hegemony? Reflections on Religion, Human Dignity and Civilizational Interaction*. London: ASEANA Academic Press.
- Raslan, Karim (2002) *Journeys Through Southeast Asia*. Singapore and Kuala Lumpur: Times Books International.
- Rorty, Richard (1982) *Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester Press.
- Todorov, Tzvetan (2010) *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations*. Cambridge: Polity.
- Unger, Roberto Mangabeira (2001) *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*. London and New York: Verso.
- Van Steenberg, Bart (1994) "Towards a Global, Ecological Citizen". In Bart van Steenberg, ed. *The Condition of Citizenship*. London and Thousand Oaks: Sage.
- Wilson, Edward O. (1982) *On Human Nature*. New York and London: Bantam Books.
- Young, Alison (2005) *Judging the Image: Art, Value, Law*. London and New York: Routledge.

# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Session 2

1. 거처(居處)의 이동, 세계화 시대에 진화하는 정체성  
팔 아흘루왈리아
2. 다양성 속에서 통합을 넘어: 세계화 시대에서 정체성의 세계시  
민주의화  
아이언 앙
3. 서늘한 웃음소리  
이왕주
4. 황금률: 법적 틀로서의 도덕적 보편성  
루카 스키타노



## 거처(居處)의 이동, 세계화 시대에 진화하는 정체성

팔 아틀루알리아  
남호주대학교

… 오늘날 우리는 자신의 정체성에 자긍심을 갖습니다. … 우리는 피부색, 종교, 윤리적 배경에 관계없이 타인을 향해 열린 자세를 견지합니다. 우리는 우리의 다양성을 찬양합니다. 다양성이 우리에게 애국심을 가르쳐주고, 우리나라를 풍요롭게 하며, 사회의 분열을 막고 융합을 이루어줄 것임을, 다양성이 우리에게 힘을 가져다 줄 것임을 믿습니다.

- 토니 블레어, 영국 전(前) 총리

우리의 국가 다문화주의 원칙은 다양한 문화들이 타인과 주류 사회로부터 유리된 삶을 살게끔 조장해 왔습니다. 우리는 그들의 참여를 이끌어낼 사회적 비전을 제시하는 데 실패했습니다. 심지어 분열된 공동체들이 우리의 가치에 역행하는 행위를 저지르는 것을 용인하기도 했습니다.

솔직히 말해, 우리에게 지금 필요한 것은 그런 소극적인 용인이 아니라 적극적이고 강력한 자유주의입니다. 소극적 용인에 물든 사회는 “법규만 지킨다면 우리는 당신을 가만히 내버려 둘 것이다”라고 시민들에게 말합니다. 그러한 사회는 다양한 가치 사이에서 중립을 표방합니다. 하지만 진실로 자유주의적인 국가라면 그 이상의 것을 해야한다고 저는 생각합니다. 즉, 믿고 있는 가치를 적극적으로 장려하는 것입니다. 언론의 자유, 신앙의 자유, 민주주의, 법률, 그리고 모든 인종, 성, 성적정체성을 아우르는 평등권이 바로 그러한 가치입니다.

- 데이비드 캐머런, 영국 총리

호주는 다문화 국가입니다. 호주 국가(國歌)의 “모든 호주인들”이라는 구절에도 그러한 의미가 함축되어 있습니다.

호주의 이야기는 곧 호주 땅에 사는 사람들의 이야기입니다. 호주는 수백만의 사람들에게 새로운 거처, 그리고 보다 나은 삶의 기회를 제공해 왔습니다.

- 줄리아 길라드, 호주 총리

20년이 넘는 세월 동안, 지금의 세계시민주의적(cosmopolitan) 환경에 대한 관심이 쏟아져 왔다. 자유주의가 북돋은 세계시민주의에 대한 '열광'은 개별주의적 윤리 정체성, 민족주의, 애국주의 등에 의해 누그러졌지만, 인류 보편성과 그에 대한 인식이 인권 문제에 기여할 잠재성은 여전히 흥미로운 문제로

남아있다. 이와 같은 세계시민주의에 대한 흥미는 극심한 세계화, 초국가주의, 국제적 이주 같은 시대적 현상의 산물이다. 하지만 9·11 테러를 통해 우리는 “초국가적인 경험들로부터 논리적이고도 필연적으로 일종의 태도로서의 세계시민주의가 발생한다고 보는 것은 순진한 생각일 뿐”(Roudometof 2005, 128)임을 확실히 알게 되었다. 분명 세계시민주의와 인본주의는 어떤 차원에서는 불가결하게 연결되지만, 그러한 연결은 탈식민주의 시대의 맥락에서 면밀히 검토될 필요가 있다.

## 인본주의와 세계시민주의

에드워드 사이드의 저작들은 인본주의에 대한 의문을 기본으로 한다. 로버트 영(Robert Young)은 사이드의 근본적 명제가 오리엔탈리즘의 반(反)인본주의적 성격을 지적하는 것이라고 말한다. 영은 동양에 대한 서구중심적 기술을 반박하기 위해 사이드가 사용한 “인간(human)”이라는 개념도 결국 서구 인본주의의 전통을 따르고 있다는 점을 문제시한다. 같은 맥락에서 제임스 클리포드(James Clifford)는 “다른 문화들로부터 인간성을 배제하고 그 문화들을 잘못 표상하며 열등하게 보는 오리엔탈리즘의 관점에서 벗어나는 것이 가능한가?”에 대한 질문을 던졌다. 클리포드는 사이드가 오리엔탈리즘의 대안을 제시하지 못했으며, 오리엔탈리즘에 대한 사이드의 공격이 “서구 인류학적 인문학(Western anthropological human sciences)”의 가치들에 기반한다고 주장한다(Clifford 1988, 261). 인본주의나 이를 반박하는 비판적 관점은 “서구 자유주의를 전체주의화함으로써 만들어진 일종의 특권”(Clifford 1988, 263)인 것이다.

여기에서 사람들은 이러한 전략이 사이드의 “동양(Orient)”을 대변하며 오리엔탈리즘을 드러내는 과정과 모순되는지에 대해 궁금증을 품을 수도 있다. 바로 이 지점이 사이드를 매력적인 문화 비평가로 여기게 되는 부분이다. 우리는 사이드의 양가(兩價)적 태도, 그가 논하는 다양한 역설들, 자신의 문화 정체성에서 발생하는 긴장감들로부터 탈식민주의 근대에 개인의 정체성이 구성되는 복잡함을 엿볼 수 있다. 우리는 이러한 맥락을 염두에 두고, “흡수하거나 회피할 수 없는 대극(對極)들을 낳는 변증법적 개념”(Mitchell 2005, 462)인 사이드의 인본주의를 검토해야 한다.

그러므로 사이드가, 사후 출판된 그의 저작 『인문주의와 민주적 비판(Humanism and Democratic Criticism)』(2004)에서 클리포드의 물음에 다음과 같이 단호히 대답한 것은 놀랄 일이 아니다. “인본주의의 이름으로 인본주의를 비판하는 것은 물론 가능하다. 유럽중심주의와 제국주의를 통해 인본주의를 오용하는 학교 교육을 겪은 사람이라면, 세계주의적이고 텍스트-언어 중심적인 또다른 종류의 인본주의를 과거의 귀한 교훈들을 바탕으로 새로이 만들어낼 수 있다 …”(Said 2004, 10-11). 사이드의 인본주의의 상반된 두 얼굴을 살펴보기 위해, 필자는 그의 인본주의가 단순한 계몽주의적 인본주의가 아닌 (사이드 자신이 이야기하듯) 또다른 종류의 인본주의임을 지적하고자 한다. 그러한 관점을 취할 때 비로소 그의 저작 『오리엔탈리즘(Orientalism)』이 오리엔탈리스트들의 반인본주의를 드러낸다고 결론내릴 수 있다. 사이드는 다음과 같이 인본주의를 기술한다,



... (인본주의는) “우리”가 지금까지 알고 느껴왔던 것들을 공고히 하거나 확인하는 수단이 아니다. 그것은 상품화되고, 일괄포장되고, 논란의 여지 없이 무비판적으로 규범화되어 우리 앞에 던져진 확실성들을 의문시하고, 전복시키고, 재구성하는 수단이다. 거기에는 “고전”으로 명명되는 위대한 저작들이 표방하는 확실성들도 포함된다(Said 2004, 28).

사이드의 인본주의는 분명 식민주의 및 식민화 과정이 진행된 과정을 염두에 두고 전개된 것이다.

## 인본주의와 식민주의

인본주의는 그 형태가 다양하고 논쟁의 여지가 많은 용어이지만, 인간성에 무언가 보편적이고 선천적인 요소가 존재하며 그것이 합리적인 언어로 표현될 수 있음을 시사한다. 인간성과 합리성에 관한 이러한 생각은 계몽주의적 인본주의의 주춧돌이 되는데, 탈구조주의자, 탈근대주의자, 반인본주의자들은 그러한 생각이 역사에 따라 다르고 문화에 따라 특수하다는 점에서 계몽주의적 인본주의를 반대한다. 릴라 간디(Leela Gandhi)는 “서구 인본주의의 밑바탕에는 다른 인간들보다 더욱 인간다운 인간들이 있고 그들이 만물의 척도로서 훨씬 더 적합하다는 생각이 깔려 있다”고 지적한다(Leela Gandhi 1998, 30). 이러한 맥락에서 에메 세자르는 지금의 역사는 단지 백인의 역사일 뿐이라고 비판한 바 있다(1972). 디페쉬 차크라바르티 역시 이를 다음과 같이 지적한다,

수세대에 걸쳐 지금의 사회과학을 형성한 철학자들과 사상가들은 소위 인류 전체를 아우르는 이론들을 생산해 왔다. 우리가 잘 알듯이, 그것들은 인류의 대다수 즉, 비서구 문화권에 사는 사람들에 대한 상대적이거나 절대적인 무지를 바탕으로 만들어진 것이었다(Dipesh Chakrarty 1992, 3).

파농은 자유, 평등, 박애라는 민주주의적 개념들의 고향인 프랑스를 향해 알제리가 던지는 의문들이 서구 인본주의에 중대한 문제와 도전을 제기한다고 보았다. 우리는 일찍이 그의 저작 『검은 피부, 하얀 가면(Black Skin, White Masks)』을 통해 그의 인격 형성기 당시의 마니교적 세계에 대해 알 수 있었다. 그는 이 세계의 구역질 나는 진부함을 파악하고 초월하기를 절실히 원했다. 책의 끝부분에서 그는 다음과 같이 지적한다,

나에게 자유가 주어진 이유는 “당신(you)”이라는 세계를 만들기 위함이 아니었을까?

본 연구를 끝맺으며 나는 이 세상이 나와 함께 모든 의식의 열린 문들을 인지하기를 바란다(Fanon 1986, 232).

호미 바바는 식민주의 마니교적 세계에 대한 파농의 설명을 “탈계몽주의적 인간이 자신의 어두운 반영(反影)을 대면하지 않은 채 식민화된 인간의 그림자에 붙들려 있는 이미지”로서 이해한다(Bhabha in Fanon 1986, xiv). 이 사실을 깨달은 파농은 식민주의 세계의 광기를 바꾸려는 욕심을 가지게 되었고,

알제리로 간 그에게 이 과업은 매우 중요한 의미를 갖게 된다. 파농은 알제리에서 인본주의를 새로이 개념화한다. 그의 취약한 문화적 확실성은 기존 인본주의의 거부와 더불어 새로운 인본주의의 창조로 이어졌다. 그의 기존 인본주의의 해체는 탈구조주의적 탈인본주의의 등장을 보여주었다. 식민주의라는 상황이 새로운 인본주의의 필요성을 낳았던 것이다. 마르크시즘과 실존주의를 참조했다는 점에서, 파농의 새로운 인본주의는 계몽주의적 인본주의와 급격하게 갈리지는 않는다. 그러나 기존의 범주들이 지속적으로 문제시되었고, 그 주요 원인은 바로 마르크시즘적 보편주의가 인종적 문제를 안고 있었다는 사실이었다.(Ahluwalia, 2010)

파농의 『대지의 저주받은 사람들(The Wretched of the Earth)』 서문에서 장 폴 사르트르는 새로운 세대의 식민지 민중들이 자신들의 유럽인 주인들에 도전하는 방식을 다음과 같이 표현했다. “당신들은 우리를 괴물로 만들고 있다. 당신들의 인본주의는 우리가 다른 인류 구성원들과 함께라고 말하지만, 당신들의 인종주의적 작태는 우리를 배제한다”(Fanon 1967, xliv). 사르트르는 유럽이 아니라 자신을 향해 말을 거는 제3세계의 목소리를 파농에게서 발견하였다. 그는 파농의 책이 식민지들을 겨냥한 것이 아니므로 서문이 필요없겠지만, 파농의 논지를 결론 짓기 위해 서문을 썼다고 밝혔다,

유럽의 우리도 지금 식민화로부터 벗어나는 중이다. 즉, 우리 모두의 안에 있는 식민자가 사나운 기세로 뿌리뽑히고 있다는 것이다. ... 우리는 우리의 인본주의의 정체가 예기치 못하게 드러나는 상황과 대면하고 있다. ... 인본주의는 실로 거짓말로 이루어진 이데올로기이자, 약탈에 대한 완벽한 정당화이다. 그 입에 발린 언어, 꾸며진 감수성은 우리의 호전성을 위한 알리바이에 지나지 않는다(Fanon 1967, 21).

파농의 “아프리카 청년들에게 보내는 편지(Letter to the Youth of Africa)”는 그가 바라는 인본주의를 보다 자세히 묘사하고 있다. 편지에서 그는 “정당한 인본주의가 우주적 차원에서 형성되기 위해서는 (억압받는 사람들이) 현재 주권을 누리는 사람들과 연계해야 한다”라고 지적하였다(Fanon 1970, 125). 파농이 그리는 새로운 사회는 식민주의가 종결되어야만 가능한 것이었다. 그는 “피식민자가 자신에 대한 억압을 거부할 태세를 갖추는 순간 급격한 변화가 그의 내면에서 일어남으로써, 식민주의 체계를 유지하려는 여하한 시도도 충격적이고 불가능한 것이 되어 버린다”라고 언급하였다(Fanon 1970, 159). 그는 혁명이 “인간을 변화시키고 사회를 재건”할 수 있다고 말하며, 혁명을 “새로운 인간성을 창조하고 형성시키는 산소”에 비유하였다(Fanon 1970, 154). 파농의 새로운 인본주의에 대한 논의는 그가 인종주의의 영향력을 크게 의식했다는 점을 제외하면 분명 세계주의에 대한 현시대의 논의들과 맞닿아 있는 것이었다. 바로 이러한 배경에서 우리는 현재 세계주의와 인본주의가 펼쳐지는 주요한 영역인 세계화 및 다문화주의의 관계를 검토해야 한다.

## 세계화와 다문화주의

요즘에는 세계화의 속도나 파급력과 더불어, 세계문화 및 지구촌이라는 개념이 흔히 등장한다. 세계화

라는 현상은 완전히 새로운 것이 아니다. 하지만 새로운 정보, 통신, 교통, 제조 기술이라든가, GATT 같은 다자적 조직과 관세인하가 낳은 무역 체제로 인해 생산, 상업, 재정을 전세계적 규모로 조직화하고 운영하는 것이 새로이 가능해졌다. 국경을 넘나들며 활동하는 다국적 기업의 대두와 확장은 국가가 과연 자신의 이익을 위해 기능하는 것이 가능한가 하는 의문으로 이어졌으며, 아울러 세계 곳곳에서 대규모 이주 현상이 점점 격해지면서 초국적 디아스포라가 형성되었다.

우리는 친족, 단체, 국가와 연계하며 복수의 정체성을 체현한다. 즉, 우리는 때에 따라 다양한 정체성들을 절충하며 내세우는 것이다. 그러한 정체성들은 한때 단일국가 안에 뿌리 내리고 있었으나, 지금은 세계적 규모의 문화환경, 급속한 경제변화, 통신수단, 여행, 이주 등의 요인으로 인해 보다 복잡한 과정을 겪고 있다. 구나티라케는 다음과 같이 말한다.

그러므로 A라는 나라에서 태어나, B라는 종교에서 1차 사회화를 거치고, C라는 유럽 중심적 과학을 통해 2차 사회화를 거친 후, 중국 군사전략에 관해 D라는 군사훈련을 받고, 국제무역회사 F에서 일한 뒤, 새로이 G라는 훈련을 거쳐 직업을 개선하거나 바꾸고, 라디오와 TV를 통해 H라는 초국적 방송 편성을 접하며, J라는 나라에서 여행을 하는 사람이 있을 수 있는 것이다. 오늘날의 자아는 변화하는 다양한 문화들에 의해 역동적으로 침식된다(Goonatilake 1995, 231).

세계화가 정체성의 다양성을 배경으로 진행되는 것은 분명하다. 정체성들이 그러한 진행 과정과 격심한 복잡성을 수반한다는 점에서, 우리는 문화다양성을 경험하고 해석하는 방식을 다시금 평가, 사고하고 상상할 필요가 있다. 문화다양성을 단일국가라는 공간에 국한시켜 생각하는 것은 불가능하며, 이러한 움직임과 복잡성은 초국적인 요소를 지닌다. 파잘 리즈비는 다음과 같이 제안한다,

… 우리는 분명 점점 더 초국적 맥락에서 문화다양성을 경험하고 있다. 이러한 점에서 세계화 시대의 다양성 경험을 이해하기 위한 수단으로서 새로운 개념적 자원이 필요하다(Fazal Rizvi 2011, 183-4).

이 말은 경쟁 집단들 즉, 초국적 환경이 국민국가의 내부 집단들의 통제를 벗어나서 그들의 권력이나 특권을 강탈하려고 하지만 본인들은 이를 포기할 의사가 전혀 없는 집단들이 전통적 영역을 점유하고 있는 상황에서 다문화주의의 성격과 맥락 자체가 급속하게 변하고 있음을 뜻한다. 그러므로 다문화주의가 파급력과 유용성을 가지려면, 다문화주의를 민족들 간의 관계를 감독하는 기제로 제한하여 파악해서는 안 된다. 오히려 우리는 다문화주의를 통해 오늘날 대두되고 있는 대규모 이주현상을 인지하고, “많은 이들을 동시에 여러 국가에 소속시키는 디아스포라적 공간을 논하고, 초국가적인 경제, 사회, 정치적 맥락에서 사람들의 정체성을 해석해야 한다”(Rizvi 2011, 186-7). 이러한 대규모 이주 현상의 맥락에서 우리는 또한 세계주의와 인본주의에 관한 우리의 이해를 재평가해야 한다.

## 새로운 다문화주의, 영국과 호주

글머리에서 데이비드 캐머런 영국 총리는 지금 필요한 것은 강력한 자유주의이며, 급속도로 탈영토화되며 디아스포라적 과정 속에서 새로운 권력 매개체들을 통해 나타나는 세계주의적 다문화주의는 그러한 자유주의와 충돌한다고 주장하였다. 이러한 디아스포라적 과정은 10년 전만 해도 상상조차 불가능했던 방식을 통해 서로 연(緣)이 없어 보이는 사람들을 연결시키는 신기술을 무기로 전통적 패러다임에 도전장을 내민다.

2011년 2월 5일 데이비드 캐머런 총리는 뮌헨 안보회의에서 국가 다문화주의의 함정에 대해 언급한 바 있다. 그에 따르면, 그러한 다문화주의는 국민들이 원하는 사회의 비전을 제시하는 데 국가가 실패하였음을 보여주는 것이었다. 그는 과격화된 이슬람교도 젊은이들이 국가안보를 잠재적으로 위협하는 상황에 대해 이야기했는데, 여기서 주목할 것은 그의 의견이 영국의 다문화주의 위기를 촉발한 논란을 가속화했다는 점이다. 이러한 영국의 상황을 호주의 경우와 비교해 보자. 비슷한 시기에 호주 연방정부는 “호주의 국민들, 호주의 다문화 정책(The People of Australia: Australia’s Multicultural Policy)”을 제창하였다. 이 정책은 이주라는 현실적 상황을 통해 굳건히 형성되어 온 다문화 국가로서의 입장을 견지하겠다는 호주의 의지를 재표명하는 것이었다. 또한, 이 정책은 2차 세계대전 이후 7백만 명의 사람들이 호주로 이주해 왔다는 사실을 인식함으로써 시작되었다.

현재 2천2백만 명 호주 국민들 중 4분의 1이 국외 태생이다. 자기자신이나 그 부모가 외국에서 태어난 경우는 44퍼센트이며 영어가 아닌 언어를 사용하는 것은 4백만 명에 이른다. 호주에서는 260개 이상의 언어가 사용되고 있으며, 270개 이상의 가계(家系)가 존재한다. 호주는 현재의 다문화 사회를 앞으로도 고수할 것이다(2).

상기 정책의 작성자들이 말하듯 “다문화주의는 호주의 국익에 기여하며, 공정성과 포용성을 표명하는 것이다”(2). 동일한 유산과 가치를 공유하는 영국과 호주는 서로 닮은 듯 보여도, 이와 같이 굉장히 이질적인 관점을 지니고 있다. 이것은 단지 영국 행정부의 정권 교체로 인해 다양성을 지지하던 토니 블레어의 입장이 폐기되었기 때문일까? 아니면 유권자의 일부 계층만을 대표하는 영국의 보수정당이 그 원인일까? 그것도 아니면 영국의 다문화주의에 보다 염려스럽고 충격적인 요소가 내포되어 있기 때문일까? 마찬가지로, 호주의 정책 변화의 원인은 폴린 헨슨의 인종주의를 활용한 하워드 정부와 대립하는 노동당이 정권을 이어받았기 때문이라고 설명할 수 있을까? 아니면 호주 다문화주의를 독특한 것으로 만드는 다른 중요한 요인들이 있는 것일까? 국민들의 다양성을 참어주는 다문화주의와 달리, 포용성이라는 개념을 적극적으로 수용하는 다문화주의가 존재할까? 이 모두를 다양한 국민집단을 관리하고 감독하는 정책 탓으로 돌릴 수 있을까? 필자는 특히 데이비드 캐머런 총리가 내세운 강력한 자유주의를 토대로 상기의 의문점들을 살펴보고자 한다.

## 자유를 부정하는 자유

영국 태생의 이슬람교도 테러리스트들을 포함한 “국내 출생(home-grown)” 디아스포라의 테러리즘은 9·11 사태 이후 사람들에게 굉장한 공포감을 야기하는 현상으로 보인다. 이러한 현상은 적(敵)을 향한 두려움이 야기한 서구의 사회적 분열 및 다문화 시대의 사회적 융합에 대한 난제들로 이어지게 되었다. 서구 국가의 소수 공동체에 대한, 특히 이슬람교도에 대한 신랄한 공격, 예를 들어, 여성의 베일 착용이 전근대적 산물이며 현대의 민주주의 사회에서는 적절하지 않다는 비난은 그러한 두려움의 맥락에서 이해되어야 한다. 아프가니스탄의 “테러와의 전쟁(war on terror)”을 둘러싼 가장 격렬한 논의는, 서구인들이 비난하는 베일로 상징되듯, 탈리반들에게 자유를 박탈 당한 아프가니스탄 여성들을 구해야 한다는 주장으로부터 이어진다. 탈리반의 여성 처우가 부당함에는 의심의 여지가 없지만, 그녀들이 베일을 착용하는 수많은 이유들을 모른 채 유독 베일을 걸고 넘어지는 행위에는 문제가 있다.

오늘날 일부 유럽 국가들은 허잡, 니잡, 부르카가 억압의 상징이며, 자유, 평등, 관용의 민주주의를 지지하는 유럽에서는 용인될 수 없다는 의견을 고집하고 있다. 최근 호주 연방의회에서는 평의원들이 부르카 착용을 금지하는 법안을 발의함으로써 이러한 논의가 격해졌다. “비민주적(undemocratic)”이고 “여성을 억압(oppresses women)”하고 “안보를 위협(security threat)”한다는 근거로 베일을 금지하려는 열성적인 움직임은 이미 수세기에 걸쳐 전개되어 온 오리엔탈리즘적 논의와 맞닿아 있다.

그러나 서구사회가 종교적 자유에 높은 가치를 둔다는 점을 생각해 볼 때, 자유를 지키기 위해 되려 자유를 부정하거나 박탈하는 이러한 행위는 매우 모순적이다. 소위 “백인의 의무(white man's burden)”라고 표현되듯, 식민화 세력은 그들의 문명화 사명, 즉 피식민자들에게 가장 필요한 것이 무엇 인지를 언제나 숙지해 왔으므로 그러한 행위는 탈식민주의 시대 민중들에게 있어서 딱히 놀라운 일은 아니다. 중요한 것은 자유를 지키기 위해 어쩔 수 없이 자유를 박탈하는 이러한 행위가 식민주의를 통해 완성된 통치 체제가 사용하는 효과적인 수단이라는 점이다.

이러한 상황은 타자에 대한 두려움, 예를 들어, “원주민들(Native)”을 그들의 거처에 가두어 배척하는 행위에서 가장 잘 나타난다. 이러한 배척을 실현하기 위해서는 정교한 형태의 안보와 치안이 필수적이다. 알제리에서 알베르 카뮈는 다음과 같은 상황을 관찰하였다.

... 그들은 우리에게 흥미와 불안을 일으켰다. 우리가 낮동안 스쳐지나간 가깝고도 동떨어진 이들. 때로는 서로에게 우정과 동지애를 품기도 했지만, 밤이 오면 그들은 우리가 알지도 가보지도 못한, 바리케이드로 둘러싸인 그들의 집으로 돌아갔다. 우리가 본적이 없는 그들의 여인들. 길거리에서 마주친다 해도, 하얀 마스크 위로 아름답고 온순하고 육감적인 눈을 드러내며 얼굴을 반쯤 가린 베일 때문에 그녀들이 누군지 알아볼 수는 없었다. 숙명을 받아들이며 지쳐 있는 수많은 그들이 동네에 무리를 지어 살고 있었고, 그곳의 공기에서는 보이지 않는 위협의 냄새가 떠다니고 있었다(Aldrich 1996, 141).

카뮈의 묘사에는 식민화의 부조리, 토착민들의 공포, 욕구, 소외감이 포착되어 있다. 최근 프랑스가

베일에 대해 집착하는 것은 분명 새로운 현상이 아니며, 이는 우리로 하여금 알제리 전쟁의 기억을 떠올리게 한다. 하지만 그러한 집착은 여전히 프랑스인들의 머릿속을 떠나지 않고 있다. 1990년에 머릿수건을 둘러싼 논쟁이 벌어진 몇 달 후, 줄리아 크리스테바는 “욕망의 할렘으로 열린 편지(Open Letter to Harlem Désir)”를 통해, 만일 프랑스 학교에서 교육종교분리주의 원칙을 되살릴 작정이라면, 다음과 같은 몽테스키외의 말을 모든 학급에 걸어 놓아야 한다고 지적했다,

만일 어떤 것이 나에게 도움이 되지만 나의 가족에게 해롭다면, 나의 영혼은 그것을 거부할 것이다. 만일 어떤 것이 나의 가족에게 유용하지만 나의 나라에는 그렇지 않다면, 나는 그것을 잊으려고 힘쓸 것이다. 만일 어떤 것이 나의 나라에는 유용하지만 유럽에 해롭거나, 유럽에는 유용하지만 인류에게 해롭다면 나는 그것을 범죄라고 여길 것이다(Moruzzi 1994, 665).

상기 인용문은 계몽주의에 내포된 유럽 중심주의를 보여주고 있다. 프랑스의 국익이 유럽의 이익에 포괄된다는 몽테스키외의 주장은 훌륭하다. 하지만 수많은 탈식민주의 시대 민중들의 이주에 대처하는 프랑스의 태도에는 “이질적인 문화 정체성들을 향해 사상적, 국가적 계층의 문을 닫아버리려는” 서구적 경향성이 존재한다(Moruzzi 1994, 665) 따라서, 부르크 착용 금지 이면에는 금지자 자신들의 자유를 지키기 위해 타자의 자유를 부정하는 의도가 숨어 있다고 이슬람교도들이 냉소하는 것은 그리 놀랄 일이 아니다. 그러한 부정한 의도는 바로 자유주의가 앞서 호주 다문화 정책이 그려내는 형태의 문화다양성을 파괴하며 작동하는 예를 구체적으로 보여준다.

## 국가 정체성과 국가 성격

현재 호주는 그들이 21세기의 서두에서 중점적으로 다루었던 국가 정체성 문제에 다시금 둘러싸인 듯하다. 건국 당시 식민지였던 호주는 불가피하게 그 “주인”인 제국주의 식민자들에게서 자신들의 국가 성격을 찾아야만 했고, 지금의 호주인들은 탈근대 시대의 새로운 국가 정체성을 받아들일려고 애쓰는 중이다. 호주 연방 대법원이 호주의 건국 기반이 된 무주지(無主地) 선점론의 신화를 전복시켰던 마보(Mabo) 판결은 대량학살과 추방 정책으로 대표되는 토착민 박해를 성공적으로 비판하였다. 제국주의 식민자 계급을 특권화할 목적으로 만들어진 “백호주의(White Australia policy)”는 전후 경기활성화로 인한 노동력 부족을 해결하기 위해 꾸준히 수정되어 오다가, 지금은 그 제창자들이 상상하지 못했던 다문화주의 사회 형성으로 귀결되고 있다.

그러나 이러한 중대한 변화들이 일어나고 있음에도 불구하고, 호주는 아직 인종주의적, 식민주의적 과거로부터 자유롭지 않다. 호주가 이해와 수용의 원칙을 통해 그들의 역사의 새로운 국면을 열어줄 다문화주의를 꾀안을 수 있을지는 좀 더 두고 보아야 할 문제이다. 호주의 새로운 다문화 정책의 네 가지 기둥 중 하나는 다음과 같다.

호주 정부는 이해와 수용을 증진시키고자 행동할 것이며, 편협하고 차별적인 표현에 관해서는 강력하게, 필요할 경우, 법적 수단으로 대처할 것이다(5).

하워드의 자유주의 정부가 과거 호주에 만연했던 동화주의 사상을 재표명했었다는 점에서, 상기 정책은 실로 정책적 분수령이라고 할 수 있겠다. 하워드 정부는 마지못해 마보 판결을 수용하긴 했으나, 연이은 입법 절차와 토착민 목축권을 둘러싼 위협전술, “주류(mainstream)” 호주 시민을 향한 호소 등을 통해 그 판결을 희석시켰다(Gelder and Jacobs 1998; Povinelli 1998; Stratton 1998). 게다가 하워드 정부는 교묘하게 다문화적인 호주 진흥 업무를 담당하는 정부부처, 다문화 공동체 집단, 호주 원주민 단체, 여성지위실 등의 예산을 삭감하였다. 이것들은 하워드가 생각하는 이상적인 호주의 모습 즉, 멘지스 시대를 재현한 호주를 위한 것이었다(Ahluwalia and McCarthy 1998). 그러나 오늘날의 호주는 그보다 모호한 성격을 지니고 있다.

호주는 관광객 유치와 국제적 이미지를 위해 원주민 문화를 상품화해 왔다. 이는 호주가 심화되는 세계화 속에서 시장경제를 적극적으로 추구하며, 스스로를 다문화 사회로 포장했던 것과 같은 맥락이다. 그러한 이미지는 비단 탐파호 사건에 의해서 뿐만 아니라, 호주의 해안으로 몰려드는 피난민 보트의 잠재적 위협에 대한 집요한 우려가 “태평양 해법(pacific solution)”, “동티모르 난민센터(East Timor)”, “말레이시아 협정(Malaysian deal)” 등의 정책으로 이어짐으로써 훼손되었다. 호주가 지켜야 할 국제적 인권보호 의무나 난민협정에 위배되는 이러한 정책들은 표면적으로는 “진짜(genuine)” 난민과 “새치기꾼(gueue jumpers)”들을 구별한다고 하지만, 사실은 외국인 혐오와 인종주의가 들끓는 호주의 상황을 잘 보여주는 것이다.

요컨대, 이는 호주에 존재하는 배척적 관행과 협의(狹義)적 국민 개념이 초래한, 호주인이란 누구인가에 대한 논쟁이라고 할 수 있다. 원주민, 여성, 유색인종, 동성애자, 최근 이민자 등이 배척되면서, 호주인으로서의 정체성이 백인 개척자들에게만 주어지고 “타자”들은 외국계 호주인으로 분류된다는 국민 개념의 위기가 발생한 것이다.

식민지 개척은 토착민들을 제거한다는 발상에 근거하여 이루어졌다. 패트릭 울프가 언급하였듯이 “식민자들은 머물기 위해 온 것이었다. 즉, 침략은 ‘사건(event)’이 아니라 ‘구조(structure)’로 보아야 한다”(Patrick Wolf 2006, 402). 따라서 독립에 성공한 호주에서는, 백인 정복자인 개척자와 흑인 거주자인 원주민 간의 구분이 아니라, 개척자가 “원주민(native)”이 되는 시점의 전후 구분이 의미를 갖는다. 그러한 시점 구분에 대한 형식적인 해답은 출생지와 거주지에 관한 일정 기준을 충족하면 국민 자격을 주도록 규정한 법 조항들 속에서 찾을 수 있겠다. 하지만 이는 단지 국민으로서의 최소한의 권리와 의무만을 부여할 뿐이다. 누가 진정한 국민인가 하는 것은 또다른 입법을 통해 결정되며 때에 따라 달라진다. 호주의 국민 자격은 이민자들을 포괄하기 위해 그 범위를 확장해 오긴 했지만, 반드시 형평성을 갖는 것은 아니다.

중요한 것은 어떻게 하면 개척자가 합법적인 원주민 자격을 얻을 수 있느냐 하는 점이다. 백호주의와 동화주의를 통해 호주인의 정체성을 구성하고자 했던 이들은 그러한 전환이 영미계 유럽인들에게만 배

타적으로 주어진다"고 여겼다. 그러한 생각은 난민 등을 포함한 특정 국민들에게 국민 자격을 주지 않는 현재의 배척적 관행 속에서 여전히 이어지고 있다. 바로 이러한 맥락에서, 세계주의와 다문화주의를 표방한 개념들은 파농과 사이드로부터 배워야 할 점이 있다.

### 사이드의 후예, 폴 길로이

최근, 에드워드 사이드가 제시한 방식으로 인본주의를 재고한 사람을 꼽으라면, 바로 폴 길로이(Paul Gilroy)를 언급할 수 있다. 최근 저작에서 길로이는 “지구적(planetary)” 인본주의 관점을 주창하였다. 사이드와 마찬가지로 그는 인종주의와 결탁한 자유주의적 인본주의를 거부하고, 프란츠 파농, 에메 세자르, W.E.B. 두 보이스, C.L.R. 제임스 등의 사상가가 발전시켜 온 것과 같은 인본주의를 지지하고 있다. 길로이의 새로운 인본주의는 “유럽적(European)”이 아닌 “지구적(planetary)”인 것이며, 그가 생각하는 9·11 이후 세계의 숙제는 어떻게 하면 “차이(differences)”와 함께 살아갈 수 있는가를 밝혀내는 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

탈식민주의, 탈냉전 시대의 세계적 권력 모델이 형성되면서, 과대성장한 지역, 성장한 지역, 저성장한 지역 간의 관계를 재구성하는 지금, 우리가 제기해야 할 중요한 질문은, 계속 분열되지만 한편으로는 수렴되고 있는 지구에서 “차이”와 함께 살아가는 능력과 욕구를 길러줄 비판적 관점이란 과연 무엇인가 하는 것이다. 차별화되어 가는 사회와 불안해 하는 개인들이 낯선 이들 곁에서 공포와 적대감 없이 편안히 지내는 데 걸림돌을 해결하기 위한 결정적인 요인들을 우리는 밝혀내야 한다(Gilroy 2005, 3).

길로이가 생각하는 과제란, 인종주의적 사유가 낳은 구조와 경계를 넘어 인간의 상호작용과 관계를 형성하는 것이다. 그의 고민은 현시대의 인종주의적 정치 담론 뿐만 아니라, 폐기 직전에 이른 다문화주의도 포함한다. 그는 “다문화주의는 실행불가능 판정을 받고 홀로 살아남도록 방치되었다. 도처에서 사람들의 무시가 야기한 다문화주의의 죽음이 큰 목소리로 선언되고 있다. 지금 그 시신은 ‘테러와의 전쟁’이라는 복합적 불안 속에 놓여 있다”라고 언급했다(2005, 1). 길로이는 인종 개념의 위력을 잘 알고 있으며, 그것을 뛰어넘는 사유가 바로 그의 과제이다.

지구적 인본주의는 위와 같은 곤경으로부터의 탈출구로서, 경직된 형태의 정체성과 고정된 인종 분류 체계로부터 빠져나가고자 하는 길로이의 “공생공락(conviviality)” 개념과 불가결하게 연계되어 있다. 그가 말하는 공생공락은 “영국 도시 등 탈식민주의 시대 도시들에서 다문화로 사회생활의 일상적 국면으로 만든 공생과 상호작용의 과정”으로 묘사될 수 있다(Gilroy 2005, xv). 공생공락은 일상생활의 정치 안에 깊숙이 자리잡으면서, “인종, 문화, 정체성, 민족성 등 통과불가능해 보이는 경계들을 넘어 일상적으로 경험되는 접촉, 협력, 갈등을 통해 우리가 예견할 수 있는 다문화적 미래”를 보여준다(Gilroy 2005, xii). 공생공락은 “공동체(community)”나 “정체성(identity)”으로부터의 탈피와 함께 다른 의미의 인간 개념을 필요로 한다. 길로이가 지적하듯, 그의 과업을 뒷받침하는 인본주의는 “인종주의적 위계



질서와 그것이 낳은 하위적 인간이란 개념을 비판함으로써 그 자격을 얻는다.” 그러한 인본주의는 인종주의를 배격하면서, “현재의 인권 담론을 장악하고 있는 자유주의적, 냉전시대적, 배타적 인본주의를 불식할 새로운 인간성을 제기한다”(Gilroy 2005, xv-xvi).

### 다문화주의, 인문학에 주어진 난제

지금까지의 논의들은 교육 분야에서 인문학을 향해 진정한 난제를 던지고 있다. 대규모 이주가 초래한 상황과 초국적 디아스포라의 대두로 인해, 인류 공동체들은 문화적인 다양성을 지니게 되었고, 형평성과 참여라는 측면 뿐 아니라 교육과정 개편에 있어서도 보다 포용성을 갖게 되었다. 교육과정은 교육 참여자들의 상이한 국제적 경험들을 반영할 필요가 있다. 파잘 리즈비가 지적하듯 “문화다양성의 경험에 대한 새로운 이해 방식은 교육 정책에 새로운 도전을 제기하고 있다”(Rizvi 2011, 180).

9·11 사태 이후의 세계에서 전통적 인문학은 다양성을 인정하는 것과 더불어, 그 다양성과 갈등, 모순이 대립하는 국가적 서사에 관심을 기울이도록 지속적으로 요청 받고 있다. 그러한 구조 속에서, 우리는 다양성이라는 개념 속에 탈영토화된 문화다양성을 포함시켜야 한다. 민중들 역시 그들에게 주어진 정체성의 경계선을 지속적으로 확장시키면서 세계 속에서 그들이 있어야 할 자리를 정의, 재정의하여 세계화라는 맥락을 고려해야만 다문화주의라는 개념의 중요성을 적절하게 이해할 수 있음을 인식해야 한다.

### 결론

9·11 사태의 여파 속에서 에드워드 사이드와 폴 길로이는 현 세계에 만연한 폭력의 해악을 지적하며 집필을 진행하였다. 인본주의와 공생공락이 뒷받침하는 새로운 형태의 지식은 특정한 윤리적 태도의 견지를 전제로 하며, 9·11 사태 이후 등장한 이론적 심연 바깥에서 사유할 수 있는 방법을 우리에게 제시한다. 인본주의가 시대에 뒤쳐지는 것이며, 현시대의 이론적 경향에 어긋난 통설에 영합하는 것이라고 평가절하된 시점에서, 에드워드 사이드가 인본주의의 개념을 선도적으로 재정의, 재사유하였다는 점은 주목할만하다. 필자가 설명하려 한 바와 같이, 사이드의 인본주의는 인본주의의 “영역을 재정의함으로써 오류적이고 파국적인 유럽 문화 대 비유럽 문화의 구분을 피해야”함을 우리에게 인식시킨다(Apter 2004, 52). 사이드는 특유의 거침 없는 대위법적 스타일, 또는 소위 “말년의 양식(late style)”으로, “인본주의야 말로 인간 역사를 일그러뜨려온 비인간적 관행과 불의에 맞서 취할 수 있는 최후의 저항”이라고 주장하며 인본주의를 재정의할 것을 우리에게 요구한다(Said 2004a, 878).

## 참고문헌

- Ahluwalia, P. *Out of Africa, Post-structuralisms Colonial Roots*. London, Routledge.
- Ahluwalia, P., & McCarthy, G. (1998). 'Political Correctness', Pauline Hanson and the Construction of Australian Identity. *Australian Journal of Public Administration*, 57(3), 79-85.
- Aldrich, R. (1996). *Greater France, A history of French overseas expansion*. London, Macmillan.
- Apter. (2004). "Saidian Humanism". *boundary 2*, 31(2), 35-53.
- Bhabha, H. (1986). "Introduction" in Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*. London, Pluto Press.
- Césaire, A. (1972). *Discourse on Colonialism*. New York and London, Monthly Review Press.
- Chakrabarty, D. (1992). Postcoloniality and the Artifice of History, Who Speaks for "Indian" Pasts? *Representations*, 37(Special Issue, Imperial Fantasies and Postcolonial Histories), 1-26.
- Citizenship, D. o. I. a. (2011). *The People of Australia, Australia's Multiculturalism Policy*. Canberra, Retrieved from [http://www.immi.gov.au/media/publications/multicultural/pdf\\_doc/people-of-australia-multicultural-policy-booklet.pdf](http://www.immi.gov.au/media/publications/multicultural/pdf_doc/people-of-australia-multicultural-policy-booklet.pdf).
- Clifford, J. (1988). "On Orientalism" in *The Predicament of Culture, Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Harvard University Press.
- Fanon, F. (1967) *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth, Penguin.
- Fanon, F. (1970) *Toward the African Revolution*. Harmondsworth, Penguin.
- Fanon. (1986). *Black Skin, White Masks*. London, Pluto Press.
- Gandhi, L. (1998). *Postcolonial theory, A critical introduction*. New York, Columbia University Press.
- Gelder, K., & L.M., J. (1998). *Uncanny Australia, Sacredness and Identity in a Postcolonial nation*. Melbourne, University of Melbourne Press.
- Gilroy, P. (2005). *After Empire, Melancholia or Convivial Culture?* New York, Columbia University Press.
- Goonatilake. (1995). The wandering self between localization and globalization. In J. N. P. a. B. Parekh (Ed.), *The Decolonization of Imagination* (pp. 225-239). London, Zed.
- Mitchell, W. J. T. (2005). "Secular Divination, Edward Said's Humanism". *Critical Inquiry*, 31(2), 462-471.
- Moruzzi, N. C. (1994). "A problem with headscarves". *Political Theory*, 22(4), 653-672.

- 
- Povinelli. (1998). The State of Shame, Australian Multiculturalism and the Crisis of Indigenous Citizenship. *Critical Inquiry*, 24(2), 575-610.
- Rizvi, F. (2011). Experiences of Cultural Diversity in the Context of an Emergent Transnationalism. *European Educational Research Journal*, 10(2), 180-188.
- Roudometof. (2005). Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization. *Current Sociology*, 53(1), 113-135.
- Said, E. (2004). *Humanism and Democratic Criticism*. New York, Palgrave Macmillan.
- Said, E. (2004a) "Orientalism Once More", *Development and Change*, Vol. 35, No. 5, pp. 869-879.
- Stratton. (1998). *Race Daze, Australia in identity crisis*. Annandale, Pluto Press.
- Wolfe, P. (2006). "Settler Colonialism and the Elimination of the Native". *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.

## ‘다양성 속에서 통합(Unity in Diversity)’을 넘어: 세계화 시대에서 정체성의 세계시민주의화

아이언 앙  
웨스턴시드니대학교

### 머리말

오늘날 우리는 점점 더 지구화되는 세계에 살고 있다. 이 세계는 갈수록 전 지구적 상호연결성(interconnectedness)과 상호의존성(interdependence)에 의해 활동방식과 운명이 결정되는 세계이다. 그렇다고 해서 인류가 획일화된거나 사람들이 조화로운 세계시민주의적인 세계를 만들어가고 있다는 뜻은 아니다. 역설적이게도, 세계가 점점 더 밀접하게 연결될수록 세계시민들은 지역적이고 특수한 정체성을 주장하며, 이는 이따금 긴장과 충돌로 이어지기도 한다. 사실 전 지구적, 국가적, 지역적 차원에서 경제적·사회적·정치적 관계의 커다란 불평등과 권력의 위계가 존재하는 한 이러한 사실은 놀라운 것이 아니다. 우리들은 이 행성에서 살아가는 단일한 인류이지만 우리 서로 다른 사회 공동체에서 각양각색의 문화적 세계를 영위하면서 살아가고 있다.

따라서, 세계화와 문화다양성은 밀접한 관계를 가지고 있다. 이러한 역설적인 관계는 종종 ‘여러 문화, 하나의 세계(many cultures, one world)’ 혹은 ‘다양성 속에서 통합(unity in diversity)’이라는 익숙한 표현을 통해 공적 담론에서 수사학적으로 표현되는데, 이는 통합과 다양성의 차이를 보다 작고 쉬운 것으로 느끼게 한다. 하지만 그와 같이 되풀이되는 구호들은 알맹이 없는 추상적인 표어에 불과한 것으로, 수많은 공통점 아래 수많은 차이점으로 가득한 이 세계에서 이러한 구호들은 우리가 마주하는 삶의 모순을 조명하기보다는 오히려 은폐한다. 철학적 관점에서 이러한 전 지구적 역설은 보편주의(universalism)와 특수주의(particularism) 간의 대립 혹은 인간 본성의 보편성과 환원할 수 없는 문화적 특수성 사이의 간극으로 표현된다. 사회적·정치적 관점에서 이러한 간극을 줄이고자 하는 바람은, 여러 가지 점에서 차이가 존재함에도 불구하고 완벽하게 포용적인(inclusive) 인류를 달성하려는 오늘날의 보편주의적 노력 속에서 나타난다. 다시 말해서, 특수주의를 모든 것을 아우르는 인류 보편주의에 포함하려는 것이 한 예이다. ‘다양성 속에서 통합’이라는 구호는 이처럼 고담준론의 한 표현이다.

이 논문에서는 ‘다양성 속에서 통합’이라는 구호를 비판적으로 살펴볼 것이다. 이는 인류 보편주의를 정태적인 도덕적 이상 중의 하나로 생각한다면 실패하기 마련이라는 점을 주장하기 위해서이다. 대신, 인류 보편주의를 완전히 성취할 수는 없지만, 끊임없이 지향해야 하는 사회적·정치적 지평으로 고려하

는 것은 유용하다. 이 경우에 지구화와 문화다양성의 복합적인 상호교차 현상들이 국민국가 내부와 국민국가 사이에서 어떻게 구체적으로 나타나는지 검토할 필요가 있다. 최근 국제 평화와 국제 이해, 그리고 전 지구적 연대에 대한 요구에도 불구하고 나라와 민족 간의 긴장이 커지고 있다. 다시 말해서, 우리가 살고 있는 세계는 다양한(diverse) 세계일 뿐만 아니라 여러 면에서 분리된(divided) 세계이기도 하다. 오늘날의 세계에서는 이해관계와 가치가 충돌한다는 점 역시 간과할 수 없는 중요한 사실이다. 뿐만 아니라, 우리들은 이 세계에 인종, 민족, 언어, 종교 등의 면에서 다른 부류가 살고 있다고 인정하면서도 애써 그들을 같은 인류의 범주에 포함시킨다. 결국, 많은 사람들은 다양한 배치 속에서 살아가는 ‘우리’와 ‘그들’ 그리고 자아와 타자의 관점에서 이 세계를 경험하게 되는 것이다. 이러한 분리 상황을 극복하기란 쉽지 않다. 그것은 세계를 바라보고 상상하는 일반적인 방식 속에 깊이 뿌리내리고 있기 때문이다. 우리들은 엄존하는 현실의 차이를 간과하지 않으면서 것처럼 분리주의적인 시선과 상상력을 극복할 수 있는 개념적 관점을 개발할 필요가 있다.

그와 같은 개념적 관점 중의 하나는 오늘날의 지구화되는 세계를 ‘흐름의 네트워크(network of flows)’로 설명하는 것이다. 지구라는 행성을 ‘하나의 세계’로 간주하는 경험은 오늘날 국제 무역과 재화와 서비스의 흐름, 국경을 넘는 전례 없는 이동(과 흐름) 그리고 그와 더불어 디지털 커뮤니케이션 네트워크를 통한 문화적 실천, 지식, 정보, 이미지, 사상의 흐름 등을 통해 여러 가지 방식으로 강화되고 있다. 이러한 기술들의 효과는 현재 거의 모든 곳에서 분명하게 나타나고 있으며, 가장 외딴 곳의 가장 가난한 마을에서도 인터넷과 휴대전화를 이용할 수 있게 되었다. 이 기술들은 집중적으로 연결된 세계 혹은 사회학자 마누엘 카스텔(Manuel Castells 1996; 2005) 이 말한 ‘네트워크 사회(network society)’로 이어진다.

그러나 세계화로 촉발된 이러한 흐름의 네트워크는 이 세계를 좀더 통일되고 통합적으로 만들 뿐 아니라 새로운 형태의 비통일과 비통합을 낳으면서, 국제관계이론가인 제임스 로즈노(James Rosenau 2003)가 명명한 파편화된(fragmegrated) 세계를 야기한다. 이 세계에서는 파편화와 통합이 동시에 진행된다. 예를 들어, 경제적·기술적 지구화는 강력한 기업이 패권(서구화, 미국화)을 장악하는 상황을 가져올 수 있지만, 그러한 흐름의 결과 다양한 문화적 경험과 사회적 활동이 증가하는 것도 그 결과의 하나라고 볼 수 있다. 지구화와 지역화 과정이 동시에 일어나면서 몇몇 이론가들이 ‘글로벌리제이션(glocalization)’이라고 부르는 현상이 일어나는 것이다(Roudometof 2005). 글로벌리제이션(glocalization)은 원래 1980년대 일본 기업 활동에서 사용되던 용어로, 지구적 지역화(global localization)를 뜻하는 일본어 ‘dochakuka’에서 유래된 것이다. 이 용어는 전 지구적 생산물과 생산 과정이 지역의 수요와 조건에 적응하는 과정을 묘사하는 데 사용된다. 흥미로운 것은 지구적인 것과 지역적인 것은 분리될 수 없으며, 서로 연결되어 있다는 점이다. 예를 들어, 인터넷의 확산은 구글, 애플, 마이크로소프트 등 몇몇 미국 대기업의 지배를 받고 있으나, 최근 아랍의 봄(Arab Spring) 기간 동안의 경우처럼, 인터넷, 특히 페이스북, 트위터, 유튜브(모두 미국인 소유) 등 사회적 네트워킹 사이트들은 지역의 이해관계와 우선순위에 의해 영향을 받는 대규모 가상 네트워크 사회를 만들었다. 다시 말하면, 기술은 지구적이지만 그 확산은 사람들이 그 기술을 지역적 필요(예, 지역 토착어로 운영되는 웹사이트)에

맞춰 어떻게 변형하느냐에 달려 있다. 요컨대, ‘글로벌리제이션(globalization)’ 혹은 ‘글로벌’은, 다소 어색한 감은 있지만, 분리되었다고 보는 사물들(지역적인 것과 지구적인 것, 오래된 것과 새로운 것, 익숙한 것과 낯선 것, 비슷한 것과 다른 것, 자아와 타자)이 실제로는 복잡하게 얽혀있다는 점을 알려주는 유용한 용어이다.

이처럼 외관상 반대되는 요소들이 복잡하게 상호적으로 얽혀 있다는 사실은 문화다양성에 대한 다른 생각을 갖게 한다. 문화다양성을 (각각의 요소가 서로 나누어진 실체인) 모자이크도 아니고 (모든 차이 점들이 해소되는) 용광로도 아니고 (정체성과 차이가 서로 반대되는 것이 아니라 동시적이고 보완적이며 상호 얽혀 있는) 미로 퍼즐(maze)로 보는 것이다. 필자는 아래에서 이와 같은 서로 다른 개념에 대해 명확하게 설명할 것이다. 보편주의와 특수주의 간의 관계를 이해하는 데 여기서 중요한 출발점은 국민국가, 특히 다문화주의와의 관계 속에서 국민국가를 파악하는 일이다.

### 국민국가와 다문화 문제

국민국가는 근대 세계에서 정부와 거버넌스의 중심 주체이다. 국민국가에 대한 일반적이고 공통적인 정의에 따르면, 국민국가는 기본적으로 공통적인 민족성·문화·역사·언어를 공유하는 사람들이 거주하는 자율적인 정치 단위이다. 국민국가에 대한 이러한 생각은 1789년 프랑스 혁명이래 하나의 기본원리가 되었으며, 민족의 정치적 통일과 독립을 강조했다(국가는 민족과, 민족은 영토 및 민족과 동일시된다). 오늘날의 근대 세계질서는 분리된 민족국가의 정당성과 주권을 당연한 것으로 생각하는 질서이다.

국민국가의 이념형(ideal type)은 동일성(sameness)과 동질성(homogeneity)에 바탕을 둔다. 이러한 의미에서 국민국가의 권위는 다른 국민국가와의 관계에서 볼 때 특수주의적 민족소속감(nationhood)과 독특성이 국민국가 내부에서 보편화된 것에 바탕을 두고 있다. 다시 말해서, 근대 세계질서는 보편주의와 특수주의의 절대적인 이분법을 구현한 것이다. 이 질서는 인종적이든 문화적이든 매우 특수하고 상호 배타적이며, 내적으로 결속된 민족들로 구성된 보편적 인류라는 이름으로 만들어진다.

그런데 기본적으로 국제연합(UN)이라는 이름으로 제도화된 사례에서 볼 수 있듯이, 세계를 여러 나라가 한 가족처럼 모인 집단의 개념으로 보는 것은 교차하는 지구화의 흐름에 의해 불가피하게 점점 더 훼손되고 있다. 국민주권(national sovereignty)이라는 생각—즉 국민국가는 자신의 대의에 따른 판결자이자 영토에 대한 최고의 독립적인 권위를 지니고 있다는 생각—은 화폐, 기술, 정보, 사람, 생각 등의 지구적인 이동이 강화되면서 심각한 압력을 받고 있다. 그런데 세계화는 아직 국민국가의 힘을 약화시킬 만큼 진행되지 않다는 것이 일반적인 인식이다. 대신, 세계화 시대는 지구적 (무)질서를 운영하는 데 있어 국민국가의 위상과 역할이 재조정되어야 할 것을 요구한다. 따라서 국민국가는 곧 사라지거나 영향력을 잃지는 않을 것이다. 왜냐하면 국민국가는 적어도 유엔에서 EU 그리고 APEC까지 국제 거버넌스 제도 속에서 차지하는 중심 주체로서 그 정당성을 끊임없이 재생산하고 있기 때문이다. 그러나 국민국가는 주권의 정점이라기보다는 현재 지구화한 세계에서 경제와 사회의 모순들이 협상되는 사회공간적 힘의 연결마디로서 기능하고 있다(Sassen, 2007). 국가 영토가 매우 모순적이고 복합적이며 교차적인

지역과 초국적 요소에 의해 횡단되고 있기 때문에 이 영토들은 질서 있고 일정한 전체가 아니라, 파편적이고 무질서한 사회적 공간으로 보아야 한다. 그럼에도 불구하고 국민국가를 일정한 실체로 보는 생각은 국가 차원의 관리 통제를 확고히 하고자 하는 국가의 수행능력의 일부이다. 실제로 베네딕트 앤더슨이 주장한 바와 같이(Benedict Anderson 2006), 민족을 독특한 상상의 공동체로 보는 것은 오늘날과 같은 지구화 시대에 정부가 문화적 과제를 해결하는 데 있어서 좀더 긴급한 사안이다. 국가적인 것과 초국가적인 것들이 얽혀있는 오늘날의 네트워크 사회에서는 강력하게 국가의 경계를 그림으로써 국민화하려는 민족의 이미지를 초국가적인 것으로부터 떼어내려는 시도가 있다(Castells, 1996; Paasi, 2003). 이처럼 국가적인 것과 초국가적인 것의 긴장은 오늘날 세계에 좀더 큰 정치적 행위를 결정하는 중요한 요소가 된다. 이것은 국제적인 사람들의 교류, 특히 이주가 국민국가에 미치는 영향을 통해 강하게 입증된다.

확실히 오늘날 국민국가 대부분의 사회적 현실은 결코 동일하거나 동질적이지 않다. 오히려 대부분의 국민국가들은 적어도 어느 정도는 국제 이민의 증가 때문에 인구 구성이 매우 다양하다(Solimano, 2010). 전통적으로 예외적인 인종적·문화적 동질성을 지니고 있다고 하는 일본이나 한국 등의 국민국가들조차도 오늘날 다른 나라에서 온 많은 이주민 때문에 더욱 다양해지고 있다. 따라서 국민국가의 현실은 이들이 내부적으로 다양하며 또 민족 교육, 국어 사용, 국사 교육 등을 통해 시민들을 공동의 ‘상상의 공동체’(Anderson 2006)로 통합하려는 경향이 있다는 점이다. 국민국가는 문화적 다원성과 차이를 인정할 수 있다. 그러나 이러한 다원성과 차이에 대한 인정은 지배적인 민족소속감이 존재하기 때문에 종종 좀더 중심적인 다수와 좀더 주변적인 소수의 위계가 유지되고 다양한 소수집단의 목소리가 잦아드는 상황에서는 제한될 수밖에 없다.

20세기 말의 몇몇 국민국가, 특히 캐나다, 호주 등 서구 이민 사회가 채택한 다문화주의 정책은 국가 안의 민족적·문화적 다양성을 공식적으로 인정한다. 이와 같은 국가 주도의 다문화주의는 일반적으로 “다문화사회가 제기하는 다양성과 복합성의 문제를 관리·운영하기 위한 전략이나 정책”을 가리킨다(Hall, 2000: 209). 이러한 의미에서 다문화주의는 통치성(governmentality)의 한 형태로서, 한 영토 내 주민 간의 문화적·인종적·민족적 차이에서 비롯되는 긴장과 충돌을 조절하고 해결하는 제도, 절차, 분석, 성찰, 계산, 전술 등의 특정한 묶음으로 구성되어 있다(Foucault, 2009). 이 점에서 다문화주의는 매우 근대적인 통치술로서 근대 국민국가를 관리하기 위한 통치와 관련된 문제이다. 동시에 다문화주의는 매우 경쟁적인 개념으로서, 그 의미는 결코 한정되지 않은 채 항상 좌우, 보수와 진보의 열정적인 지지자들과 반대자들을 끌어들이다. 왜 그런가?

필자가 생각하기에 다문화주의는 정책 틀로서는 논쟁적이다. 왜냐하면 기본적으로 논란의 여지가 있는 국민국가를 일정하고 주권적인 실체로 보기 때문이다. 스투어트 홀(2000: 212)이 지적하는 바와 같이, 실제로 소위 다문화문제는 과거 몇 십 년 동안 전 세계 정치적 논쟁에서 논의 되었으며, 점점 지구화하는 세계에서 민족적, 문화 정체성 변화의 신호가 되었다. 다문화주의 담론은 종종 특정 국민국가 내부의 문제에 한정된다. 즉, 이 담론들은 내적으로 엄격하고 민족적인 준거에 초점을 맞추는 경향이 있다. 이러한 민족 중심의 다문화주의는 말 자체로 문제의 소지가 있으며 그 한계를 드러낸다.

이를 설명하는 가장 쉬운 방법은, 다문화주의 정책이 국민국가를 다양성 속의 통합으로 분명하게 재 규정하는 것이라는 점에 유의하는 것이다. 다문화사회는 일반적으로 그 속에 살아가는 민족 집단의 다양성 관점에서 묘사된다. 그리고 확실히 이러한 의미에서 유럽 식민주의와 제국주의 후 근대적 의미의 국민국가가 된 많은 비서구 국가들은 항상 다문화적 관점을 고려해야 했다. 예를 들어 말레이시아는 탈 식민지 국민국가로, 공식적으로는 말레이시아인, 중국인, 인도인 등 세 민족 집단으로 나뉜다. 이러한 구성은 영국 식민주의에서 비롯된 것이다. 이란 역시 공식적으로는 다민족 사회로 페르시아인이 지배집단이지만 아자리 투르크족, 쿠르드족, 아랍족, 발루체족, 투크만족 등으로 구성되어 있다. 반면, 인도는 인종적 다양성이 아닌 언어적 다양성을 가지고 있다는 특징을 가지고 있다. 인도어나 인도 화폐는 15개 언어로 되어 있으며, 인도인들은 자신들의 다양성에 대해 자긍심을 가지고 있다. 이는 다양성 속의 통일성이라는 구호는 종종 인도의 본질적인 특성으로 얘기된다. 발전된 서구 국민국가에서 민족적 다양성과 문화다양성은 대부분 이민 물결 속에서 비롯된 것이다. 이러한 상황에서는 다문화주의에 대한 자유주의적 해석이 지배하는데, 여기에서 이민자들은 자신들의 차이를 인정받지만, 지배 민족문화에 동화까지는 아니라고 하더라도 여전히 통합될 것으로 기대된다.

홀(2000: 210)이 언급한 바와 같이, “서로 다른 다문화사회가 있듯이 아주 서로 다른 다문화주의가 있다.” 그러나 이러한 광범위한 차이에도 불구하고 모든 다문화사회는 통일된 정체에서 함께 살아가는 서로 다른 문화적·인종적·민족적 공동체를 지니고 있다는 점에서 공통적이다. 다시 말해, 다문화주의는 국민공동체를 보편적인 영역으로 제시한다. 여기서 각각의 특수한 민족 공동체(소수민사회와 주류사회)들은 자신들의 적절한 위치를 찾는다. 이것이 ‘다양성 속에서의 통합’이다. 그러나 민족국가에 대한 이러한 이미지는 너무 단순하며, 다문화사회의 현실과 동떨어져 있다.

‘다양성 속에서의 통합’이라는 개념이 가진 큰 문제점 중의 하나는, 민족집단들이 일정하고 내부적으로 일관된 실체이기라도 한 것처럼 이 개념이 지나치게 민족집단들을 엄격하게 개념화한다는 점이다. 이 개념은 이 집단 간 그리고 이 집단 내부의 사회적 관계의 유동성과 역동적 성격을 설명하지 못한다. 인도 출신의 노벨경제학상 수상자인 아마티야 센은 민족을 ‘다원적 단일문화주의’(plural monoculturalism)로 정의하는 다문화주의를 비판한다(Sen, 2006). 이러한 입장은 민족과 공동체가 엄격한 세습 정체성의 상자 속에서 범주화하며 동일성과 차이를 절대적인 것으로 보고 다양성에 대한 정태적이고 불편의 관념을 구축한다. 이는 퍼니발(J.S. Furnivall)의 고전적인 다원 사회와 잘 들어맞는다. 이 사회는 병렬상태에 있지만 서로 섞이지 않는 민족집단들로 구성되어 있다(Hefner, 2001: 4에서 인용). 다문화주의에 대한 오늘날의 논쟁은 이처럼 다문화주의는 ‘병렬적 삶’(parallel lives)을 증진하는 다양성 개념에 바탕을 두고 있다.

다양성과 다문화주의에 대한 이러한 정태적인 접근에 맞서 많은 이론가들은 혼종성(hybridity)과 혼종화(hybridisation)라는 개념을 동원한다. 이 개념은 다문화사회에서 볼 수 있는 정체성의 유동성과 복합성, 문화적 혼성과 문화적 번역을 강조한다(Ang 2001; Bhabha 1994; Nederveen Pieterse, 2009). 이 개념은 좀더 전통적인 다원주의적 이해방식과 달리 다문화주의에 대한 좀더 세계시민주의적인 이해와 관련되어 있다. 미국의 역사가 데이비드 홀링거(1995)는 다문화주의라는 관념을 놓고 벌어지는 두



가지 상반된 경향 간의 긴장에 대해서 명확하게 말한다.

다문화주의는 점점 중요해지고 있다. 그러나 문화다양성 보호를 세계시민주의적인 프로그램과 다원주의적 프로그램 간의 긴장이 있다는 점은 누구도 인정하지 않고 있다. 다원주의는 과거에서부터 이어져 온 영역을 존중하고 개인들을 민족-인종 집단 속에 위치시켜 보호를 받을 수 있게 한다. 세계시민주의는 전통적인 폐쇄성을 경계하고 자발적인 관계를 지지한다. 세계시민주의는 다중 정체성을 증진하고 많은 집단들의 역동성과 변화를 강조하며 새로운 문화적 결합물을 낳을 가능성이 있는 잠재적인 것에 적극적으로 반응한다. 다원주의는 세계시민주의에서 정체성에 대한 위협을 보고, 세계시민주의는 다원주의에서 오늘날의 삶이 실제로 제시하는 복잡한 딜레마와 기회에 대한 적극적으로 참여하지 않으려는 태도를 본다(Hollinger 1995: 3-4).

세계시민주의는 최근 많은 학자들의 관심을 불러 모았다(Delanty 2009; Held 2010; Vertovec & Cohen 2002). 홀링거의 묘사는 필자가 생각하기에 세계시민주의에서 가장 중요한 점을 강조한다. 이것은 고정된 태도나 성향이 아니라 새로운 결합물을 위한 잠재력에 대한 반응 속에서 하나의 과정을 장려한다. 이러한 과정-세계시민주의화 과정-은 다문화사회에서 증진될 필요가 있다.

### 세계시민화 과정

역사가들은 과거 여러 곳, 특히 교역 중심지나 식민지 거점에서 활발한 교류 관계를 바탕으로 강력한 세계시민주의적인 정신이 등장했던 상황을 지적한다. 예를 들어 스리랑카는 인도양에서의 지리적 위치 때문에 오랫동안 동서 해상 교역로의 중심이었고 포르투갈인이나 네덜란드 상인들이 15세기에 도착하기 전부터 그리고 19세기 영국 식민통치를 받을 때까지 로마, 아랍, 중국 무역상들의 발길이 잦았던 곳이다. 스리랑카의 수도 콜롬보는 이 지역의 다른 교역 기지들처럼, 서로 다른 지역에서 온 사람들이 서로 만나는 곳이었다. 종종 더 오랜 시간 동안 믿을 수 없는 사상, 기술, 재화의 교류로 이어졌다. 따라서 인도양 주변의 유동적인 문화다양성은 근대 국민국가가 수립되기 수 세기 전에 존재했다. 이러한 무역상들은 일상적으로 여러 가지 언어를 사용해 거래하고 그 언어를 번역했고, 다른 문화적 배경 속에서 어떻게 행동해야 하는지를 알았으며 서로 다른 종교적·사회적·문화적 실천을 존중했다는 점에서 철저하게 세계시민주의적이었다(Gupta 2008).

그러나 스리랑카는 하나의 국민국가이기 때문에 신할리족과 타밀족들 간의 민족간 충돌, 심지어 내전으로 인해 피폐해졌다. 내전이 끝난 지금도 민족 배경이 서로 다른 스리랑카인들을 어떻게 하면 조화롭게 살 수 있게 할 것인가가 긴급한 문제로 남아 있다. 국민국가는 모든 국민들을 위한 단일한 문화적 정체성을 제시할 수 없다. 다문화주의와 문화간 대화에 대한 다원주의적 입장을 바탕으로 평화를 건설하려는 노력은 각 집단의 구성원들이 다른 집단들을 각각의 춤, 음식, 음악을 통해 이해하도록 하는 프로그램 형태로 나타난다. 이러한 프로그램들은 신할리족과 타밀족 같은 민족 범주들은 고정되고 주어진 정체성으로 보고, 모든 사람들을 봉인된 상자에 넣는 것을 가정한다. 그러나 그 결과, 두 집단 간의 차

이는 다시 확인되고 명확하며 절대적인 것으로 제시되는 경향이 있다. 이것은 역설적이게도 서로 다르고 갈등 상태에 있다는 의식을 강조할 수 있다(Orjuela 2008).

좀더 세계시민주의적인 접근은 기존의 민족적 경계와 상호 배타적인 민족 정체성을 주어진 것으로 보지만 오히려 그러한 민족 상자의 문을 열 수 있도록 한다. 그러한 대화는 셴이 자신의 책 『정체성과 폭력』(Identity and Violence)에서 주장한 바와 같이, 정체성은 매우 다원적이고 어떤 정체성의 중요성은 다른 정체성을 지울 수 없다는 생각을 길러야 한다. 가나 태생의 미국 철학자 콰메 앤터니 애피아(Kwame Anthony Appiah)(2006)는 세계시민주의는 우리가 지향해야 할 하나의 지구족(global tribe)으로 함께 살아가도록 하는 일련의 원칙을 제공할 수 있다. 세계시민주의는 그 책의 부제가 말하듯이, ‘서로 낯선 사람들이 모여 있는 세계의 윤리’이다.

애피아는 세계시민주의는 논란의 여지가 있는 용어로서, 만약 문화적 전통이나 민족적 애착이 중요하지 않게 되면 ‘세계시민’이라고 하는 추상적이고 뿌리 없는 개념을 연상하게 한다. 그의 입장은 그런 것 같지 않다. ‘공통 가치’의 용광로에서 배경, 실천, 신념의 차이를 해소하기보다는, 애피아는 세계시민주의의 목적을 좀더 소박하고 좀더 절차적인 것, 실질적인 하나의 윤리로 본다. 세계시민주의는 타인과의 대화 내지 참여의 윤리적 한 형태로서, 인류 공통의 성취를 위한 전제조건으로 얘기되는 가치의 합의를 지향하지는 않는다. 대신 좀더 소박하게 보자면 그 목적은 서로에 대해 알고 배우는 것이다. 다문화사회에서 차이를 넘어선 대화는 우리가 이해하는 방식을 점점 더 변화하게 하고 다른 관점에서 세계를 볼 수 있도록 한다. 애피아는 “대화는 어떤 것, 특히 가치에 대한 합의에 이를 필요가 없다. 서로에 대해 익숙하게 할 수 있다면 충분하다.”고 말한다. 세계시민주의적인 대화에서 중요한 것은, 이것이 차이에 대해 가르친다는 점이 아니라 차이가 있다는 사실 그 자체이다. 중요한 것은 대화의 과정이지 그 결과가 아니다. 이것은 고정된 범주는 남겨둔 채 우리 정체성의 유동적인 다원성과 역동적인 복합성을 부각시키는 것이다. 그 목적은 어떤 정의적이고 실증주의적 의미에서 우리와 어떻게 다른가를 아는 것이 아니라 그 차이들이 우리와 같은 세계에 존재하고 있다는 사실에 익숙해지는 것이다. 다시 말해서, 세계시민주의는 애피아가 ‘공생의 습관’이라고 부르는 것을 복돋우는 과정이다.

애피아는 시민들은 함께 살아가면서 일하는 데 동의하는 한 조화로운 삶을 위해 모든 공동의 가치에 동의할 필요가 없다고 주장한다. 이처럼 그는 세계시민주의와 보편주의를 구별한다. “세계시민주의는 모든 문화들이 가치가 중첩된 상태에서 대화를 시작한다. 그러나 이것은 어떤 보편주의자들처럼 우리들은 동일한 어휘를 지니고 있다고 해서 합의에 도달할 수 있다고 보지 않는다(Appiah 2006: 57).” 달리 말하면, 우리들은 ‘공동 가치’의 세계, 즉 다양한 세계에서 조화롭게 살기 위해 완전한 통일성을 받아들일 필요가 없다. 동시에 세계시민주의는 특수주의에 대해 다른 이해를 지니고 있다. 문화다양성은 모자이크가 아닌 미로 퍼즐로 개념화된다. 다른 은유를 사용하자면 이는 필자가 프랑스의 철학자 로제 폴 드루아(Roger-Pol Droit, 2007)에게서 영감을 받은 것으로, 정체성이란 양보할 수 없거나 스며들지 않는 돌이 아니라 투과성이 크고 구름과 같은 것이다. 여기서는 자아와 타자가 명확하게 구분되지 않고 끊임없이 서로 영향을 주고 받는다.

요컨대, 세계시민주의적인 관점에서 다문화사회는 정태적인 다양성 속에서 통합이 아니라 변화하고

구름 같은 정체성의 역동적인 합류이다. 이것들은 때때로 중첩되기도 하고 섞이기도 하며 어떤 경우에는 해체되기도 한다. 세계시민주의는 정체성과 차이(혹은 통합과 다양성)를 상반되는 것으로 보기보다는 통합과 다양화라는 모순되는 과정이 동시에 일어난다는 점을 인정한다.

## 민족을 넘어

다문화 사회를 개념화하고 상상하는 데 있어서 이러한 변화는 아마도 국민국가의 맥락 속에서 매우 두드러진다. 국민국가에서는 서로 다른 민족 집단과 문화 집단들이 공동의 관할권 내에서 함께 살아가야 하기 때문이다. 그렇다고 하더라도 민족적 차이의 절대성이 깊이 뿌리 박혀 있고, 그 차이가 종종 정부에 의해 강화되는 사유 습관을 극복하기 어렵다는 점은 누구나 잘 알고 있다. 이러한 어려움은 국민국가간의 문화적 경계를 허물고자 할 때 훨씬 커진다. 오히려 엄격한 법률적 의미에서 여러 국민국가의 국민들은 자신들이 공동의 세계를 공유한다고 볼 필요가 없기 때문이다. 예를 들어, 만약 스리랑카에서 오랫동안 분리 상태로 있는 신탈리족과 타밀족들이 공동의 스리랑카 민족 정체성을 받아들일 수 있다면 이들은 다른 민족 정체성과 달리 자신들을 같은 민족을 구성하는 ‘우리’라고 생각할 것이다.

우리들은 민족이 세계 공동체의 핵심적인 기초가 되는 세계에 살고 있다. 국제연합(UN)은 기본적으로 초국가 기구로서, 유엔에서는 여러 나라가 모여 각각의 자주성과 주권을 인정받는다. 유엔에 따르면, 세계는 확실히 하나의 모자이크이다. 즉 세계는 독립 국민국가들로 구성된 모자이크로서, 자신들의 정부, 문화, 국기, 국가 등을 지니고 있다. 전 세계 피억압 민족들은 자신들의 종속적 지위 대신 독립적인 국민국가의 지위를 열망한다. 최근의 동티모르인, 남수단인, 팔레스타인인들을 생각해 보라. 따라서 민족의 독립은 일반적으로 논쟁의 여지 없이 선한 것으로 인정된다. 민족적 자긍심은 정부에 의해 그리고 국제적으로는 올림픽 경기와 같은 행사를 통해 강조된다. 국민국가는 상호 배타적인 실체들이다. 이들은 치안이 엄격하게 유지되는 국경을 사이에 두고 분리된 영토를 차지하고 있다. 그 결과, 민족들은 일반적으로 유연하고 흘러가는 구름이라기보다는 딱딱하고 유연하지 않은 돌로 인식되는 경향이 있다.

게다가 지금까지 살펴본 본 바와 같이, 국민국가는 특히 오늘날의 지구화된 환경에서는 생각만큼 자율적이고 독립적이지 않다. 그러나 국민주권이라는 관념은 사람들의 마음 속에 깊이 간직되고 있는 것이기 때문에 지구화에서 비롯된 상호의존성과 상호 얽힘은 민족 자율성 상실에 대한 우려를 높이고 나아가 긴장과 갈등의 심화를 낳는다. 그렇다면 우리들은 어떻게 그와 같은 민족주의적 특수주의를 넘어설 수 있을까?

이러한 물음이 제시하는 과제의 어려움을 설명하기 위해서 이웃 국가간의 관계에 초점을 맞추는 것보다 좋은 방법은 없다. 예를 들어 인도와 파키스탄, 태국과 캄보디아, 중국과 한국, 한국과 일본은 종종 서로를 구분하면서 동시에 연합하기도 하며 국경을 공유하고 있다는 이유로 상호 적대적일 때도 있다. 국경은 영토와 인구를 관리하기 위한 근대적 구축물이다. 그러나 지도상에 명확하게 그어져 있기 때문에 국경은 국경 양쪽의 문화적 연속성과 공유된 역사를 억누른다. 경쟁관계의 민족 특수주의로 인한 국경 분쟁은 역사나 유산 문제와 관련해 빈번하게 일어나는데, 이 때 민족주의적 해석 틀과 소유권 의식이

압도적으로 지배력을 행사한다.

예를 들어, 태국과 캄보디아는 2008년 캄보디아의 세계문화유산으로 등재된 프레아 비히어 사원(Preah Vihear Temple)을 둘러싸고 최근 무력 충돌을 벌였다. 이 충돌은 양국 간의 사원의 소유권을 둘러싼 분쟁을 다시 촉발시켰는데, 사원은 양국 접경 지역에 위치해 있고, 20세기 초 캄보디아가 프랑스에 의해 식민지화될 때 정해진 국경에 대해서는 한번도 완전한 합의가 이루어진 적이 없었다. 유네스코의 철학에 따르면, 이 사원을 둘러싼 두 국민국가간의 냉랭한 관계는 인류 전체의 보편적 가치를 간직하는 유산 지역을 양국이 공동으로 기념하게 하는 대신 양측 민족주의 적대세력들을 자극했다. 여기서 보편주의적 원칙이 문화민족주의의 뿌리깊은 특수주의의 분열적 효과에 의해 어떻게 훼손되는지 알 수 있다. 이러한 특수주의는 아이러니하게도 세계유산제도에 의해 강화된다(Silverman, 2011). 다시 말해, 서로 다른 특수주의를 하나로 묶는 것은 보편주의가 아니다. 대신, 보편적인 것에 의해 생겨난 기회를 둘러싸고 충돌하는 것은 서로 다른 특수주의이다. 여러 국가를 하나의 가족으로 망라하는 것이 ‘다양성 속에서 통합’이라고 한다면 인류의 통합 약화시키는 것은 다양성, 국민의 다양성이다.

동북아시아에서는 국경선을 둘러싼 유사한 충돌이 오랫동안 벌어지고 있다. 예를 들어, 남한과 일본, 남한과 중국의 충돌이다. 문제가 되는 것은 지금도 계속되는 중국 역사기들과 한국 역사기들의 충돌이다. 이들은 한반도 중북부—오늘날 중화인민공화국과 대한민국의 경계 지점—에 위치했던 고대 고구려 왕국이 중국 역사의 일부인지 한국사의 일부인지를 놓고 각국 정부가 지원하고 있다(Chung 2009; Lim 2008). 마찬가지로, 한국과 일본의 역사교과서를 분석한 임지현은 “한국과 일본의 국사는 상호 포위공격(mutual siege) 상태에 갇혀 있다. 이들은 각각 자신들의 병렬적이고 적대적인 민족중심 사관 뒤에 감춰져 있기 때문에 역사 해석상의 화해가 이루어질 여지가 거의 없다”고 주장한다(Lim 2008: 2/3).

이러한 사례들은 민족주의적 특수주의가 지니고 있는 강력한 분리주의적 영향을 극복하는 것이 얼마나 어려운 일인지 보여준다. 이로 미루어 볼 때, 민족주의라는 지배적 구조가 지탱하는 오늘날의 근대 세계 질서에서, ‘하나의 세계’라는 보편적인 해석은 오늘날의 특수주의적 민족소속감의 위력을 완화하기 어렵다는 것은 명백하다.

보편주의적 접근은 수사학적으로 ‘단일한 인류’를 언급한다. 그런데 이러한 언급은 좀더 폭넓은 의미에서 지구적 인류의 연대를 성취하는 데 충분하지 않다. 대신, 애피아가 논쟁적인 방식으로 묘사한 바대로, 세계시민주의적인 관점이 좀더 유용한데, 왜냐하면 이 관점은 민족을 넘어 좀더 외부지향적인 세계관을 향하는 전망을 갖도록 한다. 이 관점은 또한 국민국가 간 그리고 국민국가를 넘어 역사의 공통점과 문화적 구성의 차이점을 잘 이해할 수 있게 한다. 그러나 이것은 어렵고 현재 진행 중인 과정으로서, 차이, 심지어 통약불가능성(incommensurabilities)이 완전히 극복될 수 없다. 보편주의적인 공동의 인류는, 완전히 성취하지 못할지라도, 끊임없이 지향해야 할 사회적·정치적 지평일 뿐이다. 세계시민화를 위한 노력은 결코 끝나지 않을 것이다.

---

**참고문헌**

- Anderson, B. (2006) *Imagined Communities. Reflections on the Origins of Nationalism*. London: Verso (new edition).
- Ang, I. (2001) *On Not Speaking Chinese. Living between Asia and the West*. London: Routledge.
- Appiah, K. A. (2006) *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: W.W. Norton.
- Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- ed (2005) *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*. Edward Elgar Pub.
- Chung, J. H. (2009) 'China's "Soft" Clash with Korea: The history war and beyond', *The History War and Beyond*, *Asian Survey*, 49(3): 468-483
- Delanty, G. (2009) *The Cosmopolitan Imagination: The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge UP.
- Droit, R-P. (2007) Speech, at the Expert Meeting 'Towards Mainstreaming Principles of Cultural Diversity and Intercultural Dialogue in Policies for Sustainable Development, UNESCO, Paris 21-23 May.
- Foucault, M. (2009) *Security, Territory, Population. Lectures at the College de France, 1977-1978*, New York: Picador.
- Gupta, A. (2008) 'Globalization and Difference: Cosmopolitanism Before the Nation-State', *Transforming Cultures eJournal*, Vol 3, No 2 (<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/viewArticle/921>)
- Hall, S. (2000) 'Conclusion: The Multi-Cultural Question', in, Hesse, Barnor (ed.), *Un/settled Multiculturalisms*, London: Zed Books, pp. 209-241.
- Hefner, R. (ed.) (2005) *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore and Indonesia*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Held, D. (2010) *Cosmopolitanism: Ideals, Realities & Deficits*. Cambridge: Polity.
- Hollinger, D. (1995) *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York : Basic Books.
- Lim, J.H. (2008) 'The Antagonistic Complicity of Nationalisms - On "Nationalist Phenomenology" in East Asian History Textbooks', in: Steffi Richter ed., *Contested Views of a Common Past*. Frankfurt: Campus Verlag, pp. 205-222
- Neverveen Pieterse, J. (2009) *Globalization and Culture: Global Melange*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

- Orjuela, C. (2008) *The Identity Politics of Peacebuilding: Civil Society in War-Torn Sri Lanka*. New Delhi: SAGE.
- Paasi, A. (2003) 'Boundaries in a Globalizing World', Kay Anderson, Mona Domosh, Steve Pile & Nigel Thrift(eds.) *Handbook of Cultural Geography*. London: Sage, pp. 462-472.
- Rosenau, J. (2003) *Distant Proximities: Dynamics beyond Globalization*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Roudometof, V. (2005) 'Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization', *Current Sociology*, 53(1): 113-135.
- Sassen, S. (2007) *A Sociology of Globalization*, New York: Norton.
- Sen, A. (2006) *Identity and Violence. The Illusions of Destiny*. London: Allen Lane.
- Silverman, H., (2011) 'Border wars: the ongoing temple dispute between Thailand and Cambodia and UNESCO's World Heritage List', *International Journal for Heritage Studies*, 17 (1): 1-21.
- Solimano, A. (2010) *International Migration in the Age of Crisis and Globalization: Historical and Recent Experiences*. Cambridge, Cambridge UP.
- Vertovec, S. & R. Cohen (eds.). *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford UP.

## 서늘한 웃음소리

이 왕 주  
부산대학교

### 1. C

11월 어느 날 파리의 형사소송 전문 변호사 C가 사건 하나를 만족스럽게 마무리 하고, 애인과 멋진 저녁식사를 하고 그녀의 아파트에서 격정적인 섹스를 즐긴 뒤, 집으로 돌아가려고 나섰을 때는 자정을 막 넘긴 시간이었다. 바깥에는 부슬비가 조금씩 내리고 있었다.

그가 센 강의 풍 르와얌 다리를 건너는데, 다리 중간쯤에 이르렀을 때, 웬 여자가 난간 위로 허리를 꺾고 강물을 내려다보고 있었다. 하지만 C는 개의치 않고 발걸음을 재촉했다. 그가 다리를 다 건너 강변로로 들어섰을 때, 다리 쪽으로부터 엄청난 소리가 들렸다. 그것은 강물 위로 뭔가가 떨어지는 소리였는데, 잇달아 이어지는 날카로운 비명소리가 그의 귓전을 때렸다.

달려가고 싶으면서도 나는 몸을 움직일 수가 없었어요. 추위와 전율로 떨고 있었던 것 같아요. 어서 어떻게 좀 해야겠다고 마음속으로 생각은 하면서도 어쩔 수 없이 전신에 힘이 쭉 빠져나가는 느낌이었어요. 그때 내가 무슨 생각을 했는지는 잊었지만, 아마 ‘너무 늦었어, 너무 멀어...’ 라든가 아니면 그 비슷한 어떤 생각이었을 거예요.<sup>1)</sup>

그 후 C는 이 사건을 잊었다고 생각했다. 하지만 2, 3년 뒤 그날도 그는 고객들로부터 또 열렬한 환대를 받고 또 어떤 모임에서 탁월한 즉흥연설로 갈채를 받은 뒤 다시 걸어서 센 강의 다리를 건너 집으로 돌아오는 중이었다. 홀연 등 뒤에서 난데없는 웃음소리가 들려왔다. 획 뒤돌아보았으나 아무도 없었다. 왔던 길을 거슬러 돌아가는데 이번에는 반대쪽 등 뒤에서 또 그 웃음소리가 들려왔다. “나는 그 자리에 우두커니 서있었습니다. 웃음소리는 점점 약해졌지만 여전히 내 등 뒤에서 푹푹히 들려오고 있었어요.”<sup>2)</sup>

그로부터 다시 오랜 세월이 흘러 나이가 들고 병치레도 하던 C는 다시 애인과 대서양 횡단선을 타고

1) Albert Camus, (김화영 옮김) <전략>, 책세상, 1994. 79

2) 위의 책, 50

여행하는 중이었다. 상갑판에 나와서 바다를 보는데 까만 점 하나가 나타났다 사라졌다를 반복하는 것이었다. 이것이 C로 하여 거의 비명을 지르게 할 만큼이나 놀라게 한다.

여러해 전에 내 등 뒤의 센 강 위에서 울렸던 그 비명소리가 강물에 실려서 도버 해협을 바닷물로 운반되어 대양의 끝없는 공간을 거쳐 온 세상을 쉬지 않고 떠돌다가 내가 그것과 마주치게 된 그 날까지 그곳에서 나를 기다리고 있었다는 사실 말입니다. 그리고 그것은 바다에서건 강에서건, 요컨대 내 받을 세례의 쓰디쓴 물이 있는 곳이라면 어디에서나 계속하여 나를 기다릴 것임을 나는 또한 깨달았습니다.<sup>3)</sup>

지금 이 사실을 진술하는 C, 한때 파리에서 잘나가던 변호사. 이제 그는 물 있는 곳이라면 어디서나, 도처에서 들려오는 비명소리에 소환 당해 판결을 기다리는 참회자가 되어있다. 참회자가 된다는 것, 참회자로 산다는 것 둘 사이에 무슨 차이가 있는가.

## 2. 서사

금년 봄 일본 후쿠시마를 휩쓸었던 그 잔해더미에서 발견된 빛바랜 인물사진 한 장에서 우리는 무엇을 이해하는가. 창졸지간에 닥친 재해에서 무슨 일이 일어났는지도 모른 채 당한 선량한 희생자인가. 아니면 밀려오는 해일에 맞서 목숨을 걸고 이웃을 구하다 시신도 남기지 않고 사라져간 영웅인가.

하나의 존재, 사물, 사태는 그것이 플롯을 가지는 서사 맥락 안에 배치될 때 비로소 이해 가능한 것으로 받아들여진다. 서사주의자 A. 맥킨타이어는 인상적인 예를 들어 설명한다. 가령 당신이 버스 정류장에 줄서서 기다리는데 뒤에 서있던 한 청년이 갑자기 당신에게 ‘야생오리의 이름은 히스트리오니쿠스 히스트리오니쿠스 히스트리오니쿠스다’ 라고 말했다고 가정해보자. 이 사태를 어떻게 이해해야 하나. 우선 미친 사람의 행동으로 생각할 수 있다. 이 경우 당신은 미친 사람을 만났고, 그는 당신에게 미친 소리를 지껄인 것이다. 혹은 그 청년이 당신을 어제 도서관에서 자기에게 ‘야생 오리의 이름을 라틴어로 뭐라고 하는지 아느냐?’ 고 물었던 사람으로 착각한 것일 수도 있다. 아니면 그 청년이 말더듬이 치료를 위해 낯선 사람에게 말 걸어보는 정신과적 훈련을 실행하는 중인지 모른다. 이것도 아니라면 그가 잘못 접선하고 있는 스파이로서 당신에게 은밀한 암호의 메시지를 전하고 있는 중인지 모른다.

모든 존재, 모든 사태는 서사 안에 제 위치를 잡을 때에만 비로소 이해된다.

어떤 한 삶의 서사는 맞물려서 짜여진 다른 총체 서사의 일부다. 더구나 이렇게 설명을 주고받는 것 자체는 서사를 구성함에서 중요한 역할을 한다. 당신에게 당신은 무엇을 하였으며 왜 했는가 하고 묻고 또한 내편에서도 나는 무엇을 했으며 왜 했는가를 말하고 또한 이러한 이것을 바꿔서 수행하는 것, 이 모든 것들은 가장 단순하면서도 적나라한 모든 서사를 구성하는 본질적인 요소들이다.<sup>4)</sup>

---

3) 위의 책, 115

4) A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame University Press, 1984. 218



결국 인간의 정체성이란 서사 정체성이다. 행위는 의도와 독립해서 이해할 수 없고 의도는 당사자가 처한 역사 사회적 맥락으로부터 떨어져서 이해할 수 없다 그래서 우리는 모두가 자기 삶의 저자이고 배우이고 비평가일 수밖에 없다. 요컨대 인간은 사회적 동물인만큼이나 서사적 동물이다. 우리는 다음과 같은 바바라 하디의 진술을 아무런 유보 없이 받아들인다. “우리들은 서사에서 꿈꾸고 서사에서 몽상에 잠기며 서사에 의해서 기억하고 기대하고 희망하고 절망하고 믿고 의심하고 계획을 세우고 고안하고 비평하고 구성하고 험담하고 배우고 미워하며 사랑한다.”<sup>5)</sup>

내가 서사이론을 끌어들이고 있는 이유는 이것이 우리가 관심 갖는 정체성 이해에 탁월한 전망을 주기 때문이다. 서사적 비전은 단지 일상의 사적 개인의 정체성만이 아니라 집단의 우두머리나 국가 지도자들의 정체성 형성에까지 영향을 준다. 증거는 주위에서 쉽게 찾아볼 수 있다. 악셀 호네프(Axel Honneth)는 한 저서에서 흥미로운 사실 하나를 지적하고 있다. 그에 따르면 소비에트 러시아의 붕괴 이후 만인 대 만인의 투쟁이라는 흡즈적 상황을 예기하게 하는 국지적 테러의 전지구적 확산에서 두드러지고 있는 한 가지 현상은 다음과 같은 것이다. 가령 소말리아의 해적단에게조차 그 두목은 어떤 형태의 정의를 구현하는 정체성에의 열정에 의해 움직인다는 것이다.

이그나티에프(M. Ignatieff)는 오늘날 폐강도들의 두목이나 전투 지도자와 관련되어 있는 것은 역사적 형태의 인격유형으로서 받아들여야 할 중세의 전사라고 생각한다. 즉 “그들은 민족국가가 붕괴하고 있는 곳 도처에 나타난다. 예를 들어 레바논에서 소말리아에서 북인도에서 아르메니아에서 그루지야에서 오세티야에서 캄보디아에서 그리고 이전의 유고슬라비아에서 말이다. 그들이 사용하는 차량전화기와 팩스기계 그리고 우수한 무기들만 보면 그들이 포스트모던에 속하는 것으로 보이지만, 사실 그들은 초기의 중세에 살고 있다”는 것이다.<sup>6)</sup>

이렇듯 정체성 문제는 개인의 일상에서 집단 간의 전쟁에 이르기까지 모든 서사 상황(narrative situation)에 개입한다.

인간이 서사존재이고 정체성 역시 서사범주에서 탄생한다는 주장에 동의한다면 그렇게 탄생하는 정체성은 서사 공동체 안에서 어떻게 조형, 수정, 변용, 지속, 유포, 승인되는가를 물어야 한다.

하이데거의 개념틀이 도움을 준다. 그것에 따르면 인간 현존재는 세계-내-존재(In-der -Welt- Sein)다. 우리는 세계 안에 던져져 있다. ‘던져져있음’의 증거는 우리가 어떤 ‘기분’을 갖는다는 것이다. 이것이 옷장 안에 옷이 있고 지갑 안에 카드가 있는 것과 는 다른, ‘세계 안에 현존재가 있는’ 방식이다.<sup>7)</sup> 그런데 그 안에서 내가 어떤 기분을 갖게 되는 세계는 단순하지 않다. 타인, 업무, 도구, 목적, 이념, 취미, 등이 복잡하게 연관된 사정(Bewandtnis)들로 얼기설기 짜여져있다. 이를테면 여기서 타인이라는 토픽을 집어내서 그 짜여진 그물의 버리를 잡아보기로 하자. 이것은 마치 서가에 꽂힌 대중소설을 아무거나 집어 들고 주인공 중심으로 꾸려지는 인간관계를 방사형의 관계선으로 그려보는 일에 해당될 것이다.

5) Barbara Hardy, *Towards a Politics of Fiction; An Approach Through Narrative*, 1968. p. 5f

6) Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit* (문성훈 외 옮김) <정의의 타자>, 나남, 2009. 315.

7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1972. 134f 참조.

비유컨대, 정체성이란 이렇게 ‘던져진 세계’의 안개 속에서 최초로 드러나는 개체의 윤곽선이다.

우리들은 모두 특정한 사회적 동일성의 담지자로서 우리들 자신의 상황에 접근해나가는 것이다. 나는 누군가의 아들 혹은 딸이고, 누군가의 조카 혹은 삼촌이다. 나는 이 도시 혹은 저 도시의 시민이고, 이 조합 혹은 저 조합의 회원이며, 이 직종 혹은 저 직종에 종사한다. 나는 이 문중, 저 종족, 이 국가에 속해있다. 그런 까닭에 나에게 좋은 것은 역할을 떠맡은 사람들에게 좋아야 하는 것이다. 그래서 나는 내 가족의 과거, 나의 도시, 나의 종족, 나의 국가로부터 다양한 부채, 유산, 올바른 기대, 그리고 의무들을 유전 받는다.<sup>8)</sup>

정체성, 그것은 받아들여야 하는 것이라고 말할 때, 우선적으로 이런 던져짐의 형편을 개인은 조건 없이 인수해야하는 처지를 지적하고 있는 것이다. 가령 1999년 독일의 바이마르 워크숍을 회상해보자. 이스라엘 출신의 지휘자 다니엘 바렌보임과 아랍출신의 전방위 인문학자 에드워드 사이드가 주도하여 괴테 탄생 250주년을 기념하는 특별한 행사로 열렸던 이 오케스트라 연주회에는 앙숙지간인 아랍출신과 이스라엘 출신의 최정상급 젊은 연주자들이 함께 참여했다. 에드워드 사이드는 훗날 한 대담집에서 이 오케스트라의 구성원이었던 열네살의 시리아 출신의 쿠르드족 소년 첼리스트를 특별히 언급한다.<sup>9)</sup> 시리아 출신의 쿠르드족인 이 아랍계 소년에게 주어진 정체성은 워크숍에서 그가 아무리 천재적인 재능으로 인상적인 연주를 펼쳐 보인다고 하더라도 삭제하거나 변조 수정할 수 없는 어떤 것이다. 그것은 유전된 역사적 사회적 전통의 계선을 따라 소년에게 주어진 절대적 조건이고, 기분이야 어찌되든 그야말로 세계-내-존재로서 그 소년이 인수해야할 실존적 상황이다.

### 3. 되기

참회자 되기(becoming)는 참회자 이기(being)와 비할 수 없이 먼 거리로 떨어져있다. 생성은 존재와 대척점에 서기 때문이다. ‘된다는 것’ 무슨 뜻인가. 되기는 생성의 한 양식이다. 생성은 결절이나 단락을 갖지 않는 순수한 유동자체다. ‘나뭇잎은 노랗다’와 ‘나뭇잎은 노랗게 되다’는 진술의 층위가 다르다. 하나는 존재를 증언하고 다른 하나는 생성을 증언하고 있는 것이다. 되기는 실체가 아니라 실체의 이행이다. 실체는 보이지만 이행은 보이지 않는다. 그러나 존재에서 이행과 유동만이 확실하게 일어나는 사태다. 그럼에도 불구하고 이것이 그 자체로서 주목 받는 경우는 거의 없다. 마치 황혼녘에야 날개를 펴는 미네르바의 부엉이처럼 사유는 되기가 특정한 결절점에 잠시 멈춰 어떤 변화된 실체와 같은 형상을 취할 때 비로소 작동하기 시작한다. 그러나 실체는 되기가 임시로 취하는 잠정적 형태일 뿐이며 곧 새로운 되기의 과정으로 이행해가야 할 ‘생성의 블록’<sup>10)</sup>에 지나지 않는다.

존재에서 유일하게 실재적인 사태는 오직 ‘되기’ 뿐이다. 그럼에도 불구하고 우리는 거의 숙명처럼 실

---

8) AV. 220

9) D. Barenboim and E.W. Said, *Parallels and Paradoxes*, Vinatage Books, 2004. 6f

10) G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, trans. by B. Massumi, University of Minnesota Press, 1987. 238.

체에 고착된 ‘체계의 사유’를 떨치지 못한다. ‘되기’의 생성적 사유 패러다임은 우리에게 먼 것이다. ‘되기’란 존재가 차이를 분비하는 매순간마다 대응되는 실체를 존재론적으로 통과하여 어떤 다른 존재의 지점에 이르는 것을 지칭하는 게 아니다. 엘레아학파의 제논은 바로 그런 길을 걷다가 마침내 저 유명한 역설에 마주치게 된 것이다. ‘실체화된 채 고정된 존재의 정지점을 통과해야 한다면 아킬레스는 거북이를 추월할 수 없고, 나르는 화살은 과녁을 맞출 수 없다’. 베르그송이 비판했던 것처럼, 통과한 궤적을 구슬처럼 켜는 것이 운동이 아니듯, 통과한 실체를 퍼즐처럼 맞춘 것 또한 ‘되기’가 아니다.

어쨌든 관건은 존재 패러다임과 생성 패러다임의 차이를 명확히 이해하는 것이다. 왜 우리는 ‘되기’를 이해하지 못하는가. 언제나 거기에 따라 붙는 표상 탓이다. 그 최종단계, 그 된 것의 존재에 시선을 맞추고, 거기에 이르는 변화 과정을 거리나 좌표 공간으로 바꿔놓은 다음, ‘되기’의 생성 블록에서 이뤄지는 무한한 변이를 그 좌표 안에 존재의 고정점들의 연속으로 배치, 투사해놓는 것이다.

이들테면 인간의 ‘쥐 되기’는 인간의 형상에서 쥐의 형상에 이르는 과정이 공간 표상으로 변안되고 그 공간 안에 무수한 실체적인 인간이 쥐로 점차 변신하는 존재의 표상들이, 매개적 중간항들로 설정된 뒤, 우리가 이것들을 통과하여 마침내 쥐 되기에 이르는 것으로 생각한다. 그러나 들뢰즈/가타리의 ‘되기’는 이런 실체적 사태를 말하지 않는다. ‘되기’가 그런 것이라면 우리에게는 어떤 ‘되기’도 불가능하다. 들뢰즈/가타리의 ‘되기’란 그야말로 순전한 되기, 변이, 그 자체를 말한다.

무엇보다도 되기는 상상 속에서 일어나는 것이 아니다……. 되기는 꿈이 아니며 환상도 아니다. 동물 되기는 완전히 실재적이다. 그러나 어떤 실재성이 문제가 되고 있는가? 왜냐하면 동물 되기라는 것이 동물을 흉내 내거나 모방하는 것이 아니라 하더라도 인간이 실제로 동물이 될 수는 없으며, 동물 또한 실제로 다른 무엇이 될 수 없다는 것 또한 분명하기 때문이다. 이 되기는 자기 자신 외에는 아무 것도 생산하지 않는다.<sup>11)</sup>

되기가 자신 외에 아무 것도 생산하지 않는다면 왜 ‘되기’를 말하는가. 자기 자신이야말로 진실로 되기를 요청하는 존재이기 때문이다. 나는 이 소론에서 정체성을 들뢰즈/가타리의 언어로 ‘되기가 생산하는 자기 자신’으로 이해한다. 이 입장에 동의한다면 정체성의 초점은 당연히 ‘진정한 자신으로 회귀하는’ 생성에 맞춰져야 한다.

이런 맥락에서 보자면 죽음의 공포에서 도피하여 존재의 비본래성 뒤에 숨은 하이데거의 세상사람(das Man)은 ‘되기’의 사명을 은폐하는 자기 정체성의 다양한 위장술에 지나지 않는다. 이것이 곧 발가벗긴 ‘이기’의 정체다. 그리고 이런 상황이 어째서 ‘이기’가 홍수처럼 범람하는 ‘되기’의 참을 수 없이 빈곤한 단락, 결절, 특이점 같은 것일 수밖에 없는지를 설명해준다.

11) Deleuze/Guattari, (김재인 옮김) <천개의 고원>, 새물결, 2003. 452.

#### 4. 다중정체성과 중층정체성

논의를 더 진행하기에 앞서 나는 정체성 개념에 대한 새로운 분류방식을 제안하겠다. 이유는 다중정체성 개념에 통약되지 않는 두 범주가 있기 때문이다. 하나는 자기 완결적으로 폐쇄된 존재 패러다임의 복수 정체성이다. 이를테면 주체를 특정한 존재조건, 위치, 역할, 기능에 정박시키는 다채로운 정체성들이 여기에 속한다. 이런 복수의 정체성들은 관망자 누구나 지식의 형태로 주어지는 정보들로부터 쉽게 구성해낼 수 있다. 열거되는 정보, 호명되는 타이틀들이 많을수록 그 주체를 더 잘 이해한다고 믿게 해주는 그런 정체성이다. 이 정체성들은 동심원을 그리면서 가지런히 확장 혹은 축소시킬 수 있거나, 수평 위에 나란히 병치할 수 있다. 이것이 가능한 이유는 그 정체성들이 큰 틀에서 유사성, 일관성의 원칙에 따라 조합되면서 약간씩의 차이로만 변별될 뿐이기 때문이다. 예를 들자면 앞서 인용한 맥킨타이어에서 열거됐던 것들 즉 ‘나는 누군가의 아들 혹은 딸이고, 누군가의 조카 혹은 아저씨다. 나는 이 도시 혹은 저 도시의 시민이며 이 조합 혹은 저 단체의 회원이다. 나는 이 문중, 저 종족, 이 국가에 속해있다’고 할 때, 이런 종류의 정체성을 지적하고 있다. 또 다른 예로 앞서 에드워드 사이드가 언급했던 열네살의 시리아 출신의 쿠르드족 소년 첼리스트가 던져져있는 정체성의 조건들은 떠올려도 좋겠다. 나는 이런 존재 패러다임의 복수 정체성을 다중정체성이라고 부르겠다.

다른 하나는 정체성의 경계가 열려있는 생성 패러다임의 복수 정체성이다. 여기서는 그 지식, 정보, 호명하는 타이틀들이 많다고 해서 주체를 더 잘 이해하게 해주지 않는다. 그런 것들은 오히려 내가 이미 친숙하게 알고 있다고 확신하는 주체마저 더 오리무중으로 빠트릴 수 있다. 이유는 그런 것들이 한꺼러미의 분류항으로 묶어내기에는 너무도 이질적이고 중층적이기 때문이다. 당연히 주체를 중심으로 확장 축소하며 그려지는 동심원의 다이어그램이나 분류표는 무용하다. 가령 예멘인, 한국인, 여자, 게이, 푸줏간 주인, 시인, 조폭, 애국자, 배신자, 앵벌이, 등등이 한 인간을 겨냥하는 정체성의 정보군 이라고 생각해보라. 이스라엘, 팔레스타인, 지킬, 하이드 정도가 아니라 심지어 개, 인간, 늑대, 사냥꾼 등 도무지 통약해낼 수 없는 모순의 존재들 사이에서 부침하는 복수의 정체성으로 우리가 한 인간에 대해 무엇을 이해할 수 있다는 말인가. 나는 종잡을 수 없는 불안 속에 동요하는 이 생성 패러다임의 복수 정체성을 알튀세적 의미에서 중층정체성이라고 부르겠다.

중층정체성은 주체 분열의 장이 이상실현이나 타락과 같은 이념적, 윤리적 가치에 관여하는 방식에 따라 대체로 상하로 진동한다. 프로이트가 자아이상, 이상적 자아, 등을 구분할 때, 지적했던 복수적 정체성은 모두 중층정체성을 지칭하는 것이다. 다중 정체성은 대체로 주체 능력의 합리적 분배에 초점을 두고 기능주의적으로 분화하는 존재양식에 조응한다. 당연히 경제적 효용가치를 추구하면서 좌우로 파동한다.

양자를 구분하는 데서 결정적으로 차이 나는 것은 그 복수의 정체성들이 펼쳐지는 시간 지평이다. 중층정체성은 길든 짧든, 주로 통시적 시간 지평에서 자기 동일성을 확보하려 한다. 평화로운 기억의 유년에서 두려운 죽음의 순간까지 시간지평들을 복잡하게 겹쳐놓으면서 존재의 진정성과 힘겹게 씨름하는 이유가 여기에 있다.

다중정체성은 현재 이 순간 나의 정체성으로 포개지는 복수적 주체들의 통일성, 동일성에 관심이 있다. 그러므로 여기서 복수의 정체성들은 그 구조상, 언제나 계열체의 방식으로 펼쳐지면서 그 같음과 다를음을 조율해낸다.

결국 통시적으로 움직이거나 내면성으로 침잠하거나 초월성으로 도약하는 모든 주체의 확장, 분열의 진폭이 대체적으로 수직축의 계선을 따라 움직일 때, 거기서 탄생하는 자아의 정체성들은 중층적이다. 여기서 존재의 진정성으로 정체성을 추동시키는 것은 윤리적, 규범적 가치들이다. 예를 들어보자. 키엘케고르는 여러 개의 가명, 필명으로 자기 정체성을 은폐하였다. Victor Eremitus, Johannes de Silentio, Constatin Constantinus, Johannes Climacus, Anti Climacus, Frater Taciturnus, Inter and Inter, Hilarius Bogbinder 등등 저술할 때마다 달라졌던 이름들은 우리의 맥락에서 다중적인 게 아니라 중층적이다. 키엘케고르는 그 이름에 있었던 것이 아니라 그 사이, 혹은 관계에 있었기 때문이다. 그 증거는 가령 『죽음의 이르는 병』의 다음 문장에 잘 나타나있다.

인간은 정신이다. 그러면 정신이란 무엇인가? 정신이란 자기 자신이다. 그러나 자기 자신이란 무엇인가? 자기 자신이란 자기 자신과 맺는 하나의 관계, 또는 자기 자신이란 관계가 자기 자신과 관계를 맺는 그 관계다. 그러므로 자기 자신이라고 하는 것은 관계가 아니라 관계가 자기 자신과 관계하는 것을 말한다.<sup>12)</sup>

이에 반해서 다중정체성은 사회적 혹은 기능적이다. 가령 내가 소속된 공동체들이 내게 요구하는 기대역할에 따라 나의 주체성을 조형해내고 거기에 잘 부응하고 있다면 나는 자신의 고유한 정체성과 병렬되어 고정되는 또 다른 자아를 맞대응시키고 있는 것이다. 이때 나의 정체성은 다중적이다.

## 5. 변신

카프카 소설 <변신>의 주인공 그레고르 잠사는 “어느 날 아침 불편한 꿈에서 깨어났을 때, 자신이 침대에서 한 마리의 커다란 해충으로 변해있는 것을 발견했다.”<sup>13)</sup> 그레고르가 이 사실을 발견하고 처음으로 시도한 것은 ‘다시 잠드는 것’이었다. 그러나 잠들 수 없었다. 그의 오랜 습관에 따라 오른쪽으로 돌아누우려는 그의 의지를 변해버린 신체가 꺾어버린 것이다. 해충은 앞으로 엎드리거나 뒤로 벌렁 나자 빠지거나 할 수 있을 뿐이다.

비극은 변신한 육체가 불변의 정체성과 사사건건 충돌하는 데 있었다. 이 참혹한 상황에서도 그레고르를 여전히 그레고르였다. 몸은 침대 위에서 자세를 바로 잡아보려 허우적거리는데 마음은 그가 놓쳐버린 다섯 시 발 출근 열차에 가있다.

12) F. Zimmermann, *Einführung in die Existenzphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. 26에서 재인용.

13) Kafka, *Metamorphosis and Other Stories*, trans. by Willa and E. Muir, Minerva Paperback, 1993. 9

다음 기차는 7시에 있으니, 그것을 타려면 미친 듯이 서둘러야만 할 텐데. 아직 견본들을 꾸러 놓지도 못한데다가 기분도 결코 개운하거나 유쾌하지 않았다. 그 기차를 탄다 해도 결코 사장의 불벼락을 피할 수는 없을 거야. 왜냐하면 5시 기차로 내가 오기만을 기다리던 사환이 내가 제시간에 도착하지 못한 사실을 이미 보고했을 테니까.<sup>14)</sup>

해충으로 변해버린 몸을 움직여 어쨌든 침대에서 빠져나와 보려는 온갖 몸부림이 좌절되는 경황에서 여전히 이 해충-그레고르는 ‘회사의 외무사원 그레고르’의 정체성을 굳건히 견지한다. 하지만 무단결석한 그레고르를 회사 상사가 찾아와 문밖에서 대화하려 시도할 때, 그의 정체성은 갑자기 혼란에 빠진다. 말하려는 데 입에서 나오는 것은 어떤 음소로 이루지 못한 섹섹거리는 해충의 괴성 뿐이었기 때문이다. 그는 이렇게 말하려 했다. “하여튼 8시 기차로 떠나겠습니다. 두어 시간 쉬었더니 좀 기운이 납니다. 제발 지배인님, 먼저 돌아가 주십시오. 저도 곧 일을 하러 회사로 가겠습니다. 그리고 너그러우신 마음으로 사장님께 잘 말씀해 주십시오. 부탁드립니다.”<sup>15)</sup>

그 순간부터 그레고르는 육체의 변화가 정신의 변화를 함축하지 못하는 데서 생기는 그 틈 사이에 끼어 마지막 순간까지 빠져나오지 못한다. 그 틈을 잡아당기는 양극은 그레고르의 의식 안에서 중층적으로 접친다.

마침내 그레고르는 자신의 변신을 현실로 받아들이면서 그에 걸맞게 처신한다. 자신의 모습을 두려워하는 사람들을 위해 스스로를 숨기고, 먹는 것, 치우는 것 등에서는 벌레처럼 처분에 맡긴 채 알아서 가는 것이다. 누이동생이 해충으로 변해버린 오빠에게 처음으로 던진 말은 그 이름 ‘그레고르’였고, 마지막으로 던진 말은 ‘그것’이었다. 그레고르는 이 두 개의 정체성을 온전히 갈머진 채 몇 달 동안의 짧은 삶을 버터낸다.

한번은 여동생이 사람들 앞에서 바이올린 연주하는 것을 듣다가 이렇게 중얼거린다. “음악에 이렇게 감동하는데도 내가 벌레란 말인가.”

하지만 여동생이 마침내 해충과 그레고르 사이의 혼란스러운 정체성을 완벽하게 정리해준다. 해충에게 오빠라는 이름을 삭제하여 ‘그것’이라고 부르고, ‘그것’을 제거해야 한다고 선언한 것이다.

식구들에게서조차 그 이름을 삭제 당한 그레고르, 그래서 다중정체성의 결정적인 단락이 배제된 그는 마지막 순간까지도 여전히 인간 그레고르의 중층정체성을 지키다 죽음을 맞는다.

식구들에 대해서 그는 감동과 사랑으로 돌이켜 생각해보았다. 자기가 없어져야 한다는 것에 대한 그의 생각은 아마도 여동생의 생각보다 더 확고한 것 같았다. 교회의 종탑시계가 세시를 알릴 때까지 그는 그렇게 공허하고 평화로운 명상에 잠겨 있었다.<sup>16)</sup>

자신을 제거하려는 여동생에 앞서 여동생보다 더 확고하게 굳힌 ‘나는 없어져야 한다’는 생각은 해충

---

14) 위의 책, 11

15) 위의 책, 53

16) 위의 책, 58

과 그레고르, 이 정체성의 양극에서 그의 증충성이 지닌 폭과 두께를 가늠하게 해준다.

그레고르의 처지와 우리의 처지가 다르다. 그 차이는 허구와 현실의 차이가 아니라 고작 빠름과 느림의 차이에 지나지 않는다. 그레고르에게 하룻밤 사이에 발생한 그 끔찍한 불행이 우리에게는 한 생애에 걸쳐 아주 천천히 일어나고 있을 뿐이다. 이 유사성에 비하면 독충이나, 주검이나의 차이는 무시해도 좋을 만큼 사소하다.

결국 우리 모두가 카프카 편지의 수신자들이다. 라캉을 따라 말하자면 그 편지는 정확히 목적지에 도달한 것이다. 지젝도 틀리지 않았다.

내가 스스로를 이데올로기적 큰 타자(민족, 민주주의, 당, 신 등등)의 부름의 수신인으로 인정할 때, 이 부름이 내 속에서 ‘그 목적지에 도착할 때’ 나는 나를 스스로 그러하다고 인정했던 것으로 만드는 것이 바로 이 인정 행위라는 것을 자동적으로 오인한다. 내가 그 부름의 수신인이기 때문에 그 속에서 나 자신을 인정하는 것이 아니라, 내가 그 부름 속에서 나 자신을 인정하는 순간 나는 그 부름의 수신인이 되는 것이다. 이것이 편지가 항상 그 수신인에게 도달하는 이유다.<sup>17)</sup>

다만 우리는 독해맥락을 오인하고 있을 뿐이다. 우리의 처지가 적어도 누이동생으로부터 마침내 ‘그 것’이라고 호명 당한 그레고르가 죽은 다음 날, 소풍 나들이 가서 오랜만에 되찾은 일상에서 해방감을 느끼는 그 가족들과 다르다는 착각 탓에.

그러나 아직은 끝이 아니다. 우리가 수취한 편지에 쓰인 슬픈 가족 드라마에서도 또 다른 그레고르(결국 우리 자신인)의 비극이 여전히 진행되고 있기 때문이다.

## 6. 죽음

우리에게 증충정체성을 확실히 노정시켜주는 것은 죽음이다. 누구에게나 죽음은 두려운 것이다. 하이데거는 인간 현존재를 취소할 수 없는 하나의 술어항에 연결시켜 다음과 같이 정의 내린다. ‘인간은 죽음을 향한 존재다.’<sup>18)</sup> 세상사람(das Man)은 어떤 두려움 때문에 이런 죽음의 가능성을 회피하고 외면하는 다중정체성의 세속상(世俗相)이다.

아직 죽지 않은 인간, 그러나 곧 죽어야 할 인간, 이 운명의 증충성을 어떻게 조화시킬 것인가. 하이데거가 ‘죽음에의 선구’라 불렀던 것은 카프카의 맥락에서 보자면 그레고르가 죽음을 앞두고서 비로소 되찾은 평화로운 존재상태 같은 것이다.

하이데거는 이 모델을 톨스토이의 <이반 일리치의 죽음>의 주인공에서 찾는다. 불치의 병으로 죽어가고 있는 이 불쌍한 주인공은 문득 학창시절 논리학에서 배웠던 삼단논법을 회상해본다. “카이사르는 사람이다. 사람은 죽는다. 따라서 카이사르도 죽는다.” 이것이 진리라면 다음도 진리여야 한다. ‘이

17) Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom*, Routledge Classics, 2008. 14

18) M. Heidegger, 앞의 책, 240

반 일리치는 사람이다. 사람은 죽는다. 따라서 이반 일리치도 죽는다.’ 그러나 이반 일리치는 자신에게 적용되는 삼단논법은 이해할 수 없었다.

그가 볼 때, 인간 카이사르는 인간이었으므로 법칙의 적용은 정당했다. 그러나 자기 자신은 카이사르가 아니므로 인간이 아니며 항상 다른 사람들과는 전혀 다른 특별한 존재라고 여겼다. ……카이사르는 죽을 운명이었다. 따라서 그의 죽음은 타당한 것이다. 그러나 감성과 이성을 지닌 이반 일리치에게 죽음은 다른 문제이다. 내가 죽어야 한다는 건 있을 수 없다. 그건 너무 끔찍한 일이었다.<sup>19)</sup>

하이데거는 이런 류의 이해 불가능성들이 어디에 뿌리하고 있는지를 날카롭고 정확하게 지적한다. 그것은 죽음을 향한 존재가 ‘세상사람’으로 도피했다가 다시 세상 사람에서 벗어나는, 전향이 이뤄지는 그 빈 곳이다. 이해는 ‘세상사람’에 몰입하는(verfallen) 게 아니라 가능성에 기투(Entwurf)할 때 비로소 열리는 지평이다. 이반 일리치가 이해할 수 없었던 것을 우리가 이해하려면 단호하게 ‘세상사람’에서 빠져나와서 현존재의 가장 고유한 가능성으로 달려가야 한다. 하이데거가 반복해서 말하고 있듯이 현존재의 가장 고유한 가능성은 곧 ‘절대적인 불가능성의 가능성’으로서의 죽음이다.

하이데거에 따르면 이런 ‘죽음에 미리 앞질러 달려가보는 것’은 마침내 우리로 하여 각자 세상 사람에서 빠져나오게 함으로써 고유의 본래적 실존을 드러내준다. 사흘 동안의 혼수상태를 넘기고 이제 목숨이 경각에 이른 이반 일리치는 갑자기 그의 가슴, 옆구리를 세차게 밀어붙이는 어떤 힘을 느끼며 이렇게 중얼거린다.

“맞아, 전부 그게 아니었어” 라고 그는 자신에게 말했다. “하지만 괜찮아. 잘하면, 잘하면 ‘그걸’ 할 수 있어. 근데, ‘그게’ 뭐지?” 그는 자신에게 묻다가 갑자기 입을 다물었다.<sup>20)</sup>

할 수 있겠다는 확신을 주는 ‘그것’, 그것이 뭔지 알 수 없다는 것이다. 이반 일리치가 할 수 있다는 ‘그것’은 무엇인가. 그리고 ‘알 수 있음’ 보다 먼저 찾아온 ‘할 수 있음’, 이 역전된 순서는 또 무엇을 상징하는가. 하이데거의 어휘로 말하자면 이런 것들은 ‘죽음에 미리 앞질러 달려가는 것’이 이반 일리치에게 드러내 보여주는 실존의 혹독한 진리다. ‘할 수 있음’이 언제나 ‘알 수 있음’보다 먼저 오는 것이기 때문에 얇은 결코 삶을 추월할 수 없다.

죽기 한 시간 전, 이반 일리치에게 비로소 진리 혹은 ‘그것’의 정체는 투명하게 드러나기 시작한다.

“근데 통증은?” 하고 자신에게 물었다. ‘어디로 간 거야? 어이, 통증, 너 어디에 있는 거야?’

그는 귀를 곧추세웠다.

“아, 저기 있구먼. 뭐, 어때. 통증은 그대로 있으라고 하지, 뭐.”

“근데 죽음은? 죽음은 어디에 있는 거지?”

---

19) L. N. Tolstói, (고일 옮김) <이반 일리치의 죽음>, 작가정신, 2005. 70

20) L. N. Tolstói, 앞의 책, 110



그는 예의 죽음에 대한 두려움을 찾아보았으나 발견하지 못했다. 어디에 있는 거지? 죽음이라니? 그게 뭔데? 그 어떤 두려움도 없었다. 죽음도 없었기 때문이다.

죽음이 있던 자리에 빛이 있었다.

“바로 이거야!” 그는 갑자기 큰 소리로 말했다. “이렇게 좋을 수가!”

한순간 이 모든 일이 일어났고, 그 순간이 지나는 의미는 이후 결코 바뀌지 않았다.<sup>21)</sup>

하이데거가 말한 ‘죽음에 미리 앞질러 달려가 보는 것’은 이반 일리치의 경우처럼 먼저 죽음을 빛으로 바꿔놓으면서 그것을 소멸시켜줄 것이다. 이반 일리치의 축복은 그 절대적 불능성에 앞질러 달려가서, 비록 짧은 시간이지만 죽음을 향한 존재, ‘죽을 자’ 등 자신의 증증정체성을 되찾고 평온한 죽음을 맞는다는 것이다.

죽음은 정체성을 호명한다. 이반 일리치처럼 우리 모두가 그 이름을 알 수 없어, 그냥 ‘그것’이라고 부르게 되는 그것. 그것이 이렇게 우리의 증증정체성을 되찾게 해준다.

## 7. 동무

현대 한국철학의 최전위에 서서 가장 창의적이고 생산적인 작업들을 끌어가고 있는 사상가 김영민의 개념 ‘동무’는 흥미롭다. 심오하면서도 정채로운 언어로 그가 오랜 세월 힘겹게 조형해온 ‘동무’는 내가 앞에서 증증정체성으로 변론했던 모든 함의들을 투명하게 전시해준다.

이 동무에 대해 탐론하기에 앞서 타자성에 대한 그의 성찰부터 먼저 일별해보겠다. 1721년 전형적인 프랑스인 몽테스키외는 페르시아인의 정체성을 상상적으로 전유하여 익명으로 <페르시아인의 편지>를 발표했다. 그러나 프랑스인이 페르시아인의 정체성을 가장하고 써내려간 이 작품에는 유럽중심주의의 복잡한 이데올로기들이 애써 그 구린내를 숨긴 채 활개치고 있다. 여기서 핵심은 작품 가운데 전개되는 상상적 동일화의 진실성여부가 아니라 김영민이 ‘자기차이화’라고 부르는 동일성의 회로 안에 순환하는 나르시시즘의 정당성 여부다.

그것이 아무리 ‘페르시아인 되기’를 발랄한 상상력과 재기 넘치는 언어로 서술한 작품이라 하더라도 거기에 형상화된 타자의 정체란 종내 화해해낼 수 없는 절대적 타자성 혹은 숙명적 외부다. ‘이방의 신비한 타자’란 요컨대 그것을 도려낸 후 내부적 문화장치들의 채로 걸러 말랑말랑하게 만든 사이비 외부성에 지나지 않는다. 그렇다면 이것은 결국 나르시시즘의 거울상에 투영된 자기에 이외의 다른 무엇이겠는가.

그러나 누군가가 우연히 내가 페르시아인이라는 것을 알려주게 되면 이내 내 둘레에서 속닥거리는 소리가 들려오곤 했소. ‘아 그래요. 저이가 페르시아 사람이예요. 매우 이상야릇하군요. 어째서 페르시아인이 되었을까요?’<sup>22)</sup>

21) L. N. Tolstoi, 앞의 책, 111

22) 샤를 몽테스키외, (소두영 옮김) <페르시아인의 편지>, 삼성출판사, 1982. 67.

이 물음이 불편하게(페르시아인에게 동정적인 우리에게) 들리는 것은 페르시아인이 페르시아인이라것을 이상아릇한 사실로 받아들이는 이 ‘차이화’ 방식이다. 물론 이 차이화는 몽테스키외의 ‘자기 차이화’에서 파생하는 태도다. 이 물음은 분명 호머의 서사에서 오디세우스 일행들이 물었던 저 물음과 겹친다. 이타카로 돌아가는 모험의 편력 중 오디세우스 일행은 퀴클롭스 섬에서 이마 가운데에 무시무시한 눈이 하나만 박힌 거인들을 보고 놀라 서로 부둥켜안고 ‘이상아릇하게 생겼군요. 왜 저들은 눈이 하나뿐이지요?’하고 외친다. 퀴클롭스 섬의 거인들이 눈이 하나뿐인 것이 이상아릇한 것만큼이나 페르시아인들이 페르시아인인 것이 이상아릇하다는 인식론을 끌어가는 것, 이것이 정체성의 정치에서 작동하는 나르시시즘의 정체다.

매우 이상하군요. 어째서 페르시아인이 되었을까요? 라고 묻는다. 부안의 곰소를 찾은 관광객들이 ‘매우 이상아릇하게 생겼군요. 어째서 주꾸미가 되었을까요?’ 라고 묻는 것과 본질적인 차이가 없을 듯도 하다. 혹은 아리스토텔레스가 ‘거참 안됐군요. 어찌다가 여자가 되었을까요?’ 라고 묻는 것이라든지, 혹은 파농이나 말콤X의 적들이 ‘오호! 어찌다가 그렇게 까맣게 태어났을까요?’ 라고 묻는 것이라든지, 혹은 히틀러 일족들이 ‘매우 이상아릇하군요. 그들은 어째서 유대인이 되었을까요?’라고 하는 것이라든지.<sup>23)</sup>

곰소 주꾸미 축제의 참가자들에서 히틀러 일족에 이르는 동일자들에게 타자는 없다. 그들이 언술체계 안에 등장하는 타자들은 사실상 나르시시즘의 거울상에 되비쳐서 만들어내는 사이버 이미지 곧 시물라크르들에 지나지 않는다.

그의 ‘동무론’은 체제, 그리고 이런 체제의 사유가 만들어내는 나르시시즘의 거울상을 통렬하게 공박한다. 그렇다면 동무는 대체 무엇인가. 우선 그것은 연인도 친구도 지인도 동료도 아니다. ‘아니다’라는 부정사로 시작해야 하는 이유는 그것이 다중정체성의 조밀한 자본제 사회체제의 관계망 내부에 장소화하여 배치할 수 없기 때문이다.

동무는 체계와의 창의적 불화를 통해 ‘위험한 삶’을 일상화하고 그 위험이 유혹하는 전염의 자장 속, 그 열린 동무의 지평 앞으로 나를 호출해서 내 삶의 양식을 그 근간에서 뒤흔들어보는 재조합, 재구성의 실험이며, 해체와 갱생의 경험이다. 그래서 동무로서의 나는 끝없이 ‘넘어가는 존재’ ‘전염시키는 존재’ 그리고 무엇보다 모든 표준화의 위성들을 그들의 백귀야행하는 인정투쟁과 냉소와 가족주의를 섭동시키는 존재로 부름 받는다.

동무는 위험한 삶을 일상화하는 존재다. 확정된 정체성들을 카메라 렌즈처럼 바뀌가면서 세속의 행복들을 날카롭게 낚아채는 인문학의 적들. 그들의 모든 용렬하고 비겁한 삶의 허위성을 깨트리기 위해 동무연대는 다양한 전략들을 구사한다. 먼저 말을 무기로 삼아, 체제 안에서 잘 짜여진 격자구조, 이원코드들을 가차 없이 해체하고, “좋은 몸”을 전위로 끌고 나가 체제 안의 모든 것들과 격치(格致)한다.

23) 김영민, <비평의 숲과 동무 공동체> 한겨레출판사, 2011. 339

상인/소비자, 적/동지, 남/친구, 타인/애인의 유형화된 이분법으로 완고한 이 세상의 격자구조에서 벗어나 접선의 긴장으로 오히려 자유로운 관계의 지평을 어떻게 열어내는가?...인간 사이의 글들이 자본과 권력, 이미지와 스펙터클, 욕망과 전자매체의 네트워크 속으로 속절없이, 전일적으로 포박된 터에 말로 만나고 말로 바꾸는 세상, 말이 통해서 말만큼 살 수 있는 세상을 어떻게 꾸려낼 수 있을까.<sup>24)</sup>

이렇게 하려면 먼저 일상성의 그물망으로 회로화된 다중정체성의 격자들들을 발본적으로 들어내야 한다. 스승, 연인, 적, 친구, 스승, 제자로 포박된 상태에서 풀려나지 못한다면 우리는 격자구조의 동일성 회로 안에 순환하면서 그 바깥의 타자들에 대해 앵무새처럼 던지는 ‘이상아룻하군요. 어째서 주꾸미가 되었을까요?’라는 물음 또한 멈추지 못하는 것이다.

## 8. 클라망스

내가 여기서 증충적이라 불렀던 것의 원래 의미는 이를테면 산맥에 배치된 연봉을 볼 때, 가까이 있는 산과 뒤로 물러앉은 산이 어긋하게 늘어서 있으면 능선의 윤곽선이 그 투명성에서 변별되며 겹쳐지는 상황을 지칭한다. 이 증충성은 반대 방향에서도 유사한 풍경으로 드러난다.

드라마틱하게 자신의 삶을 서사화시켜서 그 이야기를 고백의 형식으로 주위에 모여든 청중들에게 들려주는 전직 변호사 클라망스. 그의 정체는 모호하다. 고백자이면서 고발자이고 참회자이면서 재판관이 고, 은자이면서 다변가이고, 세속인이면서 예언가다. 그러나 그의 정체는 다중정체성으로 자신을 은폐했던 파리의 삶에 비한다면 훨씬 투명하다. 풍 르와얌 다리에서의 저 서늘한 웃음소리, 대서양횡단선 상갑판에서의 까만 점으로 변신하여 기다리는 저 비명소리를 만나고서도 어떻게 클라망스가 클라망스로 고정된 채, 이 세속의 다중정체성 속으로 도피해서 살 수 있었겠는가.

클라망스가 파리의 잘나가는 변호사에 암스테르담의 은둔자이자 참회자의 정체성을 마침내 맞세운 것, 이반 일리치가 죽음의 순간, ‘그것’을 보게 했던 것, 그리고 그레고르가 ‘그레고르’와 ‘해충’ 사이에 놓인 그 증충성의 슬한 결들을 훑어내면서 마침내 해충되기를 이뤄낸 것, 동무가 세속적 관계망의 격자구조를 ‘좋은 몸’으로 가로질러 미끄러지는 것, 이 모든 것은 그들의 증충정체성이 저토록 안정된 자기동일성으로 세속의 체제 안에 화석화된 다중정체성을 가로질러 통렬하게 되찾아낸 주체의 진정성, 즉 ‘되기가 생산하는 자기 자신’이 아니던가.

인간에게 저마다 제 언어로 증충정체성의 자기 서사를 써내려가야 할 때가 반드시 오고야만한다. 우리도 모두 등 뒤에 강으로 어느 여인이 몸을 던졌던 다리, 그러나 우리가 스쳐지나버린, 그래서 저 서늘한 웃음소리가 멈추지 않는 다리 하나씩은 지니고 살아갈 테니까.

24) 위의 책, 221

## 황금률: 법적 틀로서의 도덕적 보편성

루카 스키란티노  
국제철학인문학협의회

정체성은 우선 선택(preferential choices) 혹은 프로하이레시스(prohairesis)의 변천과정으로 설명할 수 있다. ‘인간적, 정치적, 사회적, 문화적’ 등의 이름으로 우리가 속하게 되는 여러 가지 다른 정체성들은 우리가 일상적 삶에서 나날이 수행하는 결정에 따른다. 따라서 정체성들은 도덕률에 의존하는데, 도덕률이 여러 정체성들이 상호작용을 가능하게 하는지 여부는 도덕률의 보편성에 달려 있다. 이 글에서는, 이러한 보편성은 일정한 공식적 성격을 띠고 지니고 있으며, 황금률이라고 하는 원칙에 의해 형성된다는 점을 주장할 것이다. 이에 대해서는 황금률의 여러 가지 다른 표현들을 언급하는 과정에서 논의할 것이다. 황금률은 도덕 원리이자 인식론적 원리로서, 다른 정체성과 공존할 수 있는 특정한 종류의 정체성을 형성하고, 복합적인 사회 및 문화집단들 간의 개방적이고 유익한 상호작용을 만들어 낸다.

# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Session 3

1. “완전히 다르지만, 정확히 일치하는” – 보편윤리를 향하여  
우니 위칸
2. 세계화 시대의 상대주의, 보편주의, 그리고 다원주의  
노영찬
3. 9/11 이후: 서구와 이슬람 세계간 갈라진 틈의 봉합  
파크리 살레
4. 불교의 ‘인간의 기원(Genesis)’과 갈등 전환의 서사:  
〈세기경〉 다시 읽기  
수완나 사다-아난드

Call for Papers Session 1

Call for Papers Session 2



## “완전히 다르지만, 정확히 일치하는” – 보편윤리를 향하여\*

우니 위칸  
오슬로대학교

### 목적

중동 및 유럽 내 이슬람교인들, 인도네시아 발리 지역의 힌두교인들, 부탄의 불교인들에 대한 필자의 연구에 기초하여, 이들이 공통으로 가지고 있는 가치 중 어떤 것들이 과연 보편 가능 윤리의 단초를 제공할 수 있으며, 그에 대한 장애물에는 어떤 것이 있을지 살펴보고자 한다. 본 분석은 종교적·문화적 틀 내에서 사람들이 삶을 영위하는 방식과 민족성 및 문명의 경계를 초월하여 민초들에게 큰 울림을 갖는 보편적 가치의 식별 방법에 기초를 두고 있다. 따라서 여기서는 본 세션의 주관자가 제기한 주된 질문 중 하나를 다루게 될 것이다. 그것은 다음아닌 ‘문명의 충돌을 해결할 새로운 보편적 인간 문명의 가능성은 무엇이며, 또 어떻게 논의될 수 있을 것인가?’이다.

### 약력

논의에 앞서, 내 자신의 약력에 대해 간단히 설명하려고 한다. 본인은 북극권에서 300마일 떨어진 북극해에 위치한 노르웨이 북부의 한 섬에서 자랐다. 북쪽에서 살고 있는 대다수의 사람들과 마찬가지로 나의 가족들도 개신교도들이었으나, 정작 나는 종교에 대해 관대하였다. 예를 들어, 우리 지역사회는 사생아에 대해 관용적이며, 내 부친의 조모님도 이와 같은 출생 배경을 지니고 계셨다. 본인은 아버지를 알지 못한다는 사실에 매우 고통스러워했을 테지만, 결코 그러한 배경이 사회적인 족쇄가 되지는 않았다. 93년의 짧지 않은 생애 동안 평생 존경을 받으셨던 분이다. 내 어머니의 어머니, 즉 내 외조모께서는 북쪽 지역에서 여성으로서는 최초로 교사 교육을 받으셨으며, 거주지 지역의회 최초의 여성 의원으로 선출되어 빈곤층의 대변인으로 활발한 활동을 펼치셨다. 내 어머니께서도 그 뒤를 이어 적십자에서 국제 아동 지원 활동에 평생을 바치셨으며, 아버지와 함께 가족을 돌보시고 우리를 기르셨다.

다시 말해 나는 매우 강한 여성들이 있는 가정에서 자란 셈이다. 여기서 그 점을 밝히는 것은 시의

25) 저자의 허가 없이는 인용할 수 없습니다.

적절하다고 생각한다. 문명간 차이를 이어줄 수 있는 다리를 찾고 보편적 윤리를 형성하려면 오늘날 전 세계 여성들의 힘을 빌지 않고서는 어려울 것이기 때문이다. 여성들은 주로 아이를 양육하는 데 주된 시간을 보낸다. 이슬람문명의 여인들은 자녀 양육과 사회화의 주요 임무를 부여 받는다. 따라서 여성에 대한 논의가 우리의 토론에 반드시 포함되어야 한다고 생각한다.

나는 17세의 나이에 미국 보스턴 교외에 위치한 한 학교의 교환학생으로 초청되어 1년간 수학한 바 있다. 정말 놀라웠고, 문화적 충격을 받았던 한 해였다. 나의 미국 홈스테이 가족(정말 멋진 가족이었다)과 나는 모두 ‘서구적’이었지만, 여전히 우리는 다른 ‘문명’에 속한 사람들이었다. 나의 미국 학우들과도 매우 잘 어울렸지만, 여전히 나는 다른 세계에 속한 것처럼 느껴졌다. 특히 상류층 사회의 강력한 사회적 순응을 경험하면서 이를 매우 불편하게 느꼈던 것 같다.

이후로 수 차례 미국을 다시 방문하였고, 하버드 대학과 시카고 대학의 교환 교수를 역임하기도 하였다. 그 때마다 매번 노르웨이 모국으로부터 멀리 떨어진 세계로 들어가는 것처럼 느꼈다. 북유럽과 미국은 내게 상이한 문명 또는 문화를 구성한다.

다른 사람들은 어쩌면 이것을 달리 바라볼지도 모른다. 우리 모두는 특정하고 부분적인 시각을 견지하기 때문이다. 내가 말하고 싶은 것은, ‘하나의’ 서구 문명이라는 개념이 대륙 또는 범주적 구분 내에서 삶을 영위하는 사람들의 다양한 여러 관점에 대해 질문을 제기한다는 점이다.

그렇다면 나의 관점에 대해 말해보도록 하겠다. 19세 때, 이집트 알렉산드리아에서 UN직원이었던 친척과 함께 1년을 지낸 적이 있다. 당시 아랍 문화와 문명에 매료되었던 나는 3년 뒤 아랍인들을 이해하고 배우기 위해 아랍어를 배우러 이집트로 돌아왔다. 1969년 8월, 나는 카이로의 가난한 지역에 위치한 홈스테이 가정의 집으로 들어갔다. 그것이 바로 오늘 날까지 지속되어 온 사랑의 시작이었다. 덕분에 나는 현재 41년이 넘도록 한 가정을 이루고, 아이들과 손자들이 장성하여 방문해오고 있다. 나는 1969-70년까지 8개월간 가난한 사람들 틈에서 살 당시 친해졌던 아이들과 깊은 인연을 맺은 것이다. 지금까지 그들과 산 기간이 약 3년쯤 되리라 생각된다. 그들은 나를 가족의 일부로 여기며, 나 역시 그들을 나의 일부로 여긴다. 어떤 일이 있었던 것일까? 우리는 어떻게 소통하였을까? 어떻게 종교와 문명을 초월할 수 있었을까?

## 해석적 자선

우리는 잘 지내고자 하는 ‘바람’에서 한 개인으로서 다른 개인을 만났다. 우리가 활용하는 언어학 원칙이 있다. 바로 ‘해석적 자선’이라는 격언으로(Griaule), 우리 모두가 일상, 심지어 가족 내에서까지 모든 사람들과의 만남에서 활용하는 원칙이다. 우리는 타인의 의도를 이해하기 위해 노력한다. 소위 말은 다양한 의미를 가지고 있으므로 우리는 단순히 표면적인 말을 넘어서게 된다. 우리는 타인의 의도를 이해하기 위해 맥락을 활용한다. 내가 만났던 카이로의 사람들과 나는 각기 다른 문명에 ‘속해 있었다’. 이것은 분명 우리를 완전히 갈라놓았을 수도 있는 요인이다. 하지만 우리의 만남이 주었던 경험은 전혀 그렇지 않았다. 반대로 “대화 속에 지혜가 있다.”고 나를 일원으로 받아주었던 가족의 어른인 Umm Ali



의 말씀과도 같았다. 그녀와 이웃들은 나를 자신의 친구로 만들기 위해 서로 다투기까지 하였다. 그들의 환대는 끝이 없었다. 그들은 내가 서구인이므로 기독교인이라 규정하였다. 내가 비종교적인 사람이라는 사실을 인식할 수 없었기 때문이다. 그들은 기독교와 이슬람이 어떻게 동일한 알라 신을 모시게 되었는지 지적하곤 하였다. 물론 우리는 그 신에 대해 서로 다른 이름으로 부르고 있지만 말이다.

빈곤 지역의 입구에는 이슬람 사원과 기독교 교회가 같은 골목 맞은 편에 서로 얼굴을 마주하고 있다. 이슬람교인들과 기독교인들은 서로 이웃이자 친구였다. 근본주의의 대두는 불과 20여 년 전부터였다. 다시 말해 중동에서 그리 오래지 않았던 시절에 이슬람과 기독교 간의 죽음의 충돌이 발생해 많은 카이로 시민의 생명을 앗아갔다는 식의 말을 들을 일이 없었던 것이다. 우리 시대 정체성의 분열은 상대적으로 새로운 현상이며, 정치적 아젠다를 필두로 한 종교적 근본주의자들은 스스로의 목적을 위해 세력을 키워가고 있다.

### 다른 문화, 다른 시대

인류학자로서의 중동 경험은 이집트에서 끝나지 않았다. 나는 인류학 박사 학위를 위해 1974-76년까지 페르시아만에 위치한 오만 왕국에서 현장 연구를 수행하였다. 그리고 이번 세기에 9번을 왕래하였다. 동일한 이람 국가이고 이집트처럼 이슬람이 지배적임에도 불구하고, 오만의 문화는 상당히 달랐으며, 나는 같은 문화권을 방문하면서도 마치 또 다른 세계에 들어선 것처럼 느꼈다.

이슬람이 대세인 국가에서의 힌두교인의 삶을 연구하기 위해 오만에서 예멘으로, 그 다음에는 인도네시아의 발리로 방문하였다. 이집트, 오만, 발리에 관한 나의 저서에는 내가 직접 방문하여 체득하였던 이들 사회의 삶에 대한 자세한 내용이 담겨있다. 발리에서 히말라야 산맥의 불교 국가인 부탄으로 옮겨간 나는 UNICEF와 세계식량계획(World Food Programme)에서 일하게 되었다. 인류학자인 남편 Fredrik Barth와 함께, 종교와 보건에 관한 첫 워크숍 주관에 중요한 역할을 담당하였으며, 이를 통해 각 종단(宗團)과 현대 보건 기구를 한 자리에 모을 수 있었다.

1990년대 중반 이후, 유럽 내 다문화주의와 인권 연구를 위해 많은 부분을 할애하였고, 이데올로기로서의 다문화주의에 대해 일찍이 강한 비판을 가하게 되었다. 다문화주의가 집단성을 위해 개인의 인권 침해에 쉽게 사용될 수 있기 때문이다. 시카고 대학 출판부에서 출간한 나의 저서 <Generous Betrayal: Politics of Culture in the New Europe>(2002)와 <In Honor of Fadime: Murder and Shame>(2008)에서 이러한 논의에 대해 상술하고 있다. 이제 문화와 문명에 대한 본인의 기본적 시각과 입장에 대해 설명하고자 한다.

### 문화는 서로 만나지 않지만, 사람들은 서로 만난다

문화(또는 문명)가 충돌한다면, 만날 수도 있을 것이며, 또는 그렇게 추측할 수도 있을 것이다. 사실, kulturmöte는 ‘문화의 만남’이라는 의미로 스칸디나비아 지역 언어에서 많이 사용되는 표현이다. 하지

만 그 아이디어는 오해의 여지가 있어 만일 공공활동의 기본으로 사용된다면 다수의 부정적 효과를 만들어 낼지도 모른다.

‘문화’는 대리인이 없기 때문에 서로 만날 수 없다. 문화는 단지 말, 개념이며, 개념들은 서로 만날 수 없다. 따라서 마치 문화가 이런 저런 활동 — 만나고, 부딪치고 또는 충돌하는 — 을 할 수 있다고 말하는 것은 사람들의 관심을 집중시키는 문제들을 제기하도록 한다. 문화도, 문명도 아닌 사람이 행동의 힘을 가지고 있다. 삶을 더 나은 방향으로, 혹은 더 나쁜 방향으로 변화시킬 수 있는 주체도 문화가 아닌, 사람인 것이다.

도대체 왜 이에 대해 장황하게 설명하고 있을까? 바로 우리가 사용하는 표현의 차이를 만들기 때문이다. 오래 전 철학자 오스틴이 지적하였듯이(1975 [1962]), 인간은 말로 어떤 일을 ‘할’ 수 있다. 행동할 수 있는 힘과 좋거나 나쁜 방향으로 힘을 행사할 수 있는 인간과 함께, 대리인을 속한 곳에 위치시킨다. 우리 모두는 사회적 환경과 삶의 과정에서 획득하는 삶의 모델에 의해 깊은 영향을 받는다는 점에서 문화의 자식임이 틀림없다. 하지만 문화적 모델은 ‘인간’ 에너지의 방향 설정과 동원 능력으로부터 힘 또는 권력을 유도한다. 인류학자 로버트 폴(Robert Paul)이 지적하였듯이, “우리는 더 이상 사람들의 행동 동기에 대해 단순히 문화 때문에, 혹은 그렇게 하라는 사회적 조건 때문이라고 말하지 않는다”(1990, 30). 우리는 ‘희망과 두려움, 열망과 계획에 가득 찬 활동 주체’를 불러내야 한다(1990, 4).

이 활동 주체는 새로운 환경에 적응하고 상황 변화에 대응하는, 느끼고 생각하는 개인이다. 문화는 형성된 사고이므로 그러한 일을 하지 못한다. 만약 ‘다른 문화’의 사람들이 만난다면, 사람으로서 만나는 것이다. 사람이기에 우리가 만날 수 있기 때문이다. 그 다음 상호 존중 및 이해를 발전시키는 그 어떤 것을 위한 무대가 형성된다. ‘문화’라고 했을 때 떠오르는 그림은 상이한, 다양한, 떠나면 어떤 것이다. 동일하게 강한 우려를 제기하는 어떤 것과 투쟁하는 그 누군가, 그로 인해 모든 차이에도 불구하고 시공간을 초월해 반항을 일으키는 사람의 이야기와 그림이 떠오른다. 부탄의 한 남자는 “우리의 관습은 다르지만, 삶은 동일합니다.”라고 이를 아름답게 표현한 바 있다.

## 노르웨이의 경험

이제 노르웨이에서의 대중 인권운동가 활동을 통해 얻은 몇 가지 교훈에 대해 함께 나누고자 한다. 전통적으로 노르웨이는 매우 동질적인 사회였으나, 점차 다민족, 다종교화 되어 가고 있는 추세이다. 현재 전 인구 450만 명 중 12%가 이민자 배경을 지니고 있다. 50만 명이 거주하는 수도 오슬로에서는 거의 200여 개의 언어가 사용되고 있다. 그리고 초등학교 30% 이상이 이민자 가정 출신이다.

내 견해로 노르웨이 이민정책은 사회 및 인간적 자연에 대한 비현실적, 심지어 유토피아적인 세 가지 전제에 입각하고 있다. 첫 번째 우려 사항은, ‘이민자들은 존중을 청구할 권리를 갖는다(krav på respekt)’이다. 이는 정치인들과 언론에서 지치지 않고 대다수 대중에게 설파하는 내용으로, ‘다채로운 지역사회(colorful community)’라는 개념을 통해 계속해서 되풀이되며 사람들의 마음과 정신에 आरो새겨지고 있다. 주인인 우리가 반 인종차별주의자이고 이민자를 존중한다면, 그들도 친절하고 감사하는 신

의 시민이 되어줄 것이다.

이것은 인간적 자연에 대한 이상주의적 견해를 방증하는 것은 아닐까? 내가 아는 그 어떤 사회에서도 초대받지 않은 채 존중을 요구하지는 못한다. 존중은 얻어져야 하는 것이지, 요구할 수 있는 것이 아니다. 존중을 얻는 과정은 그 사람의 가치를 증명할 수 있도록 주어진 기회인 것이다. 이것은 이민자와 내국인 모두에게 요구되는 것이다. 하지만 현실 정책은 이민자들이 스스로의 자질과 경쟁력을 보일 수 있도록 기회를 제공하라고 요구하고 있다.

오류를 범하고 있는 두 번째 전제는 이민자들이 물질적 필요만 충족이 된다면 충직한 시민이 되리라는 기대에 관한 것이다. 이로 인해 사회 복지 제공이 도를 지나치고 있다. 노르웨이 이민자들은 물질적 대우가 훌륭하다. 예를 들어 파키스탄 인들 사이에서는 노르웨이가 가장 대우가 좋은 국가이다(Lien 1997). 하지만 감사와 신의가 이에 뒤따른다는 것은 결코 당연한 사항이 아니다. 사람들은 축복받은 관계를 누릴 수 있도록 위치된 것에 대해 반드시 감사로서 반응하지 않는다. 오히려, 열등의식과 쓰라림의 감정이 뒤따를 수 있다. 사회복지에 의존한 삶은 자존감을 만들어낼 수 없다. 자존감은 인간의 기본적인 필요인데, 이러한 필요에 대해 깊이 생각하지 않는다면 우리는 큰 문제에 봉착할 것이다.

세 번째로 실패한 전제는 문화 개념에 관한 정부의 이민 정책이다. 여기서 ‘문화’는 이민자들이 ‘집단적’으로 고수하는 정적이고 객관적인 전통으로 지칭되고 있다. 따라서 한 민족 집단에 속한 모든 일원은 공통의 문화를 공유하는 것으로 추정되나, 민족을 구별하는 것이 난해하므로 현실에서는 일국의 일원이라면 동일한 문화를 향유하는 것으로 추정된다. 하지만 노르웨이 정부는 ‘문화’가 무엇인지 알지 못했기 때문에 그 방법을 제시할 전문가들을 필요로 하였다.

특히 노르웨이 정책이 동화(assimilation)가 아닌 통합(integration)을 목표로 하고 있음을 주지하는 것이 중요하다. “이민자”들은 민주주의, 양성평등, 아동인권 등의 기본적인 사회적 가치와 법을 준수해야 하는 반면, 우리 “내국인”들은 “그들의 문화”를 존중하여야만 한다. 하지만 문화란 법과 기본적 가치들이 아닌 그 무엇으로 추정되기 때문에 이는 개념 상 모순이라 할 것이다. 따라서 양자의 통합은 양쪽 모두 케이크를 손에 들고 먹을 수 있을 때만 가능하다. 더욱이 문화라는 아이디어는 공허한 기초에서 불려 온 것이다. ‘문화’를 사실로 만듦으로써 권력 남용과 문화적 근본주의의 길이 트였던 것이다. 누구를 위해, 그리고 누구의 이익을 위해 무엇을 할 것인지에 대해 누가 규정할 것인지 라는 중요한 문제가 제기되지 않았다. 따라서 노르웨이 정부와 관료들은 자신들의 의도했던 공동 선을 위한 기여라기 보다는 특정 정당의 이익을 전달하는 담당자로 기능하였던 것이다. 이에 특히 피해를 입었던 집단이 바로 여성과 아동이다.

### 문화, 권력 그리고 고통

Veena Das(1989)는 “문화는 고통을 사람들에게 불평등하게 배분한다.”고 말했다. 노르웨이에서 그 실례를 찾기는 어렵지 않다. 이슬람 여성 다수의 지위를 생각해보자. 그들은 고국에서 누렸던 경쟁력과 책임, 그리고 권한을 빼앗겼다. 왜냐하면 노르웨이 당국의 축복으로 일부 남자들이 부분적으로 그들의

지위를 빼앗았기 때문이다. 이는 문화라는 좋은 명목 하에 발생하였다. 이처럼 관용적인 상황을 빠르게 이용한 남자들의 권력을 노르웨이 당국에서는 지지해주었다. 이 때문에 일부는 ‘모국에서’ 누렸던 수준 이상으로 권위와 권력의 사다리를 오를 수 있었던 것이다. 그들의 자존감과 사회적 지위는 다른 가족의 일원을 희생시켜 얻어진 것이다. 공식 정책이 변화하기 시작한 때에는 이미 너무나 많은 피해가 가해진 뒤였다.

## 인류학에 대한 항변

이러한 상황을 감안할 때, 나와 같은 인류학자들은 어떤 일을 할 수 있을까? 첫째, 문화가 정적이고 고정되어 있으며, 대상화되어 있고, 집단의 모든 일원이 공동으로 공유하는 것이라는 관념은 인류학자들이 확산 및 공유하고자 하는 것이라는 사실을 깨달을 필요가 있다. 따라서 동기나 의지가 없더라도 문화 때문에 사람들은 특정한 방식으로 행동을 취하게 될 수 밖에 없다는 아이디어가 성립된다. 또한 권력과 문화의 상호작용은 인류학자들이 잘 발견하지 못했던 것으로 여전히 좀처럼 소멸시키지 못하고 있다. 간단히 말해, 우리 가운데 생성된 문화라는 관념을 개정하였음에도 불구하고 이와 같은 새로운 지식을 대중화하는데 우리는 얼마나 적극적이었던가? 노르웨이의 경우에는 결코 충분하지 못했다.

내 견해로 인류학자들은 이국적인 것의 중개인 역할을 한다는 비난을 받아왔다(Keesing 1989). 노르웨이 안팎에서 이루어진 나의 작업들은 이국적 견해를 가진 사람들이 인간성을 잃기 쉽다는 사실을 확신시켜주고 있다. 인종차별에 대항하고 나아가 통합을 지향하기 위해서는 상이한 문화 관념에 대항하여 논의를 개선하는 것뿐만 아니라 모델의 동일성을 논의에 포함시켜 이야기할 필요가 있다고 생각한다. “완전히 다르지만, 정확히 일치한다”고 어느 발리 목사가 나의 남편에게 했던 말처럼 말이다(Barth 1993).

노르웨이에서는 인간에 대한 환원주의 모델이 모든 사람을 개인, 즉 자신의 권리에 대한 대리인으로 상정하는 모델로 대체되고 있다. 본 이론은 개인주의를 주창하지는 않지만(Cohen 1994), 각 개인의 존엄성을 존중하는 인간적 견해를 견지하고 있다. 개인에 대한 이와 같은 강조와 더불어 문화에 대한 한계적 견해를 개선한다. 문화는 여전히 인간의 행동을 형성하고 지역사회와 의사소통을 가능하게 하는 권력으로 비춰진다. 하지만 모든 사람을 쥐고 흔들 수 있는 패권으로는 보이지 않는다. 권력은 개인과 제도의 기득권으로 여겨지며, 다양한 목적을 위해 사용될 수 있을 것이다. 하지만, 중요한 것은 그들의 문화가 아니라 바로 그들이 문화, 권력 그리고 고통의 관계는 기록의 영향으로 이제는 널리 알려져 있다. 변화는 실제 정책과 공식 성명에서 측정될 수 있다. 이제 더 이상 ‘문화’에 대한 존중과 문화가 정적이고 고정된 것이라는 이야기가 회자되지 않는다. 대신 인권에, 그리고 개인의 문화적 정체성과 진실성이 존중되어야 함에 초점이 맞춰지고 있다.

---

## 결론: 문화적 권리 및 인권

다원적 사회의 가장 큰 난제는 문화와 개인의 권리 간 관계에 관한 것이다. 여기서는 이 문제에 대해 심층적으로 다룰 수는 없지만, 앞서 말한 나의 입장은 명백히 밝힐 필요가 있다. 나는 문화적 권리와 인권을 동시에 동등하게 주장할 수 없다고 믿는다. 사람들은 입장을 확실히 정할 것을 강요 받는다. 나의 입장은, 필요하다면 문화에 대한 존중을 희생시키더라도 각 인간의 진실성이 존중될 필요가 있다는 것이다. 여기까지 견해가 이르는데 난관이 없었던 것은 아니다. 하지만 이것은, 양자를 동등하게 적용하려는 시도, 또는 ‘문화’라는 제단 위에 개인의 복지를 제물로 바치는 시도의 위험성에 대한 본인의 연구와 현장 작업의 결과 가장 현실성 있는 견해로 여겨진다.

결론적으로, 보편적 윤리는 인간 개인의 존엄성 존중이라는 근본 가치에 기반할 필요가 있을 것이다. 이는 반드시 종교, 문명 또는 문화를 초월해 적용되어야 한다. 지난 40여 년간 전 세계 각지를 돌며 각기 다른 종교를 가진 사람들 사이에서 인류학 연구를 개진하며 배웠던 모든 것들을 통해 내가 확신하는 바는, 기본적으로 사람들은 동일한 것들을 원한다는 것이다. 그것은 다름 아닌 평화, 안정, 안보, 그리고 자유이다. 이를 위해 사람들의 물질적 경제적 필요가 충족되어야만 하며 빈곤이 근절되어야만 한다. 그런 다음에야 비로소 보편적 윤리가 실현될 수 있을 것이다.

## 세계화 시대의 상대주의, 보편주의, 그리고 다원주의

노영찬  
조지메이슨대학교

### 세계화를 위한 시도

본 논문의 주요 취지는 “상대주의(relativism),” “보편주의(universalism),” “다원주의(pluralism)” 등에 관련한 사안들을 라이몬 파니카(Raimon Panikkar)<sup>1)</sup>의 독특한 접근방식에 비추어 논하는 것이다. 세계화 과정은 세계를 하나의 표준체계, 규칙, 또는 ‘노모스(nomos)’를 가진 하나의 큰 집 또는 ‘오이코스(oikos)’로 만들기 위한 근대 또는 현대 인류의 시도이기도 하지만 그 자체로서도 오랜 역사적 뿌리를 가지고 있다. 우리 인간은 항상 실패하면서도 같은 시도를 반복해왔다. 동서양의 역사는 이러한 시도에 대한 많은 예들을 보여준다. 로마제국에서부터 시작해 대영제국, 스페인 제국, 진, 일본 제국에 이르기까지 인류는 끊임없이 강력한 왕국, 제국, 국가를 건설하기 위한 노력을 해왔다. 권력을 쥔 사람 또는 국가는 세계를 정복하고 세계를 동일한 이념과 체제, 언어, 종교, 문화를 가진 하나의 거대한 국가로 만들고자 하는 공통된 경향을 보여왔다. 이러한 경향은 창세기에 나오는 바벨탑 이야기에서 그 신화적 기원을 찾을 수 있다.

온 세상이 같은 말을 하고 같은 글을 쓴다.

사람들이 동쪽에서 이주해 오다가 신아르 지방에서 한 벌판을 만나 거기에 자리 잡고 살았다. 그들은 서로 말하였다, “자, 벽돌을 빚어 단단히 구워 내자.” 그리하여 그들은 돌 대신 벽돌을 쓰고, 진흙 대신 역청을 쓰게 되었다. 그들은 또 말하였다. “자, 성읍을 세우고 꼭대기가 하늘까지 닿는 탑을 세워 이름을 날리자. 그렇게 해서 우리가 온 땅으로 흩어지지 않게 하자.” 그러자 주님께서 내려오시어 사람들이 세운 성읍과 탑을 보시고 말씀하셨다. “보라, 저들은 한겨레이고 모두 같은 말을 쓰고 있다. 이것은 그들이 하려는 일의 시작일 뿐, 이제 그들이 하고자 하는 것은 무엇이든 못할 일이 없을 것이다. 자, 우리가 내려가서 그들의 말을 뒤섞어 놓아, 서로 남의 말을 알아듣지 못하게 만들어 버리자.” 주님께서서는 그

---

1) 필자는 종교다양성과 문화다양성의 관점에서 다원주의 사상을 설명한 라이몬 파니카르(Raimon Panikkar, 1918-2010)에게서 많은 도움을 받았다. 그는 자신의 전 생애 동안 이 중요한 문제와 씨름한 주요 학자이자 독창적인 사상가 중의 한 사람이었다. 그의 수많은 저작 가운데 『보이지 않는 조화』(Invisible Harmony) (Minneapolis: Fortress, 1995, revised edition) 『종교간 대화』(Intra religious Dialogue) (New York: Paulist Press, 1999) 그리고 마지막 저서 『존재의 리듬: 기포드 강연』(The Rhythm of Being: the Gifford Lectures) (New York: Orbis Press, 2010) 등이 이 문제를 다루는 대표적인 저서들이라고 할 수 있다.

들을 거기에서 온 땅으로 흠어 버리셨다. 그래서 그들은 그 성읍을 세우는 일을 그만 두었고, 그 곳의 이름을 바벨이라 하였다. 주님께서 거기에서 온 땅의 말을 뒤섞어 놓으시고, 사람들을 온 땅으로 흠어 버리셨기 때문이다.(창세기 11: 1-9, 신개정표준역)

이 신화를 다원주의에 대한 자신의 사상에 비추어 해석한 라이몬 파니카에 따르면, 인간은 통일된 하나의 세계를 만들겠다는 헛된 꿈을 꾸준히 시도해왔다. “역사적 관점으로 6세기가 지나 인간의 기억이 희미해지지 않는 한, 우리는 이 꿈의 허망함을 결코 깨닫지 못하는 것인가? 만일 이러한 일원적인 탐을 쌓고자 하는 열망을 포기해 버리면 어떻게 될까?”<sup>2)</sup> 역사를 보면, 우리는 세계화를 위한 다양한 시도를 해왔다. 공간, 지리적 영토, 정치권력, 상업적 지배력 등의 확대 측면에서 세계화의 시도가 있어 왔고, 이것은 공간의 확장 개념을 넘어서 정치적 혹은 기독교 같은 종교적 제국의 건설이나 선교 기관의 확대 측면에서도 시도되었다. 현대에 와서는 세계화가 마르크스주의, 공산주의, 자본주의 또는 민주주의와 같은 이념적 지배로 나타나기도 했다. 민주주의는 이념이라기 보다는 제도라고 할 수 있지만 세계 일부 지역에서는 이를 이념으로 인식해 왔으며 또 다른 형태의 서구, 특히 미국 지배의 수단이 되었다. 그러나 민주주의는 일차적으로 제도이지 이념이 아니다. 우리가 민주주의를 세계의 모든 다른 지역 및 문화에 적용하려 한다면, 그것은 또 다른 형태의 이념이 된다. 일단 하나의 체제를 절대화하고 보편화하면 그것은 이념이 된다. 민주주의는 근본적으로 “cracy” (체제)이지 “ism” (이념)이 아니다. 이념으로서 공산주의, 사회주의, 마르크스주의는 스스로를 절대적이고 세계적인 것으로 만들고자 하는 야심이 있었다. 자신의 신념을 세계화하려는 열의가 너무나 강하고 절실해지면 그것을 세계화해야 한다는 사명감으로 이어진다. 이런 점에서 이념과 종교는 자신의 신념 체제를 절대화하고 보편화한다는 측면에서 서로 매우 가깝다고 볼 수 있다. 그러나 민주주의는 이러한 유혹에 저항한다. 민주주의는 속성상 그 체제 자체의 한계와 불완전성을 인식하고 수용한다. 민주주의는 그 자신의 사상을 절대적인 것으로 만든다는 생각을 거부한다. 사실 민주주의는 인간의 취약함과 악의적 성향이라는 전제에 근거를 두고 있기 때문에 인간이 자신의 신념 체제나 이념을 절대적인 것으로 만들고자 하는 유혹에 빠지지 않도록 방지하려 한다. 미국의 신학자이자 정치 사상가인 라인홀트 니버(1892-1971)는 인간 본성의 기독교적 가정에 근거하여 민주주의 체제를 설명했다.<sup>3)</sup>

세계화 과정은 한가지 형태의 체제를 글로벌한 것으로 표준화하고자 하는 인간의 시도에서도 발견된다. 의사소통과 이동수단, 심지어 사고방식에서도 보편성을 향한 인간의 열망은 요즘 더욱 더 분명해지고 있다. 서구 계몽주의 이후의 인권과 이성, 합리성은 세계적 현상이 되었다. 예를 들어 논리와 이성, 합리성은 진실을 인지하고 판단하는 방식의 보편적 기준이 되어 글로벌 이해를 구축하는데 있어 이상을 절대적인 글로벌 기준으로 만들었다. ‘글로벌 이해(global understanding)’라는 용어 자체에 문제가 있

2) 라이몬 파니카르는 현실에 대한 다원주의적 견해를 가장 강하게 주장하는 학자 중의 한 사람이다. 필자는 그의 심오한 통찰력에 많은 도움을 받았다. 바벨탑에 관한 그의 해석에 대해서는 다음을 참조하라. Raimon Panikkar, “The Myth of Pluralism: the Tower of Babel” *Invisible Harmony* (Edited by Harry James Cargas) Minneapolis: Fortress Press, 1995, 53-54. 이 글의 원문은 다음과 같이 앞서 출판된 바 있다. “The Myth of Pluralism: The Tower of Babel? A Meditation on Non-Violence,” *Cross Currents* 29 (1979): 197-230.

3) 가령, 라인홀트 니버(Reinhold Niebuhr)는 민주주의를 인간 본성과의 관계 속에서 이해했다. “정의를 추구하는 인간의 능력은 민주주의를 가능하게 하고, 불의를 저지를 수 있는 인간의 능력은 민주주의를 필요한 것으로 만든다.” *The Children of Light and the Children of Darkness*, New York: Charles Scribner, 1944, and 1972, xiii.

는데 사실 이것은 잘못된 명칭으로 볼 수 있다. 이해하다(understanding)라는 것은 타인의 입장 ‘아래에 서다(standing-under)’라는 의미로, ‘타인’의 특정한 환경이나 상황에 스스로를 놓아 보도록 하는 것이다. 우리가 타인(Other)을 이해하기 위해 어떤 체계, 방법, 기준을 만들 때 우리는 이미 이해의 속성 자체를 저버리고 있는 것이다. 왜냐하면 타인을 이해하기 위해 우리의 ‘이해(understanding)’라는 특정한 ‘틀(-framework)’이나 ‘체계(system)’ 또는 ‘방법(method)’을 사용하고 있는 것이기 때문이다. 이 경우 우리는 이미 당산을 ‘이해(to understand)’하기 위해 ‘나의 잣대(my yardstick)’를 들이대고 있는 것으로 ‘타인(Other)’의 관점으로 보고 듣기 위해 자신을 ‘아래에 서게(standing-under)’하는 단어자체의 순수한 의미에 어긋난다. 이 점으로 미루어 볼 때, ‘표준(standard)’, ‘글로벌(global)’ 이해는 우리가 객관적이고 보편적인 기준을 위해 만들어놓은 사고의 틀이나 기준으로 구성된 우리자신의 기준을 적용하지 않고서는 가능하지 않다. 이것은 파니카가 표현했듯이 ‘understanding’이 아니라 ‘overstanding’인 것이다.<sup>4)</sup>

세계적 관점의 개념은 지역주의와 편파성을 극복하는 데 있어서 좋은 해결책으로 보일 수 있다. 그러나 이것은 잘못된 생각이다. 세계 전체를 한번에 완벽하게 380도로 볼 수 있는 시각을 갖고 있는 사람은 아무도 없다. 우리는 특정 각도에서 보이는 세계만을 볼 뿐이다. 우리는 누구나 편파적이고 특정한 시각으로 세계를 본다. 하지만 여전히 우리는 세계 전체를 볼 수 있게 되리라는 희망에서 환상의 탑을 쌓아 올리려는 시도를 해왔다. 역시 바벨탑은 외적 확장의 범위를 전 세계로 넓히고 세계를 정복하고 우주를 소유하는 등에 대한 인간의 열망을 보여주는 강력한 상징들이다. 공간적, 외적 확장을 향한 이러한 열망은 우리가 언젠가는 한번에 세상 전체를 볼 수 있게 될 것이라는 믿음으로 더 높이 오르고, 더 멀리 가고, 더 많이 보도록 인간에게 동기를 부여해왔다. 세계화의 공간적 개념은 정치적 헤게모니, 경제적 독점, 문화적 제국주의로 이어졌다. 이 점에서 ‘세계화(globalization)’란 ‘서구화(Westernization)’와 ‘미국화(Americanization)’를 의미한다. 실제로 ‘현대화(modernization)’과정은 ‘서구화(Westernization)’와 거의 동일했다. 이 세상은 하나의 언어와 체제, 보편적 기준으로 하나의 세계가 되어가고 있다. 이것은, 한편으로는 기술의 급속한 발전에 따른 불가피한 과정이다. 하지만 또 한편으로는 우리가 절망으로 이어졌던 똑같은 과정을 밟고 있음을 보게 된다. 강력했던 진 왕조는 중국 역사상 처음으로 중국대륙을 통일했고 하나의 보편적 기준, 문화, 법제 등을 채택하고자 했으나 13년 만에 무너지고 말았다. 하나의 왕조, 하나의 이념, 하나의 체제로 가장 오랫동안 유지되었던 왕조는 한국의 조선왕조(1392-1910)였다. 그러나 조선왕조는 작은 반도 안에 안주해 있으면서 로마 제국처럼 자신의 제국을 보편적인 것이나 글로벌한 것으로 만들고자 하는 야심은 없었다.

유럽과 미국의 현 금융위기는 특정한 가치체계와 사고방식을 보편화하고 세계적으로 확대하고자 하는 인간의 열망이 한계에 도달했다는 신호일지도 모른다. 사실 우리에게 더 이상 ‘동양(East)’과 ‘서양(West)’이 없다. 동양이 빠르게 서양화되어가고 있기 때문이다. 현재 전 세계는 빠른 속도로 서양화되고 있다.

---

4) 파니카르는 ‘내려다보기(overstanding)와 올려다보기(overstanding)’에 대해 다음 논문에서 폭넓게 논의하였다. “The Pluralism of Truth” Invisible Harmony, 92-95.



인간은 스스로를 더 멀리 확장하고 세계와 우주를 소유하려는 지칠 줄 모르는 열망과 노력을 보여 왔다. 이제는 우리가 세계와 인간을 둘 다 파괴하지 않고는 더 이상 갈 수 없는 지점에 봉착한 것 같다. 생태적 위기와 지구 온난화 현상은 확장성에 다른 인간의 한계를 보여주는 또 하나의 심각한 징후이다.

## 전체와 부분

우리에게는 세계와 우주를 이해하는 또 다른 사고방식이 필요하다. 세계와 우주는 물리적 물질로서의 외부적 개체이기도 하지만 인간과의 관계 측면에서는 내부화되고 정신적 의미로 해석되어야 하는 대상이기도 하다. 전체와 부분은 더 이상 상충되는 것이 아니라 조화를 이루고 있다. 세계화 과정은 단순한 물리적 과정, 외적 확장이 아니라 자신의 경험을 명확화하는 내부적 과정이자 세계와 우주를 이해하는 영적 과정이다. 우리는 오랫동안 지혜와 통찰을 잇고 있었다. 전체는 부분으로 존재한다(*totum in parte*). 전체는 부분의 합이 아니라 각 부분이 전체를 위해 존재하는 것이다.<sup>5)</sup> 세계화는 세계를 단순히 객관화하는 것이 아니라 세계를 주관적으로 경험하는 것이며 세계를 단순히 외부화할 뿐 아니라 우리와의 관계에 있어서 내부화하고 있다. 현대 과학, 분석적 사고, 과학적 방법론은 우리로 하여금 세계를 동떨어진 개체로, 우리가 관찰하고 이용하고 심지어 확대하는 대상으로 두도록 했다. 세계화 과정은 가시적이고 물질적인 과정이 되었으며 세계와 우주를 우리 존재의 일부로 만드는, 즉 ‘내부화하는’ 과정의 영적 측면을 상실했다. 확대라는 물리적 과정 속에서 개인과 전체 간의 고유한 관계나 통일성은 존재하지 않는다. 개인과 전체, 개성과 보편성 간의 관계, 지역과 세계의 관계는 이원적이지도 일원적이지도 않으며, 두 개의 개체로 나뉘거나 완전하게 하나의 개체로 파악될 수 없다는 점에서 비이원적이다.<sup>6)</sup>

필자는 여기에서 비이원성 또는 ‘*aduality(advaita)*’를 전체적인 범위에서 논하려는 것이 아니다. 세계를 하나 또는 여러 개로 이해하는데 있어서 세계화라는 사안은 적절한 접근방식이 아니라고 말하는 것으로 충분하다고 본다.

서구 문화는 과학적 접근방식과 합리적이고 논리적인 사고의 영향으로 사물과 영혼, 정신과 육체, 세계와 지역을 구분하는 이원적 사고방식에 지배되어 왔다. 이런 점에서 세계화는 서구의 과학적 사고의 영향을 크게 받아왔으며 서구의 기준과 가치를 보편화하고 있다.

## 상대주의적 태도

세계화에 저항하는 다양한 운동이 벌어지고 있다. 보편주의와 세계화에 대항한 상대주의는 개인 존재의 고유함과 기약성(既約性)에 관한 사상이다. 현대 사회를 만드는데 큰 영향력을 발휘한 계몽주의적 정신 또는 사고는 민주주의적 사상과 제도를 발전시키는데 있어 현대 서구사회에 지대한 영향을 미쳤다.

5) Raimon Panikkar, *The Experience of God: Icons of the Mystery*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 75

6) 라이몬 파니카르는 비이원론(non-dualism) 개념을 힌두 사상의 아드바이타(불이론, *advaita*)에 따라 설명한다. 아드바이타 개념에 대한 파니카르의 설명에 대해서는 그의 마지막 저서를 보라. *The Rhythm of Being*, Maryknoll: Orbis Press, 2010, 216-7.

예컨대 미국 건국의 아버지 중 하나인 토마스 제퍼슨(1743-1836)은 미국의 이념적 토대를 세울 때 이 계몽주의적 사상에 깊은 영향을 받았다. 개인주의는 근대 사상의 대표적 특징 중 하나이다. 개인은 더 이상 나눌 수 없는 최후의 개체이며 신성한 원자(분리 불가한)이다. 하지만 이러한 개인주의는 공동체, 사회, 그리고 국가와 변증법적 갈등을 유발하기도 했다. 모든 개인은 분리 불가한 개체인 원자이다. 이 점에서 우리는 상대주의의 부상을 보게 되는 것인지도 모르겠다. 상대주의는 세계주의(globalism)와 달리 하나의 보편적인 제국, 왕국, 도시를 건설하고자 하지 않는다. 상대주의는 모든 개체가 그것 자체로 완전하며 타 개체가 자기 자신이 될 필요가 없다. 여기서 우리는 두 가지 사안을 발견할 수 있는데 하나는 각 존재는 그것 자체로 존재한다는 존재론적 주장이며 또 하나는 모든 존재의 가치는 동등하며 고유하게 각 존재에 속한다는 것이다. 이런 점에서 지식이나 존재의 측면에서 타 개체를 열망하거나 필요로 하지 않는 존재론적, 인식론적 유아론이 나온다.

상대주의는 세계화에 대한 보편주의에 대응한 반응 중 하나이다. 세계화의 위험은 다양한 형태의 대응을 촉발했으며 그 중 상대주의는 아마도 보편주의에 대항한 가장 강하고 직접적인 대응일 것이다. 보편주의가 세계화를 위한 저변의 가정으로서의 역할을 해왔기 때문에 상대주의는 민족주의, 때로는 배타주의의 형태로 표현되어 왔다. 근대정신과 인구학적 이상주의 역시 이러한 개인주의 성향에 기여해 왔다. 이러한 성향은 서로 다른 개인과 개별 문화, 종교 간에 갈등과 충돌을 촉발하거나 종교와 문화를 포함해 타 개체에 대한 무관심을 야기할 수 있다. 개인주의의 극단적인 형태가 상대주의로 이어졌는데 상대주의는 보편주의와 세계화에 저항하며 세계와 지구, 진실, 현실을 상대화한다. 어떤 것에도 절대적인 보편적 기준은 존재하지 않는다. 하지만 상대주의는 타인에게 무관심하고 완전히 자기 중심적이 되는 경향을 갖고 있다.

우리가 여기에서 볼 수 있는 것은 근대정신의 두 가지 현상인 개별화(individuation)와 상대화(relativization)이다. 한편으로, 개인은 가장 귀중한 개체이며 분리 불가한 최후의 개체이므로 그 나름의 개인성은 절대적인 것이지만 일단 이들이 ‘타인(other)’도 동일한 종류의 ‘절대성(absolute)’을 갖고 있음을 발견하게 되면 이들도 상대적이 될 수 있다. 이러한 가정에 따르면 인류는 단지 개별 존재의 총합에 불과하다. 여기에서 인류는 질이 아니라 양과 수량으로만 정의된다. 인류는 숫자의 측면에서 지구상에 존재하는 사람들의 단순한 총합 이상이다. 수량의 개념을 넘어서 인류는 인간으로서의 자질을 가진 존재이다. 극단적인 개인화와 상대주의는 궁극적으로 통일성과 진실, 현실을 추구하고자 하는 인간의 노력에 대한 무관심, 냉소, 회의를 유발하게 될 것이다.

회외와 상대주의는 보편적 진리를 추구하는 인간의 노력을 좌절시킨다. 그들은 ‘보편적(universal)’ 진리의 필요성을 느끼지 못할지도 모른다. 사실, 이들에게 진실이란 보편적인 것이 아닐 수 있다. 이런 점에서 각 개인은 각자의 작은 우주를 구성하고 있으며, 서로 상호작용할 필요가 없는 것이다. 인간은 개별적 유기체이며 각자의 유아론적 우주 속에서 살아간다.

## 상대성과 상대주의

우리는 ‘상대성(relativity)’과 ‘상대주의(relativism)’를 명확히 구분해야 한다. 위에서 논의했듯이 상대주의는 타인을 필요로 하지 않는다. 이것은 개인성을 주장하고 특히 보편성이나 심지어 타 존재와의 일치에 관여하지 않는 특정한 신념 체계이다. 이것은 그 자체의 독립성을 주장한다. 그러나 상대성은 모든 존재의 상호 의존성이라는 성격을 강조하는 개념이다. 이것은, 하나의 존재는 그 자체만으로 독립적으로 존재할 수 없으므로 모든 존재는 다른 존재를 필요로 한다고 주장한다. 상대성은 모든 존재의 존재론적 구조이다. 상대성은 각 존재의 본질적인 연관성을 인식하는 하나의 방식이다. 이런 점에서 상대성은 상대주의와는 아무런 관계가 없고 단지 모든 존재 속에서 발견되는 ‘관계(relationship)’를 묘사한 한 가지 방식인 것이다. 모든 존재는 다른 존재와의 관계 속에서 그 자신이 된다. 어떤 존재도 다른 존재와의 관계없이 고립적으로 존재할 수 없다. 이런 점에서, 상대성은 바로 존재의 속성이라고 할 수 있다.

상대성과 상대주의라는 두 단어는 전혀 연관이 없다. 상대성이라는 단어는 모든 존재의 급진적 독립성이라는 성격, ‘급진적 상대성(radical relativity)’을 표현할 때 사용되어 왔다. 상대성의 가장 좋은 예 중 하나는 음양의 사상에서 발견할 수 있다. 음이 되려면 양이 필요하고 양은 음을 필요로 한다. 동시에, 양은 음과 떨어져서 독립적으로 존재할 수 없고 음도 마찬가지이다. 사실 양은 음에서, 음은 양에서 발견된다. 상대성은 하나의 존재의 ‘외부적 접속(extrinsic connection)’을 타 존재에 대해 주장하는 것이라기보다는 모든 존재의 ‘본질적 관계(intrinsic relation)’인 것이다. 모든 존재는 다른 존재와의 관계 속에서 존재한다. 이런 맥락에서 상대성은 모든 존재가 본질적인 방식으로 다른 존재와의 연관성을 확인하는 것에 지나지 않는다. 관계는 하나의 존재를 또 다른 존재와 묶는 외부적 끈으로 이해되는 것이 아니라 하나의 존재가 또 다른 존재에 본질적으로 연결된다는 사상을 표현하고 있는 것이다. 이런 측면에서 관계는 각 존재가 인식론적으로 그리고 존재론적으로 존재하고 있음을 발견하게 해주는 토대가 된다. 예를 들어 아버지는 아들과의 관계가 없이는 아버지가 아니다. 아들은 아버지와의 관계가 없다면 아들이 될 수 없다. 아들은 아버지와의 관계 속에서 아들이 되는 것이며 그 반대도 마찬가지이다. 이것이 존재의 상대성이다. 아버지는 아들과의 관계 속에서 아버지가 되는 것이며 아들은 아버지와의 관계 속에서 아들이 된다. 한 존재는 다른 존재와의 관계 속에서 정의된다. 이 점에서 관계라는 것은 존재를 이루는 구성요소이다.

관계 속에서 발견되는 상대성은 이원적인 것도 일원적인 것도 아니다. 진정한 관계는 두 존재를 분리하는 이분법을 가정하지 않는다. 일단 관계가 이원적이 되면, 그것은 두 개의 개체를 묶는 외부적 연결에 지나지 않게 되며, 결국 관계는 형식적이거나 기능적인 것이 되어버린다. 이런 맥락에서 관계는 두 존재 간의 역동적인 상호작용과 상호침투를 상실하게 되며 자신의 존재 속에서 타 존재의 본질적 인식 또는 존재감을 갖지 못하게 된다.

하지만 다른 한편으로는, 관계가 일원화되면 그것은 획일화된다. 이 관계는 완전히 일방적인 것이 되며 하나가 다른 하나를 지배하게 되는데 이는 객체가 결국에는 주체에게 굴복해야 하기 때문이며 주체와 객체는 동일한 하나가 된다. 이런 맥락에서 관계는 존재하지 않는다. 일단 상대성을 상실하고 나면

관계도 상실하게 되는 것이다. 상대성은 관계의 핵심이며 관계를 정의하는 특징이다. 이런 이유 때문에 상대성은 근본적으로 비이원적인 속성을 가진다. 관계는 존재의 본질적 속성으로 상대성을 가져야 한다.

여기에서 비이원적 사상은 상대성을 이해하는 중요한 방식이 된다. 이것은 위에서 논의한 대로 하나도 둘도 아니다. 상대성의 비 이원적 특성은 관계를 활기있고 역동적이며 창의적으로 만들어준다. 그러므로 상대성은 모든 존재가 다른 존재와의 관계 속에서 갖는 가장 중요한 구성요소가 된다.

## 다원주의

상대성이 다원주의는 아니다. 요즘은 종교적 다원주의, 문화적 다원주의 등 다원주의라는 말이 유행이다. 하지만 다원주의의 의미를 명확히 할 필요가 있다. 다원주의 문제를 논의하려면 우선 한 가지가 아니라 여러 가지가 존재한다는 점에서 출발해야 한다. 이것은 세상에는 단일성(singularity)보다는 다원성(plurality)이 존재함을 확인해주는 것이다. 다시 말해 다원성(plurality)은 세상에 아주 많은 서로 다른 것들이 존재한다는 우리의 관찰을 단순히 인식하는 것에 불과하다. 예를 들면 세상에 하나 이상의 문화, 또는 종교가 존재한다는 사실을 인정한다는 것이다. 이것은 종교와 문화의 다원성을 의미한다. 우리는 먼저, 내가 이 세상에 유일하게 존재하는 인간이 아니며 내 문화가 유일한 문화가 아니고 내 종교가 이 세상의 유일한 종교가 아니라는 사실을 인정해야 한다. 이것이 다원주의로 가는 첫걸음이지만 이것 자체는 아직 다원주의가 아니다. 다원성은 다원주의의 사실적인 토대이다. 우리는 때때로 다수성의 인식과 인정이 다원주의라는 생각에서 다원성과 다원주의를 혼동한다. 사회정치학적 관점에서 보면 다원주의는 종종 다양한 사회적, 인종적, 종교적 집단을 설명할 때 사용된다. 이런 점에서 다원주의는 사람들과 종교적 소속, 문화적 유산의 다양성을 인정하는 하나의 방식이다. 하지만 이것은 다원성의 수준이지 그것 자체가 다원주의는 아니다.

다원주의는 다원성과 달리 현실, 즉 존재의 기본적 구조에 있어서 한 존재가 다른 존재와 어떻게 연관되어 있는지 반영하는 형태를 이해하는 방식이다. 하나 이상의 존재가 있다는 것을 인정하거나 많은 것이 있다는 것을 인식하는 것이 아니다. 다원주의는 많은 존재들 간의 통일성을 추구하지 않는다. 많은 존재, 다원성의 인식이 다원주의로 연결되는 것은 아니다. 이것은 각각의 개성을 공통된 것으로 축소시킴으로써 통일성을 찾고자 하지 않는다. 다원주의는 통일성이 필수적이거나 심지어 필요 불가결한 이상이라고 생각하지 않는다.

다원주의는 보편적 체제를 추구하지 않는다. 위에서 논의한 것처럼 보편적 체제를 구축하고 보편적인 길을 만들며 보편적인 답을 찾는 것은 곧 실패로 이어진다. 반면 다원주의는 다원성 간의 불일치성(incompatibility), 통약 불가능성(incommensurability)을 허용한다. 사실 다원주의는 불일치성을 경험하는 순간 생겨난다. 다원주의는 두 존재 사이의 불일치성을 이성, 즉 합리적인 환원주의에 호소함으로써 ‘합리적(rational)’이고 ‘논리적(logical)’인 공식으로 축소하려 하지 않는다. 이성과 합리성은 분명히 보편성을 위한 공동의 장을 제공할 수 있다. 문화적 장벽과 종교적 다양성을 넘나들 수 있는 것은 이성의 힘이다. 합리성은 이성의 보편성 덕분에 가장 효과적인 의사소통 수단이 되었다. 하지만 종교적, 문

화적 다양성은 합리성이나 이성으로 축소되어서는 안 된다. 이런 이유 때문에 다원주의는 우리가 인간적 위급상황의 비이성적 요소, 현실의 신화적 측면을 인식할 수 있게 한다. 하지만 다른 한편으로 다원주의는 명료성(intelligibility)을 거부하는 것이 아니라 이성 이상의 수단으로 명료성을 이해하고 있다. 이성에만 기반한 명료성뿐 아니라 여러 형태의 명료성이 존재한다. 인간은 이성과 합리성을 통하는 것 외에 다른 수단으로도 지식을 얻을 수 있는 능력을 갖고 있다. 이성은 인간의 명료성을 독점하는 유일한 방법이 아니다.

뿐만 아니라 명료성은 서로 다른 개체와 존재 사이에 공동의 이해나 합의를 추구하는 유일한 방법이 아니다. 다원주의는 가능한 한 명료성에 도달하고자 하지만 비명료성의 측면도 허용한다. 진실과 사실을 향한 실존주의적 태도이자 순수한 개방인 것이다.

다원주의는 특정 체제를 절대화하려는 이념이 아니라 현실과 존재의 속성을 구분하고 경청하려는 자세로 이해해야 한다. 이런 점에서 다원주의는 모든 존재가 다원성을 지향하고 구조화되어 있음을 이해하는 방법인 것이다.

여기에서 우리는 다원주의의 두 가지 측면을 볼 수 있다. 개인주의적 관점에서 보면 다원주의는 존재의 근본적인 구조이자 방식이다. 모든 존재는 이미 그 자체가 되기 위해 다수적으로 구성되어 있다. 공동체적이고 집단적인 관점에서 보면 다원주의는 현실의 속성을 인식하는 방식이며 존재는 상호 의존적이다(pratitiyasamudpada)<sup>7)</sup>. 그러나 이 두 가지 측면은 따로 뗄 수 있는 것이 아니다. 다원주의는 다른 존재와의 외부적 관계와 모든 존재의 본질적 구조는 모두에 있어 상호의존적인 관계를 형성하고 있다고 가정하고 있다.

이런 점에서 다원주의는 측정하기 위한 체계나 인공적인 상부구조(superstructure)가 아니고, 적용하기 위한 이념이 아니며, 교육시키기 위한 보편적 철학도 아니고, 여러 종교적 신념을 포괄하는 보편적 종교나 윤리 역시 아니다. 이는, 타인과 자연, 하늘과 지구에게 개방하는 실존주의적 태도이다. 상대주의와 보편주의의 이분법을 넘어, 다원주의는 현실과 존재의 속성을 분별하는 방식이다. 이것은 자신의 존재와 정체성을 잃지 않으면서 서로를 이해할 수 있는 방법을 이해하기 위한 지혜를 찾는 방법이다. 다원주의는 우리가 대화에 참여하게 하는데 여기에서의 대화란 변증법적 대화가 아니라 문답식(dialogical) 대화이다.<sup>8)</sup> 변증법적 대화는 이분법적 논리에 근거한 것으로서 하나를 거부하면 다른 하나를 수용해야 하는 방식이다. 반면 ‘논리를 통한(‘dia-logical,’ or ‘through the logos’) 문답식 대화는 상호 변형의 위험을 감수하고 서로의 로고스(logos)를 상호 이해하는 방식이다.

7) 이것은 모든 존재는 상호의존적으로 존재한다는 내용의 불교의 개념, 즉 연기를 말한다. 이 원리에 따르면 모든 존재는 존재로서 생겨날 때 이미 상호독립적으로 존재한다. 이것은 어떤 존재의 연기는 “상호의존성”을 필요로 한다는 뜻이다.

8) 파니카르는 자신의 저서에서 다양한 맥락에서 이 용어를 사용했다. 그가 이 용어를 사용하는 예에 대해서는 그의 저서 *the Rhythm of Being*, 310를 참조하라.

## 참고문헌

Cobb Jr, John, and McAfee, Ward, M, the Dialogue Comes of Age, Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Fredrick, James, Faith among Faiths, New York: Paulist Press, 1999.

Panikkar, Raimon, the Experience of God, Icon of the Mystery, Minneapolis: Fortress Press, 2006.

\_\_\_\_\_, Intra-Religious Dialogue (Revised), New York: Paulist Press, 1999

\_\_\_\_\_, Invisible Harmony (Edited by James Cargas), Minneapolis: Fortress Press, 1995

\_\_\_\_\_, the Rhythm of Being: The Gifford Lectures, Maryknoll: Orbis Press, 2010

## 9/11 사태 이후 이슬람 세계와 서구 세계 간의 간극 메우기

### 파크리 살레

9/11 사태는 민간인들을 겨냥한 전례 없는 복수의 형태였고 여전히 그러한 형태로 남아있다. 이 사건은 자살테러로 미국 민간인들을 살해함으로써 미국이라는 제국의 기둥을 무너뜨릴 수 있으리라 믿었던 사람들이 저지른 대량 학살이다. 오사마 빈 라덴과 그의 알 카에다 소속 추종자들은 다르 엘 살람(Dar el-Islam: 이슬람교도의 영토)을 제국주의화한 주체는 서구사회 특히 미국이라고 단정하고 복수극을 자행하였다. 서구사회는 이슬람교도들을 공포에 떨게 하고 이들을 살해했으며 사우디아라비아와 그 외 아랍반도 지역을 점령했다는 것이다. 빈 라덴과 그의 추종자들은 서구인들을 이들의 영토에서 공격하지 않는 한 이들이 아랍반도에서 떠나지 않을 것이라고 생각하였다. 알 카에다 사상의 특징은 이슬람교도들과 비이슬람교도들(예: 크리스천과 유대인) 간의 확실한 경계선을 긋는 것이다. 이러한 경계선은 조지 W. 부시 전 미국 대통령도 언급한 바 있으며, 그는 “우리와 그들(We and Them)”이라고 둘을 분리시키며 ‘야수들(Brutes)’을 몰살시키고 악인들을 전멸시키고 그가 “악의 축(Axis of Evil)”이라고 부르는 국가들과의 전쟁에 돌입할 것을 촉구했다.

종말과 대재앙을 방불케 하는 학살이었던 9/11 사태가 있는 지 10년이 지난 지금, 사건에 대한 재성찰이 필요한 때이다. 또한 미국이 테러와의 전쟁을 선포한 이래, 아프간과 이라크에서 파괴적인 장기전 두 개를 치름으로써 반격할 일에 대해서도 생각해보아야 한다. 분명한 사실은 이러한 유혈 전쟁 두 개를 치렀다고 해서 아프간에도 이라크에도 평화와 민주주의가 정착되지 않았다는 점이다. 또한 이 전쟁들로 인해 미국과 유럽의 도시와 국민들을 대상으로 한 테러공격에 대한 공포감이 줄어든 것도 아니다. 세계 어디에도 평화는 정착되지 않았고 국가안보는 유지되지 않고 있다. 전쟁은 계속되고 국가들 간의 간극은 더 벌어지고 있다. 이것이 바로 서구세계와 이슬람세계 간의 관계의 운명 및 ‘나(I)’와 ‘그(Other)’라는 극우적 견해를 좌우하는 악순환의 고리이다. 버나드 루이스(Bernard Lewis)는 그의 저명한 저서 『무엇이 잘못되었는가: 서구와 중동, 그 화합과 충돌의 역사(What Went Wrong: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East)』에서 이슬람세계와 서구세계 간의 관계의 양극화된 상태에 대해 설명했다. 루이스의 주요 논지에 따르면, 이슬람교도들이 서구사회를 증오하는 이유는 이전에 자신보다 열등했던 서구와 비교했을 때 자신들이 낙후되고, 빈곤하고, 굴욕스럽기 때문이다. 이러한 열등감은 이슬람 극단주의자들이 서구세계에 대항하여 선포한 전쟁의 이유를 설명한다. 또한 이러한 열등감은

로 인해 서구의 문화 및 지배가 이슬람교도들의 내면에 깊이 자리 잡게 되었다. 이러한 정신적 메커니즘은 현대 이슬람교도들의 의식세계를 산산조각 낸다. 프로이트적 관점에서 보면, 루이스는 자신이 생각하는 오사마 빈 라덴과 그의 추종자들의 진정한 동기에 대해 설명하고 있다. 루이스는 이렇게 기술한다. “20세기를 지나오면서, 중동을 비롯한 이슬람권 지역 전체에서 무엇인가가 잘못되었다는 점이 극명해졌다. 천년의 숙적인 전세계 크리스천들에 비해 이슬람세계는 빈곤하고 약하고 무지해졌다. 19세기와 20세기를 거치면서 서구가 최고의 자리, 지배적인 자리에 오르게 된 것은 모두가 아는 기정사실이 되었으며 이러한 과정에서 서구는 이슬람교도들의 모든 면에 침입했다. 이슬람교도들에게 있어서 더욱 고통스러웠던 것은 서구가 공적 영역뿐만 아니라 사생활에까지 침투했다는 점이다”<sup>1)</sup> 서구세계와 이슬람세계 간의 분쟁의 이유를 설명하며 루이스는 이렇게 덧붙인다. “이슬람교도들이 수 세기 동안 부와 힘을 누린 후 자신들이 약하고 빈곤하다고 느끼며 자신들의 권리로 여기게 되었던 리더십을 잃어버리고 서구의 추종자 노릇을 하는 상황으로 전락한 것은 충분히 애석한 일이다.”<sup>2)</sup>

루이스는 서구와 이슬람 세계간의 관계 악화에 대한 개연성 있는 설명을 곁여한 채 프로이트 심리학에 근거하여 이론을 개진하고 있다. 그는 미국 행정부가 극단주의 이슬람 국가 및 집단에 대해 선포한 ‘테러와의 전쟁’을 정당화하기 위해 개인적 감정에 의존하며, 동시에 독자들에게 역사적 사실에 근거한 정보들을 제시한다. 그러나 빈곤하고, 낙후되고, 굴욕적이고, 무지하다는 느낌은 문화적, 문명적 분쟁을 설명하기 위해 충분하지 않다. 루이스를 필두로 한 신보수주의자들은 두 세기에 걸친 서구의 제국주의, 팔레스타인 지역 내의 이스라엘 국가수립과, 팔레스타인 민족의 전세계적 분산현상을 간과하고 있다. 신보수주의자들은 미군이 이슬람 영토에 다시 진입하여 과거 식민지 시대의 기억을 되새기는 것을 보는 것을 회피한다. 아랍인들과 이슬람교도들이 서구에 대해 적대적인 태도를 보이게 된 이유는 이들의 굴욕감을 느껴서가 아니라 서구세계의 지배적인 정치적 패권(오늘날 미국 제국으로 대표되는 패권) 때문이다. 즉, 이들의 적대감의 주원인은 루이스가 9/11 사태 이후의 저서에서 기술한 “특정 이익, 행동, 정책, 심지어는 특정 국가나 ‘서구문명’에 대한 거부감”<sup>3)</sup> 혹은 증오가 아니라 바로 미국 민주주의를 아랍인들과 이슬람교도들에게 주입시키고자하는 신보수주의자들의 신제국주의 아젠다 때문이다. 전통적인 질문인 ‘왜 그들이 우리를 증오하는가(Why they hate us?)’에 대한 해답은 서구에 대해 이슬람교도들과 아랍인들의 감정적인 실존주의적 설명으로가 아닌, 미국의 중동 내 간섭주의적 정책의 불가피한 해체를 통해 비로소 구할 수 있다. 이슬람교도에게 있어서 서구적 가치와 원칙은 “원래부터 약한 것이며 이러한 가치와 원칙을 고취하거나 인정하는 자들은 ‘신의 적(enemies of God)’으로 간주”<sup>4)</sup>되기 때문에 이슬람교도들은 서구적 가치와 원칙을 증오한다고 말한다. 하지만 이에 앞서 루이스 정도의 인정받는 역사가는 가장 기본적인 질문 한가지를 먼저 자신에게 던져야 한다. ‘우리가 그들에게 무엇을 했길래 그들이 우리를 증오하게 되었는가?’ 루이스는 같은 저서에서 “이슬람은... 서구의 적이 아니다”<sup>5)</sup>라고 인

1) Bernard Lewis, *What Went Wrong: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2002), 151.

2) Lewis, *What Went Wrong*, 152.

3) Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Phoenix, 2004), 22.

4) *Ibid.*, 22.

5) *Ibid.*, 24.



정한다. 왜냐하면 이슬람교도들의 대다수는 서구적 삶의 방식을 선호하기 때문이다. 이들은 “서구와 보다 가깝고 보다 친근한 관계”를 원하며 “자신의 국가에 민주주의 제도가 발전하기를”<sup>6)</sup> 원한다. 버나드 루이스는 이슬람교도들과 건강한 관계를 수립하는 유일한 길은 서구에 대해 적대적이고 서구에 있어서 위협요인이 되는 이슬람 근본주의자들을 몰살시키는 것이라고 본다! 역사적 사실 및 분석이 전혀 뒷받침되지 않은 채 국제관계를 해석함으로써, 이 뛰어난 역사가는 신보수주의적 아젠다를 포용한다. 신보수주의적 아젠다의 요지는 이슬람 근본주의자들의 조국에서 이들에 대한 전쟁을 선포하고 군사적 개입을 통하여 이라크 및 이슬람 국가들을 민주화하는 것이다.

윌리엄 달림플(William Dalrymple)은 부시 행정부의 ‘테러와의 전쟁(War on terroe)’과 간섭주의 정책과 관련된 루이스의 입장이 이슬람의 본질주의적 성향을 띄고 있다고 본다. 달림플에 따르면, 루이스의 글은 “지중해 역사에서 두 개의 고정되고 서로 상반된 세력이 있다는 가정에 기반을 두고 있다. 그 두 세력 중 하나는 루이스가 유대인-크리스천 블록으로 간주하는 서구문명이다. 그리고 또 다른 하나의 세력은 서구를 정복하고 개종시키려고 하는 이슬람세력이다. 루이스에게 있어서, 전자와 상당히 뚜렷이 구별되는 후자는 적대적인 성향을 띤다.”<sup>7)</sup> 달림플은 루이스의 영향력 있는 에세이 『이슬람 분노의 뿌리(The Roots of Muslim Rage)』를 언급한다. 이 에세이는 새뮤얼 헌팅턴(Samuel P. Huntington)의 저서 『문명의 충돌(The Clash of Civilizations?)』<sup>8)</sup>에 영감을 준 바 있으며, 이 에세이에서 루이스는 이스라엘과 크리스천들을 “거의 14세기 동안” 투쟁한 두 개의 라이벌 관계로 본다. 루이스는 이러한 투쟁이 “7세기 때 이슬람이 등장하면서 시작되었으며 사실상 현재까지 계속되고 있으며 이 투쟁을 거치면서 오랜 기간에 걸친 공격과 반격, 지하드와 십자군 전쟁, 정복과 재정복이 있었다.”<sup>9)</sup>고 주장한다. 우리는 이러한 문화적, 역사적 분석을 통해, 부시 행정부의 8년간의 극우 정치적 담론을 지배했던 대립적 정책을 되짚어볼 수 있다. 루이스는 새뮤얼 헌팅턴 이전에, 이슬람 세계와의 ‘문명의 충돌(Clash of Civilization)’을 설명하는데 기반을 제공한다. 이러한 기반은 심지어 알 카에다와 오사마 빈 라덴이 출현하기도 이전에 형성된 것이다. 동양은 낙후되고 독재정치 하에 있고 열등하다는 생각을 기반으로 형성된 동양적 담론은 루이스의 사고과정들을 통해 20세기 ‘이슬람의 위기(Crisis of Islam)’로 변화한다. 20세기의 이슬람은 낙후되고 비민주적이고 기독교와 유대교에 비해 열등하다. 루이스의 논지에 따르면 이러한 변화를 거부하고 현대성에 저항하는 이슬람의 추종자들, 특히 근본주의자들과 광신론자들은 우월하고 교육받고 부유하고 민주적인 서구에 대해 분노를 품도록 부추긴다. 루이스는 미국에 대한 이슬람의 적개심은 이슬람 세계에

6) Ibid., 24.

7) William Dalrymple, “Foreword: The Porous Frontiers of Islam and Christendom: A Clash or Fusion of Civilisations?,” ed. Gerald MacLean, in *Re-Orienting the Renaissance: Cultural Exchanges with the East* (Basingstoke: New York: Palgrave Macmillan, 2005), xi.

8) Samuel P. Huntington published his article “The Clash of Civilizations?” in *Foreign Affairs* magazine in 1993. He expanded the article to book length *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* published in 1996. In the article as the book, he posits that the post-cold war conflicts will occur because of cultural rather than ideological differences. Huntington draws civilizational fault lines that he imagined they would determine future wars. In the book he focuses on the possibility of wars that may erupt in the future between Muslims and the West. After 9/11 he was seen by many commentators as the cultural theorist of the foreign policy of George W. Bush’s administration dealing with the Islamic World.

9) William Dalrymple, Ibid., xi.

대한 미국의 외교정책(특히 미국의 이스라엘 지원)과 관련이 있다기보다는, 오랜 문화적 라이벌인 서구를 향한 이슬람의 ‘질투( envy)’와 ‘분노( rage)’의 만연과 관련이 있다고 주장한다. 즉, 루이스는 전통적이고 자랑스럽고 오랫동안 휴면기를 거친 문명의 계승자로 자부하는 이들이 자신보다 열등하다고 생각하는 서구에 의해 추월당했다는 사실에 대해 심한 굴욕감을 느낀다고 주장한다.<sup>10)</sup>

루이스의 극우사상의 위험은 그가 신보수주의자들에게 미친 지대한 영향에서 기인한다. 결과적으로 그의 학설은 미국의 정책이 되었고, 미국 정책은 이슬람과 이슬람 세계에 대한 “완전히 잘못된 일련의 추정(a set of wholly erroneous assumptions)”<sup>11)</sup>에 기반을 두게 된다. 루이스의 이슬람과 서구 간의 분쟁을 해소하는 법에 대해 제시하는 견해는 결함이 있고 심지어 호전적이기까지 하다. 그의 이러한 견해는 보다 정치적으로 접근해야 한다.

그의 주장처럼 반(半)역사적인 담화로 인해 불거진 긴장과 대립은 문화, 문명, 이데올로기의 경계선에서 맞서 싸울 수 없다. ‘문명의 충돌’이 아닌 정치적 분석으로 접근해야 서구를 이슬람 세계의 ‘진정한 적’으로 간주하는 알 카에다 지도자들과 이들의 추종자들의 진정한 동기를 알 수 있을 것이다. 라시드 칼리디(Rashid Khalidi)는 이렇게 말한다. “2001년 9월 11일 이후, 미국과 중동 간의 관계에 대한 공적 논쟁이 역사적 진공상태 아래서 지나치게 과열되었다. 대체적으로 이 논쟁을 이끌어간 주체는 아랍인들, 이슬람교, 그리고 중동에 대한 부정확하고 인종차별적인 고정관념이었다. 반면 모로코와 중앙아시아 사이 그리고 지중해와 인도양 사이에서 최근 발생한 서구와의 충돌(많은 경우 격렬한 충돌)이 미국의 새로운 개입 국면에 어떤 영향을 줄지에 대하여 의견은 거의 없었다.”<sup>12)</sup> 칼리디에 따르면 “대부분의 언론 해설가들은 영향력 있는 아랍, 터키, 이란 사상가들 상당수가 1세기 이상 자유주의적 사고방식을 표방한다는 점을 인식하지 못하고 있다. 이들은 20세기 중동에서 일어났던 선구적인 초기 헌법적, 민주적 실험과 중동에 의회제도를 실시하려는 수많은 노력을 알지 못한다. 이들은 서구 열강들이 이러한 의회제도를 어떻게 반복적으로 약화시켰는지 그리고 이러한 행위를 포함한 외세의 간섭이 몇 세대에 걸쳐 이 지역 민족들에게 얼마나 많은 양심을 품게 하였는지 깨닫지 못할 것이다. 이러한 다수의 논평자들과 정치인들은 이슬람 세계, 특히 중동지역에 민주주의 전통이 완전히 부재하다는 것을 자랑스럽게 여긴다. 그리고 ‘이슬람교(Islam)’와 민주주의의 상반성과 ‘그들(they)’이 우리의 생활방식 ‘우리(us)’에 대해 분개하는 이유에 대해서도 자랑한다. 이와 같이 조잡한 고정관념과 역겨운 단순화로 치우치는데도 불구하고 실제역사, 실제경험, 실제전통에 대한 경멸에 가까운 목살은 이러한 태도에 맞설 자격이 있는 사람들의 반응조차 이끌어 내지 못했다.

여기서 말하는 유일한 사람들은 중동지역에서 거주하고 근무하는 전문가들 혹은 이 지역을 연구하는 학자들일 수도 있다.”<sup>13)</sup>

버나드 루이스가 이슬람 세계와 서구 간의 분쟁에 대한 문화적, 역사적 설명으로 제시했던 논지와는

---

10) William Dalrymple, *Ibid.*, xii.

11) William Dalrymple, *Ibid.*, xii

12) Rashid Khalidi, *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East* (Boston: Beacon Press, 2004), xi.

13) *Ibid.*, xi-xii.

반대로, 라시드 칼리디는 이 딜레마를 정곡으로 찌르고 있다. 칼리디는 보다 구체적으로 아랍인들 및 이슬람교도와 서구 간의 극복할 수 없는 긴장과 분쟁의 요인이 된 중동지역의 정치적 현실과 외세의 개입(특히 미국의 전쟁들)을 지적한다. 이러한 긴장을 완화시키기 위해 미국인들과 유럽인들은 중동 국가 국민들의 희망과 정치적 필요성(팔레스타인 문제에 대한 진정한 해결책 탐색)을 인식하고 문제에 접근해야 한다. 알 카에다의 이데올로기는 평화정착 과정을 뒤엎었던 절망과 피로의 진공상태에서 번성했다. 이 세계를 두 개의 대립 집단(이슬람과 서구로 나누는 ‘우리와 그들(We and Them)’의 담론은 아랍권 이슬람 세계에서 민족주의, 사회주의, 자유주의 이데올로기를 대체했다. 왜냐하면 이러한 이데올로기들을 신봉하는 당과 정권이 자국의 진정한 정치적, 경제적, 교육적 문제를 해결하는데 실패했기 때문이다. 오사마 빈 라덴이 이끄는 알 카에다와 다른 지하드 이슬람 집단이 군사적 대치에 의존하는 이유는 서구, 특히 미국이 아랍과 이슬람 영토를 공격하기 때문이다. 이러한 양극화된 세계에서 긴장의 고조, 공격과 반격 그리고 9/11 사태는 치명적인 대립의 최절정을 보여주었다. 그러나 여객기 네 대를 납치하여 자살 테러를 시도함으로써 대량 학살을 하는 행위는 어떤 방식으로든 정당화될 수 없다. 그렇다고, 두 이슬람 국가에 대한 전쟁선포와 반격, 알 카에다와 이슬람 극단주의를 퇴치한다는 명목 하에 10년간 이어진 국민들의 희생행위 또한 정당화될 수 없다. 미국인들은 피해자라는 명목 아래 이들 국가 전체를 파괴하고 민간인들을 사살하고 있다.

프랜시스 후쿠야마(Francis Fukuyama)는 그의 저서 『포스트휴먼 미래(Our Post-Human Future)』의 서두에서 자신의 『역사의 종말(The End of History)』에 대한 논지와 루이스 헌팅턴의 ‘문명의 충돌(Clash of Civilization)’에 대한 견해를 반박한다. 후쿠야마조차도 ‘문명의 충돌’이라는 지나친 표현을 받아들일 수 없었던 것이다. 후쿠야마에 따르면 “2001년 9월 11일 미국에 대해 행해진 테러 공격은 ‘역사의 종말’이라는 논지에 다시 한 번 의구심을 불러일으키게 했다. 이는 우리가 서구와 이슬람 간의 ‘문명의 충돌’(새뮤얼 헌팅턴의 표현을 빌리자면)을 목도하고 있었다는 것을 근거로 한, 역사적 종말론에 대한 의구심이었다. 9/11 사태는 그러한 논지를 전혀 증명하지 못하였으며 또한 이러한 공격의 원동력인 이슬람 급진주의의 투쟁은 필사적이지만 승산 없는 싸움이라고 생각한다. 이러한 노력은 결국, 보다 광범위한 근대화 물결로 인해 압도당할 것이다.”<sup>14)</sup>

이러한 관점에서 볼 때, 오사마 빈 라덴을 사살하고 시민사회, 민주주의, 사회정의를 옹호하는 ‘아랍의 봄(Arab Spring)’이 돌아온 이후의 미군과 유럽군의 계속적인 아프간 주둔은 여전히 풀리지 않는 궁금중이다. 결국 이슬람이 민주주의와 양립할 수 없다는 주장은 잘못된 개념임이 밝혀졌으며, 카이로 타흐리르광장, 튀니지, 예멘, 바레인, 시리아, 모로코, 요르단 및 그 외 아랍 국가의 시위자들이 외치는 자유와 민주주의의 소리는 이슬람 극단주의의 후퇴를 여실히 보여준다. “아랍 또는 이슬람 세계에 민주주의가 부재한 원인이 이슬람교 때문이라는 주장은 결국 그보다 서구 열강의 끊임없는 개입 같은 명확한 원인으로부터 관심을 분산시키기 위한 것이다.”<sup>15)</sup> ‘아랍의 봄(Arab Spring)’은 이슬람이 민주주의와 양립 불가하지 않다는 것을 증명하였으며 시민사회 건설을 촉구하고 아랍 국가 내 안전하게 자리 잡은 제

14) Francis Fukuyama, *Our Post-Human Future* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), xii- xiii.

15) Rashid Khalidi, 63.

도를 해체할 것을 지속적으로 촉구하는 행위 역시 이슬람교도들이 민주주의를 시민생활 정책으로서 인정한다는 증거가 된다. “민주주의가 이슬람의 진정한 정신에 전적으로 부합한다는 점을 내세우는 이슬람 현대주의 경향이 크게 일어나고 있다. 한편 이슬람 종교단체 역시 다수의 19세기 후반과 20세기 초반의 자유민주주의 의회제도를 지지하는 움직임을 보였다.”<sup>16)</sup> 아랍 및 이슬람 사회는 어느 현대 사회가 그렇듯이 다양성을 지니고 있으며 아랍인들과 이슬람교도들은 삶의 모든 측면에 있어서 다양한 선택사항에 반응한다. 따라서 이슬람교 및 이슬람교도들이 비민주적이라고 하는 것은 20세기와 21세기에 미국의 제국주의 아젠다를 충족시키기 위해 계속 등장하는 동양주의적 주제이다. 서구와 아랍-이슬람 세계 간의 간극을 메우기 위해서는 끔찍한 9/11 사태와 두 개의 대전쟁의 원인이 된 분쟁을, 보다 이성적이고 질서 있게 해결해야 한다. 살만 루시디(Salman Rushdie)는 9/11 사태 후 쓴 글에서 다음과 같은 견해를 제시한다. 우리에게 “세계적 난제의 조기 해결을 필수 목표로 지향하는 공적, 정치적, 외교적 움직임이 필요하다. 특히 이스라엘과 팔레스타인 민족이 공간, 존엄성, 인정과 생존을 위해 벌이는 투쟁을 먼저 해소해야 한다.”<sup>17)</sup> 루시디는 아랍과 서구 간 분쟁의 핵심 부분을 차지하는 팔레스타인 영토분쟁의 미해결은 9/11 사태를 포함한 두 분쟁은 더욱 파국을 치닫게 하였다고 말한다. 먼저 팔레스타인-이스라엘 딜레마에 대한 진정한 해결책을 찾지 않으면 아랍-이슬람 세계를 한 축으로 하고 서구를 다른 한 축으로 하는 적대관계는 계속될 것이라는 주장이다. “평화가 정착되려면, 정착지, 예루살렘, 물 문제 또는 그 외 협상 대상이 되는 모든 다른 문제에 대한 도발 행위가 당장 반드시 중단되어야 한다.”<sup>18)</sup>

또한 이 간극을 메우기 위하여 서구는 이슬람교도들에 대한 차별을 중단해야 한다. 자신이 다른 사람과 다르다는 느낌 및 소외감은 문화적, 종교적 차별의 결과이다. 살만 루시디에 따르면 “어느 자유 사회에서나 이슬람교도, 아니 모든 사람들이 종교의 자유를 누리는 것은 절대적으로 합당하며, 이들이 차별을 당하는 것에 대하여 항의하는 것 또한 절대적으로 합당하다.”<sup>19)</sup>고 주장한다. 그는 또한 “이슬람교도들이 자신의 신념체계, 아니 사실 어떤 신념이나 사상 체계든지, 비판, 불손, 풍자, 심지어 경멸적인 비난에 대해 면역력을 갖출 것을 요구하는 것은 잘못된 일이다.”라고 덧붙이며 이슬람교도들은 “개인주의와 종교적 교리를 구분해야 하며 이러한 구분은 민주주의의 기본 진리이다.”<sup>20)</sup>는 제언을 남겼다.

이러한 이슬람식 사고방식은 안달루시아 시대로 거슬러 올라간다. 실제로 이 시대에는 다양한 종교와 상충되는 신념체계의 공존이 허락되었다. 지속적인 문화적, 역사적 현상으로서의 진정한 이슬람교는 다른 종교 및 사고방식을 용인한다. 버나드 루이스는 현대 이슬람교와 이슬람교도들에 대해 불안해하는 한편, 이슬람교가 가진 신념 및 가치 체계 면에서 “전세계적으로 위대한 종교 중 하나”라고 말한다. 루이스는, “이슬람교는 생기 없고 빈곤한 삶에 존엄성을 부여했다. 또한 다양한 인종의 사람들이 형제가 되고 다양한 신념을 가진 사람들이 합리적인 용인 하에 공존할 것을 가르쳤다. 또한 이슬람교는 위대한 문명에 영감을 주었다. 이 문명 안에서 사람들은 이슬람교도에 상관없이 창의적이고 유익한 삶을 살았고 이러한 문명의 성취로 인해 전세계가 풍요로워졌다.”<sup>21)</sup>

16) Ibid., 63.

17) Salman Rushdie, Step across this Line (London: Vintage Books, 2002), 392.

18) Rashid Khalidi, 150.

19) Salman Rushdie, 324.

20) Ibid, 324.

안달루시아 문화 및 문명은 이슬람교도들과 서구인들이 어떻게 교류하고 공존해야 하는지에 대한 영감을 준다. 톨레도, 그라나다 및 그 외 안달루시아 도시에서 문화, 예술, 철학이 번성할 수 있었던 것은 다양한 종교 및 신념을 가진 사람들이 공존하며 서로의 문화 및 사회생활에 영향을 주었기 때문이었다. “기독교인들과 이슬람교도들은 중세 전반에 걸쳐서 전쟁터에서만이나 교역과 학문 영역에서도 지속적으로 교류해왔다. 이슬람권 알 안달루스(al-Andalus)의 관대하고 다원론적 문명으로 인해 상호교류는 더욱 풍요로워졌다.”<sup>22)</sup>

마리아 로자 메노칼(Maria Rosa Menocal)은 그녀의 기념비적인 저서 『세계의 장식: 어떻게 이슬람교도들, 유대인들, 기독교인이 중세 스페인에서 관용의 문화를 조성했는가(The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain)』에서 상호 연결된 위대한 문화와 문명의 생명에 대해 통찰력있는 밑그림을 제시한다. 현대에도 반복되어야 할 예인 “알 안달루스는 유대인들, 기독교인들, 이슬람교도들이 공존하며 서로간의 극복하기 어려운 차이와 지속적인 적대행위에도 불구하고 복합적인 관용의 문화를 일구어나가던 유럽의 문화적 시기를 보여준다.”<sup>23)</sup> 이슬람권의 아베로에스(Averroes), 기독교권의 피에르 아벨라르(Piere Abelard), 유대교권의 마이모니데스(Maimonides) 같은 철학자들과 신학자들은 “모든 교리에 걸친 진리- 철학적, 과학적 또는 종교적 권리-를 추구하는데 전혀 모순을 느끼지 않았다.”<sup>24)</sup>

앞으로 미국 및 서구세계와의 지속적인 분쟁과 유혈충돌을 막기 위해서는 아랍-이슬람 세계의 유산이라고 할 수 있는 이슬람 시대의 문화와 종교의 관용, 공존, 다양성을 재평가할 필요가 있다. 지식인들, 교육자들, 정치인들은 관용, 공존, 문화적 다양성, 보다 자유로운 사상 그리고 문화와 사상의 교차수정의 예인 안달루시아의 전성시대에 초점을 맞추어야 한다. 비록 오늘날 정체성 정치학이 지배적인 힘을 발휘하고 있어 사회의 결속력이 끊어지고 전세계적인 분쟁지역이 늘어나고 있지만, 아랍인들과 이슬람교도들은 이 전성시대에 더욱 집중함으로써 중동지역과 그 외 지역에 평화를 가져올 수 있을 것이다. 이 과정을 통하여 아랍-이슬람 세계와 서구세계의 간극은 좁혀지리라고 생각한다.

21) Bernard Lewis, *The Crisis of Islam*, 21.

22) William Dalrymple, xiv.

23) Maria Rosa Menocal, *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, (Boston: Little, Brown and Company, 2002), 11.

24) *Ibid.*, 11.

## 참고문헌

1. Fukuyama, Francis. *Our Post-Human Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
2. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster. 1996.
3. Khalidi, Rashid. *Resurrecting Empire: Western Footprints and America's Perilous Path in the Middle East*. Boston: Beacon Press, 2004,
4. Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2004.
5. Lewis, Bernard. *What Went Wrong: The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. London: Weidenfeld and Nicolson, 2002.
6. MacLean, Gerald, ed. *Re-Orienting the Renaissance: Cultural Exchanges with the East*. Basingstoke: New York: Palgrave Macmillan, 2005.
7. Menocal, Maria Rosa. *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown and Company, 2002.
8. Rushdie, Salman. *Step across this Line*. London: Vintage Books, 2002.

## 불교의 ‘인간의 기원’(Genesis)과 갈등 전환의 서사: <세기경>\* 다시읽기 †

수완나 사다-아난드  
출라롱콘대학교

### 서론

불교는 철학적·역사적으로 하나의 문명적 힘으로서 뿐만 아니라 해탈을 위한 영적 시도로서 평화에 기여한 측면이 상대적으로 크다. 이에 대한 학자들은 해석은 다양하다. 후자는 유일신으로 표현되는 초월적 신(Divine Transcendence)이 부재하기 때문에 불교가 타인에 대해 절대적 진실을 강요하지 않으며, ‘유일한 진리’인 ‘신’이라는 이름으로 폭력을 사용하는 경향이 덜하다고 주장한다. 또 후자는 역사적으로 불교 사원이 속세의 권력을 가지지 않았기 때문에 폭력 사용이 덜했다는 주장을 편다. ‘불교의 바티칸’은 결코 존재한 적이 없다. 이러한 설명에는 일반적으로 많은 진실이 내포되어 있을 수도 있다. 하지만, 이 사안은 너무 방대해 본 논문의 범위와 목적을 넘어선다. 필자의 관심은 불교 국가인 태국에서 최근 증가하고 있는 폭력적 갈등 — 특히, 태국 최남단의 말레이 이슬람교도 문제 — 이라는 특정 상황에 있다. 계속되는 갈등은 태국 전역의 정치적 안정에 대한 미래 청사진에 심각한 우려를 낳고 있다. 10년이라는 짧은 기간만 보더라도, 태국 사회는 비단 최남단 이슬람교도 문제에서뿐만 아니라, 친 탁신파(레드셔츠)와 반 탁신파(옐로셔츠) 간의 지속적 충돌과 같은 심각한 갈등에 직면해왔다. 2006년 9월 일어난 쿠데타가 이와 같은 상황을 호전시키지는 못했다.

필자는 불교학자로서 현 폭력적 갈등 위기에 대한 ‘해법’을 논의하는 데 불교 교리를 원용하고자 한다. 태국 역사가 불교 전통으로 인해 상대적으로 평화를 잘 유지하여 왔다는 사실에 안주하는 것은 적절하지 않아 보인다. 본 논문은 태국에서의 갈등 문제를 해결하고 그 전환을 모색하기 위해 불교 경전에 담긴 고갱이를 찾아내어 재발견하는 작은 시도이다.

\* <세기경>(世紀經)의 빠알리어 제목은 약간냐 슷따(Agganna Sutta)(D27)로 디가니까야 빠띠까품에 포함되어 있다. 이 경은 중국에서 <소연경>(小緣經)으로 번역되어 《장아함경》의 다섯번째 경으로 수록되었다. 이 글에서 빠알리어의 한글표기는 각목스님 옮김, 《디가니까야 제3권》(초기불전연구원, 2006)을 따랐다. <역자주>

† 초안이므로 인용을 삼가주시기 바랍니다.

## 종교, 국가 그리고 태국 남부의 갈등

태국 남단의 폭력적 갈등이 폭발하기 약 10여년 전부터 태국 불교는 이슬람교 및 기독교와 같은 타 종교와의 관계에서뿐만 아니라 불교내 집단간의 관계에서도 종교적 관용이 쇠퇴하는 양상을 보여주었다. 1) 필자는 다른 논문에서 태국 불교가 타자에 대한 종교적 관용을 베풀려면 불교가 태국의 문화적 정체성을 기증하는 유일한 토대가 되어야만 한다고 주장한 바 있다. 2) 지난 수십년 동안 진행된 태국 불교의 자신감 약화와 그로 인한 태국 사회의 종교적 관용 쇠퇴 때문에 태국 불교계는 남부의 폭력 갈등에 대한 해법 탐구에 큰 관심을 보이지 않았다. 최남단에 위치한 불교 사원들은 많은 경우 군대 막사로 바뀌었다. 3) 태국 남부의 폭력 갈등이 종교적 차이 때문만은 아니라는 점은 분명하지만 그렇다고 갈등의 주요 요인이 불교 정부와 이슬람교 반도(叛徒)라는 종교적 정체성에 기반하고 있다는 사실 또한 부인하기 어렵다. 남부 폭력 사태의 희생자 수에 대한 한 믿음만한 보고서는 다음과 같이 전하고 있다.

불기 2547년(서기 2004년) 1월부터 2553년(2010년) 10월까지 82개월동안, 10,386건의 폭력 사태로 사망자 4,453명, 부상자 7,239명 등 총 11,692명의 피해자가 발생했다. 이중 사망자의 52.02%(2,628명)가 이슬람교도이며, 38.15%(1,699명)이 불교도였다. 한편, 부상자의 60.13%(4,353명)은 불교도이며, 32.68%(2,362명)은 이슬람교도였다. 다시말해, 사망자 중에는 이슬람교도인이 더 많았지만 부상자 중에서는 이슬람교도인이 절반 이하로 집계되었다. 4)

연구자, 정부 기관, 비정부기구, 언론인, 평화운동가들은 위의 폭력 사태들에 대해 수많은 연구 및 분석 자료를 제시하고 있다. 5) 본 논문에서는 이처럼 복잡한 현상의 한 측면, 곧 왜 관용과 평화의 종교인 불교가 지난 수십년간 태국 사회에서 증가하고 있는 갈등 및 폭력 문제를 해결하는데 보다 적극적이고 활발하게 나서지 못했는지에 대해서만 다루고자 한다. 태국의 주요 지식인들은 불교와 태국 정부간의 지속적인 후원 관계를 그 주요 원인으로 지목하고 있다. 술락 시바락사(Sulak Sivaraksa)에 따르면, “불교 승단(Sangha) 제도가 국가의 통제 시스템과 연결되어 있어, 승단은 국가가 비폭력 윤리를 견지하도록 하지 못하고 오히려 점차 폭력과 불평등을 합리화하도록 요구받고 있다.” 6) “국가가 비폭력 윤리를

1) Suwanna Satha-Anand, “Buddhist Pluralism and Religious Tolerance in Democratizing Thailand,” in *Philosophy, Democracy and Education*, ed. Philip Cam (Seoul: The Korean National Commission for UNESCO, 1993), 193-213.

2) 위 논문, 212.

3) 이에 대한 예외를 예를 들면 이슬람교 지도자와 불교 승려로 구성된 국가화해위원회(National Reconciliation Commission)가 있다. 특히 프라 파이산 위살로(Phra Paisarn Wisalo) 스님은 특별히 언급할 필요가 있다. 군대 막사로 바뀐 태국 남부의 불교 사원 연구로는 Marte Nilsen, “Military Temples and Suffron-Robed Soldiers: Legitimacy and the Securing of Buddhism in Southern Thailand,” in *Militant Buddhism*, eds. Vladimir Tickhonov and Torkel Brekke (New York: Routledge, forth-coming) 참조.

4) Srisompop Chitpiromsri, “Months 82 of Southern Fire: Unending Song of Violence, Justice and Peace” A Report made public in November 2553 (2010).

5) 이에 대한 주요 연구로는 예를 들어 Duncan McCargo, *Tearing Apart the Land: Islam and Legitimacy in Southern Thailand* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2008) 참조. 국가화해위원회(NRC) 보고서에 대해서는 *Overcoming Violence through the Power of Reconciliation* (Bangkok: The National Reconciliation Commission, 2006) 참조.

6) Sulak Sivaraksa, “Buddhism and Contemporary International Trends,” in *Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence*, ed. Kenneth Kraft (New York: State University Of New York Press, 1993), 128. 불교를 평화와 갈등해결 윤리로 탐구한 수많은 사례들에 대해서는 John A. McConnell, *Mindful Mediation: A Handbook*



견지”하는 것은 불교와 국가간의 매우 건설적인 개입 관계(engaging relationship)를 의미하는 것이기 때문에 아주 중요한 문제이다. 하지만 지난 7세기동안 지속된 불교와 국가간의 ‘개입’ 관계는 도덕적 권위를 지닌 독립적 사원에 의해서가 아니라 국가 통제에 의해 형성된 것이다.<sup>7)</sup> 국가 중심의 태국 불교 형성은 태국의 여러 역사적 발전 단계를 통해 국가 이데올로기의 정당화 수단으로서의 불교라는 개념을 만들어냈다. 불교와 태국 국가간의 공생 관계가 이처럼 장기적으로 형성되는 과정에서, 본래 붓다의 개혁 정신은 빛이 바래진 듯 보인다.<sup>8)</sup> 승단이 보수화되고 활기를 잃어가는 경향은 다른 종교도 마찬가지다. 이슬람의 저명 작가인 가이 이턴(Gai Eaton)은 이런 말을 한 적이 있다. “종교가 세상을 바꿀 수 없다면 도대체 왜 존재하는가?” 지금 종교는 변화의 힘, 즉 변화의 인자이자 사회 발전의 매개로서의 잠재력을 잃어버린 것으로 보인다. 이처럼 지금의 종교는 사회를 보다 나은 세상으로 이끄는 견인차로서의 초월적 당위성을 잃어버렸다. 이제 우리가 직면한 문제는 ‘어떻게 종교의 변화 잠재력(transformative power)을 되찾아 사회 발전에 기여하도록 할 것인가’이다.<sup>9)</sup>

이제 ‘불교’의 ‘변화’ 잠재력을 강조하기 위해 불교의 경(經)·율(律)·논(論) 삼장(三藏, Tripitaka) 속의 주요 서사를 다시 읽어 보고자 한다. 이는 현 시대의 사회문화적 맥락과 깊은 관련성이 있으며 시의 적절한 방법이다. 경전 다시읽기를 통해 붓다의 메시지를 현재 태국 사회의 폭력적 갈등의 맥락 속에서 재해석하고 그 메시지를 되살릴 수 있는 영감을 얻기를 희망한다.

## 불교의 ‘세상의 기원’(Genesis) 다시읽기

일반적으로 <세기경>(世紀經 Agganna Sutta)은 인간의 기원과 정치 제도의 발달을 설명하는 불교의 청사진으로서 태국 및 외국 학자들의 주된 연구 대상이었다. <세기경>은 ‘달콤한 땅’(earth essence)을 맛보려는 욕망을 지닌 천인(天人)들이 점차 도덕적으로 타락해 갈등, 절도, 거짓말, 폭력으로 귀결된다는 내용을 담고 있다. 폭력적 갈등의 시점에 이들 천인들은 갈등의 중재자로 공정하고 지도력있는 누군가를 ‘임명’ 또는 ‘선출’하여 징벌을 가할 수 있는 권위를 부여하기로 결정한다. 정치 제도는 이렇게 해서 만들어졌다.<sup>10)</sup> 필자는 <세기경>이 인간의 기원에 대한 역사적 이야기인지, 아니면 힌두교 창조 신화를 비판하기 위한 풍자적 우화인지에 대한 학자들간의 활발한 논의는 일단 제쳐두겠다. 갈등 전환의 서사인 <세기경> 다시읽기 텍스트로는 스티븐 콜린스의 번역본을 사용했다.

다시읽기의 아주 중요한 요소이지만 종종 간과되는 사실이 하나 있는데, 그것은 바로 이 이야기가 붓

for Buddhist Peacemakers (Bangkok: Buddhist Research Institute, 1995) 참조.

7) 현시대 태국 불교 지도자의 시각에서 본 불교와 국가간의 ‘바람직한’ 관계에 대해서는 Phra Dhammapitaka (Por. Or. Payutto), *State and Buddhism: Isn't it Time for Purification?* (Bangkok: Buddha-dhamma Foundation, B.E.2539) 참조.

8) 물론 현대 세계의 불교를 새롭게 개혁적으로 해석해 자유주의 학자들의 지지를 받은 고(故) 붓다다사 스님을 간과할 수는 없다. 하지만 붓다다사의 불교 이해에 대해 불교 승단의 주류는 기껏 형식적 언급을 하는 정도의 태도를 취하고 있다.

9) Farish A. Noor, “Expanding the Horizons of Possibility in Muslim Normative Religio-Cultural Life,” in *Religious Activism and Women’s Development in Southeast Asia* (Singapore : Association of Muslim Professionals, 2011), 19-20.

10) <세기경>의 정치적 메시지에 대한 권위있는 연구로는 Sombat Chantornwong and Chai-anan Smutavanich, *Thai Political Thoughts* (Bangkok: The Thai Studies Institute, Thammasat University, B.E.2523) 참조.

다와 구조계를 목전에 둔 두 명의 젊은 바라문간의 대화를 통해 서사되고 있는 점이다. 젊은 바라문들의 마음속 갈등은 전체 서사의 중심 ‘줄거리’가 되고 있다. 다시 말해 달콤한 땅을 갈망하는 천인과 그들이 점차 도덕적으로 타락해가는 긴 서사는 소위 힌두교 창조 신화의 대체물로서 인간의 기원에 대한 대안적 서사를 설파하기 위해 붓다가 만들어낸 것이다.<sup>11)</sup> 이와 같은 대체의 의미는 경전 전체를 대화 또는 담화라는 맥락에서 읽을 때 비로소 빛을 발할 수 있다. 천인들의 서사가 갖는 무게는 젊은 두 바라문의 갈등하는 마음 속에서 찾을 수 있다. 서사의 ‘내용’은 붓다와 두 젊은 바라문의 만남이라는 보다 광범위한 서사의 문맥속에서 파악해야 할 것이다. 다음은 <세기경>의 긴 서사에 대한 간략한 설명이다.

### <세기경> 개관

<세기경>은 크게 3장으로 나눌 수 있다.<sup>12)</sup>

#### 제1장: 현존하는 것에 대한 이야기 (제1-9절)

제1-7절은 붓다와 젊은 두 바라문이 바라문 계급에 대해 나누는 대화로 시작한다. 이 두 젊은이는 비구가 되기 위한 구조계를 목전에 두고 마음이 무겁다. 바라문인 이들은 가족들로부터 ‘저열한’ 집단이 되려고 한다는 비난을 받았고 오직 바라문만이 모든 계급 중에서 가장 깨끗하면서 최상의 계급이라고 여겼기 때문이었다. 이는 천지창조의 순간에 범천(梵天 Brahma)의 입에서 바라문이 ‘나왔다’는 힌두 신화의 믿음에 기인한다. 여기에 대해 붓다는 바라문이 ‘그들의 과거’를 잊고 있다고 대답한다. 붓다는 모든 바라문은 바라문 출신 어머니의 자궁과 질에서 태어났다고 설파한다. 붓다 당시 이 말이 바라문들에게 얼마나 급진적으로 들렸을 지를 한번 상상해볼 필요가 있다. ‘출생’ ‘기원’ ‘최상’ ‘최고’라는 말의 유희가 서사 전체를 통해 이어진다.<sup>13)</sup>

제8절에서 빠세나디(Pasenadi)왕은 붓다가 담마(Dhamma)를 가르치는 선생이며 담마가 ‘최고’이기에 붓다에게 존경을 표한다.

제9절에서는 출가 사문이 왕이나 바라문보다 우월한 존재임을 말한다.

---

11) 관련 논쟁에 대해서는 Steven Collins, “The Discourse on What is Primary (Agganna-sutta): An Annotated Translation,” *Journal of Indian Philosophy* 21 (1993): 301-393를 참조하고 특히 <총론> (General Introduction)을 참고

12) 이러한 구분은 스티븐 콜린스를 따른 것이다. 그러나 세 장 각각의 구절들에 대한 간략한 설명은 필자의 것이다. 위 책 332-334 참조. 이러한 구분은 상세한 설명이 굳이 필요치 않을 경우 <세기경>의 서사 전체를 간략히 설명하는 데 도움이 된다. 콜린스의 원역본은 Steven Collins, “The Discourse on What is Primary (Agganna-sutta): An Annotated Translation” 참조.

13) 여기서 ‘유희’(play)라는 말은 이 테고의 이야기가 진지한 설명을 하려는 것인지 아니면 힌두교의 창조 신화를 풍자하려는 것인지에 대한 학자들간의 논쟁을 보여주기 위해 일부러 사용한 용어이다. 이 논쟁에 대해서는 스티븐 콜린스 번역본의 <총론> 참조.

## 제2장: 과거 이야기 (제10-26절)

제10-17절에서는 본래 광채를 발하는 천인에 대해 이야기한다. 달콤한 땅을 맛본 후, 그들의 몸은 빛을 잃게 된다. 달콤한 땅이 사라지자 이들은 땅의 향기를, 그 다음에는 덩굴 식물을, 다음에는 경작하지 않고도 익는 쌀을 맛보기 시작했다. 피부가 변하기 시작했고 ‘아름다움’과 ‘추함’의 개념이 생겨났다. 이 시기에 자부심과 거만함이라는 표현이 생겼다. 경작되지 않은 쌀을 맛본 후, 성(性)의 구별이 나타났다. “여자에게는 여자의 성기가 생겼고 남자에게는 남자의 성기가 생겼다. 여자는 남자를, 남자는 여자를 지나치게 골똘히 생각하였다.” 그런 다음 남자와 여자는 성교를 나누었다. 다른 천인들이 처음에 이들의 행위를 보고 흠과 재, 소똥을 던지며 “불결한 것은 사라져 버려라. 불결한 것은 사라져 버려라!”고 하면서 이들을 쫓아냈다. 이후 사람들은 성행위를 감추기 위해 집을 짓기 시작했다. 그리고나서 어떤 계으른 천인이 아침 저녁식사 거리로 하루 두 번 쌀을 가져오는 대신 쌀을 축적하기 시작했다. 다른 이들도 이를 따라 했다. 얼마 시간이 흐르자, 경작하지 않고도 익는 쌀은 사라졌다. “이들이 축적을 하면서 쌀을 먹기 시작하자 속겨가 쌀을 에워쌌고 겉겨가 쌀을 에워쌌다. 베어도 다시 자라지 않게 되었고 추수란 것이 알려지게 되었으며 벼는 무리를 지어 자라게 되었다.”

제18절에서는 이들이 쌀을 나누고 경계를 설정하기로 결정하면서 사유재산의 개념이 발생하게 된 과정을 설명하고 있다.

제19-20절은 절도, 비난, 거짓말, 신체적 징벌에 대해 설명한다. 갈등은 이들이 함께 모여 탄식할 수준으로까지 불거졌다. “사악한 것들이 천인들에게 생겼다. 절도, 비난, 거짓말, 징벌이 알려지게 되었다. 비판받아야 할 사람을 비판하고, 비난받아야 할 사람을 비난하고, 추방해야 할 사람을 추방하기 위해 누군가를 임명하는 것은 어떠한가? 대신 그에게 일정한 쌀을 주도록 하자.” 그리고나서 천인들은 그들 중 가장 출중하고 잘 생기고 더 위력이 있고 더 믿음직한 이에게 다가가 말하였다. “존자여, 이리 와서 비판받을 사람을 비판하고, 비난받을 사람을 비난하고, 추방해야 할 사람을 추방하십시오. 우리가 일정 분량의 쌀을 제공하겠소” 그가 (요구한 것을 하겠다고) 동의하자, 그들은 그에게 쌀을 주었다.

제21-26절은 네 계급의 출현에 대해 설명하고 있다.

## 제3장: 결론 (제27-32절)

제27-30절은 도덕(morality), 윤회(rebirth), 해탈(release)이 모든 사회 계급에 대해 동일하게 적용된다는 메시지를 전하고 있다.

제31절은 ‘아라한(Arahant)’이 최상임을 설파한다.

제32절은 사냥꾸마라 범천(Brahma Sanamkumara)이 지혜와 선행을 구축한 자를 온 우주에서 최고의 존재로 칭송하는 운문을 읊고 있으며, 이 두 젊은 바라문들이 붓다의 이야기에 얼마나 기쁘하는지를 설하고 있다.

## 갈등을 이해하는 세 가지 차원

갈등 전환(Conflict transformation) 및 평화 구축 분야의 선구자인 존 폴 레드라크(John Paul Lederach)에 따르면, 갈등은 세 가지 차원에서 해결할 필요가 있다. 즉, 당면한 상황, 관계와 맥락의 기저 패턴, 그리고 문제를 심층적 관계 패턴과 연결시키는 개념 틀 등이 바로 그것이다.<sup>14)</sup> 가족간에 흔히 벌어지는 설거지 같은 가사를 둘러싼 논란이 바로 가장 일반적인 예가 될 것이다. 갈등의 초점은 매우 구체적이며, 특정한 어떤 것, 즉 더러운 설거지 더미 같은 데 있다. 사실 이 논란의 핵심은 누가 설거지를 할 것이냐는 문제를 훨씬 넘어선 것이다. 레드라크에 따르면, “우리가 협상하는 것은 관계의 본질과 특성, 각자에 대한 기대, 개인과 가족 구성원으로서의 정체성 해석, 그리고 관계에 있어서의 권력과 의사결정의 본질이다.”<sup>15)</sup> 이 예에서 갈등 영역을 더 크게 확장할 때 달라지는 점은 ‘갈등 해결’(conflict resolution)과는 구분되는 ‘갈등 전환’(conflict transformation)에 보다 많은 관심을 기울여야 한다는 것이다. 다시 말해, 갈등 해결은 주로 직접적인 갈등 상황에 초점을 맞추고 있다. 일단 가족간에 오늘 밤 설거지를 누가 할 것이며, 앞으로 어떤 순서에 따라 가족들이 설거지를 담당하게 될 것인지에 대해 타협이 이루어지면 갈등은 ‘해결’된다. 갈등 전환은 각 당사자에게 특정 역할을 위임함으로써 관계의 성격을 정하는 보다 심층적인 관계-의미-문화 패턴을 말하는 것이다. 예를 들어, 다수의 아시아 문화권에서는 가사 도우미가 없다면 ‘보통’ 가족 내 젊은 여성이 설거지를 하도록 되어 있다. 양성(gender) 관계의 규범이 지켜진다면, 갈등이 발생할 이유가 없다. 그러나 남녀간 가사 분담이 이루어지는 선진 사회에서는 보통 협상이 일어난다. 이런 관점에 보면, 구체적이고 특정한 어떤 갈등 상황은 이전의 문화가 ‘짜놓은’ 보다 심층적인 관계 패턴이라는 측면에서 이해할 필요가 있다. 많은 경우, 성(gender) 역할에 대한 다양한 서사는 그 문화의 성격을 규정짓는다. 따라서 우리는 심층적인 관계 패턴과 그 관계에 대한 개념 틀을 제공하는 ‘메타-서사’(meta-narrative)를 나란히 살펴봐야 할 것이다.

이제 다시 <세기경>으로 돌아가 보자. 이야기 도입부에서, 젊은 바라문들의 고민은 가족이라는 전통의 힘과 구축계를 갈망하는 자신의 선택간의 갈등을 의미한다. 갈등은 매우 구체적이고 특정한 것이다. 하지만, 붓다의 개입으로 갈등은 이 두 바라문과 그 가족들간의 보다 광범위한 가족 관계 속으로 들어오게 된다. 붓다가 이르기를, “당연히, 바라문들이 너희를 매도하고 학대할 것이다.” 두 바라문의 대답은 붓다의 이 말을 확인시켜준다. 그리고 나서 젊은 바라문들은 힌두교 창조 신화와 관련해 가족들이 제기하는 ‘이유들’을 설명함으로써 갈등의 ‘개념적 틀’을 만들어낸다. “바라문들만이 범천의 입에서 태어난 그 자손이요 범천에서 태어났고 범천이 만들었고 범천의 상속자들이다.”<sup>16)</sup> 이 신화의 서사에서 젊은 바라문들은 “최상의 계급을 버리고 저열하기 짝이 없는 계급으로 떨어졌나니 이는 바로 우리 조상의 발에서 태어난 자에 지나지 않는 비천한 까까머리(가짜) 사문, 형편없는 일부 종파의 일원이 되었기 때문이다. 너희가 최상의 계급을 버리고 조상의 발에서 태어난 자가 되었다는 것은 옳지 않으며, 풀사나운 일

---

14) John Paul Lederach, *The Little Book of Conflict Transformation* (PA USA: Good Books, 2003), 11.

15) 위의 책.

16) Steven Collins, “The Discourse on What is Primary (Agganna-sutta),” 339.

이다.”<sup>17)</sup>

우리는 젊은 바라문들의 지극히 개인적 갈등이 실제로는 보다 광범위한 사회 속의 다른 바라문들과의 관계 뿐만 아니라, 그들 가족과의 심층적 관계와 긴밀히 연계되어 있음을 알 수 있다. 붓다는 단순히 그들에게 구속계를 받고자 하는 열망을 굳건히 지키면 마음 속 갈등을 해결할 수 있을 것이라고 말하지 않고, 그들의 과거 속으로 좀더 깊이 들어가 그들이 심층적 관계 패턴과 그러한 관계의 성격을 규정짓는 개념 틀을 이해하도록 했다. 사회 최상 계급에 속한 바라문의 자아 정체성은 그들이 범천의 입에서 ‘탄생’하였다는 데서 정당화되고 설명되고 있다. 따라서 개인적 갈등을 가족 관계와 연결하고, 가족 관계는 이 글에서는 언급하지 않은 다른 계급과 바라문 계급의 기원에 대한 우주론적 이야기로 설명하고 있다.

### 의미의 대체 순서

두 바라문의 구체적인 갈등을 해결하기 위해 붓다는 이들의 관심을 바라문 계급의 경험적 현재(또는 가까운 과거)로 돌린다. 그리고 이를 통해 힌두교 창조 신화를 설명하고 있는데, 이는 흥미로운 대목이다. (붓다와 대화하는 두 바라문 포함한) 모든 바라문들은 바라문 출신 어머니의 자궁과 질에서 태어났다. 그럼에도 바라문들은 자신들의 이러한 (경험적) 과거를 잊어버렸다. 이 경험적 현재는 붓다에게 존경을 표한 빠세나디왕의 에피소드를 이야기하는 대목에서 보다 깊이 상술되어 있다. 따라서 경험적 현재는 태고의 과거와 함께 서술되고 있는데, 후자는 변화의 주기를 통해 스스로 광채를 발하지만 달콤한 땅을 맛보려 하는 천인이 생겨나고 잘못을 저지른 자를 처벌할 수 있는 지도자를 선출하기 전까지 집단적 혼란의 위기로까지 내몰리게 되는 시기였다.

여기서 우리는 상호 관련된 세 가지 갈등을 확인할 수 있다. 첫째는 젊은 바라문의 마음속 갈등이다. 둘째는 젊은 바라문들과 그 가족들, 그리고 기타 바라문들과의 갈등이다. 셋째는 달콤한 땅을 맛보고자 기나긴 도덕적 타락의 과정을 겪게 되는 천인에 대한 태고의 서사에 등장하는 갈등으로, 이는 자부심, 거만함, 성적 욕망, 절도, 비난, 거짓말, 폭력에 의해 점차 양산된다. 제20절에 나타난 정치적 지도자의 임명이 이 서사에서 갈등 해결의 유일한 순간으로 비춰져서는 안될 것이다. 오히려, 우리는 제32절 서사 마지막 부분에 나타난, 두 바라문이 기쁨을 느끼는 순간에 보다 깊은 관심을 가져야 할 것이다. 왜냐하면, 이는 이야기 도입부에 드러난 그들 마음속의 갈등이 전환(transforming)되었음을 암시하기 때문이다. 불교 삼장(Tripitaka)의 다른 경전에서는 이 두 젊은 바라문이 결국 구속계를 받고 해탈을 얻었다고 기록되어 있다.<sup>18)</sup>

<세기경>의 전체 서사에 대한 분석으로부터 우리는 붓다의 갈등 해결 방식이 레드라크가 개괄한 세 차원을 포괄한다고 말할 수 있다. 붓다는 두 바라문의 개인적 갈등을 가족, 그리고 사회 계급간의 사회 문화적 관계 패턴의 맥락에서 해결하고 있다. 마지막으로 중요한 것은, 그의 창의적 상상력이 ‘도덕적 상상’(moral imagination)<sup>19)</sup>의 세계를 불러일으켰다는 점이다. 도덕적 상상은 무엇이 최상이고, 따라서

17) 위의 책.

18) 위의 책, 319.

무엇이 중요하며 최선인지에 대한 우화적 논쟁을 제공함으로써 사물의 가치 질서를 재배치한다. 담마(Dhamma)가 최상이고, 가장 가치 있으며, 최선이다. 붓다가 새롭게 제시한, 관계 패턴의 성격을 규정하는 가치 서열은 따라서 이 두 바라문의 마음속에 심어질 수 있게 되었다. 두 바라문이 오직 새로운 도덕적 상상에 자발적으로 동의할 때 그들의 심적 갈등은 진정으로 사라질 것이다.

### 텍스트 다시읽기와 갈등 상황의 재해결

불교의 ‘세상의 기원’ 다시읽기가 경(經)의 내용이 태국 남부의 갈등 상황 해결에 도움이 될 것이라는 주장을 위한 것은 아니다. 오히려 현 태국 사회의 화석화된 불교를 재생시킬 수 있는 상상력과 이해를 위한 시도이다. 이 서사 자체가 전 사회 각 부분의 심층적 의미 구조를 드러내는 갈등 상황에 대해 설명하고 있음에 주목해야 한다. 젊은 바라문들이 심각한 고민을 하고 있으며, 가장 가까운 사람들과 갈등 상태에 있었다는 사실은 붓다의 메시지가 그 시대 사회 변화의 중요한 힘이었다는 점을 나타낸다. 젊은 바라문들이 전통의 강제가 아닌 스스로의 선택에 따라 구족계를 받기로 결정했을 것이라는 가능성 또한 사회 발전의 종교로서 불교가 갖는 잠재력을 암시하는 대목이다. 젊은 바라문들의 갈등은 개인적·사회적 변화의 가능성을 암시하는 갈등이었다. 이 이야기의 갈등 상황 읽기는 본래 사회를 ‘더 나은’ 곳으로 만드는 목표를 내세운 개혁 운동으로서 불교가 갖는 잠재력이 최근 희미해지고 있는 상황에서 이러한 잠재력을 다시금 끌어올릴 수 있게 할 것으로 보인다. 바로 그 더 나은 곳이란 비단 깨달음이나 해탈, 또는 고통으로부터 완전히 벗어나는 가능성만을 암시하는 곳이 아니라, 현존하는 힌두교의 카스트 제도에 대한 도덕적 비판을 가하는 말이다. 이처럼 마음의 해탈을 목표로 한다는 의미에서, 불교는 사회 전환의 가능성을 제시하고 있다. <세기경>에 나타난 갈등 전환에 대한 접근방식은 붓다의 입장에서 볼 때 도덕적 창의성의 중요한 실행으로, 이것은 불교를 바라보는 하나의 영감으로 작용할 수 있을 것이다. 즉, 국가 통제의 종교가 아니라, 사회 발전의 잠재력을 제공하는 종교로서 그러했다는 것이다. 이렇게 빛이 바래가는 붓다의 일면이 다시 소개되고 논의되어 태국 불교가 남부 지역의 심각한 폭력 갈등과 같은 긴급한 사회 문제에 보다 적극적으로 관여할 수 있도록 해야 할 것이다.

태국 남부의 최근 갈등 상황에 대해서는 다음과 같은 다양하고 심층적인 질문들을 던질 필요가 있다. ‘종교적 소수집단에게 불교 국가의 역할은 무엇인가?’ ‘불교 신자로 태국인이라는 사실은 어떤 의미를 갖는가?’ ‘불교국가인 태국에서 갈등 전환 과정을 좀더 현실화시키기 위해 재고(再考)가 필요한 태국 사회의 메타-서사의 영역은 무엇인가?’ 이런 질문들은 태국 남부의 폭력적 갈등을 해결할 수 있는 보다 항구적인 방안 모색하는 데 필요한 정신적·지적 수단 구축에 도움이 될 것이다.

---

19) 이 용어는 레드라크가 도덕적 상상이라는 창조적 행위를 평화구축 과정의 일부로 주장하는 그의 다른 책에서 사용했다. John Paul Lederach, *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace* (Oxford: Oxford University Press, 2005) 참조

# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Call for Papers Session 1

1. 세계화 시대의 정체성 이동:  
인도 내에서 '주변부'를 위한 새로운 관심  
아시스 삭세나
2. 동아시아 예술영화에서 지구적 아국상:  
김기덕의 〈봄, 여름, 가을, 겨울 그리고 봄〉을 중심으로  
박제철
3. 문명 갈등과 인문학적 치유 공간:  
발칸반도의 마케도니아, 스코피예(Skopje)  
김원희
4. 중국 소수민족 영화의 문화 횡단과 문화적 정체성  
- 張律의 영화미학  
임춘성
5. 에두아르 글리상(Edouard Glissant):  
전-세계(Tout-monde)의 시학과 정치학  
카트린느 델페시





## 세계화 시대의 정체성 이동<sup>1)</sup> : 인도 내에서 '주변부'<sup>2)</sup>를 위한 새로운 관심

아시스 삭세나<sup>3)</sup>  
알라하바드중앙대학교

### 배경

사회간 상호연결성과, 글로벌민주주의의 실현을 더욱 시급하게 만드는 글로벌 비상사태 등 초국가적 프로세스의 부상은 선진 산업사회의 사회체제 진화와 발맞추어 진행되었다. 민주주의 의제는 자유의 의제이다(Dahl 1989). 자유의 정신적 도전과제는 자신과 타인간 반목을 초월하며 둘 다 자유를 추구하며 살수 있는 현실과 담론의 공동체를 구성한다. 자유 민주주의가 성장하면서 현대사회의 소수집단과 “소외” 집단이 자신들의 정체성 인식과 문화적 차이의 수용을 요구하는 경우가 늘어나고 있다. 자유 민주주의적 원칙의 의지는 서로 다른 문화와 다른 정체성의 인정과 지지를 필요로 하며 이 둘이 양립할 수 있다는 사회적 합의가 부상하고 있는 것으로 보인다. 이러한 “인정의 정치학(politics of recognition)”의 방향은 학계에까지 미쳤으며 최근에는 다문화주의와 소수자 권리 문제가 정치 및 사회 이론에 관한 논의의 전면에 자리잡고 있다. 또한 사람들간의 문화적, 언어적, 종교적 차이의 융통성은 이해에 관한 새로운 연구 - 사람들간의 전통적인 차이의 재등장뿐 아니라 역사적으로 새로운 인종 집단의 부상에 대한 이해-로 이어졌음을 관찰할 수 있다. 이 사안은 정체성 정치의 부상으로 이어졌으며 현재는 역사적으로 소외되어온 집단의 표상이라 할 수 있는 토착민들이 자신들의 정체성을 새로운 방식으로 더 광범위한 사회에서 인정받고 수용되고자 하는 희망에서 제기하는 문제가 되었다. 이러한 현상의 촉매제는 두말할 것도 없이 민주주의와 세계화의 과정인데 이 둘은 각자 항의를 위한 더 많은 정치적 공간과 새로운 동맹 네트워크를 제공하고 있다. 이러한 글로벌 시대에 이미 줄어들고 있는 국가의 역할은 다문화

1) This paper, while emphasizing the strong conceptions of Dalits as an "identity", preserves the common-sense meaning of the term - the emphasis on sameness over time or across persons. And they accord well with the way the term is used in most forms of identity politics.

2) Here the author follows David Cox (2001) who visualizes 'marginals' with a group of people sat on the borders of two cultures existing within a society, but were fully members of neither culture. In other words, marginalization is socially excluded, persons who ostensibly have no significant role in society. It has manifested in the following forms such as: less access to the state institutions; degree of violence; and exclusion from the special treatment by society; and reaction to varying degrees of violence. (It may be inclusive of categories like SC's, ST's, OBC's, women, workers and others).

3) Associate Professor, Department of Sociology, Central University of Allahabad, Allahabad 211002;INDIA; Email: ashish.ju@gmail.com

주의 속에서 대표성에 관한 다양한 정체성의 인식을 수용하고 그와 동시에 사회를 조화롭게 유지하는데 있어 그 중요성이 더해가고 있다. 그러므로 역사적으로 소외되었던 공동체의 생존과 발전, 이동을 “자신”과 “타인”으로 인식하고 분석한다는 것은 중요한 사안이 되고 있다.

“역사”에 대한 재작업의 영향 때문에 “정체성” 형성과정은 구조적이고 유동적이며 다양하고 비영속적이며 분절된 것처럼 보인다. 새로운 정체성의 과정을 설명하면서, 위계구조의 파괴, 개인주의의 부상과 사회적 이동성, 그리고 급진적 사회변화의 잠재성이 모두 지금의 사회에서 추구될 새로운 정체성에의 접근성을 제시했으며 자기 정의라는 새로운 유연성이 그 뒤를 따른다고 누군가는 말할지도 모르겠다. 여기서 로즈(1999, 268)는 이렇게 주장했다. 정체성에 대한 우려는 정체성의 획득과 유지가 초현대성 상에서 중요해지고 문제가 되었다는 점에서 그 자신을 분명하게 드러내는 위기를 나타내고 있다. 그렇기 때문에 특히 현대의 정체성 위기는 사회의 위기이자 이론의 위기로 그 자신을 표현한다. 정체성은 그것이 타인에 의해 부정되거나 압박받거나 상처입거나 배제되는 정도만큼 표현되고 주장될 수 있다.

개발의 새로운 의제, 즉 포용적 개발 때문에, 경제적, 정치적 권력의 재분배 및 제도적 변화의 복잡한 과정과 절차는 평등사회달성을 향해 형성되고 있다. 이것은 기회의 확대, 인간 역량의 강화와 보편주의로 광범위하게 인식되어야 한다. 또한 식민지 역사에 대한 논쟁은 식민 후 정치 속에서 탈바꿈했고 “소외된 이”들이 사는 세계와 그에 대한 이해가 새로운 형태의 모순에 대한 논쟁의 중심이 되었다. 역사기록학(historiography)의 “서발턴(subaltern) 연구” 학파는 식민주의 및 엘리트 지배에 저항하는 하부 집단의 활동, “민중의 정치학”에 주목하면서 과거를 되찾는데 많이 기여했다. 포스트모더니스트가 저술한 대부분의 최근 저작물들은, 분절되었지만 강력한 식민 역사와 관련하여 문화적 패권주의가 형성됨과 동시에 이론이 제기되고 있다고 가정하고 있다. 그들은 식민지 및 엘리트 카테고리에 의해 구성된 센터의 문제와 지배의 전체적 개념에 의문을 표하며 이것은 “타인들”을 소외시키고 배제하기 위한 시도라고 본다(“지정 카스트 계급”을 포함한 모든 “소외” 카테고리). 마지막으로, 토착의 담론과 토착화에 대한 모색은 전통과 문화를 새로운 방식으로 탐구하게 했고 전세계의 인종 민족주의와 공동체적 정체성의 재부상을 설명하기 위한 인기있고 학구적인 묘사를 재차용했다.

이 시점에서 식민지 시대 후의 인도는 사회 변화를 구현하기 위해 개입적 역할을 맡았다. 그러므로 발전에 관한 현대의 논쟁은 더 나은 평등 사회를 위한 경제, 정치권력의 재분배와 제도적 변화의 복잡한 과정과 절차에 관련되어 있다. 아마르티야 센(1999)에 따르면 발전은 부자유를 주요 원천을 제거하고 자유의 “중요한” 시각을 심어야 가능하다. 인도의 개발 환경을 보면 인도 사회가 매우 다양하며 위계구조적 원칙에 기반하고 있어 일반적인 시민의 불평등과 지역적 불평등, 특히 도농간 격차를 낳고 있음을 강조해야 할 것 같다. 이에 대응하여 인도의 사회적 소외 집단의 포용을 통해 하층민 보호의 형태로 기회 평등 정책을 사용하지는 주제로 활발한 논의가 진행되어 왔다. 소외 집단에 대한 과거의 차별과 이들의 존엄성 유지를 고려했을 때, 하층민보호 형태의 기회 평등 정책은 인도의 사회적 소외 집단을 포용하는 적극적인 수단으로 간주되었다. 이런 방향에서, 국가의 조치로부터 나타나는 가장 중요한 표식(signifier)은 “지정(scheduled)” 부족과 카스트이다. 이 “표식”은 특정 국가 자원과 혜택을 받을 권리가 있는 특별 보호 집단을 암시하는데 그 부족/카스트의 구체적인 정체성을 초월한다. 이것은, 어떤 공동체

를 국가를 목적으로 한 부족으로 볼 것인가, 그들은 어떻게 대표되고 있는가, 혹은 인정되고 있는가, 어떤 시민권 - 토지에 대한 권리 등을 이들이 통제해야 하며 그 이유는 무엇인가 등에 관련된 문제이다.

동시에, 세계화가 인도사회에 미치는 영향도 1990년대 이후 드러나고 있으며 그것이 경제, 매체, 그리고 때로는 일반 사회에 미치는 영향도 다양한 분야에서 거의 정기적으로 분석, 논의되고 있다. 마블-올-하크(1998)는, 개도국들이 자신에게 가장 이익이 되는 방식으로 세계화를 관리하는 법을 배워야 하며 그렇지 못하면 세계화의 파도에 익사하고 말 것이라고 이미 경고한 바 있다. 세계화가 교육 수준이 낮고 훈련 받지 못한 노동인력 및 열악한 지배체제와 인프라에 의해 관리된다면 성장으로 이어지지도 빈곤을 줄이지도 못할 것이다.

일반적으로 많은 사회과학자들은 소외 집단(특히 SC/ST, 그리고 OBC 집단)들이 악영향을 받을 것이라고 주장하고 있다. 이러한 주장을 염두에 두고, 본고의 요점은 이러한 패러다임 변화가 약하고 가난하고 소외되고 짓밟힌 사람들에게 미치는 영향은 무엇인가 이다. 세계화 시대에 국가가 “소외계층”을 위한 “사회적 우려사항” (복지 목표)을 해결할 수 있을 것인가? 다시 말하면, 세계화가 “소외된” 집단에 관련하여 세계화가 지역적, 국가적, 세계적 차원에서 보편주의와 문화다원주의 원칙에 미치는 영향은 무엇일까?

세계화가 기존의 비 세계적 형태의 민권과 집단 행동에 제기한 도전과제는 사회구조 내에서의 입장과 세계화의 지리적 맥락 안에서의 위치, 즉 “맥락”과 “공간”이라는 두 가지 축과 함께 근본적으로 다양하게 나타난다는 것은 언급할 필요도 없을 것이다. 세계화의 과정에 대해 중립적 견해를 갖고 있는 “크리티컬 글로벌리즘” 지지자들에 따르면 세계화는 “소외”집단과 카테고리에 긍정적, 부정적 영향을 모두 미치는 것으로 본다. 솔트(1996, 53)에 따르면 “세계화는 빈곤을 영속화시켰고, 물질적 불평등을 확산시켰으며 생태학적 파괴를 심화시켰고 공동체를 조각나게 했으며 하층민 집단을 소외시켰고 불관용과 민주주의의 위기를 심화시키는 경우가 많았다. 그들은 또한 이것이 긍정적인 영향도 미쳤다고 보았는데 다양한 하층민 집단이 세계적 조직에 대한 기회를 잡았다는 점을 꼽을 수 있을 것이다.

#### 정체성, 국가, 그리고 “소외집단”<sup>4)</sup>: 인도의 경험

여기에서 달리트의 정체성에 대한 담론은 사회-문화적인 것이며, 때로는 이익의 정치학(interest politics)과는 반대되는 열정의 정치학이라 불리는 정체성 정치학으로 반영된다. 여기에서 문제는 하나의 집단 또는 공동체가 문화적 정체성과 관련하여 경험하는 차별이나 지지, 또는 박탈이나 특권의 감정에 대한 사회적 불이익 또는 이익이다. 이것은 단지 숫자의 총합이 아니라 사회적 집단에 대한 다른 차원의 표현이다. 여기에서 권리는 개인이 아니라 집단 속에 존재한다. “불가촉성”이라 함은 하나 이상의 카스

4) Here author is using 'marginals' in a generic sense of 'oppressed', especially referring to schedule castes because these are clearly the main component of this category, but not necessarily excluding schedule tribes and others who are oppressed. To begin with chronologically, the term for untouchables in India was the 'depressed castes', then from the 1930s the most robust and long-lasting category, 'untouchables'. 'Harijans', Gandhi's term also dating from the 1930s, began to appear in the 1960s, 'SCs' in the 1970s and 'dalits' in the 1980s" (Simon and Karanth 1998:15)

트 집단이 직면하고 있는 문제들을 총칭하지만 그와 동시에 “불가촉천민” 카테고리에는 일부 기존 집단을 배제하고 다른 집단을 포함하거나 공유된 사회적 오명을 근거로 서로 다른 공동체를 한데 묶음으로써 완전히 새로운 카스트 정체성을 만들었던 것이다. 하지만 이러한 논의는 이러한 정체성의 생성을 막지 못했다. 현재의 “불가촉천민”들은 그냥 지나가는 호불호 이상의 것을 감당하고 있다. 이것은 공유된 사회적 오명을 기반으로 한 여러 집단의 정치적 동맹이다. 그것이 이러한 동맹이라는 바로 그 이유 때문에 그 중요성은 단순히 로컬에 국한된 것이 아니라 지방, 국가, 국제적 차원인 것이며 그것이 지역 맥락에서 벗어나면서 그 중요성은 더 커지는 것이다. 문자 그대로, 그리고 문자와 상관없이 “불가촉”은 “달리트”를 영어로 번역한 표현 또는 “달리트”라는 단어가 국제적으로 통용되게 하는 개념이 되고 있다. 순수/오염 이데올로기에 있어 “불가촉성”은 인간의 고통 또는 좀더 구체적으로는 그토록 뿌리깊은 인간의 고통을 유발하는 낯섦과 자의성의 보편적으로 인식 가능한 지표이다. 그러므로 “불가촉성”은 세상에 계속해서 존재해 온 불의에 대한 환유어가 되며 슬픔부터 도덕적 분개까지 포괄하는 감정을 자아내어 인종주의로 표현되는 인종에 대한 두서없는 애착을 발견하기도 한다(Reddy 2005 참조).

인도에서는 “소외집단”에 대한 보편주의 관행이 오래 전부터 시작되었으며 영국이 1892년 불가촉천민들의 교육을 촉진할 목적으로 긍정적인 차별철폐 프로그램을 처음 수립했다. 또 다른 개혁은 1928년에 이루어졌는데 점점 목소리를 높이는 불가촉천민 출신 지도자들에게 기회를 주기 위한 것으로서 B.R. 암베드카르 박사는 분리된 유권자 시스템을 위해 1930년 원탁 회의에 초청되었다. 마찬가지로, 독립 이후 불가촉천민들에게 기회를 주기 위한 프로그램들이 일반화되었다. 이러한 프로그램들은 하층민 보호 정책의 형태를 띠고 있지만 하면 심각하게 문제되는 일이 없었다(Jaffrelot 2006: 174-177 참조).

후에, 네루총리는 이들을 재명명했으며 이들의 이름을 카스트 개념에서 뺐다. 그는 그들을 “여타후진 계급(Other Backward Classes, OBC)”라고 불렀는데 불가촉 천민 및 부족들과는 다른 “여타” 그룹을 포함하는 사회적 카테고리이다. 최초의 후진계급위원회(Backward Classes Commission)은 1953년에 창설되었으며 B.P. 만달이 주관했다. 특히 인도 북부 지역에서 1950년대부터 이 위원회의 보고서 거부가 인도 사회에서의 카스트의 위치, 그리고 긍정적인 차별 정책의 역할에 대한 치열한 논쟁을 촉발했다. 사회 양극화가 커지면서, 긍정적 차별의 근거에 대한 적대감의 일반화라는 대가를 치르게 될 것이 두려웠던 불가촉 천민계급은 OBC 편에 섰고 이는 사마지와디 자나타 당과 바후잔 사마지 당 등 새로운 정당의 등장으로 이어졌다(Narender Kumar 2000).

하층민 보호정책이 남부 및 서부 인도지역에서 탄압받는 카스트들의 운동을 강화하는데 일정한 역할을 했지만 그 모멘텀은 이들 지역의 “프라-아리아니즘(pre-Aryanism)” 또는 불교에 의해 지속되었다. 그러나 북부지역에서는 국가 정책이 모든 과정의 출발점이 되었으며 카스트 지도부가 여기에서 중요한 역할을 수행했다. 조티라오 풀레와 B.R. 암베드카르는 당대 가장 주목할만한 낮은 카스트 계급의 지도자들이었다. 그러나 마디아 프라데쉬와 라자스탄은 비하르에 대한 후진계급 동원에 대해 완전히 다른 모델을 제시하고 있다. 마디아 프라데쉬에서 SC와 ST의 존재감이 매우 강하고 OBC의 수가 상당했음(약 48퍼센트)에도 불구하고 그 지역에는 후진 계급 또는 카스트 운동이 없었다(Verma 2005).

동시에, 현대의 북부 인도에서 탄압받는 카스트 공동체에서 자기주장이 최근에 부상한 사실은 이들의

자기 정의만 가지고는 이해할 수 없으며 이를 통해 사회적 존중을 획득하고자 하는 시도의 틀 안에서 이해해야 할 것이다. 역사적, 전통적, 인습타파적 영웅에 대한 갈구는 이러한 운동의 결과이다(Narayan: 2001). 인도에서는 새로운 “달리트” 운동이 부상하고 있다. 아니 적어도, 부상하고 있는 것처럼 보인다. 달리트 의식은 결코 지정 카스트 안에 국한되어 있지 않다. 이것은 억눌리고 소외된 계급, 즉 “소외계층”이라는 훨씬 광범위한 계층을 상징화하기 시작했다(Kothari 1994, 1591). 1980년대에는 자유화 투쟁으로부터 등장했던 세속적 민족주의 담론의 파열이 최초로 출현했다. 전체적인 “인도” 정체성이 이 기간에 처음으로 수많은 작고 “분절된” 정체성에 무너졌다. 네 개 지역 중 북부에서 카스트 탄압 문제가 전면에 부각되었다는 것은 시사하는 바가 크다(Nigam: 1996).

달리트 정치가 민족주의적 투쟁의 시대와 현대에 근대 정치가 수립한 이분법에 대한 끈질긴 저항을 표현한다는 니감의 비판(2000)에 귀를 기울일 만 하다. 이것은 민족주의/식민주의, 그리고 세속주의/공동체주의라는 이분법의 어느 쪽에도 녹아 들기를 거부했다. 이것은 그 존재 자체로 세속 현대라는 상식을 대표하고 있다. 현대 정치의 이러한 카테고리에 대한 저항은 그 핵심에 보편주의에 대한 저항을 표현하고 있으며 보편주의는 그 중심에 위치한 모더니티의 해방적 담론, 추상적이고 불명확한 시민 - 보편적 인간(Universal Man) - 또는 똑같이 추상적인 “노동계급”을 역사의 주체로 특성화하고 있다. 그의 저서에서 달리트 정치학은 이 두 아이디어에 모두 뿌리깊은 저항을 보이고 있다.

### “세계화”에 대항하는 “소외계층” - 새로운 가능성

세계화는 복잡한 현상이며 세계가 “글로벌 빌리지”가 되어가는 과정이다. 그러므로 이것은 경제, 정치, 사회, 종교 등 한 국가의 여러 측면에 영향을 미친다. 세계화가 급속한 사회, 정치, 경제적 변화의 핵심 동인이 되고 있으며 어떤 사회도 이를 벗어날 수 있다. 그리고 이것은 현대 사회와 세계 질서를 재편하고 있으며, 그것이 전통적인 패턴을 재분류하고, 새로운 위계질서를 생성하며, 가장 중요한 것은 국가의 권력, 기능, 권위와 목적을 바꾸고 있다. 세계화가 “달리트”에 미치는 영향에 관해 비벡 쿠마르 (2007, 327)는, “달리트 디아스포라”는 “달리트” 세계를 단결시키는데 인터넷을 사용했다고 말한다. 인도와 해외에는 달리트 관련 정보를 제공하는 웹사이트가 대략 51개 존재한다. 일반적으로 세계화가 달리트 인구의 민주적 공간을 강화했다고 보아도 될 것 같다.

위의 논의를 염두에 두고 세계화 과정이 인도 같은 개도국에서 달리트에게 미치는 비판적, 낙관적 영향을 분석해보기로 하자.

### 세계화가 달리트에게 미치는 영향

세계화는 수세기간 탄압받아 온 모든 사회적 집단에 악영향을 미쳐왔다. 지난 10년간 달리트 공동체의 삶은 비참해졌던 것이 사실이다. 인도 정부의 구 경제정책 하에서 달리트들은 교육과 토지, 자본, 고용에 있어서 최소한의 보호와 지원만을 받았다. 1980년대까지 이들 분야에서 달리트 계층은 가시적인

성장과 발전을 보여온 바 있다. 정부가 복지 부문과 특히 시골 지역에 대한 지출을 늘린 덕분에 실업률은 감소했고 급여는 상승했으며 빈곤이 줄어들었다. 그러나 지금의 민영화 시대에 접어들면서 국가가 서비스 부문의 “복지”에서 간접적으로 철수(공공부문에 대한 투자가 크게 줄었고 모든 서비스 부문 및 직장을 민영화했으며 예산의 복지 부분을 대폭 삭감)하면서, 국민들, 특히 달리트들은 취약한 상태에 놓이게 되었다. 게다가 의사결정권이 세계무역기구, 국제통화기금, 세계은행 등과 같은 초국적 기관의 손에 넘어가면서 정부의 주권이 크게 줄었고 매우 심각한 표류상태로 이어지게 되었다. 이러한 맥락에서 존엄성과 사회적 평등을 위한 투쟁은 달리트 사이의 주된 사안이 되어야 했는데 그래야 그들의 시각과 경험을 가지고 사탄과 같은 세계화에 대항해 투쟁하는데 기여할 수 있기 때문이다. 달리트들을 위해 일하고 있는 시민사회단체들은 지역적인 문제에 짓눌려 정체성과 존엄성이라는 시급한 사안을 세계화라는 더 큰 사안과 연결하기 힘든 상황이다. 이것은 글로벌 차원에서의 “새로운 사회적 운동” 측면에서 이해될 수 있을 것이다. 이 모든 과정에서 많은 달리트들이 한편으로는 공공부문과 공장에서의 일자리를 잃었으며 다른 한편으로는 고도로 민영화되고 자본 및 전문화된 기술을 요구하는 “공개” 시장에서 새로운 일자리를 찾을 수 없게 되었다. 민간 부문 자본가들의 영리추구 때문에 보호정책은 사라지고 달리트들은 경쟁세계에 진입하기도 어렵게 되었다. 이 점에서 달리트들은 경제적, 사회적 사다리의 맨 아랫부분에 위치해 있으며 세계화에 의해 촉진된 엘리트 문화의 맨 끝 부분에 있다는 점을 알 수 있다. 경제적으로는 이전의 보호정책으로 얻어진 약간의 이익은 반전되고 말았다. 사회적으로는, 일반적으로 빈곤층을 소외시켰던 엘리트 문화(Hindutva)는 달리트에게 두 배의 영향을 미치게 될 것이다.

이 점에서 텔툼데(Teltumbde(1996))는 이렇게 말하고 있다.“...그러나 사회적 관계에서 모든 달리트들은 자신의 경제적 상태에 상관없이 여전히 탄압받고 있다. 그들이 겪는 사회적 탄압은 여전히 시골 지역에서 횡행하고 있는 불가촉천민에 대한 가장 잔인한 탄압부터 도시지역의 현대적 부문에서도 볼 수 있는 세련된 형태의 차별까지 다양하다. 통계자료에서는 달리트들이 독립 후 50년간 거의 모든 기준에서 상당한 진전을 이뤘음을 보여주고 있지만 그들과 비 달리트들과의 상대적 거리는 여전히 것으로 보인다. 달리트 근로자의 75% 이상이 여전히 토지에 연계되어 있다. 25%는 한계상황이고 50% 이상이 땅 없는 노동자들이다. 총 1억3천8백만 명의 달리트 인구 중 보호정책에 속하는 서비스 부문에 종사하는 달리트들의 수는 0.8%에 불과한 110만 명을 넘지 않는다. 그들은 사회적, 경제적으로 이중고에 시달리고 있다. 조직부문의 고용 성장률은 1980년대 후반의 연 1.7% 이상에서 1991-92년 1.2%, 그리고 1992-93년 0.6%로 떨어졌다. 그러므로 이러한 개혁은 서로 다른 측면에서 악영향을 미쳤다.” 마찬가지로 S.K. 소라트 교수(2002)도 “ASF를 위한 뉴스레터 컨퍼런스”에서 이렇게 말했다. “구조적 조정 프로그램이 국가적 운동의 결과로 수립된 인도의 경제 정책을 바꿔놓았다. 달리트들은 구 경제정책 하에서는 교육과 토지, 자본, 고용 등의 분야에서 특별한 보호를 받았다. 1970년대와 70년대에는 실업률이 떨어지고 급여는 올라갔으며 빈곤이 감소했는데 이는 주로 시골 지역에 대한 정부 지출이 컸던 덕분이었다. 그러나 현재의 민영화와 국가 위축의 시대에서는 실업률, 특히 차별받는 카스트들의 실업률이 몇 배나 상승했다. 달리트들은 보호정책의 최소한의 지원만을 받고 있는 갈림길에 서있으며 이는 소외된 이들의 근로조건과 건강 상태에 영향을 미치고 있다.”

또 다른 측면에서, 시바(1998)는 이렇게 말했다. “현재의 세계화 과정은 농업 정책을 위협하고 있다. 초국가적 기업들(TNC)은 소외계층의 복지 철학으로 움직이지 않는다. 자유화는 경쟁과 효율성, 시장에 상품을 공급하는 일에만 중점을 둔다. 이러한 접근방식은 자급자족을 위해 생산하며 전통적인 방식을 사용하는 가난한 농부들과는 배치되는 것이다. 토지는, 주식으로 삼기보다는 수출을 목적으로 사치스러운 비 식량 작물(현금작물)을 생산하는 TNC들로 넘어갔다. 또한 곡물들도 국내 시장에서 수출로 전용되어 불안과 인플레이션을 낳고 있다. 농부들은 자신의 토지와 자원을 잃으면서 식량 불안에 시달리고 있으며 시장에서 식량을 살수도 없게 되었다.” 세계화의 일환으로 촉진되고 있는 계약 경작은 농부들에게 악영향을 미쳤다. 문맹인 농부들과의 계약은 일방적인 경우가 많다. 뿐만 아니라 전통 사회에서는 협동을 강조하고 있다. 자즈마니 및 여타 카스트 기반 제도를 통해 존재했던 개인적 관계와 함께 조화와 포용을 강조하는 것이다. 그러나 글로벌리즘은 효율성과 경쟁적인 문화를 강조한다. 그러므로 “달리트”와 빈곤층의 대다수에게 있어 세계화는 더 많은 박탈을 의미했던 것으로 보인다. 싱(2000)도 위의 의견에 동의했으며 시장은 세계화가 그 범위를 확대하는 수단이 된 중요한 메커니즘이라고 덧붙였다. 지역 문화를 현대화한 측면도 있지만 지역 문화에 대해 악영향을 끼치고 있는 분야가 상당하다. 세계화는, 경쟁과 가격 전쟁이라는 새로운 네트워크를 창출함으로써 민속문화의 자율성을 저해했을 뿐 아니라 장인들의 삶도 불안정하게 만들었다. 인도의 상황에서 경제적 세계화와 그에 관련된 신자유주의 정책의 사회적 비용은 이미 아주 높았다. 달리트, 땅없는 소작농들, “Adivasis”들이 가장 큰 타격을 입게 될 것이다. 이러한 경제적 타격 외에도 경제적 세계화의 과정은 민주적 의사결정과정에 심각한 도전과제를 제시했다. 정치적 측면에서 세계화 과정은 변화의 힘을 촉발했는데 이는 사람들로 하여금 커져가는 세계화의 힘 아래 정치적 체제에 대해 다시 생각하게 만들었다(Kothari 1995).

1997년의 VAK(Vikas Adhyayan Kendra) 보고서는 인도의 여러 현실을 끄집어 내고 있다. 예를 들어 비료 지원 감소는 비싼 비료값을 감당할 수 없는 가난한 농부들에게 가장 심각한 타격을 입혔다. 산업부문의 실업률뿐 아니라 특히 시골 지역에서 농업부문의 실업률도 상승했다. 트랙터와 추수기의 사용을 통한 농업 기계화는 노동자들을 땅에서 내몰았다. 결국 노동자들은 자신의 노동력을 싼값에 팔게 되었다. 이주 노동자의 고용 역시 늘어났다. 일자리를 잃은 Adivasis, 달리트, OBC들은 수확이 적은 기간 동안 약간의 선금을 받고 그 이후에는 아주 낮은 임금을 받는 계절 이주 노동자로 내몰리고 있다. 그래서 마타트와다 전역의 거의 80만 명에 달하는 사탕수수 추수 노동자가 설탕 공장의 선금을 미리 받고 일하는 반 담보 노동자들(semi-bonded labourers)이다. 담보 노동자들은 세계화의 산물이다.

웹사이트 peoplesmarch.com의 관련 자료를 인용하여 세계화가 삶의 여러 측면에 있어서 달리트들의 상황에 어떤 영향을 미치고 있는지 구체적으로 분석해보기로 하자.

**이) 근로자/노동자들에게 미치는 영향:** 분석에 따르면 달리트 근로자 중 75퍼센트 이상이 여전히 땅과 연관되어 있으며 도시지역에서는 주로 비조직적 부문에서 일하고 있다. 1987-88년의 시골지역 노동력 보고서(Rural Labour Enquiry Report)에 따르면 시골 지역 총 가구의 63.14% 이상이 임금노동 가구였으며 다른 계층의 경우 비율이 31.16%였다. 같은 해 달리트 인구의 절반이 빈곤선 아래 위치해 있었으며 타 계층은 39.06%였다. 도시지역의 경우 달리트의 빈곤율은 57%였으며 비 달리트 계층은

37.21%였다.

ii) **고용 부문에서 달리트에게 미치는 영향:** 일자리 측면에서 공공부문에 대한 민영화이 이루어지고 정부 일자리가 대폭 축소되면서 보호정책 문제는 상관없는 문제가 되어 버렸다. 그리고 민간 부문에는 일자리 보호 정책이 없기 때문에 그 이전 30년간 달리트를 대상으로 이루어졌던 고용 기회는 이제 전부 고갈되어 버릴 것이다. 달리트들은 자본의 카스트 계급 관계를 이해해야 한다. 과거의 자유화는 달리트들을 “새로운 일자리”로 유도할 만큼 자유로운 것도 아니었고 인도 시장의 카스트 지배를 파괴해버릴 정도로 강력한 것도 아니었다. 뿐만 아니라 국민들의 복지 비용을 체계적으로 삭감했던 정부는 차별받는 카스트 계급 및 부족들에 대한 비용도 삭감했다. SC, ST, OBC 복지에 대한 지출은 1990/91년 8%에서 1994/95년 6.7%로 감소했다.

iii) **사회적 측면에서 달리트에게 미치는 영향:** 카스트는 인도의 “전통적 사회질서”를 정의하는 특징으로 종종 비쳐져 왔다. 현대 인도의 달리트들은 뿌리깊은 사회적 수모라는 오랫동안 끊어지지 않는 번민의 짐을 지고 있다. 그러나 70년대 이후 “달리트”라는 단어는 인기를 얻었는데 적극적인 분노, 자기표현, 자부심을 함축하고 있었기 때문이다. “달리트”라는 단어 자체는 가난하고 탄압받는 사람들을 의미한다. 이것은 탄압받는 카스트 계급뿐 아니라 부족, 여성, 담보노동자, 소수민족 등을 모두 포함한다. 사회 구조 내에서의 “달리트”의 위치를 보면 맨 아래, 의식에 따라 금지되는 “오염선(line of pollution)”의 아래에 위치했다. 지리적으로는 개도국 카테고리에 속해 있다.

이 사안과 함께 베테일(2000)은, 카스트가 이념적으로는 상당히 약화되었고 예전 형태의 불가촉성은 누그러지고 있지만 지역의 카스트 지배계급이 달리트에게 자행하는 잔혹행위는 사실 더 심해졌다고 말했다. 이는 쏘라트(Thorat(2002: 572))의 연구로 뒷받침되는데 이 연구에 따르면 시골 지역에서 높은 계급인 힌두의 행동은 여전히 전통적인 카스트 제도 규범과 관습의 지배를 받고 있다. 1990-2000년과 2000-01년 SC & ST 위원회의 6차 보고서에 나타난 잔혹행위 자료를 보면 2000년 한 해에만 달리트에 대해 23,742건의 잔혹행위가 묘사되어 있다. 헌법상의 보호, 자유화, 세계화에도 불구하고 달리트에 대한 가혹행위는 누그러질 줄 모르는 상황이다.

간단히 말해, 세계화 시대에 소외계층에 대한 주요 사회적 우려사안은 대규모의 구조적 실업이며 고용 불안정성이 커지면서 임금은 낮아지고 노동자는 희생되고 있다는 점이다. 그러나 동전의 양면성처럼 “소외계층”에 대해 좀더 희망적인 측면도 있다.

### 정체성의 이동 - 세계화 시대의 소외계층

원칙적으로 세계화 과정은 궁극적으로 일부 중요한 측면에 있어서 세계 문화의 동질화를 향해 나아가게 된다. 해너즈(1996, 17)에 따르면 “일반적인 의미에서 세계화는 원거리의 상호접속성이 증가하는 일이며 상호접속성은 최소한 국가간, 나아가서는 대륙간에 발생한다.” 우리는 이러한 국경을 넘나드는 연결의 과정이 “소외계층”을 위한 공간의 재구성을 포함하며 이것은 이들을 마을과 국가에 묶어두는 고정된 연결고리를 사라지게 할 것이라고 말할 수 있다. 이 점에서 워터스(1995, 136)는 세계화의 과정이



더 큰 접촉성과 탈 영토화를 동시에 구체화하고 있다고 지적했다. 긍정적으로 본다면, 그것은 장벽을 무너뜨리려, 즉, 공동체와 정체성의 캡슐을 벗어나도록 하려 할 것이다. 장기적으로는 이것은 불평등의 소멸로 이어질 수도 있다. 왜냐하면 인종 정체성은 구체적인 영토나 장소없이 생존할 수 없기 때문이다. 이러한 상황은 특정 영토 내에서 지배적인 카테고리에서 소외되었던 사람들에게 긍정적인 영향을 미칠 것이다. 이러한 틀 안에서 이는 “소외계층”에게는 환영할 만한 프로세스로 인식될 수 있다. 이는 그들을 높은 카스트의 손아귀에서 벗어나게 할 뿐 아니라 경제적 권한과 사회적 이동성을 위해 정당히 받아야 할, 이전의 계층화 체제에서는 받지 못했던 몫을 받게 할 것이다. 뿐만 아니라 세계화 정책은 국제시장에서 노동, 상품, 아이디어, 자본의 자유로운 이동을 촉진할 것이다. 딜리지(1999)에 따르면 “오늘날 이 글로벌 세계에서 “소외계층”들은 좀더 편안한 물질적 환경을 갈구하며 좀더 많은 존엄성을 요구한다.” 이 글로벌/국제화된 이동성은 그들에게 글로벌 연대와 인권 수호의 기회를 제공할 것이다. 이 점에 있어서 조그단드(2000)는, 정의로운 성장, 사회적 책임성, 평등과 자주는 자유화와 세계화라는 새로운 슬로건 앞에 낡은 원칙이 되어 버렸다고 주장했다. 여기에서 부엘(1994)의 주장은 일리가 있어 보인다. 그는 “더욱 긴밀한 통합(세계화로 인한)은 그러므로 역설적이게도 단언된 차이의 확산을 의미했고 앞으로도 그럴 것이다”라고 말했다. 거기에 덧붙여 멘델슨과 비크지아니(1998, 1) 역시 “소외계층”은 거의 모든 곳에서 자신의 인권과 정치적 권리에 대해 훨씬 더 자기주장이 분명해질 것이라고 지적하고 있다. 이 주장을 뒷받침하는 명확한 예가 세계사회포럼(WSF), 구체적으로는 아시아 사회 포럼(ASF)같은 기구의 설립인데 이들 기구는 신자유주의 세계화와 그것이 차별받는 공동체에 미치는 영향에 관련된 사안에 대해 논의하고 있다. 달리트 디아스포라와 사회적 연대 사안에 관한 비벡 쿠마르(2007, 326)의 말을 빌리면, ‘해외에 정착한 달리트들은 서로 외면하지 않았다. 그들은 자신들의 기구를 만들어 다른 달리트 공동체들과 사회적 연대를 만들고자 했다. FABO (The Federation of Ambedkarite Buddhist Organisations)와 VODI(Voice of Dalit International) 역시 인도에 있는 달리트들의 지위를 향상시키기 위해 영국에서 활동 중이다.’ 좀더 조직화된 노력이 미국에서 글을 읽고 쓸 줄 아는 NRI 달리트들에 의해 이루어졌는데 이들은 1975년에 “VISON(Volunteers in Service to India’s Oppressed and Neglected)”이라는 단체를 조직했다. 일라이아(Ilaiyah, 2001b)에 따르면 더반(Durban) 덕택에 달리트 인권 향상을 위한 국가적 캠페인은, 경제적 상태의 상승을 조롱하듯 “국제적으로 이동하는” 조직이 되었다.

위의 담론을 상세히 분석해보고자 한다면, 세계화는 “소외계층”에게는 더 나쁜 영향을 미쳤지만 세계화가 이들에게 미치는 긍정적인 영향을 보여주는 밝은 면을 외면할 수는 없다. “크리티컬”한 글로벌리즘으로 우리는 세계화가 달리트에게 가져온 혼합된 결과를 환영해야 한다. 뿐만 아니라 현대 사회에서 “소외계층”이 처한 잔혹한 상황에 대한 의문은 정량적이고 정치-경제적인 변화가 목도되고 있으며 정성적 변화에 비해 빠르게 이행되고 있고, 이 둘이 동화되고 적응하는 데에는 시간이 걸린다는 사실로 위안할 수 있다. 인도 사회의 개개인은 빈곤, 문맹, 문화적 탄압, 종족 문제 등 사회에 깊이 뿌리박혀 있고 새로운 개발을 가로막고 있는 문제들과 싸워야 한다. 세계화를 흡수하고 계속하기 위해, 개개인은 성격적 측면에서까지 완전하게 세계화되어야 진정한 의미에서의 세계화 혜택을 누릴 수 있을 것이다.

## 요약

세계화는 한 지역의 사건이 수마일 떨어진 곳의 사건에 의해 영향을 받고 그 반대의 상황도 벌어지는 방식으로 지리적으로 떨어진 지역을 연결시키는 전세계사회적 관계의 강화를 일컫는다. 토착민과 소외 집단에게 이것은 그들이 갑작스럽게 전통적인 삶의 방식으로부터 튕겨져 나와 세계적 차원에서 자기 집단뿐 아니라 여타 자신들보다 우월한 집단과의 상호작용에서 긴장과 갈등의 상황에 서게 됨을 의미한다. 사회학적으로 이것은, 지역주의적 요소가 사라져야 하는 한편 “보편화”의 과정으로 이해되어야 할지도 모른다.

세계화는 사회에 대해 분명하고 잠재적인 기능들을 묘사하고 있다. 경제적 자유화는 분명한 결과로 목도되지만 이것은 국가의 쇠락, 문화적 정체성에 대한 위협, 독특함 등의 몇 가지 잠재적인 결과로 이어질 수도 있다. “소외계층”에 있어서는 이것은 차별화된 영향을 보여줄 수 있다. 이는 이러한 정체성에 대해 위협이 되기보다는 이들의 정체성 형성의 수단이 될 수 있다. 대표성 전략을 올바르게 함으로써 글로벌 체제, 지역 공동체, 그리고 소외된 이익집단으로의 접근을 통한 조직과 사회적 변화는 그들 자신에게 권한을 부여하고 글로벌 체제에 영향을 미칠 수 있다. 뿐만 아니라 달리트 디아스포라, 미디어, NGO, 시민사회가 세계화된 세상에서 이들의 운명을 바꿔놓을 수 있는 역할을 수행함을 부인할 수 없다.

---

## 참고문헌

- Beteille, A. 2000. *The Scheduled Caste: An inter-regional perspective*, Journal of Indian Schools of Political Economy; Vol. XIII, 34.
- Buell, Frederick. 1994. *National Culture and the New Global system*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Charsley, Simon R and G K Karanth. 1998. 'Challenging Untouchability: Dalit Initiative and Experience from Karnataka', New Delhi: Sage Publications.
- Dahl, Robert A (1989): *Democracy and Its Critics*, New York: Yale University Press.
- Deliege, R.1999. *The Untouchables of Hindu Organization*, New York: Berg Press.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Transnational Connection: Cultures, People, Places*, London: Routledge.
- Ilaiah, Kancha, 2001b. "Towards a Constructive 'Globalization'." interview with Uma Maheshwari, Seminar 508. <http://www.india-seminar.com/2001/508.htm>
- Jaffrelot, Christophe. 2006. 'The Impact of Affirmative Action in India: More Political than Socioeconomic', *India Review*, 01 July, 2006.
- Jogdand, P.G. 2000. *New Economic Policy and Dalits*, New Delhi: Rawat Publications.
- Kothari, Rajni. 1994. 'Rise of the Dalits and the Renewed Debate on Caste', *Economic and Political Weekly*, Vol. 29, No. 26 (Jun. 25, 1994), pp. 1589-1594
- Kothari, Rajni. 1995. '*Globalization and Revival of Tradition: Dual attack on models of democratic Nation building*', *Economic and Political weekly*, March-25.
- Kumar, Narender. 2000. 'Dalit and Shudra Politics and Anti-Brahmin Movement', *Economic and Political Weekly*, Vol. 35, No. 45 (Nov. 4-10, 2000), pp. 3977
- Kumar, Vivek. 2007. 'Governance and development in the era of Globalisation: Understanding Exclusion and Assertion of Dalits in India' in Kameshwar Choudhary (ed.) *Globalisation, Governance Reforms and Development in India*, Delhi: Sage Publication.
- Mahbub-ul-haq. 1998. Quoted in Foreword by Khadija Haq in Report on *Human Development in South Asia 2001-Globalization and Human Development*, New York: Oxford University Press.
- Mendelsohn.O & M. Vicziany. 1998. *The Untouchables: Subordinates, Poverty and the State in Modern India*, University Press: Cambridge.
- Narayan, Badri. 2001. 'Heroes, Histories and Booklets', *Economic and Political Weekly*, Vol. 36, No. 41 (Oct. 13-19, 2001), pp. 3923
- Nigam, Aditya. 1996. 'India after the 1996 Elections: Nation, Locality, Representation', *Asian Survey*, Vol XXXVI, No 12, December 1996.
-

- Nigam, Aditya. 2000. 'Secularism, Modernity, Nation: Epistemology of the Dalit Critique', *Economic and Political Weekly*, Vol. 35, No. 48 (Nov. 25 - Dec. 1, 2000), pp. 4256-4268.
- Reddy, Deepa S. 2005. 'The Ethnicity of Caste', *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 3, summer, pp. 543-584
- Rose, N (1999) *Governing the Soul*, London: Free Association Books, pp. 268.
- Scholte, J.A. 1996. *Beyond the buzzword: Towards a critical theory of globalization: Theory and Practice*, London: Pinter Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*, New Delhi: Oxford University Press.
- Shiva, V. 1998. *Globalization of Agricultural, Food Security and Sustainabilities*, New Delhi, Research foundation for science and Technology, June.
- Singh, Y. 2000. *Culture Change in India Identity & Globalization*, New Delhi: Rawat Publication.
- Teltumbde, A. 1996. *Impact of New Economic Reforms on Dalits in India* A Paper Presented in Seminar on Economic Reforms & Dalit in India, University of Oxford, Nov 8, 1996.
- Thorat.S.K. 2002. *Oppression and Denial: Dalit discrimination in the 1990*, *Economic and Political Weekly*. Vol XXXVII, No. 6.
- Verma, A. K. 2005. 'Backward Caste Politics in Uttar Pradesh', *Economic and Political Weekly*, Vol. 40, No. 36 (Sep. 3-9, 2005), pp. 3889-3892
- Waters, Malcolm. 1995. *Globalization*, London: R&KP.
- People March Websites link-[http://www.peoplesmarch.com/publications/globalisation/Chapter 14](http://www.peoplesmarch.com/publications/globalisation/Chapter%2014), 2003.
- Vikas Adhyan Kendra website link - <http://www.vakindia.org/index.html>, 1997

## 동아시아 예술 영화 속에 드러난 세계적 이국성: 김기덕의 <봄, 여름, 가을, 겨울 그리고 봄>을 중심으로

박 제 철  
서던캘리포니아대학교

### 서론

최근 몇 년간, 이국성 또는 오리엔탈리즘이 비서구 문화를 바라보는 서구의 제국주의적 관점의 산물이라는 에드워드 사이드(Edward Said)의 잘 알려진 주장의 반복이 차치되면서, 비평가들은 비서구 문화의 특성인 이국성을 보다 긍정적으로 재평가하고 있다. 예를 들어, 전 세계적으로 퍼져있는 중국적이고 디아스포라적(diasporic) 중국 영화들에서 드러나는 중국적 이국성의 문제를 논의함에 있어, 레이 초우(Rey Chow)와 올리비아 구(Olivia Khoo)와 같은 비평가들은 세계화 시대의 중국적 이국성을 기존의 '식민주의적 또는 제국주의적 이국성'과 구별하며, 전자가 중국이 '스스로 이국화하는 가시적 몸짓'을 나타냄을 강조한다. 이는 명백히 서구에서 중국을 이국화시키는 지배적인 방법과 대별되는 것이다. 초우와 구의 주장에 따르면, 중국적 이국성에 대한 또 다른 중요한 요소는 '정통' 또는 '순수' 중국적인 것에서 분기된 자기지연적(self-deferring) 타자성(alterity)의 정도에 관련되어 있다. 이러한 관점에서 영화를 통해 전 세계적으로 순환되는 이국성은 예상되는 어떤 필수적 속성으로도 줄어들 수 없는 국가적 또는 인종적 차이를 만들어내며, 따라서 그러한 차이를 결정짓는 본질주의적·위계적 권력구조를 불안정하게 만든다.

이러한 이국성의 재이론화는 이질성과 타자성을 정의적 특징으로 강조하고 있음에도 불구하고, 일단 전략적으로 이국성을 활용하고 있는 최근의 수많은 동아시아 영화를 고려해보면 이러한 이국성에 대한 유토피안적 이해가 자칫 이들 영화가 전 세계적 회자되는 것을 가능하게 했던 중요한 요인을 간과하거나 적어도 과소평가하고 있는 것은 아닌지 의문을 제기하게 될 것이다. 즉, '신자유주의적 글로벌 자본이 행사하는 균일화(homogenizing)'의 힘이 바로 그것이다. 동아시아 관광산업의 경우에서 자주 보여지는 사례로, 동아시아적 이국성은 동아시아 블록버스터 영화, 특히 앙 리(Ang Lee)의 <Crouching Tiger, Hidden Dragon(2003)>, 장이모(Zhang Yi-mou)의 <Hero(2002)>, <House of Flying Daggers(2004)>와 같은 무술영화들에 의해 수익성 있는 것으로 받아들여져 왔다. 이런 현상은 제작이 박스 오피스 관객 수에만 초점이 맞춰져 있는 블록버스터 영화들에만 한정된 것은 아니다. 임권택 감독의 <춘향전(2000)>, 김기덕 감독의 <봄, 여름, 가을, 겨울 그리고 봄(2003)>과 같은 동아시아 예술 영화들도

어떤 방식으로든 이국적 특질을 채용하려는 노력을 보이고 있다. 위에서 논의한 초우와 구의 아이디어로부터 생각해본다면, 상업 및 예술 영화 모두에서 보여지는 이국성은 대개 다음과 같은 두 가지 특성을 띤다. 1) 양지에서 보이는 이국적 특질은 서구에서 동아시아를 바라보는 지배적인 시선을 반영하기 보다는 스스로를 이국화하는 태도이다. 2) 영화 속에서 이국성의 과장된, 혹은 심화된 표현은 '진짜', '순수한' 또는 '정통의' 중국적인 것, 한국적인 것, 또는 일본적인 것에 충실한 것이 아니라 이러한 것들로부터 벗어난 양상을 띤다. 이처럼 심화된 타자성의 느낌, 즉 영화의 이국적 특징에도 불구하고, 우리는 영화를 통해 만나게 되는 이국성이 대개는 일반적이라는 느낌을 지울 수가 없다.

본 논문에서 제기하는 문제는 다음과 같다. 국제적인 동아시아 영화에서 이국성이 매우 영향력이 있으면서도 동시에 지극히 일반적인 성향을 띤다면, 우리는 어떻게 이 역설적인 이국성의 특징을 현 신자유주의적 세계 자본주의의 메커니즘과 관련하여 이해해볼 수 있을 것인가? 이제 필자는 라캉(Lacan)이 막스의 상품가치이론을 재구성한 것을 토대로 하여, 전 세계적으로 유포되고 있는 강렬하지만 일반적인 이국성이, 무수한 영향력을 교환가치의 규모로 변환 또는 환산하는 것이 신자유주의적 글로벌 자본이 낳은 필수적 결과인지를 논하고자 한다. 다음으로는 이러한 담론 과정에 동아시아 영화제작자들이 어떻게 참여해 왔는지 간단히 살펴보고, 그들의 필모그래피의 변화에 미친 영향에 초점을 맞춰 보려 한다. 마지막으로 김기덕 감독의 최근작인 <봄, 여름, 가을, 겨울 그리고 봄(2003)>(이하 <봄, 여름>)으로 축약)과 그의 이전작인 <섬(2000)>을 비교하여 어떻게 <봄, 여름>이 불교의 일반적이고 이국적인 이미지를 이용해 영화적 정서를 교환가치로 변환시키는지, 그리고 이러한 변환의 정치적·윤리적 결과는 무엇인지에 면밀히 검토해보고자 한다.

### 이국성의 교환 가치로의 변환

현재 봄이 일고 있는 초국경적 문화교류가 갖는 국가적 또는 인종적 타자성의 세계적 확산 효과에 대해 무비판적인 지지를 보내는 일부 비평가들에서 치명적인 맹점이 발견되곤 한다. 이들은 이러한 교환이 상품교환의 행태를 취하고 있다는 기저의 가정을 무시하거나, 적어도 이를 강조하지 않는 경향이 있다. 이는 질적으로 상이한 문화적 산물이 질적인 가치 측정이 가능한 대상으로 취급되고 있음을 의미한다. 자연적 과정과는 거리가 먼, 문화적 산물의 상품화는 그러한 산물의 극심한 변환과 연관이 있다. 막스는 이미 상품 형태에 관한 그의 논의에서 이러한 변환에 대해 강조한 바 있다. 막스가 상품의 이중적 특성-사용가치와 교환가치의 두 측면에 대해 논하였을 때, 그는 이들의 충돌 또는 갈등에 초점을 맞추었다. 사용가치로서 상품은 질적인 측면에서 상이한 반면, 그것이 제공하는 교환가치로서는 오직 양적으로 상이할 뿐이어서 사용가치의 원자를 포함하지 않는다. 다시 말해, 막스는 교환재로서의 상품을 고려함에 있어, 제품의 특질과 관계 없이 교환가치로서 균일하거나 추상적이 되므로 오직 양적 측면에서만 다른 제품과 대별될 수 있다고 강조한 것이다. 이러한 이유로 종종 제기되는 유토피안적 상상에도 불구하고, 현 초국경적 문화 교류는 공통 측정이라는 면에서 질적으로 각기 다른 국가의 문화를 필연적으로 균일화하거나 평준화한다. 막스는 이를 추상적 노동의 지속이라고 주장한다.

더욱 복잡한 것은 문화적 제품의 이국성은 정의상, 사용가치 혹은 교환가치로 축소될 수 없는 과잉의 또는 특이한 무언가와 관련이 있다는 점이다. 마스가 '인간의 필요를 충족시킨다'고 저술한 사용가치와 달리, 이국성은 이질성의 힘으로 우리를 매료시킨다. 이국성은 확실히 추상적인 인적 노동의 지속으로는 설명될 수 없는 낯선 정서라는 측면에서 교환가치와 명백히 구분된다. 이는 필자의 주장대로라면 정서적 측면(affective aspect)으로, 또는 라캉이 문화 제품의 '주이상스(jouissance)'이라 불렀던 것을 포괄하는 그 어떤 것으로 이해되어야 한다.

그렇다면 '주이상스'란 무엇일까? 라캉은 이 용어가 나타나는 문맥에 따라 다양하게 정의할 수 있다고 한다. 그러나 본인은 라캉이 마스의 상품가치이론에 관해 내렸던 용어적 정의에 주목하려 한다. 이 용례에 대한 주해를 살펴보면, 주이상스는 '의미와 작용 또는 상황'에서 배출되는 폐기물 또는 무의미한 잔여물로 정의된다. 이는 주이상스가 어떻게 제품의 본질을 넘어선 부가적 측면을 지칭하는지, 왜 사용가치 및 교환가치로 축소될 수 없는지를 알려준다. 라캉은 이 두 가지 용어에 더해 세 번째 용어를 제시함으로써 마스의 상품형태 이론에 존재하는 빈틈에 주목하고, 새로운 상품 형태와 그 이상의 것을 포괄하는 새로운 이론에 대해 상술하려 하였다.

신자유주의적 세계화가 도래하지 않았더라면 비 교환적이었을 주이상스 또는 정서는, 세계화로 인해 교환가치적 용어로 전환되기 시작했다. 푸코(Foucault)가 적절히 관찰하였듯이, 신자유주의의 주된 특징은 보육, 교육, 의료, 그리고 문화적 관행 등 주이상스가 주요한 역할을 담당하는, '기존에 비경제적이라 인식되었던 영역에 대한 시장 분석의 확장'이다. 따라서, 이국성의 세계적 확산과 초국경적 교류는 이러한 배경에서 검토될 수 있을 것이다. 현 신자유주의적 세계화 시대에 이국성이란, 과거 경제적 교환가치로 축소될 수 없는 문화적 잔여물이었다면, 이제 교환가치 단위로 산술될 수 있는 것으로 받아들여지고 있다. 더욱 중요한 것은 이국성이 이제 막 교환가치의 대상이 되기 시작한 것이 아니라-마스의 용어에 따르면-수익 또는 (교환)잉여 가치를 얻기 위해 전략적으로 생산되기 시작하였다는 점이다. 다시 말하자면, 자본주의의 다른 상품들의 경우 및 원칙과 마찬가지로, 서로 다른 국가적 문화를 지닌 이국적인 특징들 역시 문화적 다양함이 향유되도록 하는 목적보다는 막대한 잉여적 가치를 추출하기 위한 목적으로 생산되고 있다는 것이다. 이국성의 자본 종속은 그것이 보다 심화된 균일화 과정을 거치고 있으며, 그 과정에서 특이성을 잃고 일반화되어 생산됨을 암시한다.

우리는 이들 과정을 마스가 언급한 자본의 실제적 노동 포섭의 견지에서 보다 명확하게 이해할 수 있다. 마스는 이를 통해 자본주의가 어떻게 노동자의 노동시간을 연장하지 않고 잉여가치 단위를 증가시킬 수 있는지 명백히 밝힐 수 있다고 제안하였다. 생산성 증대에 중요한 것은 바로 생산 도구로서의 기계 도입과 그에 따른 생산의 기계화이다. 이러한 변화로 인간의 노동은 기계 작동에 필요한 단순하고 최소한인 수준까지 축소되었다. 이것이 주는 중요한 함의는 예상하지 못했던 또는 원치 않았던 요소가 생산 프로세스에 개입하지 못하게 함으로써 단기간에 대량의 동일 제품을 생산할 수 있다는 것이다.

이국성 생산이 산업화되면서 이는 또한 유사한 프로세스를 거치고 있다. 한 국가의 문화가 다른 국가의 문화를 조우할 기회라는 뜻밖의 효과에서 멈추기 보다 현대 관광산업에서와 같이 사전에 수립되고 기획되며 계산된 메커니즘의 결과로서 보다 대규모의 이국성 생산이 이루어지고 있는 것이다. 이처럼

의외성이 사라지면서 이국성은 규범적 혹은 일상적인 것과는 명백히 구별되지만 여전히 일반적인 것으로 받아들여지는 것이다. 하지만 오늘날 이국적인 것이라고 전략적으로 생산되는 것들은, 비서구권 문화의 이국적인 특질들이 과거에 보존해온 것보다는 종종 더 강렬하고 과장되게 보인다는 사실을 명시하는 것은 중요하다. 왜냐하면 일반적 이국성의 생산에서 잉여가치 단위를 증가시키는 유일한 방법은, 물의 온도를 단순히 70°F에서 80°F로 높이는 것처럼 이국성의 기본 특성을 변화시키지 않고 그 강도를 증대하는 것이기 때문이다.

### 동아시아의 이국적 영화에서 보이는 신자유주의적 전환

1990년대 신자유주의적 세계화가 동아시아의 영화 문화를 휩쓸면서, 동 지역에서 이국성의 영화 생산도 동일한 방향으로 나아가기 시작했다. 이러한 전환 이전에, 영화들이 어느 정도 자연스럽게 국가 고유의 문화유산적 특징으로 이국성을 환기시켰다면, 이 시기 이후의 영화들은 영화 제작 가치의 필수 요소로서 보다 의도적으로 이국성을 추구하고 있다. 장이모 감독과 첸카이거 감독의 필모그래피를 예로 들어보자면, 확실히 신 자유주의적 전환을 생생하게 보여주고 있다. 장이모 감독의 <Ju Dou(1990)>와 첸카이거 감독의 <Life on a String(1991)>과 같은 기존 작품들에서는 중국 시골의 원시적 모습을 자의식적으로 비추면서, 이국적 영화의 제작 가치를 계산에 넣기 보다는 중국에 여전히 남아있는 자연 경관을 사실적으로 포착하는데 주로 주안점을 두었다. 그러나 장이모 감독의 <Hero(2002)>와 첸카이거 감독의 <The Promise(2005)>와 같은 최신 블록버스터 무술 영화의 하이테크 기술의 극적인 효과들에서 확실히 드러나듯이, 고대 중국의 의식, 건물, 의상과 같은 화려한 이국적 요소들은 더 높은 잉여 가치의 단위를 추출하기 위해 의도적으로 채택되기 시작했다. 이들 요소의 이국성은 컴퓨터 그래픽과 같은 최신 기술의 도움으로 전보다 훨씬 강력해졌음에도 불구하고, 이전 작품들에서 보여지는 이국성보다 오히려 훨씬 일반화되었다. 사실 신중하게 포함된 이국적 요소들은 무술 영화 장르의 도해법(iconography)과 타협한 전형적 특징들로 축소되었다.

현 신자유주의 정부가 수익성 없는 예술 영화의 지원을 거의 포기한 것처럼 신자유주의적 전환 역시 결코 동아시아 예술영화를 온전하게 놔두지 않았다. 그 결과, 비록 예술영화가 박스오피스 성적을 전적으로 목표하지 않음에도 불구하고 그 제작에 있어서는 다른 영화들과 마찬가지로 재정적 압박을 받고 있는데, 임권택 감독 영화에서 보여지는 최근의 변화는 이러한 측면을 잘 나타내고 있다. 2000년 이전에 임 감독은 <서편제(1993)>에서 볼 수 있듯이 상대적으로 한국인들에게조차 생소한 한국 고유의 문화적 유산을 주제로 채택하였다. 하지만 <춘향전(2000)>, <취화선(2002)>과 같은 최근작에서는 춘향기와 장승업이라는 보다 한국적인 것을 대표하는 친숙한 주제를 다루고 있으며, 위에서 언급한 동아시아 블록버스터들처럼 세계 예술영화 관객들을 매료시킬 수단으로 이국성을 활용하고 있다.



## 김기덕 감독 영화에서 보여지는 이국성의 흥미로운 사례

김기덕 감독의 영화에서 보여지는 주된 변화 또한 지금까지 논하였던 이러한 일반적 변화 추세, 다시 말해 이국성의 강화(intensification)와 일반화(generification)가 동시에 일어남을 방증한다. 하지만 현 신자유주의적 정서의 통제가 오늘날 다름(othersness)을 인식하고 느끼는 방식을 어떻게 규정짓는지 잘 드러내고 있다는 점에서 김 감독의 변화는 충분히 주목할 만 하다. 무엇보다도 주목해야 할 것은 동아시아 영화 감독들과 달리 김기덕 감독은 <봄, 여름>에서 획기적으로 변화하기 이전에 인종적 혹은 인류학적 견지의 동아시아적 이국성을 거의 고려하지 않았다는 점이다. 오히려 <악어(1996)>에서 <해안선(2002)>에 이르는 이전 작품들의 주된 관심사는 노숙자, 매춘부, 탈주 범죄자, 탈영병 등 사회적 방랑자의 정서 상태였다. 이들의 삶은 한국적인 것 혹은 그 어떤 특정 인종적 특질로 표시되기 어려우며, 전 세계 어디에서도 존재할 수 있는 매우 추상적인 것이다. 그럼에도 불구하고 이들의 삶은 넓은 의미에서 이국적이라 할 것이다. 이들 방랑자의 삶은 늘 일정한 삶을 영위하는 이들에게는 특별히 불안정한 또는 폭력적인 것으로 보여질 수 있기 때문이다. 사실 그의 기존 작품들이 영화제나 예술영화관에서 해외 관객의 이목을 집중시킬 수 있었던 강렬한 이국적 정서는 바로 이것이었다.

기존 작품들이 영화 평론가들 사이에서 여성 묘사 방식의 측면에서 특히 상당한 논쟁을 야기하였음에도 불구하고, 이 영화를 받아들이는 것은 앞서 논의한 라캉의 강렬한 주이상스 혹은 정서를 수반한다고 할 수 있다. 즉, 그의 이전 작품들은 극도로 고통스럽거나 훼손된 인체, 비정상적으로 과도한 폭력성, 사회적 적대주의와 같은 충격적인 이미지들을 이용해 관객으로 하여금 의미화 작용과 동일시를 통해 폐기물 또는 쓸모 없는 잔여물과 직면하도록 하였다. 이처럼 평론가들 사이에서 논쟁이나 논란이 존재한다는 것은, 이 영화들을 봄으로 인해 확고하지만 알 수 없는 정서에 필연적으로 연루된다는 점을 시사한다. 주지할 만한 점은, 기존 작품에 대한 다수의 비평들이 이성적 논조를 유지하기 보다는 다소 격한 감정적 반응을 수반하고 있다는 것이다. 예를 들어 토니 레인스(Tony Ryns)는 김 감독의 첫 두 작품에 대해 호의적이었음에도 불구하고 그의 이후 작품들에 대해서는 '성적 테러리즘'이라며 비난하기 시작하였다. 그의 주장이 얼마나 설득력이 있든지 간에 '성적 테러리즘'이라는 용어에 내재하는 감정적 불편함은 김 감독의 작품이 교환성 또는 상호성의 견지에서 완화될 수 없는 정서적 넘침(overflow) 효과를 만들어 내고 있음을 시사한다.

김 감독의 이후 작품에서 가장 눈에 띄는 두 가지 정서적 변화는 1) 일반적인 (동)아시아적 이국적 특징의 채택, 2) 적대적 또는 폭력적 정서의 완화이다. 이 두 가지 변화의 복합적 영향은 일반적인 (동)아시아적 이국성이 적대성 또는 폭력성의 정서를 약화시키는데 결정적 역할을 담당하였다고 말하고 싶다. 다시 말해, 그의 기존 작품들에서 비 의미화적 잔여물로 나타났던 이러한 불편한 정서들이 일반화된 동아시아의 이국성을 통해 부드러워지고 약해졌다는 것이다. 이 점은 <봄, 여름>을 그의 이전 작품인 <섬(2000)>과 비교해볼 때 가장 극명하게 드러난다.

양자는 구성(plots)과 장면화(mise-en-scene)의 측면에서 서로 비교할 만한 대상이며, 내용적으로도 유사하게 피난처에 몸을 숨기고 거기 살고 있는 누군가의 도움을 받는 탈주 범죄자를 다루고 있다. '호수

위에 떠 있는 피난처라는 유사한 공간적·건축학적 상상을 공유하는 측면에서도 비슷하다. 하지만 양자는 정서를 생산하고 다루는 방식에서 완전히 상이한 모습을 보여준다.

'섬'은 탈주 중인 범죄자가 사람들이 낚시를 즐기고 있는 수상 낚시터로 도망치는 장면으로 시작된다. 남자는 수상 낚시터를 운영하며 남성 고객들에게 매춘을 하는 신비의 병어리 여주인을 만난다. 자살을 시도하는 남자를 구해주고 경찰로부터 숨겨준 이후, 여자는 점차 남자에 대해 소유욕이 생긴다. 이 시점에서 영화는 그들의 관계가 어떻게 진행되고, 그들이 통제불능의 과도한 성적 열망과 죽음에 대한 욕구에 의해 어떻게 지배당하는지 상세히 묘사한다. 그들의 관계에 무슨 일이 일어나는지를 말로 묘사하는 것은 소용없는 시도이거나 불가능한 일일지 모른다. 섬뜩한 마조히즘적 자학 장면이 포함되어 있어서가 아니라, 그들 관계 자체의 강렬한 정서가 사회적 교환에 기반한 상징적 질서의 한계를 이미 넘어서고 있기 때문이다. 많은 비평가들이 지적하였다시피, 이 영화는 구성 동기(motivation) 차원에서 매우 취약하다. 하지만 이러한 취약성은 영화의 플롯 동기가 영화 속에 담기지 못하는 정서적 넘침(overflow) 현상으로 인해 종종 침범되거나, 방해 받거나, 심지어 훼손됨을 확정 짓는 논리적 일관성을 고려할 때 이해할 만한 것이다. 물론 영화는 때때로 평화로운 화해의 순간을 보여주기도 한다. 하지만 일시적일 뿐 지속적이지는 않다.

<봄, 여름>에서는 불교 모티브를 채택하면서 <섬>에서 보여지는 날카롭고 파괴적인 정서의 단면이 상당히 완화된다. <섬>에서와 마찬가지로 이 영화에서도 물 위에 떠 있는 피난처가 불교 사원의 형태로 등장한다. 또한 <섬>에서처럼 이 영화의 남자 주인공은 수도승이었다 수년 전 절을 떠났다가 현재는 아내를 살해하고 다시 이 절로 도주해온다. 하지만 여성적이고 신비로운 여자와, 통제할 수 없을 정도로 치명적인 정서적 관계를 경험하는 남자 주인공이 어디론가 표류해가는 <섬>에서와는 달리, 이 영화의 주인공은 경찰에 연행되기 전에 주지스님에 의해 나무바닥에 한문 경전을 새기는 고행을 수행함으로써 과도한 분노를 정화하고 죄를 회개할 기회를 부여 받는다.

중요한 것은 양자의 이러한 차이는 김기덕 감독의 전후 작품 사이에 발생한 정서적 변화를 요약적으로 보여준다는 점이다. <섬>에서는 교환원리에 기초하는 기존의 사회 주류에게 하나의 장애물로 나타났던 강렬한 정서가 오히려 사회의 주류로부터 완전하게 떠남으로써 해결책이 됨에 이른다. 그 결과, 영화가 생산하는 정서적 잔여물은 비 교환적, 비 전환적일 수밖에 없으며, 따라서 경제적으로 무의미해진다. 궁극적으로는 이런 종류의 정서는 교환가치 단위 차원에서 인식되고 가산되지 않으므로 상품 경제의 절대적 과잉으로 남겨진다. 이와 대조적으로 <봄, 여름>은 이러한 문제적 정서가 교환 및 전환 가능하여 경제적으로 유의미한 것으로 인식될 수 있는 통로 또는 매개를 마련하고 있다. 불교적 이국성이 바로 이러한 교환 및 전환의 통로이자 매개로서의 역할을 담당하고 있는 것이다. 이는 단순히 그의 전작에서 보여지는 무의미한 정서들이 불교의 종교 철학을 통해 설명되거나 전적으로 유의미화되는 것을 뜻하지 않는다. 주지할 만한 사실은, 이렇게 다루기 힘든 정서들이 다뤄질 수 있는 다른 종류의 것으로 전환되고 있다는 것이다. 따라서, 이 영화가 전작의 말로 표현하기 힘들었던 이국적인 무언가를 여전히 내포하고 있음에도 불구하고 그 이국성의 특성이 변화한 것이다. 절대적으로 전환 불가능한 것으로 남아있기 보다 이국성은 이제 전환 가능한, 사회적으로 순환 가능한, 또는 일반적인 것이 되어 교환 가치의 전달자

로서 역할을 할 수 있게 된 것이다. 불교가 아시아라는 지역에 한정되기 보다 세계적 종교로 자리매김하였다는 것과는 별개로, 이 영화에서 비춰지는 불교의 이미지는 매우 표준적이다. 이들 불교적 이미지는 역설적 진실에 관련되어 있지도 않고, 불교의 타자성(otherness)을 알려줄 당황스러운 문제의식을 제기하지도 않는다. 그럼에도 불구하고, <봄, 여름>은 세련된 롱테이크 기법과 장면화(mise-en-scene)기법을 통해 이국성의 강렬함을 배가시키는데 성공하였다. 비록 세계 예술 영화관의 상영작 중 하나에 불과하긴 하지만 이로써 영화의 이국적 특징으로부터 잉여가치의 보다 큰 단위를 추출할 가능성을 키울 수 있었던 것이다. 이처럼 <삼>과 <봄, 여름> 사이에 발생한 정서적 변화는 김기덕 감독의 전후 작품 사이에 발생한 급진적 변화의 특성을 명백히 보여주는 완벽한 전형이다. 사실, <봄, 여름>에서 시작되는 그의 후기 작품들은 전작의 화해 불가의 사회 방랑자들을, 전세계적으로 수용될 만한 일반적 동아시아의 이국성을 띤 타자로 대체하고 있다.

## 결론

필자는 전 세계적으로 회자되는 영화들 속에 드러나는 동아시아적 이국성에 관한 낙관론적 관점에 의문을 제기함으로써 본 논문을 시작하였다. 명백한 것은 세계화로 인해 동아시아의 이국적 특성들이 전 세계 각 지역에 확산·순환되어 다문화적 감각의 확립에 많은 기여를 할 수 있게 되었다는 점이다. 하지만, 최근 변화에 대해 필자가 제시하였듯이, 신자유주의는 동아시아 영화감독들로 하여금 이러한 형태의 다문화주의가 동아시아 타자성의 균일화 및 일반화와 관련되어 있음을 수용하도록 강요하였다. 더욱이 김기덕 감독의 작품에서 발견되는 특이한 전환에 관해 이미 언급하였듯이, 동아시아적 이국성의 균일화 및 일반화 과정은 동아시아의 블록버스터 장면에서만 영향력이 있다기보다는 동아시아 예술 영화 제작에까지 스며들어 영향을 미치고 있다는 것이다. 마지막으로 필자는 이들 과정이 단순히 경제적 측면에서만 이해될 것이 아니라, 보다 중요하게는 정치적·윤리적 측면에서 이해되어야 함을 강조하고 싶다. 신 자유주의는 정치적·윤리적으로 중립적이거나 또는 이와 전혀 무관하게 보이곤 한다. 하지만 이는 사실이 아니다. 타자성에 대한 우리의 감각을 균일화함으로써, 신자유주의는 특히 다원적인 타자성보다 상식적 타자성에 덜 기반을 두고 있는 타인을 인식하고 느낄 가능성을 배제하고 억압한다. 이러한 이유로 배제의 과정은 타인과 각기 다른 정서적인 관계를 형성하고자 하는 우리의 희망에 해가 된다. 하지만 이러한 희망은 타인에 대한 우리의 존중과 책임 의식의 근간이라 할 것이다.

## 문명 갈등과 인문학적 치유 공간: 발칸반도의 마케도니아, 스코피예(Skopje)

김 원 회  
한국외국어대학교

### 1. 들어가는 말

고대 그리스문명의 중심지로 서양문명에 문명주권을 행사하던 마케도니아는 현대사회에서 더 이상 문화 주도적이지 않다. 오히려 일리리아 문명을 바탕으로 하는 알바니아 민족, 트라키아 문명을 바탕으로 하는 발칸 민족 그리고 기원 후 6세기경 남하한 슬라브 민족들이 빚어내는 문명 갈등의 중심지였다. 이 슬람교와 정교회, 알바니아계와 슬라브계로 대변되는 이들 문명의 주체 세력들은 마케도니아의 스코피예(Skopje)에서 공존하며, 자신들의 다문화 공간 속에서 보편주의를 창출해 가고 있다. 보편주의의 창출은 인문학적 사유와 치유를 통해서 가능하게 되었다. 본 연구에서는 마케도니아 민족이 역사적으로 겪었던 문명 갈등의 양상을 우선 살펴볼 것이다. 그리고 이들이 현재 시행하고 있는 인문학적 사유와 치유의 형태들을 살펴볼 것이다. 여기에는 이중 언어 채용, 역사연구와 교육의 공동작업, 상대 문화에 대한 포용성 확보 등이 포함되며, 이를 예시하고 문명 갈등의 인문학적 치유를 상징하는 다양한 영상자료도 포함될 것이다. 두 번째로 문명 갈등과 인문학적 치유를 연구할 공간은 코소보(Kosovo)지역이다. 현재 세계에서 가장 극명한 문명 갈등 양상을 보이고 있는 이 지역에 대한 연구는 선행하는 스코피예 지역과 대조적 성격을 보이게 될 것이다. 본 연구는 다문화 사회, 문명 갈등 사회로 이행하고 있는 우리 사회에서의 인문학적 치유 가능성을 연구한 선행적 고찰이기도 함을 밝힌다.

### 2. 중심 말

#### 1) 한국인에게 마케도니아는 어떤 나라인가?

마케도니아는 발칸반도의 중심부에 위치한 국가로서, 동으로는 불가리아, 북으로는 세르비아, 남으로는 그리스, 알바니아와 국경을 접하고 있는 발칸반도의 중심 국가이다. 이러한 지정학적 이유로 하여 고대시대부터 이 지역에 대한 쟁탈전은 치열하였으며, 그리스(비잔틴), 불가리아를 비롯하여 근대에는 구 유고연방에 이르기까지 이 지역을 놓고 물리적으로 경합을 벌인 요충지 중에 요충지이다. 향후 우리나라

라의 기업이나 공공기관이 진출하게 될 경우, 그리고 민간 교류가 활성화 될 경우, 발칸의 교두보로 이용될 수 있는 지역이 바로 마케도니아이다. 문화적으로 마케도니아는 우리나라와 유사한 특성을 갖고 있다. 마케도니아 민족과 국가는 지리적 특수성으로 인해 20세기에 이르기까지 한반도와의 역사적, 문화적 교류가 매우 한정된 상황이었다. 따라서 아직까지도 마케도니아 민족과 국가에 대한 한국 사회의 관심은 이국취향의 호기심이상의 것에서 벗어나지 못하고 있는 실정이다. 특히 1989년 베를린 장벽 붕괴로 상징되는 사회주의 체제가 붕괴된 이후에는 한국 자본과 기술적 우위를 바탕으로 마케도니아를 비롯한 발칸지역에 대한 逆 Orientalism적 시각이 지배적인 것도 사실이다. 비교사적 관점에서 바라볼 때 마케도니아 지역은, 지리적으로는 우리나라와 다소 거리가 존재하지만, 역사적 거리는 매우 가깝다고 하겠다. 즉, 자본주의의 미 발전, 농업 혁명과 시민 혁명의 부재, 취약한 시민 계급과 강력한 지식인, 식민지의 경험 등 서구적 근대와는 다른 근대화의 길을 걸어왔다는 데서 양국 간의 공통점을 발견할 수 있을 것이다.

## 2) 마케도니아, 스코피예(Skopje)

### ① 마케도니아 문명 갈등의 역사: 고대, 중세

민족 정체성	
마케도니아	- 고대 마케도니아인들은 인종적으로 그리스인이 아님. - 고대 마케도니아 이후 자신의 고유문화와 정체성 유지. - 그리스를 비롯한 외세지배에도 불구하고 정체성 유지.
그리스	- 마케도니아인들은 인종적으로 그리스인임. - 이 지역을 그리스와 비잔틴 문명이 문화적으로 동화시켰음.
불가리아	- 중세 마케도니아인들은 동화된 불가리아인. - 이들을 서부 불가리아인으로 지칭.
세르비아	- 중세 마케도니아인들은 세르비아인으로 동화. - 역사상 여러 세기 동안 동화됨.
언어 정체성	
마케도니아	- 마케도니아어는 독자적 언어임.
그리스	- 마케도니아인들의 언어가 슬라브어임은 인정하나 이것이 이들을 불가리아인이거나 불가리아인으로 간주하는 지표가 되어서는 안됨.
불가리아	- 마케도니아어는 존재하지 않으며, 이 언어는 불가리아어 서부 방언임.
세르비아	- 마케도니아인들은 전통적으로 세르비아어와 유사한 언어를 구사해 왔음.
영토 갈등	
마케도니아	- 19세기이후 마케도니아 독립국가 수립을 위한 고토 회복 운동이 전개되어 왔음.
그리스	- 19세기이후 전개된 영토 회복운동의 결과 일부 영토를 회복함.
불가리아	- 19세기말 이전까지 마케도니아 영토는 불가리아어 것이었음.
세르비아	- 중세 및 근대 상당 지역을 점유했던 경험이 있으며, 이를 바탕으로 영토 종주권을 주장 중임.

(Gounaris, 1996, 김철민, 1999 참조 정리자료)

마케도니아와 관련하여 고대와 중세의 갈등 축은 그리스-불가리아-세르비아이다. 그리스의 경우 민족 정체성과 영토문제로 갈등을 빚고 있고, 불가리아와는 민족정체성, 영토문제, 언어문제 전 부분에서 갈등 구조를 이루고 있다. 세르비아와는 주로 영토갈등 부분이 강조되고 있고, 정체성과 언어부분은 불가리아에 비해 그 수위가 낮은 편이다.



<그림1: 마케도니아와 코소보 지도>

② 마케도니아 문명 갈등의 역사: 근세, 현대



<사진1: 스코피예의 이슬람사원>



<사진2: 스코피예의 정교회 성당>

근현대 마케도니아의 갈등 문제는 다음의 두 가지로 구분할 수 있다. 첫째, 마케도니아 거주 알바니아 민족문제와 둘째, 마케도니아의 국명과 국기 선정<sup>1)</sup>과 관련된 그리스와의 갈등이다. 여기에서는 주로 알바니아계 민족문제에 대해서만 다루어 보겠다.

발칸지역 전역에 걸쳐 거주하고 있는 알바니아인들은 우선 알바니아 내에 300만이 거주하고 있고, 코소보에 약 180만명, 그리고 마케도니아에 약 60만명이 거주하고 있다. 이들 대부분이 수도 스코피예를

1) 국명선정의 문제는 1991년 9월 8일 마케도니아 국민들이 유고 연방 존속문제에 대한 국민투표에서 압도적인 독립 지지를 표시한 순간부터 불거진 문제이다. 1993년 1월 그리스 정부는 UN 안전보장이사회에 마케도니아가 제시한 버지니아 16각형 별이 그려진 국기와 ‘대 마케도니아(Great Macedonia)’라 표시된 마케도니아 지도표기에 대한 문제를 제소하였다. 이에 안전보장이사회는 동년 8월 중재 안으로서 ‘구 유고슬라비아의 마케도니아(F.Y.R.M.: the Former Yugoslav Republic of Macedonia)’를 제시하였고, 유엔에 국가등록을 승인하였다. 그러나 이후에도 위 명칭과 마케도니아 공화국(ROM: Republic of Macedonia)의 명칭을 고수하는 그리스와 마케도니아 양국 간의 갈등은 지속되고 있다.

포함한 서부 마케도니아에 거주하고 있다(Altmann, 1992: 165). 수도를 비롯한 서부지역에 주로 거주하고 있는 알바니아인들은 이 지역을 일리리다(Ilirida)라고 호칭하여 자치권을 부여해 줄 것을 요구하고 있다. 아울러 공화국내의 알바니아인들의 숫자를 감안하여(소수 민족들 중 최다) 주 민족(Narod)으로 지위를 격상해 줄 것을 요구하고 있다. 이러한 문제는 제2의 코소보사태 발생 여지와 타 소수민족과의 형평성이라는 측면에서 아직까지 마케도니아 정부로부터 외면 받고 있는 상황이다. 민족의 문제는 이슬람과 정교회의 문제와도 절대적으로 관련을 맺고 있다. 다음은 마케도니아의 민족 구성 비율이다(김철민 1999: 319).

	민족집단	인구 수	퍼센트(%)
주 민족	마케도니아인	1,314,283	64.62
소수민족	알바니아인	427,313	21.01
	터키인	97,416	4.79
	집시족	55,575	2.73
	세르비아인	44,159	2.17
	블라흐인	8,129	0.40
	기타	87,089	4.28
	전체소수민족	719,681	35.38
	전체민족집단	2,033,964	100.00

<표1: 마케도니아 인구구성 비율>

소수민족 중에서 다수를 차지하고 있는 알바니아인들은 일리리아 원주민설을 바탕으로 자신들이 청동기 시대부터 현재의 알바니아와 코소보지역 그리고 서 마케도니아와 남동 마케도니아 지역에 거주하여 왔다고 주장하면서(권혁재 1998: 6), 마케도니아에서 알바니아인들에 대한 소수 민족으로서의 차별 폐지와 교육, 문화 그리고 여타 권리들에 대한 불만을 지속적으로 표출해 왔다.

### ③ 문명 갈등의 인문학적 치유



<사진3: 마케도니아어와 알바니아어 표지판(좌)과 알바니아계 거주지역>

마케도니아 헌법에는 마케도니아 공화국 내에 거주하는 알바니아인, 터키인, 블라흐인, 루마니아인과 같은 소수 민족들과 함께 마케도니아 민족의 지속적인 공존과 시민 평등권의 제공에 관한 사항이 언급되어 있다. 특히 소수 민족 중 다수를 점하고 있는 알바니아계 소수민족의 권익 보호를 위하여 노력하고 있다. 그 대표적인 예가 스코피에 시에서 보여 지는 마케도니아어와 알바니아어 공용 표지판이다. 아울러 알바니아인들이 주로 거주하는 스코피에 북측 지역에서도 이들 언어의 동시 사용은 관습화 되어 있다. 학술적인 측면에서, 언어학적으로는 알바니아어와 마케도니아어가 공히 발칸 언어군에 속한다는 인식하에 이들 언어들의 공통점과 유사점을 밝히는 학술적인 작업도 활발하게 진행되고 있다.

마케도니아가 역사적으로 세르비아인, 불가리아인 그리고 그리스인들의 인종적, 종교적 혼재 선상에 존재하여 왔으며, 이러한 문화 간 혼재 양상과 영토 구분의 모호성이 이곳의 민족 경계 구분을 어렵게 하였고, 문명 갈등의 주 요인이 되었다(Terzić 1995)는 인식을 바탕으로 현재 마케도니아인들과 알바니아인들은 공동의 역사와 문화 일구기 사업에 보조를 맞추고 있다. 물론 대 알바니아주의를 경계하는 마케도니아 정부의 시각도 존재하지만, 인문학 분야에서는 일리리아 문명에 대한 공동 연구와 발굴, 슬라브-마케도니아 지역에 대한 구분과 역할 등에 대한 국가적 연구가 진행 중이다.

### 3) '발칸지역의 화약고' 코소보 - 같이 사는 이방인들의 고뇌와 반목

1914년 사라예보에서의 한발의 총성으로, 1차 세계대전의 발원지가 되었던 발칸반도는 오늘도 활화산의 분화구처럼 활활 타오르고 있다. 국가 간, 그리고 민족 간 갈등구조를 이루고 있는 발칸반도의 여러 지역 중에서도 인종 분쟁 측면에서 가장 첨예한 갈등 구조와 현실을 안고 있는 곳이 바로 세르비아의 코소보지역이다. 역사적으로 코소보는 세르비아인들의 종교적 성지였다. 세르비아 남부 신약지대인 라쉬카 공국을 중심으로 발전한 중세 세르비아 왕국은 대 족장 스테판 네마냐 시기에 들어와 국가적 기틀을 마련하게 된다. 그는 1186년 이웃 제타(Zeta)공국을 복속하고 국기와 정교회의 강력한 유대관계를 이루어냄으로써 현재의 코소보-메토히야(Kosovo-Metohija)지역을 중심으로 세르비아 중세왕조의 기틀을 마련하였다. 이후 그의 아들인 스테판 네마니치 시대에 비잔틴의 그늘에서 벗어난 세르비아 독립왕국이 건설되었고(1217), 그의 동생인 聖 사바(Sava)의 노력으로 1219년 세르비아 정교회는 불가리아의 오희리드(Ohrid)교구로부터 벗어나 독립교구로 발전하게 된다. 그때부터 코소보는 세르비아인에게 있어서 종교적 성지의 의미(세르비아 정교회의 첫 번째 교구)를 지니게 되었다. 그러나 성지였던 코소보의 지위는 오토만 터키에게 복속 당함으로써 급속히 퇴락하게 된다. 세르비아 역사상 가장 위대한 왕으로 칭송되는 스테판 두산 왕이 1355년 46세의 나이로 사망하자, 세르비아 왕국은 왕권 다툼으로 인한 내부 분열과 오토만 터키의 침입으로 쇠락하게 된다. 특히 1363년과 1371년에 걸친 오토만 터키와의 전투에서, 스테판 우로쉬 왕을 비롯한 그 형제들이 모두 사망하게 되고, 중세 세르비아 왕국은 오토만 터키의 조공국가로 전락하게 된다. 1389년 6월 기독교 연합군과 오토만 터키군과의 제1차 코소보 전쟁이후 이 지역이 터키의 지배하에 들어가자 터키의 이슬람화 정책에 따라 많은 그 지역 알바니아인들이 이슬람교로 개종하고, 주변의 지역에서도 이주해 오기 시작하였다. 반대로 세르비아 정교를 신봉하는 세르



비아인들은 자신의 고향을 떠나 주변의 헝가리나 트란실바니아 지방으로 이주하게 된다. 결과적으로 이 지역의 다수는 알바니아계 주민이 되고 세르비아계 주민들은 소수 민족으로 전락하게 되어 국가(세르비아 영토 내)와 민족 구성(알바니아계가 다수)의 괴리가 생겨나게 된 것이다.

사회주의 유고연방 하에서 코소보지역의 갈등과 분쟁을 둘러싼 역사는 국내 및 국제 정치적 기류 변화에 따른 알바니아계와 세르비아계의 순차적 승리와 패배로 점철되게 된다. 우선 코소보 내에서 세르비아니즘(세르비아 민족주의)의 확대를 위해 노력하여 왔던 알렉산더 란코비치는 코소보 내 알바니아인들을 탄압하고 세르비아인들의 지위 향상을 위하여 여러 가지 공작을 펴게 된다. 그러나 그의 1966년 당시 유고연방 대통령이었던 티토 관저 도청사건은 역으로 알바니아인들의 지위향상에 대한 논의를 촉발시켰고, 1968년 마침내 코소보는 세르비아의 한 지방에서 떨어져 나와 본격적인 자치권을 얻게 된다. 이어서 티토의 사후를 대비하고 다민족 국가인 유고연방을 유지하기 위한 일환으로 1974년 신헌법(Novi Ustav)이 채택되게 되는데, 신헌법에 따라 코소보는 집단대통령제 하에서 하나의 구성국으로 연방 내 대표권을 행사할 수 있게 된다. 알바니아계 주민들의 권익 보장이 주류를 이루던 일련의 분위기는 1980년 5월 티토의 사망이후 일어난 코소보에서의 공화국 지위요구 시위에서 가장 잘 나타난다. 이 시위에서 코소보 내 알바니아인들은 연방 내 분리된 코소보 공화국(Republika Kosova) 탄생과 주요 민족으로써의 지위를 요구하였다. 사회주의 유고연방 시절, 코소보와 관련된 중요한 사건의 마지막은 80년대 이후 확대되고 있던 코소보 내 알바니아인들 시위와 진상조사 차 1987년 코소보를 방문한 슬로보단 밀로세비치(Slobodan Milošević)의 코소보 언덕에서의 연설과 1989년 3월 코소보 자치권 폐기를 들 수 있다. 1987년 밀로세비치는 코소보 내 세르비아인들에게 강력한 민족주의 발언을 함으로써 세르비아인들 사이에 세르비아니즘 확대의 주역으로 급부상하게 된다. 이를 기반으로 1989년 세르비아 대통령에 당선된 이후 그는 코소보와 보이보디나에 대한 모든 자치권을 폐지하고 사회주의 유고연방 내 세르비아니즘 확대를 선언함으로써 연방붕괴의 시발점을 제공하고 코소보에서 본격적인 인종 간, 민족 간 마찰을 촉진시키게 된다. 연 이은 코소보 내 양 민족 간의 유혈충돌 속에 마침내 1999년 3월 24일 코소보 내 알바니아인들의 인권수호를 전제로 내세운 NATO군의 코소보와 세르비아 본토에 대한 공습이 이루어졌고, 이후 발칸지역은 보스니아 분쟁이후 다시 한번 국제적인 관심지역으로 떠오르게 된다.

‘코소보 전쟁’이라고 불린 이 전쟁이 예상과 달리 장기전으로 돌입하자 미국 등 서방 선진 7개국(G7: 미국, 독일, 영국, 프랑스, 이탈리아, 일본, 캐나다)과 러시아 등 G8 외무장관들은 1999년 5월 6일 코소보 전쟁의 평화를 위한 원칙에 합의하였고, 6월 2일 러시아와 EU측 특사는 세르비아의 밀로세비치를 만나 이러한 뜻을 전하였다. 뒤 이어 6월 3일 세르비아는 G8이 제시한 ‘코소보 평화안’ 즉 러시아를 포함한 약 5만 명의 NATO 평화유지군이 코소보를 5개 구역으로 나누어 평화 유지 업무를 수행할 것이라 발표하였고, 유고 의회에서 이러한 내용이 승인되게 된다. 이후 1999년 6월 10일, 양측은 코소보에서의 세르비아군 즉각 철수, 추후 UN 평화유지군의 코소보 주둔을 원칙으로 하는 코소보 평화안에 서로 합의하였고, 이에 따라 79일간의 코소보 전쟁은 종결되게 된다.

이후 코소보 평화 문제는 1999년 6월 10일 UN 안전보장이사회에서 결의한 ‘1244 결의’(SCR 1244: Security Council Resolution 1244)를 기초로, ‘코소보 UN임시행정임무’(UNMIK: The UN

Interim Administration Mission in Kosovo) 부서와 NATO가 주도하는 ‘코소보 평화유지군’(KFOR: Kosovo Force)이 코소보 평화 정착을 위한 UN 감시 역할과 평화 활동을 진행하고 있는 상황이다. 이들은 무엇보다도 코소보 거주민들의 평화적이며 안정적인 삶을 보장할 의무 이행과 더불어, 20여만 명에 달하는 추방자들과 망명자들의 방해 없는 귀환 보장 그리고 세르비아로부터 코소보에 대한 보다 폭넓은 자치권을 부여하도록 유도할 임무를 지니고 있다.



<사진5: 코소보 지역의 알바니아계 난민수용소와 폭격 맞은 이슬람 사원>

**80:20.** 코소보지역의 민족 구성 비율이다. 세르비아 영토 안에서 전체 거주민의 80%를 차지하는 알바니아계 주민과 20%이하의 소수 거주자들로 전락한 세르비아인들. 이들 사이의 반목과 갈등이 오늘날 코소보에서 벌어지고 있는 분쟁의 핵심 원인이다. 그 뒤에 감추어져 있는 미국과 서유럽국가들의 알바니아계에 대한 지원, 러시아를 비롯한 슬라브 국가들과 주변국가들의 암묵적인 세르비아 지원이 맞물려서 현재의 상황이 빚어지고 있는 것이다.

凡 알바니아니즘과 凡 세르비아니즘의 대결, 凡 일리리아니즘 대 凡 슬라비즘이라는 문화 민족주의 사이의 각축장이 되어버린 코소보. 결국 이 지역에서 벌어지는 갈등과 비극의 해결을 위해서는 ‘민족 간 인구교환을 통한 코소보 분할’이라는 극단적 해결 방안도 가능하다. 혹은 ‘코소보 내 민족들 간의 지속적인 협상 유도’, ‘정치적 이념에 의한 양 민족들 간의 피해의식 극복’과 이를 통한 ‘다민족 사회’로의 정착을 유도하는 단계적 해결 방안도 염두에 둘 수 있다. 이들 방법 중 어떠한 것이 하루하루 죽음과 파괴의 공포 속에서 숨 쉬고 살아가고 있는 이들에게 가장 현명한 선택일 것인가를 함께 고민하는 것이 또한 동시대를 살아가고 있는 인문학자들의 의무인 것이다.

---

### 3. 맺음 말



세계의 화약고라고 불리는 발칸반도의 마케도니아, 2001년 내전을 경험한 이 지역에는 아직도 민족 간, 종교 간 문명 갈등의 요인이 항상 상존하고 있다. 그러나 이것들은 위 사진에서 보여지는 바와 같이 동일한 바탕에 좌우를 접하며 존재하고 있다. 영생을 상징하는 알바니아계의 전통 문양과 다산과 다복을 상징하는 마케도니아인들의 전통 인형은 지금도 마케도니아의 수도 스코피에의 구석구석에 함께 걸려 있다. 마케도니아에서의 공존 해법이 코소보 지역에서도 적용될 수 있을 것인가? 그리고 다문화 사회로 급속히 이행되고 있는 우리의 모습에는 어떻게 적용될 수 있을 것인가?

## 참고문헌

- 권혁재 (1998) 코소보 분쟁에 대하여, 동유럽연구, 7, 1-26.
- 김원희, 김철민 (2009) 또 하나의 유럽, 발칸유럽을 읽는 키워드, 서울: 한국외대 출판부.
- 김철민 (1999) 마케도니아 민족 갈등에 관한 연구, 동유럽 연구, 8, 303-326.
- Altmann, F. (1992) Ex-Yugoslavia's Neighbours: who wants what?, the World Today, 8/9, 163-165.
- Brown, K. (2003) The Past in Question: Modern Macedonia and the Uncertainties of Nation, Princeton: Princeton University Press.
- Gounaris, B. (1996) Social Cleavages and National Awakening in the Ottoman Macedonia, East European Quarterly, 29(4), 409-426.
- Terzić, S. (1995) The Serbs and the Macedonian Question, in: The Serbian Question in Balkans, Beograd: Faculty of Geography, 63-82.

## 중국 소수민족영화의 문화 횡단과 문화적 정체성 — 張律의 영화미학

임 춘 성  
목포대학교

### 1.

장뤼는 특이한 감독이다. 조선족 또는 재중동포라는 출신도 그렇고 중국 국적을 가지고 있으면서 중국영화계보다는 한국영화계와 더 깊은 관련을 맺고 있다. 국제영화제에 초청되어 수상하는 등 국제적 지명도에 반해 그는 유독 중국영화계에서는 존재감이 미미하다.

중국 5세대와 6세대 영화의 문화횡단적 함의를 역사적으로 고찰하면서 장뤼 영화가 세계영화시장에서 맥락화되는 방식에 주목하는 주진숙·홍소인은 “張律감독의 영화들은 西歐의 우수영화제들이 주도하는 세계영화시장에서 현대 중국의 자화상을 보여주는, 즉 자본주의 체제로 변모해가는 중국에서 소외되고, 억압받는 소수자의 삶을 보여주는 영화들로 평가받는다”고 하면서, “중국 사회 내부에서 중국 내 소수민족의 삶에 대해 영화적으로 발언하는 張律의 영화가 국가 개념에 포섭되지 않는, 혹은 그것을 해체하는 소수 민족의 영화로 자리매김 됨과 동시에, 중국 사회의 갈등을 비판적으로 접근하고, 사회적 타자를 조명한다는 점에서 현대중국영화로 이해”<sup>1)</sup>되고 있음을 지적하고 있다. 이들에 따르면 세계영화계에서 장뤼는 중국의 소수민족을 찍는 중국 감독이고 그의 영화는 최근 중국 사회의 갈등과 타자에게 초점을 맞추고 있다는 것이다.

그러나 한국에서는 대부분 장뤼 영화를 한국영화로 취급하고 있다. 이는 첫 장편 『당시』부터 한국의 제작비 지원을 받은 사실과 재중 동포라는 출신 때문일 것이다. 영화제작에서 국적이 분류의 주요한 기준이 되지 못하고 있음에도 불구하고, 장뤼는 자신의 영화를 중국영화로 간주하고 있는 것으로 보인다. 『이리』는 예외다. 2008년 10월 로마영화제에 참석한 장뤼는 “『이리』가 자신의 국적, 정체성보다는 한국 스태프들과, 한국 땅에서, 한국어를 기반으로 하여 찍혔기 때문에 한국영화라고 생각”한다고 말했다.<sup>2)</sup> 장뤼의 언급은 『이리』 이외의 작품은 한국영화가 아닌 중국영화의 범주에 속한다는 의미다. 이는 이 글에서 장뤼의 영화를 중국 소수민족 영화로 보는 주요한 근거가 된다. 시나리오 작업에서 중국어로 먼저 쓰고 한국어로 번역하는 과정을 거치는 것으로 보아 그에게 중국어는 국적이 아닌 동시에 제1언어라

1) 주진숙·홍소인, <장률 감독 영화에서의 경계, 마이너리티, 그리고 여성>, 『영화연구』 42호(서울: 한국영화학회 2009), 598, 599쪽.

2) 우혜경, <다큐멘터리 『張律, 장률』 제작 연구>, 한국예술종합학교 예술사과정 영상원 영상이론과, 2010, 10쪽.

할 수 있다. 정체성을 변별하는 중요한 기준으로 언어를 드는데, 장뤼는 중국 국적의 조선족임에 틀림없다. 김태만은 주인공들이 중국과 몽골이라는 실존적 상황에서 이방인으로서의 억압과 긴장, 결핍과 그로 인한 갈망 등을 지니고 살아가는 디아스포라로, 이들은 언어와 몸 그리고 길을 통해 소통을 갈망한다고 한다.<sup>3)</sup> 육상효는 한 걸음 더 나아가 장뤼의 영화를 "동아시아에 산재한 디아스포라적인 현상들을 디아스포라적인 시선으로 다룬다"<sup>4)</sup>고 본다. 그러나 문제는 그리 간단치 않다.

## 2.

다큐멘터리 『張律, 장률』을 제작한 우혜경은 『두만강』 제작에 직접 참여함으로써 장뤼 감독의 스태프이자 그의 다큐멘터리를 찍는 감독이라는 이중적 위치를 점하게 된다. 우혜경은 장뤼에 접근하기 위해 몇 가지 우회로를 설정한다. 첫 번째가 자크 데리다의 ‘환대’이고 두 번째가 하미드 나피시의 ‘악센티드 감독’이며 세 번째가 에드워드 사이드의 ‘프로이트와 비유럽인’이다. 하나를 더 꼽자면 재일동포이자 디아스포라 지식인인 서경식의 ‘반-난민’ 개념이다. 환대가 장뤼 영화의 주제와 관련된 것이라면 악센티드 감독은 장뤼의 출신과 연관된 것이고 사이드의 경로는 장뤼의 영화 태도에 연계된 것이다.

우혜경은 다큐멘터리 『張律, 장률』의 영문 제목을 ‘Of hospitality’로 표기할 만큼 장뤼와 장뤼 영화의 키워드를 ‘환대’로 설정했다. 데리다의 『환대에 대하여』는 이방인에 대한 환대를 다루고 있는데, 남수인은 이를 『레미제라블』에서 디뉴의 미리엘 주교가 문간에 나타난 이방인에게 문을 열고 ‘이름이 무엇인지’ ‘어디서 왔는지’도 묻지 않고 환대를 하는 무조건적인 환대와 연결시켰다. 비록 그 때문에 당한 주교의 불행에 대한 학습으로 인해 우리는 집의 문과 마음의 문을 닫았지만, 장 발장은 그 무조건적인 환대의 감화력을 잘 보여주고 있음을 지적하고 있다. 우혜경은 다큐멘터리에서 특이하게도 데리다의 문장을 인용해 파트를 나누고 있다.

나피시는 디아스포라의 경험을 직·간접적으로 겪고 있는 영화감독들을 ‘악센티드 감독’이라 명명하고 이들이 생산하는 영화들을 ‘악센티드 시네마’로 분류했다. 그에 따르면 이와 같은 악센티드 감독들은 영화 산업의 주류 밖에서, 스튜디오 시스템의 외부에 활동을 하고 있기 때문에 소위 말하는 주류의 감독들과는 다른 텐션들과 이질성들을 가지고 있다고 지적했다. 그리고 이렇게 생산된 텐션들이나 이질성들은 익숙한 내러티브에 종속되지 못하고 특정의 ‘악센티드 스타일’을 양산하게 된다고 언급했다.<sup>5)</sup> 그는 추방된 감독, 디아스포라적인 감독, 포스트콜로니얼적인 민족성과 정체성을 가진 감독으로 구분했는데, 우혜경은 장뤼를 포스트콜로니얼적 감독으로 분류했다.

이렇게 장뤼를 악센티드 감독으로 설정한 우혜경은 사이드의 논의와 서경식의 논의에 기대어 장뤼의 정체성을 추궁한다. 먼저 서경식은 스스로를 ‘반(半)-난민’으로 정의하고 있다. 그는 자신이 재일조선인 상태에서 일본 사회에서 난민과 마찬가지로 무권리 상태를 강요받아온 것은 사실이지만 한국 국적을 가지고 있어서 온전한 난민들처럼 무국적 상태에 놓이지 않았다는 점을 들어 자신을 ‘반(半)-난민’으로

3) 김태만, 『재중 코리안 디아스포라의 트라우마』, 『중국현대문학』 제54호(서울: 한국중국현대문학학회, 2010), 263-264쪽 참조

4) 육상효, 『침묵과 부재: 張律 영화 속의 디아스포라』, 『한국콘텐츠학회논문지』 Vol.9 No.11(한국콘텐츠학회, 2009), 163쪽.

5) Naficy, Hamid, *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*, Princeton University press, 2001, p.10. 우혜경 14-15쪽 참조

규정했다.<sup>6)</sup> 이 지점에서 우혜경은 장뤼를 그에 대입해본다. 서경식과 달리 장뤼가 중국 국적을 가지고 있다는 점을 신중하게 고려하면서, 우혜경은 장뤼의 정체성을 단순하게 정의하지 않고 디아스포라 양상과 베이징 이주 지식인의 두 가지 측면에서 바라본다. 이는 장뤼가 항상 머뭇거리고 회피했던 국적 정체성에 대한 관찰이라 할 수 있다. 장뤼는 최근 인터뷰<sup>7)</sup>에서 고정되지 않는 정체성을 이야기하고 있고 우혜경은 그것을 두 측면으로 나눠 분석한 것이며 한 걸음 나아가 이런 장뤼의 정체성이 그만의 영화 세계를 구축하고 있다고 본다. ‘디아스포라 조선족’과 ‘중국 지식인’ 사이에서 ‘유동하는 정체성’이 그것이다. 그런데 장뤼의 정체성을 운위하기 위해서는 여기에 아래에서 살펴볼 ‘세계시민적 정체성’을 추가해야 한다.

사이드는 21세기 초 런던 프로이트 박물관에서 행한 ‘프로이트와 비유럽인’이란 강연에서 프로이트가 말년에 쓴 『모세와 일신교』(1939)를 분석하면서 프로이트의 정체성을 문제 삼았다. 그에 따르면, “이 책에는 자신의 연구에서 객관적 결과물을 찾으려 하는 과학자 프로이트가 있고, 다른 한편으로 유대민족의 정초자의 역사와 정체성을 통해 자기 자신과 자신의 고대신앙과의 관계를 탐구하는 유대지식인 프로이트가 있는데, 이 두 프로이트는 결코 깔끔하게 들어맞지 않<sup>8)</sup>”는다는 것이다. 우혜경은 사이드의 논의 또한 장뤼와 접목시키고자 한다. “장뤼가 중국에 사는 조선족의 삶이나 소수자로서의 탈북자 등의 이야기를 다룬 영화를 생산하는 과정이 어찌면 유대교를 분석해내는 프로이트의 이중적인 지위—객관적인 과학자로서의 프로이트와 자신의 종교를 탐구하는 유대 지식인 프로이트—와도 맞닿아 있는 것이라 볼 수 있을 것이다. 그렇지만 이전까지 장뤼의 영화들을 둘러싼 논의들은 그 작품 자체를 분석의 시작점으로 놓았기 때문에 이 두 가지의 지위 중 후자만을 강조하였다면 본 다큐멘터리 속에서 드러난 장뤼의 모습은 상대적으로 전자의 양상이 더 두드러지게 드러나고 있음을 알 수 있다.”

사이드의 논의는 좀 더 심화시킬 필요가 있다. 왜냐하면 사이드는 강연의 마지막 부분에서 ‘프로이트의 미해결된 정체성 감각’으로부터 얻을 것이 많은데, 그것은 “가장 강고한 집단적 정체성조차도 거기에 는 그것이 하나의, 오직 단 하나의 정체성으로 완전히 병합되는 것을 방해하는 내재적인 한계가 존재한다는 통찰에 대한 프로이트의 심오한 예증”과 연계되어 있기 때문이다. “유대인 정체성의 정초자 그 자신이 비유럽적인 이집트인이었다는 사실”은 많은 것을 시사해준다. 당겨 말하면, 프로이트가 ‘필연적인 심리적 경험’이라고 말한 ‘세계시민적인 것의 정수’야말로 “유대인과 팔레스타인인의 땅에서 이스라엘과 팔레스타인이 서로의 역사와 그 기저에 깔린 현실의 적대자들이 아니라 함께 그 일부를 이루는 한 이 (bi)민족국가의 그리 불확실하지 않은 기초가 될 수 있을”것으로 전망하는 것이 사이드의 결론이다.

이런 논의를 결합시켜 볼 때, 장뤼는 ‘디아스포라 조선족’과 ‘지식인 중국인’ 사이에서 유동하고 있을 뿐만 아니라 때로는 양자를 아우르면서 뛰어넘는 ‘세계시민적 정수’의 층위를 아우르고 있다고 볼 수 있다. 이는 그가 자주 언급하는 ‘존엄’으로 표현된다.

6) 서경식, 『난민과 국민 사이: 재일 조선인 서경식의 사유와 성찰』, 임성모·이규수 역, (서울: 돌베개, 2006), 222-223쪽. 우혜경, 19쪽에서 재인.

7) 정성일·허문영, 『그는 경계에 서 있다』, 『시네 21』795호, 2011.03.15, 79쪽.

8) 사이드, 에드워드, 『프로이트와 비유럽인』, 주은우 옮김, (파주: 창비, 2005), 42-43쪽.

### 3.

장뤼의 특이함은 그의 독특한 영화문법에서 드러난다. 대담자와 인터뷰어들이 끊임없이 던지는 질문들은 난해한 영화문법과 연관되어 있다. 한국의 평론가나 관객이 장뤼 영화를 이해하기 어려운 이유는 여러 가지가 있을 것이다. 특히 최근 영화 『두만강』의 경우 연변(延邊) 지역의 역사와 사회에 대한 학습이 선행되지 않으면 영화를 따라가는 데 지장을 초래할 것이다. 그런데 더 중요한 것은 장뤼의 미학적 태도다. 자신은 미학을 추구하지 않는다 하지만 영화를 찍는 데 미학이 없을 수 없다. 그의 기본적인 미학은 ‘왜곡의 위험을 경계하면서 감정을 따라가 진실한 모습을 찍는 것’이다. 장뤼는 이렇게 표현한다. "영화는 어차피 감정을 따라가도 그 감정에 거리를 두고, 냉정하게 거리를 두면 크게 왜곡되지 않아요. 그런데 감정만 따라가면 왜곡될 위험이 제일 커요. 그래서 내 감정을 따라가다가 그래도 내가 바보가 돼 버리면 안되잖아요. 그걸 지키는가, 못 지키는가 하는 게 중요해요."9) ‘감정을 따라가되 냉정하게 거리 두기’가 말처럼 쉽지는 않다. 감독의 감정선은 카메라의 시선 및 인물의 동선만큼이나 중요하다. 특히 장뤼는 이 감정선을 가장 중시한다. 그의 영화의 모든 출발점은 바로 이 감정선에서 출발한다고 해도 과언이 아니다. 정성일에 따르면 그의 시나리오는 간결하다. 나머지는 촬영 당일 대본을 주거나 현장에서 지시한다. 아니면 기본 콘셉트만 알려주고 연기자에게 맡기기도 한다. 그에게 중요한 것은 감정을 왜곡하지 않는 진실함이다. 그러기에 그는 세트를 쓰지 않고 자신의 감정선을 따라 인물의 진실성을 표현하기에 적합한 장소를 찾아다닌다. "내 진실한 감정을 찾는데 내 마음에 맞는 공간을 찾았을 때를 보면, 아 이게 진짜 생활이다, 하는 공간이어야 돼요. 이게 지금 우리 사는 모습이다, 하는 걸 본능적으로 찾아요. ... 내 마음에 드는 공간이 썰렁하더라도 거기 인물이 진실하면 거기서 찍어요."10)

할리우드 영화문법에 익숙한 관객들에게 장뤼의 영화는 쉽지 않다. 현실을 뛰어넘어 가상의 대리만족을 추구하는 관객들에게 장뤼의 영화는 현실의 삶을 뛰어넘지 못하게 만들기 때문이다. 이런 감독의 미학을 연기자가 이해하기는 더욱 어렵다. 그러기에 그는 출연자들에게 ‘과장을 경계하는 통제된 연기’를 요구한다. "내 스타일은 세월이 지난다 해도 이것이 진실과 관계가 되는가, 되지 않는가 하는 거지요. 그래서 나는 배우들에게도 연기를 하지 마라, 하지 마라 하고, 거기에 아직도 집착해요. 세월이 지나서 연기들이 탄로날 적에 그 영화의 이야기들이 많이 손상돼요."11) 시간의 고험(考驗)을 견디지 못하는 탄로날 연기가 이야기에 손상을 준다는 것이다. 장뤼의 연기에 대한 태도는 히치콕(Hitchcock, Alfred)을 연상시킨다. “배우는 가장 단순하게 행동해야 하고 때로 극히 중성적이어야 하며 카메라가 나머지를 알아서 해야 한다는 그(히치콕-인용자)의 엄격함은 여기에서 연유한다. 이 나머지가 바로 본질 혹은 정신적 관계항이다.”12) 배우의 인위적 연기보다 카메라를 통해 진짜 관계항 안으로 들어가게 한다. 이런 맥락에서 장뤼는 세트에서 찍지 않고 감정에 맞는 공간을 찾아다닌다. 사실 장뤼의 배우에 대한 요구는 새로운 것이 아니다. 들뢰즈는 이탈리아 네오리얼리즘이 연계했던 ‘비-전문직 배우’와 함께 ‘전문적인 비-배우’라는 개념을 제시한다. “행동하기보다는 바라보고 또 바라볼 수 있게 할 줄 아는 배우들, 대화에

9) 정성일·허문영, 『그는 경계에서 있다』, 『시네 21』 795호, 80-81쪽, 2011.03.15.

10) 정성일·허문영, 같은 글, 84쪽.

11) 정성일·허문영, 같은 글, 90쪽.

12) 들뢰즈, 질, 『시네마 I: 운동-이미지』, 유진상 옮김, (서울: 시각과언어, 2002), 364쪽.



응하거나 따르기보다는 때로 침묵 속에 머물 수 있고, 또 때로는 끝없이 의미 없는 대화를 시도할 수 있는 배우들, 즉 ‘매개체로서의 배우’라 부를 수 있는 배우들<sup>13)</sup>이 그것이다.

진실한 감정을 따라가되 냉정하게 거리두기, 과장을 경계하는 통제된 연기, 그리고 마음에 드는 공간 찾기 등은 장뤼 영화미학을 구성하는 주요 요소다. 그러므로 장뤼의 영화미학은 상투성(cliché)을 극도로 경계하고 있다. 상투성은 들뢰즈 철학의 출발점이다. 들뢰즈에게 상투성은 총체성이나 연쇄성이 부재하는 이 세계 내의 집합을 이루는 것들이다.<sup>14)</sup> 박성수는 상투성을 키워드로 삼아 들뢰즈의 『시네마』의 기획 의도를 다음과 같이 독해했다. 새로운 변화를 포착할 수 있는 새로운 사상과 이론이 출현하지 않은 세계는 도처에서 상투성이 지배하게 된다. 우리의 내적 세계도 예외는 아니다. 이는 대안적인 이념이나 새로운 사유가 부재하는 전면적인 이데올로기적 상황으로, 들뢰즈의 표현을 빌면 ‘질식할 것 같은 상황’이다. 상투성을 벗어나려는 모든 노력이 또 하나의 상투적인 이야기 또는 내러티브가 되어버리는 상태가 바로 들뢰즈가 묘사하는 고전적 사유와 영화의 패러다임이라는 것이다. 그러므로 상투성을 벗어나기 위해서는 새로운 이미지, 새로운 기호 또는 이미지의 새로운 배치에서 찾으려는 것이 들뢰즈 『시네마』의 기획이다.<sup>15)</sup> 장뤼가 들뢰즈의 영화철학을 공부했다는 증거는 없지만 상투성을 경계하고 있다는 점에서 들뢰즈와 연계되어 있다. 이를 통해 장뤼가 추구하는 것은 ‘인간의 존엄’이다.

#### 4.

인간의 존엄을 추구하는 장뤼는 ‘환대와 감사의 변증법적 절합’을 시도하고 있다. 우선 최근작 『두만강』을 보자. 금년 서울에서 개봉된 이 영화는 도식성 또는 관념성 논쟁을 불러일으켰다. 장뤼의 영화에서 “찰나적 사실들이 일으키는 놀라운 환상의 경험들은 허다하다”고 보는 정한석은 우호적인 평가를 바탕으로 탈북자의 순희 겁탈과 창호의 투신의 진행방식에 문제를 제기하면서 “필연이고자 했으나 끼어든 당위의 개입”으로 인해 도식적 기호화가 작동한 것으로 평가한다.<sup>16)</sup> 이에 반해 남다른 창호의 투신을 이해하기 위해서는 창호가 옆으로 누워있는 첫 장면과 두부방 장면을 우회해야 한다면서, “두 지점에서 창호는 스스로를 죽은 사람처럼 다루거나, 혹은 그는 죽은 사람처럼 다루지고 있다”<sup>17)</sup>고 평한다. 이어 창호가 죽음의 위협에 당면한 탈북 소년들과 공동의 운명을 지닌 존재처럼 보인다고 창호와 정진의 관계를 되짚어간다. 사실 장뤼는 인터뷰에서 창호의 투신이 과도하고 추상적이라는 허문영의 지적에 “창호와 정진의 과정은 그 계단을 다 넘는 거예요”라고 답한다. 여기서 그 계단이란 목숨을 건 약속이라는 의미다. 정진이 강을 건너온다는 건 목숨을 거는 거고, 그쪽 친구가 목숨을 걸고 약속을 지켰으니 창호도 목숨을 거는 것밖에 없다는 것이다. 밖에서 볼 때는 목숨을 안 걸어도 된다 생각하지만, 그 상황에서 두 사람의 관계에서 아주 진실하다는 것이 장뤼의 생각인 것이다. 남다른 둘의 관계를 존엄에 기초한 교환 관계로 요약한다. 둘이 처음 만날 때 촬영 방식의 분석을 통해 “그들이 서로 가진 걸

13) 들뢰즈, 질, 『시네마II: 시간-이미지』, 이정하 옮김, (서울: 시각과언어, 2005), 44쪽.

14) 들뢰즈, 질, 『시네마I: 운동-이미지』, 유진상 옮김, (서울: 시각과언어, 2002), 374쪽.

15) 박성수, 『들뢰즈』, (서울: 이룸, 2004), 92-94쪽 요약.

16) 정한석, 『미술처럼 흔들리는 취권의 순간들』, 『씨네 21』795호, 2011.03.15.

17) 남다른, 『장뤼의 <두만강>, 그 ‘관념성’을 옹호하다』, 『시네 21』796호, 2011.03.31.

부족한 것과 교환한다”고 본다. “정진과 창호 사이에 쌀, 약속, 축구, 미사일 모형, 그리고 마침내 생명이 교환될 때, 여기엔 서로가 서로를 타자화하지 않으려는 부단한 움직임이 있다”는 것이다. 나아가 “죽음을 중심에 두고 매번 타자의 자리로 가”는 것이 영화적 활력을 만들어내기 때문에, “일상적 구체성을 넘어서 감정의 물질성에 도달하려는 시도”라는 평가를 내린다. 남다른의 독해는 감독의 속내를 읽는 데 초점을 맞추고 있다.

북쪽과 연벤 사람들의 갈등에 초점을 맞췄다는 이 영화가 자칫 탈북 소년과 동포에 가득한 조선족 소년의 우정으로 전락하지 않고 세계시민적 정수로 승화할 수 있는 것은 바로 ‘환대와 감사의 변증법적 절합’이라 할 수 있다. 처음 만난 정진이 먹을 것을 요구할 때 창호는 그에 부응하고 이후 계속 먹을 것을 제공하는 역할을 한다. 이때 창호에게는 동정이 없고 정진에게는 비굴함이 없다. 그렇다고 정진이 창호에게 감사하는 마음이 없는 것은 아니다. 다만 물적으로 감사를 표시할 수 없었을 뿐이다. 그러므로 정진이 창호에게 감사를 표시할 수 있는 것은 몸(축구)이다. 그러기에 축구 약속을 지키기 위해 목숨을 걸고 강을 건너온 것이다. 그 과정에 미사일 모형 선물은 특이하다. 남다른은 우표를 대신한 미사일을 감독이 관객에게 던지는 의미장치로 독해한다. “편지의 오고 감이 아니라 한번 발송되면 돌아오지 못하고 어디선가 폭발해야만 하는 운명.” 이렇게 표시된 정진의 감사는 누나 사건으로 인해 증오를 가졌던 창호를 환대하고 창호는 그에 대한 감사를 생각한다. 이처럼 ‘환대—감사/환대—감사’의 고리는 정진의 체포와 창호의 투신으로 끝났지만 그들의 존엄은 사라지지 않는다.

물론 환대에 대해 감사로만 표시하는 것은 아니다. 탈북 청년은 순희 할아버지가 재워주고 순희가 밥도 주고 술도 준 환대를 겁탈로 갚기도 한다. 힘들게 탈출해 나왔는데 갑자기 텔레비전에서 김정일 찬양 방송을 보고 기시감으로 인해 공황상태에 빠질 수 있음을 이해하지 못할 바 아니지만 그것이 꼭 겁탈로 이어져야 하는지는 여전히 의문이다(물론 그 장면을 텔레비전 화면으로 처리한 것은 감독의 남다른 예의 표시다). 정한석은 이를 또 다른 도식이라 읽었고 남다른은 다음 단계 순희의 결단—낙태, 다리—을 통해 고향에 대한 분열을 그리기 위한 과정이라고 읽었다.

‘환대와 감사의 변증법적 절합’을 통한 존엄은 『경계』에서도 볼 수 있다. 탈북 모자 순희와 창호가 도착한 몽골 초원에서 향가이는 오랜 유목민의 전통에 따라 이들을 환대한다. 이에 대한 감사로 순희 모자는 향가이의 일—나무 심기, 물 걷기, 말똥 줍기 등—을 돕는다. 유사 가족을 연상케 하는 생활에서 일어난 한 사건은 장위의 존엄 표현 방식을 극명하게 보여준다. 다른 아닌 순희가 양을 찌르는 사건이다. 향가이의 환대에 대한 감사와 향가이의 무례에 대한 응징을 나눠 대응한 순희의 태도는 인간 존엄의 극치라 할 수 있다. 장점으로 허물을 덮지 않고 그 거꾸로도 아닌 절제. 결국 순희의 절제된 태도를 통해 깨달음을 얻은 향가이는 모자의 가는 길을 축복해주는 것(또는 그렇게 창호가 생각하는 것)으로 감사를 표시한다.

그런데 초기작 『망종』에서는 환대가 거짓이다. 순희는 환대에 감사를 표시하지만 배신당하고 만다. 여기에 아들 창호까지 사고로 죽자 그녀는 복수를 감행한다. 이 글에서 보고자 하는 ‘환대와 감사의 변증법’은 볼 수 없지만, 그 궁극인 존엄은 다른 방식으로 표현되고 있다. 이를테면 두 번의 성애 장면에서 순희의 벗은 몸을 보여주지 않는 것이 그것이다. 처음 환대에 대한 반응으로 조선족 김씨와의 섹스

장면에서 남성의 몸을 보여줄지언정 순희를 노출시키지 않는다. 공안원 왕씨의 성 폭행에서도 순희의 시선으로 왕씨의 벗은 몸을 보여준다. 이에 대해 감독은 이렇게 말한다. “근데 거기서는 내 마음이 그렇게 못하겠더군요. 그렇게 어렵게 살아온 여자를 벗기기까지 하면, 내가 나쁜 놈이 된다는 생각, 하여튼 그러면 안 된다는 생각이 들었어요.” 장뤼에게 인간의 존엄은 궁극이라 할 수 있다.

## 5.

장뤼의 영화는 경계 또는 경계에 서 있는 사람들을 다루고 있다. 사막지대와 초원지대의 경계를 가리키는 몽골어 ‘히아즈가르(Hyazgar)’를 부제로 삼고 있는 『경계』가 대표적이다. 이 영화에서 사람들의 관계는 경계로 표현된다. 유목민이면서 정주하고 있는 몽골인 향가이와 정주민이지만 탈주하여 떠돌아 다니고 있는 조선인 순희 모자는 유목과 정주의 경계를 넘나들면서 사막과 초원의 경계에서 조우한다. 향가이와 순희 모자는 몽골어와 조선어의 경계를 넘나들지는 못하지만 나무 심기, 마유 끓이기, 말똥 줍기 등의 노동을 통해 교류한다. 순희 모자 또한 향가이와 함께 머물고 싶어 하는 창호와 떠날 것을 고집하는 순희는 머뭇거리고 떠남의 경계에서 머뭇거리다. 들뢰즈에 따르면, “영화화되어야 할 것은 어떤 의미에서는 시네아스트가 뛰어넘어야 하는, 그리고 또 어떤 의미에서는 실제 인물이 뛰어넘어야 하는 이들 사이의 경계이다.”<sup>18)</sup> 영화인과 실제 인물이 뛰어넘어야 하는 양자 간의 경계, 잠재적인 것과 실재적인 것 사이에 존재하면서 융합되어야 하는 경계를 이룸이다. 이는 들뢰즈 영화철학의 핵심인 ‘시간-이미지’ 가운데 세 번째 이미지를 설명하기 위한 것으로, 그것은 “하나의 생성 속에서 이전과 이후의 시간을 분리하는 대신 이들을 결합하는 시간의 계열에 관한 것이다. 그의 역설은 순간 그 자체에 지속하는 간격을 도입했다는 점이다.”<sup>19)</sup>(강조-원문) 들뢰즈의 설명은 『경계』의 마지막 장면이 부합한다.

김태만은 경계의 마지막 장면을 이렇게 독해한다. “정지된 왼쪽과 나부끼는 오른쪽의 대비 속에 이들의 ‘미래는 희망도 있지만 절망도 존재한다’는 것을 암시한다. 푸른 숲은 몽골인이 신앙하는 ‘행운의 부적’이라 한다. … 나부끼는 ‘푸른 숲’의 흔들림은 ‘끊임없이 흔들리는 육신과 불안한 미래를 암시’하면서, 그들이 걸어가는 ‘그 길의 끝이 어디일지’라는 궁극적 의문을 던진다.”<sup>20)</sup> 향가이의 환대의 마음으로 읽을 수 있는 푸른 숲, 그러나 모자의 앞길은 예측할 수 없기에 나부낌과 정지가 공존한다는 것이다. 김소영은 이 부분을 영화학적으로 읽어낸다. “빨랑 세깁스(하나의 숲으로 이루어진 썬)이기 때문에 이러한 환상의 기습적 투입은 놀라움을 불러일으킨다. 갑자기 난간에서 펠럭이는 푸른색 숲들은 이들을 환영하는 것처럼 혹은 불길한 전조처럼 보이기도 한다.”<sup>21)</sup> 창호의 시선으로 보이는 카메라의 패닝 전의 적갈색 다리에 푸른색 숲들이 바람에 날리고 있는 빨랑 세깁스는 김소영의 설명대로 ‘하나의 숲으로 이루어진 썬트이다. 이는 바쟁(Bazin, Andre)이 “카메라가 연속적인 테이크 속에서 움직이는 트래킹 쇼트를 묘사하기 위해 만든 용어”다.

경계를 넘어온 순희-창호 모자는 또 다시 경계를 넘고자 한다. 몽골에서 국경을 넘으면 어디가 될지

18) 들뢰즈, 질, <시네마II: 시간-이미지>, 이정하 옮김, (서울: 시각과언어, 2005), 301쪽.

19) 같은 책, 303쪽.

20) 김태만, 앞의 글, 262쪽.

21) 김소영, 앞의 책, 17-18쪽.

그들의 목적지가 어딘지는 분명치 않다. 향가이와 함께 머물고 싶어 하는 창호를 재촉해 다시 여정에 오르는 순희의 모습은 루쉰(魯迅)의 ‘나그네’를 연상케 한다. 그리고 창호의 시선에 모자의 앞길에 몽골인들의 환대를 의미하는 푸른색 술들이 나부끼고 있다. 창호가 두 번 보여주었던 제자리 돌기와 융합되는 것처럼 느껴지는 순간순간 패닝하는 카메라의 시선을 우리가 따라간다면 이는 창호의 바람일 것이고 향가이의 마음일 것이다. “영화를 이루는 것, 그것은 영화보다 사람에 흥미를 갖는 것이며”, ‘미장센의 문제’ 보다 ‘사람의 문제’에 흥미를 갖는 것으로서, 그것은 카메라가 사람들 편으로 넘어가지 않는다면 사람들은 카메라 쪽으로 넘어올 수 없기 때문”<sup>22)</sup>이라는 들뢰즈의 논단은 장뤼의 영화에 정확하게 부합한다.

장뤼의 영화는 대부분 이중 언어 배경을 가지고 있다. 『당시』를 제외하면, 『망종』에서는 중국어와 옌벤어, 『경계』에서는 몽골어와 북한어, 그리고 『충칭』에서는 중국어와 한국어, 푸통화(普通話)와 쓰촨(四川) 방언, 『이리』에서는 북한어와 중국어, 『두만강』에서는 옌벤어와 북한어 그리고 중국어가 사용되고 있다. 그 가운데 『경계』에서는 상호 소통되지 않고 『충칭』에서는 쓰촨 방언이 푸통화를 억압하고 있다. 데리다가 언급했듯이, 이방인에게 중요한 것은 죽어서 돌아갈 곳과 모국어이다. 죽어서 모국에 돌아가지 못하더라도 모국어를 ‘최후의 고향’ 또는 ‘최후의 보루’로 간주한다는 것이다. 『망종』에서 아들에게 조선을 가르치는 순희, 『충칭』에서 쓰촨 방언을 쓰지 않는 딸이 싫다고 가출하는 아버지 등은 바로 모국어 또는 지방어를 자신의 마지막 보루라고 생각하는 사람들이다. 그러나 그들의 소망은 자기 세대에 그칠 뿐이다. 자식 세대는 현지어와 푸통화에 익숙할 뿐 모국어와 방언에 소홀하다.

---

22) 들뢰즈, 질 『시네마Ⅱ: 시간-이미지』, 이정하 옮김, (서울: 시각과언어, 2005), 301쪽.

## 에두아르 글리상(Edouard Glissant) : 전-세계(Tout-monde)의 시학과 정치학

카트린느 델페시  
툴르즈제2대학교

1987년에 에두아르 글리상은 UNESCO Courier에 ‘바로크 세계에 관한 간결한 철학’이라는 기사에 다음과 같이 썼다.

“세계 속 존재란 모든 종류의 사회 속 존재를 수량적으로 합한 총체라는 것을 전제로 한다. 모두가 인정하는 '전형'이라는 것은 존재하지 않는다. [...] 이제는 바로크가 예술과 양식으로뿐 아니라 세계 속의 다양성-화합이라는 생활 방식으로도 정착하고 있다.”<sup>1)</sup>

2005년 그는 전-세계 연구소(Institut du Tout-monde)<sup>2)</sup>를 창립한다. 전-세계 연구소는 “민족과 세계의 장소에 관한 논문집을 위한” 창조의 장소이자 전-세계(Tout-monde)라는 개념이 “하나의 정치학이면서 또한 하나의 미학으로, 하나의 철학이면서 하나의 시학으로” 여겨질 수 있는 곳이다.

에두아르 글리상의 논문의 내용은 다음과 같다. 세계의 어떠한 민족도 돌이킬 수 없을 만큼 아주 고립되어 있지 않다. 모두 “전-세계”의 일부를 이루고 있다. 즉, 전-세계는 “우리의 세계에서 잘 알려진 자료 또는 생소한 자료로써 나타나는 총체”<sup>3)</sup>이며 이는 “갑자기 만나게 되는 바로 이 곳, 세계 모든 민족의 모든 시간 및 공간”<sup>4)</sup>을 결합한 것이다. 관계의 시학(Poétique de la Relation)에 대한 사유-항상 변화하는 세계에서 세계 안에서의 관계 또는 세계와의 관계를 놓고 인식하는 것<sup>5)</sup>은 인간의 다양성 사이 속 관계로 굳어진 '존재'라는 서구적 문제를 다시금 깊이 생각하게 한다. 오직 “사유에 관한 사전 동의의 파괴”<sup>6)</sup>와 “엄청난 상상의 반란”을 통해서만 수 천년 전부터 있어온, 한 국가 안에서 대대로 물려받은 전통으로 정당화된 대량살육 및 집단학살에 대한 결의를 이끌어 낼 수 있다.

1) Glissant, douard. Brve philosophie d'un baroque mondial, in Le Baroque. Le Courier de l'Unesco, n9. (1987): 18-19.

2) <http://www.tout-monde.com>

3) Glissant, douard. La Cohe du Lamentin: Potique V. (Paris: Gallimard, 2005). 87

4) Ibid. 236.

5) Glissant, douard. Les Entretien de Baton Rouge: avec Alexandre Leupin. (Paris: Gallimard, 2008). 74.

6) Glissant, douard. Entretien avec douard Glissant: Mondialit, diversalit, imprvisibilit, Concepts pour agir dans le Chaos-monde, Les Priphriques vous parlent, n 14 (mai 2002).

“어떠한 경우에도 정체성 요구는 그 자체로서 충분할 수 없다. 오직 상상만이 이러한 상황에서 실제적 수단이 된다. 다른 수단들(군대 파견, 우세한 권력)은 일시적인 것들이고, 모든 것들이 일순간 폭발해버리는 것들이다. 상상의 대전환이 일어나도록 해야 한다. 만일 내가 다른 사람에게 나의 일부분을 맞추면 내 자신을 잃어버리지 않는다. [...] 왜냐하면 이것은 개인에 대한 것이고 (상상은) 공동체에 대한 것이기 때문이다. 이는 개인 속에서 어떠한 것을 바꾸는 것이기도 하지만 또한 공동체의 문화 및 정신 속에서 무언가를 바꾸는 것이기도 하다” 7)

에두아르 글리상에게 있어서 존재란 오늘날 플라톤 학파의 이상과 같이 더 이상 전제적인 것이 아니다. 또한 기독교 사상과 같이 인간에 의해 잃어버린 절대적 존재도 아니며 어떠한 경우에도 하나의 보편성의 합목적성이 될 수 없다. 인본주의적 가치나 몇몇 정치학적 이데올로기와 같은 것도 아니다. 에두아르 글리상은 무한 반복되는 인간의 다양성(그리고 그들의 차이가 만나는 교차점)에서 존재의 무한한 아름다움과 새로운 미학성이 점차 그 모습을 드러낸다고 보았다.

“철학은 진리를 명명하는 것이 아니라 미(美)를 지칭하기 위하여 세상의 진리를 알맞게 배치하는 것이다. 이처럼 개념, 직관, 관계의 단절은 여러 재료들이며 만일 미(美)가 진(眞)의 장엄함이라면 여러 차이들의 만남을 알리는 것은 바로 조화로운 진리이며 미(美)는 곧 거기에 있다.” 8)

이러한 방황의 시학이 “존재의 축소, 더 나아가 존재의 희석”에 대한 전조를 나타낸다는 사실에 어느 누구도 반박하지 않았다. 이에 대해 시인 에두아르 글리상은 다음과 같이 대답했다.

“내 자신을 잃지 않으면서 그리고 내 스스로를 변질시키지 않으면서 타인과 교류하며 변화할 수 있다.9) 만약 망명이 정체성을 조금씩 부스러뜨릴 수 있다면 상대적 관념인 방황의 사유는 대체적으로 정체성을 더욱 강화시킨다.10) 또는 국가의 신념은 관계의 신념이다” 11)

그렇지만 이러한 시학이 시초부터 피어날 수 없도록 억누르지 않고서 관계의 윤리를 논할 수 있을까? 왜냐하면 시학의 실천 즉, 오늘날의 세계 속에서 필연적인 “존재의 전환”이 일어나고 있는 시학의 실천은 바로 “세계를 구성하는 시각”이 되고자 하는 것을 단념한다는 것을 뜻하기 때문이다.12)

---

7) Glissant, Entretien avec douard Glissant: Mondialit, diversalit, imprvisibilit, Concepts pour agir dans le Chaos-monde

8) Glissant, douard. Une nouvelle rgion du monde: Esthtique I. (Paris: Gallimard, 2006).123-124.

9) Glissant, douard. La Cohe du Lamentin: Potique V. (Paris :, Gallimard, 2005). 25.

10) Glissant, douard. Potique de la Relation: Potique III. (Paris: Gallimard, 1990). 32.

11) Glissant, douard. L'Intention potique: Potique II. 2me ed. (Paris: Gallimard, 1997). 201.

12) Ibid. 18.

## 1. 얇의 마지막 순간은 항상 시학이다.<sup>13)</sup>

에두아르 글리상은 무엇보다도 시인으로 간주된다. 왜냐하면 그는 얇의 과정 중 시적 경험을 최우선으로 여겼기 때문이다. 시적 경험은 단순히 시에 대한 오마주일 뿐 아니라 특히 관계의 시학 및 “전-세계”에 대한 사유에서 최상의 것들을 끌어내는 것이다. 글리상에 따르면 프랑스의 Bessan에서 처음으로 인류들(*les humanites*)이 서로 만났고 이 문제는 복수형을 사용하면서 제기되었다.

에두아르 글리상은 다음과 같이 인정하였다. “내가 쓴 것들 중에는 써야 하는 것들이 나의 노력에도 불구하고 사라져버린 것이었다.”<sup>14)</sup> 그의 사유는 다른 것보다도 붙잡을 수 없는 것들을 붙잡는 데에 온통 쏟려있는 것처럼 보인다.

이러한 붙잡을 수 없는 것들은 일상과 현실의 끝없는 디테일이며 곧 사라져버리는 만큼 중요한 의미를 가지는 들리는 단어들이자, 언어의 찬란함이며, 환원될 수 없는 한 민족의 불명료성(*opacite*)인 동시에, 놀라울 정도로 아름다운, 사람들의 상상의 숨겨진 연결고리와 같은 것들이다. 시인은 다음과 같이 말하였다. “(단어들의) 관계는 아이디어(관념)보다 더 빨리 변한다”. 또한 에두아르 글리상에게 세상을 산다는 것에 대해 생각하기란 시적 접근을 통해서만 가능한 것이다. 관계의 시학(*Potique de la Relation*)은 어떠한 하나의 이론도, 하나의 철학적 범주도 아니고 기호나 개념으로써 가능한 것도 아니다. 이는 “실재성의 개념”<sup>15)</sup>, “살아있는 기호”, “존재자의 범주”에 관한 것이다. 에두아르 글리상은 또한 모든 형식의 유명론(*nominalism*)을 경계한다. 단어는 상상이 형성해나가고 변화해나가는 가능성보다 표면적으로 덜 드러난다. 이러한 이유로 에두아르 글리상은 “관계를 명명하지 않는다”<sup>16)</sup>라고 말했다. 체계적이지 않은 접근과 늘 새로운 언어의 경험만이 관계를 기술할 수 있고 급격한, 변동하는, 예측 불가능한 관계의 산물들을 붙잡을 수 있는 것이다. 인류학적 관점에서 인류는 “문화의 끝없는 혼합”<sup>17)</sup>으로 “크레올화되고”, 공간이 서로 합쳐져 “군도(群島)를 이루게 된다”. 전-세계의 성스러움은 수직적 관계에서 나타나지 않고 냉철, 질서, 의지, 의도 등의 것들과 지상의 인간 사이의 초월성의 관계 속에서 나타나지 않는다.

“전-세계”의 성스러움은 가로외, 수평적 관계 속에서 나타나는 것이며 인간과 인간 사이의 세계의 얽히고 설킨 물질들이 이루는 무한한 영역에서 나타난다. 에두아르 글리상에게 성스러움은 이와 같이 “넓이의 깊이(*depth of expanse*)”에서 드러난다.

13) Glissant, *Potique de la Relation: Potique III*. 154.

14) Glissant, *L'Intention Potique: Potique II*.16.

15) 글리상, 《에두아르 글리상과의 인터뷰 : 세계성, 다양성, 예측불가능성, 혼돈세계에서 행동하기 위한 관념》 : 《내가 보기에 오늘날 다양성들에 대한 압력이란, 옳고 그르건 간에 우리가 상징을 통한 이행 과정 없이 그냥 넘어가려는 경향이 있는 것이고 현실에서 개념으로, 개념에서 상상으로 직접 가려는 경향이 있는 것 바로 그것이다. [...] 인류, 아메리카인디언, 중국인, 인디언에 관한 대작을 연구하다 보면 - 왜냐하면 거기에 또한 은유가 있기 때문이다 - 은유는 상징으로 귀착되는 것이 아니라 부분적이면서 동시에 총체적인 그러나 보편적이지 않은 현실의 개념으로 귀착되게 된다》.

16) Glissant, *Les Entretien de Baton Rouge: avec Alexandre Leupin*. 102.

17) Glissant, *Potique de la Relation: Potique III*. 152.

## 2. 장소는 경계를 설정할 수 없는 것이다.<sup>18)</sup>

이 'incontournable'이라는 형용사는 영어로 번역하기 어려운 다의적인 불어 단어이다. 첫 번째 문학적 뜻으로 이 단어는 “주위를 돌 수 없는”, “돌리싸거나 경계를 설정할 수 없는”을 뜻한다. 에두아르 글리상이 반박하던 지정학적 현실 및 국토의 자의적 개념과 달리 “장소”라는 개념은 지도상의 경계와 중요한 관계를 맺고 있지 않다. 에두아르 글리상은 다음과 같이 말하였다.

“경계는 더 이상 존재자가 사용할 수 있는 여건 중 하나가 아니고 우리의 세계에서는 통행이 급증하는 곳이다. 그리고 넘어가기 수월하거나 혹은 수월하지 않은 그 중간지역이며 이제는 어떠한 수단을 써서든 넘기가 가능하게 된 곳이기도 하다.”<sup>19)</sup>

《장소》는 “돌아다녀질 수 없다(cannot be get around)”라고 말하는 것은 '정체성-관계 identite-Relation'라는 용어에 대해 묻기 위해 장소 자체의 특수성을 피해갈 수 없다는 것을 의미한다. 바로 '정체성-관계 identite-Relation'에서 에두아르 글리상은 오늘날 인류의 실상을 목도하였다.

이와는 반대로 '정체성-뿌리 identite-racine'는 국가에서 대대로 내려오는 것을 가리킨다(정체성=1개의 언어, 1개의 국토, 1개의 역사). 현재 세계 속에서 세계의 각 장소는 '셀 수 없을 만큼 많은 경계에서 커져가고 있는 만큼 중심에서도 커져가고 있다'<sup>20)</sup>. 에두아르 글리상은 다음과 같이 덧붙였다. “세상에 태어난다는 것은 각자가 다른 사람과의 관계에 관한 운명보다 가치 있는 것이 없다는 것을 알면서 단순한 진리 혹은 가슴이 에이는 진리 속에 들어가는 것이다.”<sup>21)</sup> 관계에 관한 정치적 해석 중 하나는 에두아르 글리상이 말한 이 명제가 될 것이다.

“당신의 장소에서 행동하고 세계와 함께 생각하라.”

각 장소와 모든 다른 장소와의 관계 속에서 “세계의 새로운 지역”은 모든 것이 실재하는 곳을 나타낸다. 오늘날 개개인은 월 스트리트의 스캔들 속에서 살아가고, 아이티의 비극으로 신음하고, 후쿠시마의 지진과 원전 사고로 신음하고, 연평도 거주민, 다마스쿠스, 시르테, 시조르다니아와 동예루살렘 거주민이 겪은 말로 다할 수 없는 극도의 공포와 불의로 신음한다. 올 봄 튀니지에서 생긴 일에 대해 텔레비전을 통해 보면서 슬퍼서 터질듯한 마음을 느끼지 않은 사람이 있는가? 설사 튀니지인이 아니라 하더라도 말이다. 베를린 장벽을 발로 차며, 만델라의 석방을 함께 만끽하고 오바마의 당선을 기뻐하고, 일 본인의 용기에 감동하며 터질듯한 마음을 느끼지 않은 사람이 있는가. “세계의 지역은 점점 섬, 지협, 반도, 돌출지역, 혼합과 통행의 땅이 되어가고 있지만 계속해서 머물러 있다.”<sup>22)</sup>

---

18) Glissant, douard. Tout-monde. (Paris: Gallimard, 1993). 29.

19) Glissant, Une nouvelle rgion du monde: Esthétique I.180.

20) Glissant, Tout-monde. 29.

21) Glissant, L'Intention Potique: Potique II. 22.

22) Glissant, douard. Trait du Tout-Monde: Potique IV. (Paris: Gallimard, 1997). 181.



관계의 사유는 절대로 고정되거나 굳어버릴 수 없고 늘 멋지고 행복하게 “흔들릴” 수 있다. “군도(群島)에 대한 모든 사유는 흔들림에 대한 사유, 추측에 대한 사유이지만 또한 개방과 공유에 대한 사유이다.”<sup>23)</sup> [...] 모든 군도(群島)에 대한 사유는 몽테뉴가 '인간 조건의 완전한 형태'라고 불렀던 것에 대해서도 열려있다. 여기서의 형태란 지극히 숭고한 최상의 원칙이나 본질이 아니고 총체성 속의 관계이다.”<sup>24)</sup>

에두아르 글리상의 모든 관념은 시적으로 작용한다. 이러한 사유는 서서히 변하고, 변모하고, 살아있는 존재의 유액과 동일한 물질과 함께 조화를 이룬다. 이는 일시적이고 상대적인 것, 즉각적으로 구체화된 것 혹은 덧없이 사라지거나 미완성인 조각들이다. 이러한 관념들은 정연하게 정리되고 모든 무한한, 모순적인, 그리고 특히 시인 에두아르 글리상이 “혼돈-세계 chaos-monde” 라고 부른 것과 같이 예측 불가능한 측면에 전적으로 따른다.

“나는 변화하고, 교류하면서 영속하는 그대로의 모습의 우리의 세계, 동시에 우리가 그것에 대해 가지고 있는 비전을 전-세계(tout-monde)라고 부른다. 총체성-세계(totalite-monde)는 물리적 다양성 안에 그리고 우리에게 영감을 주는 표현 안에 있다. 즉, 이러한 총체성에 대한 상상에 잠기지 않고서는 우리의 장소에서 우리가 노래를 부르지도, 말하지도, 괴로워하며 일하지도 않는 것이다.

그리고 혼돈-세계의 포착할 수 없는 전체성에 대해 우리에게 구상하도록 하는 이러한 상상, 동시에 우리에게 그곳에서부터 몇몇 디테일을 없애게 해주고 특히 불가사의하고도 불가역적인 우리의 장소를 노래하도록 하는 상상을 관계의 시학(Poétique de la Relation)이라고 부른다. 상상은 몽상도 아니고 환영으로 속이 텅 비어있는 것도 아니다.”<sup>25)</sup>

### 3. 서사시는 우리 각자 안에 있다.<sup>26)</sup>

21세기의 전환점에서 에두아르 글리상의 작품은 우리의 지각과 우리의 관심, 관계가 '이야기하는' 것에 대한 우리의 민감성을 자극하였다. 우리가 끈기 있게 이에 대해 준비하도록 하면서 말이다. “관계 그 자체가 스스로 이야기하는 것은 하나의 역사가 아니라, 바로 세계의 상태이다.”<sup>27)</sup> 역사들의 관계는 결국 각 민족이 다른 모든 민족과 가진 관계에 대해 역사적 맥락에서 현상 및 분석내용을 기록하도록 한다. 역사적으로 “이야기된” 모든 것은 “관련되어” 있고, “연결되어” 있으며, “이어져나가는” 것이다.<sup>28)</sup> “현대의 서사시와 비극은 정치적 신념을 나타낸다. [...] 그러나 시민의 분노에서는 빠져 나와 있다.”<sup>29)</sup> 오늘날 에두아르 글리상이 우리에게 다시금 생각하도록 하는 것과 같은 서사시는 바로 이러한 방향에서 스스로에게 질문을 던져야만 한다. “예상 밖 회절의 출현”<sup>30)</sup>을 쓰려는 시도나 “세계의 깊

23) Ibid. 231.

24) Glissant, La Cohe du Lamentin: Potique V. 75-76.

25) Glissant, Trait du Tout-Monde: Potique IV. 22.

26) Glissant, L'Intention potique: Potique II. 201.

27) Glissant, douard. Philosophie de la Relation: Posie en tendue. (Paris: Gallimard, 2009). 72-73.

28) Glissant, Potique de la Relation, Potique III. 40.

29) Ibid. 67.

이와 정치상태에서 나아가는 진항 속도에서 세계를 알려고 하는”<sup>31)</sup> 시도와 같이 말이다.

세계를 실제적 및 총체적으로 역사적 맥락에서 현상 및 분석내용을 기록하는 것-무한한 해석 속에서는 역사의 끝과 함께 시작되어야 할 것이다. 그러면 서구 역사의 끝과 함께 가야만 하는 것인가? 역사란 과연 무엇인가? “인류 역사의 시차(parallax)”, “일반화된 역사”<sup>32)</sup>는 무엇인가? 분화되지 않은 블랙홀 안으로 기억, 언어, 문화를 빨아들이는 “역사적 관점을 취하지 않는 죽음의 복합체”<sup>33)</sup>인 “역사의 틈새”조차 색인이 되지 않은 상태로 어떻게 역사가 쓰일 수 있는가? “같은 것”과 “동일한 것”의 장엄함이 주는 어마어마한 광경이라니!

관계의 서사시(또는 “공동체-세계 communaute-monde”의 서사시)는 전체적, 절대적, 초월적 존재, 역사의 “선형적이고 선조로부터 내려오는” 논리 즉, '진(眞)'에 의해 입증된 존재라는 개념의 침범이라 할 수 있는 역사적, 정신적, 이데올로기적 서사시를 대체한다<sup>34)</sup>. 관계의 “관련된, 이어져나가는, 연결된” 서사시는 역사를 밀어내 그 자리를 차지하고, 이야기를 자유롭게 풀어내며, 감정이 억제된 것을 풀고, 판단의 가치를 풀며, “다양성을 만들기 때문에 장르를 만드는, 역사의 장르를 만드는”<sup>35)</sup> 시차(parallax)의 무한성을 펼쳐낸다. “역사 histoire” - 방직공이라는 뜻을 가진 그리스어 histos에서 나온 말로 확장된 의미로는 사람들이 짜나가는 것을 의미한다<sup>36)</sup> - 라는 단어 자체는 아마 이미 그 기원에 따라 예외 없이 모든 장소에서 일어나는 역사의 화합-다양성 l'unite-diversite 을 의미하는 것일지 모른다. “장소는 바로 시간이 바느질하여 엮어나가는 것이다.”<sup>37)</sup>

그렇다 하더라도 '관계 Relation'은 윤리와 관련이 없으며 '관계의 사유 pensee de la Relation'도 인본주의와 전혀 관련이 없다. 에두아르 글리상이 항상 말하던 것처럼 관계란 '넓이의 흔들림'<sup>38)</sup>으로 된 것이고 관계의 사유는 “움직임의 총체성”<sup>39)</sup>을 나타낸다. 여기엔 “모든 시스템을 불안정하게 만들 수 있는 요소”<sup>40)</sup>들을 포함된다. 에두아르 글리상은 다음과 같이 덧붙였다. “관계의 관계는 모든 것과 모든 것 사이에서 자동사적 성질을 가지며”<sup>41)</sup>, “분리접속사적 성질을 가지고 구성요소가 된다.”<sup>42)</sup> 관계의 관

30) Glissant, L'Intention potique: Potique II. 203.

31) Ibid. 216.

32) 글리상, 관계의 시학, 시학 III, 61 : 에두아르 글리상은 다음과 같이 분석하였다. “그리스도의 개체화는 결과적으로 역사의 후퇴가 아니라 순환의 재개였다. 그리스도의 개체화는 (예수 그리스도의 탄생으로 기원 전, 기원 후라는 선형적 시간을 보편화시키면서) 반대로 종의 연대학을 일반화시켰고, 인류의 역사를 열었다. 사람들은 공동체의 역사를 일반화된 역사에 합류하게 하면서 그리스도가 결정적인 단절을 상징하였다고 주장하였다.”

33) Glissant, L'Intention potique: Potique II. 29.

34) Glissant, douard, Rien n'est vrai tout est vivant. Mars 2010. Institut du Tout-monde. [http:// tout-monde.com](http://tout-monde.com).

35) Glissant, Philosophie de la Relation: Posie en tendue. 75-76.

36) Rey, Alain, dir. Dictionnaire historique de la langue française. 2me ed. Tome II. (Paris: Le Robert, 2006).1723

37) Glissant, douard, Faulkner, Mississipi. (Paris: Stock, 1996). 318.

38) Glissant, Introduction une potique du Divers. 69.

39) Glissant, Potique de la Relation, Potique III. 147.

40) Glissant, Entretien avec douard Glissant: Mondialit, diversalit, imprvisibilit, concepts pour agir dans le Chaos-monde

41) 글리상, Baton rouge 인터뷰 : Alexandre Leupin. 130.

글리상, “에두아르 글리상과의 인터뷰 : 세계성, 다양성, 예측불가능성, 혼돈-세계에서 행동하기 위한 관념” : “만일 우리가 세계성 즉, 상상이 가능한 문화의 모든 충격으로 일어난 수량으로서의 세계성을 고려하고 보편적이고 구체적인 방식으로 생각하지 않는다면, 세계성에 영속성의 형식을 부여하는 것은 현상의 보편성이 아니라 현상이 일으키는 자동사적 관계이다”.

Glissant, Les Entretiens de Baton Rouge: avec Alexandre Leupin. 130.

계는 선형적이지도, 동등성의 매개체도 아니다. 또한 “동일한 위협 또는 동일한 패배가 동일한 장소에 집결되는 것들의 총동이자 그 총동을 표현” 43)한 공동체-세계 *communaute-monde*의 서사시는 “어려운 관계” 44), “혼돈-세계 *chaos-monde* 속으로의 침잠이 어려움” 45)을 뜻한다. 관계는 현상학적인 말 이면서 현상의 원칙<sup>46)</sup>이다.

관계는 “현대의 총체성-세계 *totalite-monde* 속 민족의 문화 사이에 충격, 뒤엎힘, 혐오, 매력, 은밀한 합의, 반대, 충돌” 47)이 나타나는 것을 동시에 분석하는 현상학적인 말 이면서 현상의 원칙인 것이다.

에두아르 글리상에게 있어서 “서사시가 우리 각자 안에 있다” 48)라면 또한 역사적 맥락에서 민족의 발자취에 대해 현상과 분석내용을 기록하는 불가분의 단 하나의 수단으로써 서사시가 사용된다면, 그 이유는 “우리의 공동체가 신생 공동체이고 전-세계인 것과 전-세계가 되는 것이 위협받고 있기” 49) 때문이다.

“오늘날 비극적인 것은 바로 민족의 확인(행동이나 말의 권리를 얻어내기 위한 투쟁)이다. 서사시를 떠받치고 있는 것은 바로 자유 - 새로운, 강요된, 동의한 관계 - 이다. 현대의 비극은 인간의 자유를 노래한다. 현대의 서사시는 줄어든 합의를 노래한다. 예전에 서사시는 '구체적'이었다. 비극이 뛰어넘은 것은 바로 그것이었고, '추상적', '보편적'일 수 있었다. 오늘날 구체적인 것은 바로 비극이고, 어렵게만 맺어져 있는, 해방시키는 힘을 나타내는 것은 바로 민족의 투쟁이다. 그리고 바로 서사시야말로 연결되고 이야기하려는 인간의 소망을 통해 마치 가장 멀리 있는 행성과 같이 돌고 도는 것이다. 비극은 인간과 대지에서부터 나온다. 서사시는 곧 행성 간의 지극히 숭고한 최상의 원칙(금이 가서 갈라져 나와 다양화되는 것을 기다리면서 또다시 새로운 지극히 숭고한 최상의 원칙이 되는 것)에서부터 나오게 된다.”<sup>50)</sup>

#### 4. 존재는 관계이다. 그러나 관계는 존재라는 관념에서 벗어난다.

그러면 이러한 《존재의 전환》이란 무엇을 의미하는가? 그 대답은 다음의 질문과 관련이 있다. '세상을 살아가지 않고 어떻게 세상을 볼 수 있는가?' 아마도 이것은 특권 속에서 당신이 해운 것이다. 시인 에두아르 글리상이 '지극히 숭고한 최상의 원칙의 주동자'들에게 다음과 같이 말하였다. “당신은 계속해서 세상을 구성하는 시선이 되기를 원한다.”<sup>51)</sup> 지극히 숭고한 최상의 원칙과 어울리지 않는 것,

42) Glissant, *L'Intention potique*, Potique II. 52.

43) Glissant, *Faulkner Mississippi*. 33-34.

44) *Ibid.* 305.

45) Glissant, *Introduction une potique du Divers*. 37.

46) 하이데거, <존재와 시간>. 역자 Francois Vezin. (파리: 갈리마르 출판사, 1986년). 64 : “현상의 모습을 소개하면서 스스로 드러나고 설명이 되는 것을 '현상'의 라고 한다. 이와 같이 현상의 구조라고 말할 수 있다. 반대로 증명과 설명에 속하는 모든 것, 이러한 연구에서 요구되는 개념적 장치를 구성하는 모든 것을 '현상학'의 라고 부른다.”

47) Glissant, *Introduction une potique du Divers*. 82.

48) Glissant, *L'Intention potique*, Potique II. 201.

49) Glissant, *Les Entretien de Baton Rouge: avec Alexandre Leupin*. 78.

50) Glissant, *L'Intention potique*, Potique II. 199-200.

51) Glissant, *L'intention potique*, Potique II. 18-19.

이러한 이상적 측면과는 어울리지 않는 것, 다른 질서를 보도록 하는 것, 그리고 비례의 규칙을 위협하는 것들은 파괴적인 특성을 가진다. 바로 이러한 점에서 역전, 전환, 가치의 역전, 대전환, 상상의 반란이 일어나야만 하는 것이다.

아마 하이데거에 따르면 차이란 존재자가 존재에게 부과하고자 하는 현신(avatar)이다. 여기에서 차이는 이미 하나의 축소처럼 간주되었고 완전한 절단으로 여겨졌다. 모든 차이, 어떠한 차이든 관계없이 말이다. 더 심한 것은, 절대자에 대한 대조물이 필요했다. 그리고 차이란 존재의 찬란함으로 인해 끊임없이 떠밀리는 잠재성인 것처럼 굳어지게 되었다.<sup>52)</sup>

마틴 하이데거는 형이상학적 역사가 《존재의 망각》이라는 것을 나타낸 것이 아닐까? 《존재의 망각》이 우리 서구 사회의 동일한 구조를 이루고 있다는 것을 그는 보지 않았을까?

《존재자의 존재》에 대한 체계적인 연구는 《존재론적 차이》를 가리웠을까? 하이데거는 존재가 실존하는 상황에서 존재자의 성숙을 위해 그 역할을 해야만 하는 예술의 근본적인 역할을 강조하려는 것이 아니었을까? 우리에게는 바로 이것이 에두아르 글리상이 훌륭히도 성공해 낸 것, 관계(관련된 연결된-이어져나가는 이야기된 것)이면서 이는 아마도 어떠한 점에서는 철학자들이 실패한 것이 아닐까? 왜 그럴까? 그의 작품은 하나의 철학이 아닌 시학이기 때문이다. 그리고 그는 추상적으로, 관념적으로, 간접적으로 우리의 이성애 호소할 학식 있는 철학자가 아닌, 우리의 감성, 우리의 직관, 세계와 유기적인 우리의 관계를 되살리는 우리의 체험을 “거칠게 다루는” 하나의 인간, 시인, 소설가, 작가이기 때문이다. 우리 안에 전환, 대전환, 이행 과정이 성공적으로 일어나도록 한 전-세계의 의미심장한 소재로 우리를 되돌려놓는 것이다. 그의 시학은 'Praxis(이론 지식에 대한 실천)'으로써의 방식이고 이러한 이행 과정에서 전제조건이다. “관계의 철학이란 무엇인가? 시학이 아닌 것으로서는 불가능한 것이다”<sup>53)</sup>. 시학은 논리적 담화의 영역에서는 정확한 변증법<sup>54)</sup>을 제공하고 하이데거가 말한 ‘존재론적 차이’를 파고 들기 위해 노력한다. 1990년 에두아르 글리상은 다음과 같이 썼다. “세계의 존재는 존재를 실현한다 - 존재자 안에서”<sup>55)</sup>

#### <안틸레스 제도 담화>에서

《파르메니데스의 글 '존재는 존재한다'도, 그를 반박한 헤라클레이토스의 '모든 것은 변한다'도, 이들을 통해 서구의 형이상학이 나왔지만 Transphysique(상호의존적인 모든 기본 개체들이 삶을 최상의 순위

---

52) Glissant, douard. Personifications de la philosophie du tout-monde. critiques et pensees en archipel. 21 octobre 2008. <http://www.tout-monde.com>

53) Glissant, Philosophie de la Relation, posie en tendue. 82.

54) 에두아르 글리상, <언어의 상상> : Lise Gauvin과의 인터뷰. (파라: 갈리마르, 2010년). 77 : “신뢰할 수 없는 것은 체계가 아니다. 신뢰할 수 없는 것은 바로 체계적인 체계이다. 바로 이것이 신뢰할 수 없는 것이다. 우리는 체계적이지 않은 체계를 가질 수 있다. 혼란스러운 체계를 가질 수 있다. 불안정한 체계를 가질 수도 있다. 다양한 규모의 체계를 가질 수 있다. 거기엔 더 이상 체계적인 체계는 없다” .

55) Glissant, Potique de la Relation. 201.

로, 인간을 합목적성으로 드러나게 하는 보편성 체계)는 다음과 같이 요약된다: 존재자(총체성으로 존재하는 것)가 교대로 이어져나간다. 상대화된 총체성으로 존재하는 것이다.》<sup>56)</sup>

그리고 <세계의 새로운 지역>에서는

《차이는 다양성과 정체성이라는 움직임의 조작하는 힘이다. 이들이 서로를 구성하도록 하는 것이고, 차이는 어떠한 움직임에 의해 하나의 다양한 것에서 다른 다양한 것으로 변화하는 것이다. 그리고 하나의 정체성에서 다른 정체성으로 구체화되는 것이다. 혹은 오히려 다양성과 정체성이 스스로 변질되지 않고 변화되어 살아있는 존재의 조직과 그 자신의 주위의 관계의 조직을 형성하도록 하는 것이다.》<sup>57)</sup>

“그 어떠한 것도 진리가 아니다. 모든 것은 살아있다” , 이것이 에두아르 글리상의 최종 명제였다.<sup>58)</sup>

관계에서부터-시인이 보았고 여기서 자신의 고독한 명철을 끌어내었던, 우리에게 공유-장소 lieux-communs<sup>59)</sup>에서 시니피에(기의)의 무한한 '다양성'을 거부하였던 관계에서부터- 우리를 우선 놀라게 한 것은 이미지이다. 이 이미지들은 현실 그대로의 실제 모습으로 신선하게 채워져 꿈틀거리는 이미지이다. 기억할 것은 현실은 매 순간 신호를 보내고 있고 신호를 비물질화할 필요 없이, 추출하거나 추상할 필요 없이, 거기서 하나의 생각을 박제화할 필요 없이 얹어란 바로 현실의 새로운 움직임 바로 거기에 있다는 것이다. 시인 에두아르 글리상은 이러한 거품을 가져와 기호의 바다(“물과 물의 기호”, “기호의 혼돈”<sup>60)</sup>)을 열었다. 요소들은 감각과 맛을 되찾았고 긴 겨울잠 후에 그들의 원시적 미는 다시 꽃을 피웠다. 《리좀(rhizome)》은 《지하수》까지 줄기를 뻗었고 《심연》과 가까워지려 하며 회오리 치는 혼돈의 주위와 군도의 암석에서 각자의 장소에까지 공중의 망그로브(aerial mangroves)가 튀어나왔다.

정복문화-《선구적 유랑생활》<sup>61)</sup> 혹은 동화-문명화 외에 세계의 화합-다양성 l'unite-diversite을 손상시키고 위협하는 변질 현상- 중에서도 에두아르 글리상이 생각하는 현 세계에 가장 해로운 현상은, 바로 일반화, 글로벌화, 보편화, 표준화 과정 및 민속화, 독점 경제이다.

《전-세계》를 생각하는 것은 “장소에서 생각하는 것” 이다(당신의 장소에서 행동하고 세상과 함께

56) Glissant, Le Discours antillais. 251.

57) Glissant, Une Nouvelle Région du Monde.108.

58) Glissant, douard, Rien n'est Vrai, tout est vivant: clôture du Séminaire de L'Institut du Tout-monde. Mars 2010. [http:// www.tout-monde.com](http://www.tout-monde.com)

59) 에두아르 글리상. 에두아르 글리상과의 하루 속 『관계의 분석』. (파라: A.L.I, 2007년) :

『나는 공유-장소 lieu-commun (연결부호 포함)라 부른다. 바로 세계에 대한 사유가 세계에 대한 사유를 만나는 장소라는 것으로 우리에게 문제를 제기할 수 있다. 이것은 공통점을 가지도록 하는 것이나, 공동체의 장소라는 것과 동일한 것이 아니다. 이들은 동일한 것이 아니다. 오히려 이와 반대로 세계에 대한 사유가 세계에 대한 사유를 만나는 바로 그 장소이다. 불법 침입과 같이 때로는 질겁하며 만나기도 한다.』

60) Glissant, Une Nouvelle région du Monde: Esthétique I. 13.

61) Glissant, Potique de la Relation. 26.

생각하라). 이는 민족 사이에 필수적이고 불가피한 “상호의존성”의 조치를 취하는 것이다. 이는 국경을 지나가기 위한 중간 지역으로 여기는 것이지 더 이상은 경계로 여기지 않는 것이다. 이는 정체성을 관계로 고찰하는 것이지, 대대로 내려오는 뿌리로 고찰하지 않는 것이다. 그리고 이는 관계의 조직 속에 차이를 자리하게 하는 것이지 동일함을 자리하도록 하는 것이 아니다. 왜냐하면 동일함이 아닌 차이가 말로 인간 관계 조직의 기본 입자이기 때문이다.<sup>62)</sup>

이것은 '가치'에 대해 숙고하는 것이 아니라 모두가 인정하고 다양성을 보장하는 근본적인 당면 과제에 대해 숙고하는 것이다. 예를 들어 에두아르 글리상은 《불명료성 opacite》을 《철학이 그것에 대해 명확히 하지 않은 채 고려하는 존재자와 같은 존재의 속성》<sup>63)</sup>이라고 부르고 있다. 《불명료성》은 맹목적인 임무이고 모든 투명성의 감춰진, 되돌릴 수 없는 부분이며 개개인이 그리고 각 민족이 자신 스스로 가지고 있는 신비이다(왜냐하면 에두아르 글리상은 다음과 같이 말하였기 때문이다. “너는 불명료할 권리, 우선 네 스스로에게 불명료할 권리가 있다”<sup>64)</sup>). 불명료성은 다른 이와와의 만남에서의 차이로부터 오는 놀라움이 있게 해주고 거기서부터 《찬란함》을 붙잡도록 해준다.

“불명료성의 권리에 찬사를 보내는 것, 또 다른 인본주의로 전환하는 것은 그러나 넓이의 진리를 나의 것인, 내가 강요하는 투명성에 알맞게 하는 것을 거부하는 것이다. 그리고 나서 불명료성에 뿌리 박은 설명할 수 없는 것을 정립하는 것이고 강제적이지 않은 명료성으로 그것을 향하게 하는 것이다”<sup>65)</sup>.

결국 관계를 산다, 이것은 또한 획일화라는 죽음의 매개체에 대해 적극적으로 반대 개념을 세워나가는 것을 주저하지 않는 것이고 특히 에두아르 글리상의 《세계성(mondialite)》과 대립되는 생각이자 과정인 세계화(mondialisation)라는 최상의 기준에 대해 적극적으로 반대 개념을 세워나가는 것을 주저하지 않는 것이다.

“우리가 세계화(mondialisation)라고 부르는 것, 아래로부터의 획일화, 표준화, 다국적 기업의 지배, 세계 시장에 대한 초-자유주의를 일컫는 세계화는 내가 세계성(mondialite)라고 부르는 경이로운 무언가의 부정적 이면이다. 세계성은 오늘날을 살아가는 모두에게 주어진 놀라운 모험이며, 지금까지는 처음으로 실제적이고 즉각적으로 또한 전격적으로 세계를 복잡하면서도 동시에 단일한 세계인 것처럼 떠올리는 것이다.”<sup>66)</sup>

“세계의 끝인가 역사의 끝인가?”<sup>67)</sup> 에두아르 글리상의 시학적 사유는 바로 “초월적 역사(transhitoire)”가 펼쳐지고<sup>68)</sup> 전-세계의 “초월적 수사학(Transrhetorique)”<sup>69)</sup>이 엄청나고 화려하게

---

62) Glissant, Une Nouvelle région du Monde. 105.

63) Glissant, douard. Philosophie de la Relation: Posie en tendue. (Paris: Gallimard, 2009). 70.

64) Ibid.

65) Ibid. 69.

66) Glissant, Entretien avec douard Glissant: Mondialit, diversalit, imprvisibilit, Concepts pour agir dans le Chaos-monde

67) Glissant, Trait du Tout-monde, Potique IV. 113.

---

뛰노는 21세기로의 이행을 의미한다. 우리는 이처럼 훌륭한 시인이 일류에게 던지는 궁극적 도전에 대해 다음과 같이 표현할 수 있을 것이다. 변화하는 자연으로의 회귀 및 (되찾은) 존재 자체의 차원으로써 살아있는 존재로의 회귀가 오늘날 공동체-세계 communaute-monde 라는 가장 큰 거대한 목적을 가진 서사적 이슈가 아닐까?

“[...] 정확히 차이에 관한 최초의 작품은……?” 70)

---

68) Ibid. 112.

69) Ibid.

70) Glissant, Une Nouvelle région du monde, Esthétique I. 107.

## Bibliography of douard Glissant

### Novels

1958. *La Lzarde*. Paris: Seuil.
- [1985. *The Ripening* (transl. by Dash, M.). London: Heinemann Educational Books]
1964. *Le Quatrimè sicle*. Paris: Gallimard.
- [2001. *The Fourth Century* (Wing, B., Arbor, A.). University of Michigan Press.]
1975. *Malemort*. Paris: Seuil.
1981. *La Case du commandeur*. Paris: Gallimard.
1987. *Mahagony*. Paris: Seuil.
1993. *Tout-Monde*. Paris: Gallimard.
1999. *Sartorius: Le monde des Batoutos*. Paris: Gallimard.
2003. *Ormerod*. Paris: Gallimard.

### Poetry

1994. *Pomes complets*. Paris: Gallimard.
- [2004. *Collected Poems of douard Glissant* (transl. by Humphreys, J.). University of Minnesota Press.]

### Essays and Poetics

- 1997 (2<sup>e</sup> ed.). *Soleil de la conscience: Potique I*. Paris: Gallimard.
- 1997 (2<sup>e</sup> ed.). *L'intention potique: Potique II*. Paris: Gallimard.
- [2010. *Poetic Intention* (transl. by Stephens, N.). New York: Nightboat Books Publisher.]
- 1997 (2<sup>e</sup> ed.). *Le Discours antillais*. Paris: Gallimard.
- [1989. *Caribbean Discourse: Selected Essays* (transl. by Dash, M.). Charlottesville: University Press of Virginia.]
1990. *Potique de la Relation, Potique III*. Paris: Gallimard.
- [1997. *Poetics of Relation* (transl. by Wing, B.) University of Michigan Press]
1996. *Introduction une potique du divers*. Paris: Gallimard.
1996. *Faulkner, Mississipi*. Paris: Stock.
- [1999. *Faulkner, Mississipi* (Transl. by Lewis, B. & Thomas Spear, C.). New York: Farrar Staus Giroux.]
1997. *Trait du Tout-monde, potique IV*. Paris: Gallimard.
2005. *La Cohe du Lamentin, Potique V*. Paris: Gallimard.



- 
2006. *Une Nouvelle région du monde, Esthétique I*. Paris: Gallimard.
2007. *Mmoires des esclavages, La fondation d'un centre national pour la mmoire des esclavages et de leurs abolitions*. Paris: Gallimard.
2007. *La Terre magique, Les errances de Rapa Nui, l'le de Pques: en collaboration avec Sylvie Sma*. Paris, Seuil.
2008. *Les Entretiens de Baton Rouge: avec Alexandre Leupin*. Paris: Gallimard.
2009. *Philosophie de la relation, posie en tendue*. Paris: Gallimard.
2010. *L'Imaginaire des langues: entretiens avec Lise Gauvin (1991-2009)*. Paris: Gallimard.

### **Drama and poetries**

- 1998 (2<sup>e</sup> ed.). *Monsieur Toussaint: version scnique*. Paris: Gallimard.
2000. *Le Monde incr f*. Paris: Gallimard.
- [2005. *Monsieur Toussaint* (transl. Dash, M.). Lynne Rienner Publishers.]

### **Anthology**

2010. *La Terre, le feu, l'eau et les vents: une anthologie de la posie du Tout-monde*. Paris: Galaade.

### **Collective works**

2007. Glissant, douard. Chamoiseau, Patrick. *Quand les murs tombent, L'identit nationale hors-la-loi?*. Paris: Gallade, Institut du Tout-monde.
- Breleur, E. Chamoiseau, P. Domi, S. Delver, G. Glissant, E. Pigeard de Gurbert, G. Portecop, G. Pulvar, O. William, J-C. *Manifeste pour les produits de haute ncessit*. Paris: Galaade.
2007. Glissant, douard. Chamoiseau, Patrick, *L'Intraitable beaut du monde, adresse Barack Obama*. Paris: Galaade, Institut du Tout-monde, Maison de l'Amrique Latine.



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Call for Papers Session 2

1. 비교정치사상 방법론에 대한 예비적 고찰  
- 횡단적 · 교차문화적 대화  
강정인
2. 월스트리트의 절망과 하이라인 공원(High Line Park)의 희망  
- 경제위기의 세계화: 시적(poetic) 거주의 기회  
이종관
3. 스코틀랜드 계몽주의의 도덕 철학: 애덤 스미스의 '공감 (sympathy)'과 '공정한 관객(The Impartial Spectator)'  
박우룡
4. 글로라이셔라이제이션: 문화 시민권의 장애물  
툰데 아델레케
5. 감성의 극복, 운명의 정복: 데카르트 윤리학에 대한 성찰  
수파크와디 아마타야쿨



## 비교정치사상 방법론에 대한 예비적 고찰 – 횡단적·교차문화적 대화

강 정 인  
서강대학교

세계화가 급속히 진행되고 있는 오늘날 그 어느 때보다도 비교정치사상이 긴급히 요구되고 있음에도 불구하고, 이미 10년 전 프레드 달마이어(Fred Dallmayr)가 관찰하였듯이, “비교정치사상 또는 비교정치철학은 아예 존재하지 않거나, 기껏해야 이제 갓 움튼 미미한 수준에 머물러 있을 뿐이다”(Dallmayr 1999, 1-2). 이 글에서 필자는 동아시아적 관점에서 비교정치사상의 방법론에 대한 예비적 고찰을 수행하고자 한다. 필자는 서구중심주의(Western-centrism)가 지속되는 상황을 타개하기 위해 동아시아의 지식인들이 비교정치사상을 통해 전통적인 정치사상적 자원을 적극적으로 재해석·재활용하는 것이 긴요할 뿐만 아니라 가능하다고 확신한다. 이는 다음과 같은 세 가지 이유 때문이다. 첫째, 중국, 한국, 및 일본 등 동아시아의 전통적인 정치사상은 인류 공통의 자산으로서의 가치를 지니고 있다는 점에서 서구의 정치사상—근대 서구 문명의 패권과 더불어 전 세계를 지배해온—과 잠재적으로 호환 가능하다. 이런 ‘호환성’은 탐색·확보할 수 있고 또 그렇게 되어야 한다. 둘째, 동아시아의 문명은 서구 문명이 보유하고 있지 않은, 잠재적이고 실제적인 귀중한 자원—정치사상을 포함한—을 보유하고 있기 때문에, 생태학적 비유를 사용한다면 생물다양성(biodiversity)의 보존이라는 차원에서, 이런 전통적인 사상적 자원을 전유·확충·쇄신할 필요가 있다. 셋째, 그 유산이 동아시아인들 자신의 정체성의 일부를 구성하며 그들에게 더욱 친숙하기에 동아시아인들은 이 유산을 좀 더 효과적으로 계발할 수 있는 전략적 위치에 있다.

이 글에서 필자는 우선 서구중심적인 세계를 좀 더 다중심적인 세계로 전환시킬 객관적 조건에는 어떤 것들이 있는지 살펴볼 것이다. 그리고 나서 서구중심주의의 해체 및 비교정치사상의 활용을 위한 적절한 지침을 제안하기 위해 횡단적 연계성(transversality), 교차 문화적(cross-cultural) 대화 및 생물학적 유비(biological analogy)라는 발상을 검토하고자 한다.

### 다중심적 세계를 위하여

필자는 서구중심주의를 해체하여 보다 다중심적인 세계로 나아가는 방향으로 이끄는 데 유리한 객관적인 조건에 대해 살펴보고자 한다. 이는 서구와 비서구 사이에 좀 더 대등한 입장에서 횡단적이고 교차

문화적인 (혹은 교차 문명적인) 대화가 이루어지고 이에 기반한 비교정치사상을 구축하는 것을 가능하게 할 것이다.

이런 객관적인 조건으로 필자는 우선 지구화의 긍정적인 측면, 곧 불가분적인 지구적 공동선(global common good)의 출현 및 부상을 인정하게 만드는 긴급한 필연성에 주목하고자 한다. 이와 같은 지구적 공동선의 사례로는, 핵전쟁에 의한 인류 멸망의 위협에 공동으로 대처해야 할 필요성, 생태계의 심각한 위협에 대한 지구적 차원의 책임 윤리의 부상, 인권의 국제적 보장에 대한 지대한 관심, 세계의 빈곤한 인민들의 사회적·경제적 조건을 개선하기 위한 초국가적 노력 등을 들 수 있다. 또한 여기에는 상호 연계성의 심화에 따라 혜택과 위협을 동시에 제공하는 지구적 차원의 경제적 생존가능성도 추가할 수 있을 것이다. 사실, 우리는 미국 금융 시스템의 붕괴로 인해 발생하여 견잡을 수도 없고 예측할 수도 없는 연쇄반응을 일으키며 전 세계로 번져나간 역사상 최악의 경기침체를 목도하고 있다. 이런 사례들은 불가분적인 ‘지구적 공동선’에 대한 인정을 불가피하게 하고 있다. 요컨대 피터 테일러(Peter Taylor)가 지적한 것처럼, 세계화의 도래로 말미암아 “인류는 근대성의 ‘선(good)’이 모두에게 약속되던 낙관적 상황에서 근대성의 ‘악(bad)’이 모두를 위협하는 비관적 상황으로 이행하게 되었다”(Taylor 2000,68).

이에 따라 개별 국가의 크기나 국력과 상관없이 어떤 개별 국가도 단독으로는 결코 달성할 수 없는 불가분적인 지구적 공동선을 추구하기 위한 초국가적 협력이 전 세계적으로 시급히 요청되고 있다. 이 점에서 ‘지구적(global)’이란 말은 이제 인류 전체에게 보편적인 무언가를 포상하는 개념이 되었다. 따라서 이런 의식을 일깨운 지구주의(globalism)는 서구 문명의 지배에 대한 급진적 도전의 성격을 지니며, 서구중심주의를 근본적인 차원에서 전복할 수 있는 잠재력을 내포하고 있다.

서구중심주의를 극복하는 데 유리한 또 다른 조건으로는 최근 수년 동안 동아시아, 브라질, 인도, 러시아 등 비서구 지역 및 국가들이 보여준 괄목할 만한 경제적 성과를 들 수 있다. 이라크와 리비아를 상대로 벌인 전쟁에서 생생히 드러난 바와 같이 군사적 측면에서 미국이 주도하는 서구 문명의 단일중심적 (실로 엄청난!) 군림이 갖는 의미를 결코 부정할 수는 없지만, 동아시아(특히 중국을 꼽을 수 있다. 일본은 제외될 수도 있겠지만 그렇다 하더라도 여전히 강대국의 위상을 유지하고 있다), 브라질, 인도 그리고 러시아가 보여준 역동적인 경제 성장 및 성과는 장기적인 관점에서 세계가 보다 다중심적인 방향으로 나아가고 있음을 시사한다.

그렇다면 이와 관련된 최근 10년 동안의 추세에 대해 한번 살펴보도록 하자. 2000년에 동아시아(중국, 일본, 한국, ASEAN)의 국민총소득(GNI)은 전세계 GNI 총계의 20.9%를 차지했다. 반면, 북미의 경우 34.1%, 유럽연합(2010년 기준 27개 회원국 포함)의 경우 28.4%였다. 10년 후인 2010년에 동아시아의 GNI는 전세계 GNI의 22.2%를 차지한 반면, 북미는 27.2%, 유럽연합은 27.35%로 집계되었다. 브라질, 러시아, 인도가 세계 GNI에서 차지하는 상대적 비중은 동 기간 4.3%에서 7.7%로 현격히 증가했으며, 동아시아의 경우도 완만한 증가세를 보여주었다. 반면 유럽연합은 동기간 28.4%에서 27.35%로 완만한 감소세를 나타냈으며, 2005-2010년 사이에는 30.19%에서 27.35%로 상당한 감소폭을 보여주고 있다. 무엇보다도 북미의 GNI 감소는 34.1%에서 27.2%로 가장 주목할 만한 것인데, 그

대부분이 미국에서 발생하고 있다 해도 과언은 아닐 것이다. 즉, 미국은 중국이 3.6%에서 9.1%로 5.5%의 경이로운 증가세를 보여 준 동안 30.5%에서 23.4%로 7.1%의 감소세를 나타냈던 것이다 (<http://data.worldbank.org>). 중국의 획기적인 경제 성장 및 군비 증강, 그리고 미국의 상대적인 경제 침체에 직면하여, ‘중국 위협론’ 및 ‘G-2’라는 용어는 이제 학계에서 초미의 관심사가 되고 있다. 그 누구도 전 세계적인 정치 질서가 장기적으로 어떻게 형성될지 선불리 예측할 수는 없지만, 동시에 어느 누구도 동아시아(특히 중국), 브라질, 인도 및 러시아의 부상으로 전 세계가 확실히 다중심적인 방향으로 나아가고 있음을 부정할 수 없게 된 것이다.

### 횡단적 연계성(Transversality)

서구중심주의를 극복하려는 시도는 세계를 주체와 객체, 이성과 감성, 정신과 물질, 서구와 비서구 등 이원론적 대립 구도로 배열하고 그 가운데 일방에 특권을 부여하는 일원론적 보편성을 넘어서야 한다. 또한 단지 고립된 차이와 다양성을 확인하는 데 그치는 함정에 빠져서도 안 된다. 이런 난제를 푸는 데는 근대 유럽 문명의 산물인 일원론적 보편성 개념에 근본적인 문제를 제기하는 횡단적 연계성 개념을 활용하는 것이 유용할 것으로 보인다. 기하학에서는 횡단적 연계성을 “어떤 주어진 평행사변형의 두 대 각선의 교차”로 정의한다(Jung 2009a, 417).

필자는 횡단적 연계성을 논의함에 있어 정치철학에서 서구중심주의의 해체를 위해 이 개념을 광범위하게 회자시킨 정화열(Haw Yol Jung) 교수의 최근 연구를 근간으로 할 것이다. 정 교수는 횡단적 연계성에 대하여 “상이한 문화들의 경계를 가로지르는 진리의 교차로: 진리에 대한 교차 문화적 사고 방식”이라 정의 내린다(Jung 1995, 15). 횡단적 연계성을 활용하기 위해 우리는 이 개념이 비교정치사상에 대해 지니는 함의를 살펴볼 필요가 있다.

첫째, 횡단적 연계성은 근대가 추구했던 보편성이 서구중심주의에 기반을 두고 또 이를 대변한 것일 따름이라는 점을 강조함으로써 서구중심주의에 대한 문제의식을 뚜렷이 표명한다. 모든 정치사상을 포괄하는 단일의 보편적 정치사상이란 존재하지 않으므로 그 어떤 정치사상도 진리에 대한 특권을 가질 수 없다. 따라서 과거와 현재, 동양과 서양의 어떤 정치사상도 지배적 보편성(overarching universality)을 독차지할 수 없다. 오히려 서로 다른 문화와 사회의 ‘서로 다른 목소리’를 경청하고 타자를 그 자체로 인정함으로써 상호간의 소통가능성을 높이며 이를 토대로 다양성을 보존하는 종합을 이루는 ‘횡단적 연계’를 맺는 것이 중요하다.

둘째, 횡단적 연계성은 서구와 비서구 사이의 다양성과 차이를 인정하지만, 그렇다고 해서 비서구의 정치사상을 대안으로 내세우지 않는다. 현재 세계에 일원론적 보편성으로 아우를 수 없는 다양성과 차이가 존재하지만, 그렇다고 해서 이런 다양성과 차이만이 강조되고 방치된다면, 세계는 소통을 거부하는 다양성과 차이의 독선으로 얼룩질 것이다. 그러므로 횡단적 연계성은 다양성과 차이를 하나로 전체화시키는 것을 거부하며, 다양성과 차이를 그대로 내버려두는 것 또한 거부한다. 횡단적 연계성의 관점에서 다양성과 차이를 인정한다는 것은 다양성과 차이를 그대로 고수하는 것이 아니라 변형시키는 것이다.

정 교수에 따르면, 횡단적 연계성은 다양성과의 상호작용을 통해 “나에게 걸여된 것”을 발견하고 그것을 타자에게서 찾아 메움으로써 새롭게 변모한 자아를 재형성하는 과정, 곧 “나와 타자가 만나 내가 또 다른 존재로 생성되는 자기 변화의 과정”을 가리킨다(Jung 2009a, 432).

셋째, 횡단적 연계성은 서구중심주의를 극복하려는 시도가 빠지기 쉬운 방법론적 함정(오류)을 벗어나는 데 도움을 준다. 서구적 가치의 일원론적 보편성을 해체하려는 비서구의 시도는 서구와 대비되는 비서구의 차이를 긍정적으로 강조하면서 서구중심주의에 내재된 이원론적 대립 구도를 재생산하는 결과를 빚기 일쑤이다. 문제를 바라보는 시각이 서구와 비서구의 이분법적 대당에 한정될 경우, 둘 중 어느 한 편에 보편성을 부여하려는 동화적 모델이나 역전적 모델(곧 역오리엔탈리즘)을 벗어나지 못하는 것이다.

그러나 횡단적 연계성은 문화란 언제나 다원적이며, 진정한 지구적 문화는 각각의 문화가 그 자신의 고유한 뿌리를 잃지 않으면서 다양한 문화와의 활발한 소통 관계를 유지할 때 실현될 수 있고, 역으로 각각의 문화는 횡단적 연계성을 토대로 지구적 문화와 매개되면서 발전한다는 점을 알려준다. 그러므로 이런 관점에서 보면, 서구중심주의의 극복은 오직 다양한 문화의 교차 및 과거와 현재의 횡단이라는 좀 더 거시적인 관점에서 동양과 서양의 정치사상을 탐구할 때에만 가능하다 할 것이다.

요컨대 횡단적 연계성의 개념은 보편성과 특수성, 동일성과 차이, 서구와 비서구와 같은 모든 “양극화된 이분법적 대당”(Jung 2009b, 28)을 극복하기 위한 지평을 열고 있는 듯 보이며, 또한 “교차 문화적인 수정(受精) 또는 혼종적 교배(交配)는 물론 교차 학문적 연구-소통 가능성으로서의 진리가 서구나 철학에만 특권을 부여하지도 않으며 역으로 그 어느 쪽에 독점되지도 않는-의 명분을 개진한다”(Jung 2009b, 29).

하지만 비서구의 학자로서 필자는 차이들과 타자에 우호적인 포스트 모더니즘적 담론에 관해 몇 가지 의구심을 떨칠 수가 없다. 서구중심주의가 차이들과 타자를 무시한 반면, 포스트모더니즘 담론은 타자의 차이들을 인식하고 인정할 필요성에 대해 강조한다. 따라서 서구의 관점에서 바라보면, 이런 강조는 설득력이 있는 것처럼 보인다. 그러나 이는 어떤 측면에서는 서구인이나 비서구인 모두에게 그저 유창한 언변에 불과한 것일 수도 있다. 억압적인 권위주의 체제, 만연한 정치 부패, 가부장적인 여성 억압 및 이와 유사한 현상들이 많은 비서구 국가들에서 발생하고 있으며, 이런 현상들이 필연적으로 비서구의 토착 문화에 얽혀있는 것을 서구인들이 목격할 때, 그들은 과연 어떤 행동을 취할 것인가? 타자의 상이한 문화를 인정한다는 명분 하에 그에 대한 비판을 삼가야만 하는 것일까?

우리들 비서구인의 관점에서 보면, 또 다른 의문이 발생한다. 비서구인들은 자의든 타의든 간에 보편성이라는 미명 하에 서구 문명이 과시한 차이-그들의 계몽주의, 그들의 이성과 철학, 그들의 자유주의, 그들의 민주주의, 그들의 페미니즘, 그들의 과학과 기술, 그들의 산업주의와 자본주의 등-를 인정하고 존경하도록 배워왔다. 이처럼 그들의 차이는 서구예외주의에 따라 우월하고 특권적 지위를 누리는 것인 반면, 우리의 차이는 오리엔탈리즘에 따라 열등하고 일탈적인 것으로 간주되어 왔다. 따라서 서구의 보편성이 지닌 모순들이 탈근대적 세계에서는 점진적으로 그러나 분명히 퇴조할 것으로 보이지만, 그렇다고 해서 우리 비서구인들이 서구와 동등한 위치에서 서구의 차이를 인식하고 인정하는 것은 결코 쉬운 일이 아닐 것이다.



이런 맥락에서 임마누엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein)의 유럽 사회과학의 보편성 주장에 대한 검토는 보편성의 의미를 재고하는 데 도움이 될 것이다.

“유럽의 사회과학은 16세기에서 19세기에 걸쳐 유럽에서 일어난 것은 무엇이든 모든 곳에 적용될 수 있는 본을 표상한다고 주장함에 있어서 단호히 보편주의적이었다. 그 이유는 그것들이 역전 불가능한 인류의 진보적 성취이거나 또는 그 실현을 방해하는 인위적 장애물들을 제거함으로써 인류의 기본적 필요의 충족을 표상하기 때문이라는 것이었다. [다시 말해] 여러분이 이제 유럽에서 목격한 것은 그 자체가 좋은 것일 뿐만 아니라 모든 곳에서 미래의 얼굴이었다는 것이다(Wallerstein 1997, 96-97)”.

사회 세계에서 벌어지는 다양한 현상들이 지닌 실로 당혹스러운 다양성과 다원성(multiplicity)에 친숙한 사회과학자로서 필자는 월러스틴의 해석과 마찬가지로 ‘보편적’이라는 것을 과학적 진리나 헤겔주의적인 관념철학처럼 “원리상 우주의 모든 곳에 평등하게 적용할 수 있는 것”으로 받아들이지 않는다. 대신 “압도적으로 통용되는” 또는 좀 더 겸허하게 “널리 적용 가능한”(Lummis 2002) 것으로 이해한다. 그럼에도 불구하고 유럽 사회과학의 보편주의적 주장이 그럴듯하게 여겨지는 이유는 월러스틴에 의해 잘 설명되고 있다. 그는 (진보의 필연성이 가미된) 서구의 단선적인 진보사관과 유럽 문명의 우월성—유럽 문명이 인류의 진보에 해당하는 것을 선취했다는—을 그 이유로 제시한다. 이런 유럽 보편주의 및 우월주의로부터 유럽 사회과학의 보편성이 도출되며, 유럽화(또는 서구화)의 사명이 열등한 비서구에 부과되었던 것이다.

달리 표현한다면, 민주주의, 자유주의, 자본주의, 인권, 계몽주의적 합리성과 같은 주요 아이디어와 가치들이 모두 서구에서 예외적으로 발원했고 또한 인류의 진보를 표상하기 때문에, 여타 비서구 문명은 그것들을 바람직한 목적(telos)으로서 추구해야만 했거나 그렇게 하기를 열망했던 것이다. 이처럼 서구 문명은 우월적 지위를 선점하면서, 발생론적이고(genetic) 목적론적인(teleological) 특권을 향유했다. 따라서 비서구 사회는 서구 문명을 준거점으로 삼아 근대화라는 미명하에 서구화를 추구해야만 했던 것이다.

그러므로 유럽 사회과학의 보편성은 서구 문명이 이룩한 인상적인 과학적 방법론이나 논리적 사유보다는 그 문명의 발생론적·목적론적 특권으로부터 파생된 것으로 보인다. 요컨대 일반적으로 서구 문명이 지닌 보편성이나 특수하게는 서구 사회과학이 갖는 보편성은 과학적 지식이 가지는 것과 같은 유형의 보편성(보편적 진리)이 아니라 일종의 헤게모니적 보편성(합의), 곧 도덕적·지적 설득력인 것이다.

이런 지적은 서구 근대 문명의 보편적 가치에도 해당한다. 오늘날 우리는 ‘인권’을 보편적 가치로 받아들인다. 하지만 그것이 시공간을 초월해 타당한 것이라는 의미에서가 아니라 “압도적으로 통용되는” 혹은 “널리 적용 가능한” 것이라는 의미에서 받아들인다. 보편적 가치는 ‘영어가 보편적 언어’라든가 ‘인터넷 익스플로어가 보편적 브라우저’라는 것과 같은 의미에서 헤게모니적이다. 이는 인권 관념에 대해서도 적용할 수 있다. 인권은 자본주의와 폭력의 정당한 사용을 독점한 주권국가의 출현에 대응하여 유럽의 보편적 가치로 발전했다. 그러나 인권이 시공간을 초월해 타당한 것은 아니다. 예를 들어 “어느

누구도 자의적으로 체포 구금 또는 추방되지 아니한다”(세계인권선언 제9조)는 조항은 경찰이나 감옥이 부재한 사회에서는 아무런 의미도 가질 수 없다. 마찬가지로 “노동조합을 결성하고 가입할 권리”(제23조 4항)는 임금 노동에 기반하지 않는 경제에서는 아무런 쓸모가 없을 것이다. 따라서 주권국가 존재하지 않은 아프리카의 부족 사회나 자본주의가 부재했던 16세기 한국에서 이런 권리는 별다른 의미를 갖지 못한다. 요컨대 현대 세계에서 인권이 보편적 가치로서 (‘널리 적용 가능한’이라는 의미에서) 통용되는 것은, 비서구 사회가 식민주의, 제국주의, 폭력적인 정복 및 그와 같은 위협을 통해 또는 합리적인 설득을 통해 자본주의와 주권국가의 길, 곧 주권국가의 정부 후원 하에서 이루어지는 자본주의적 산업화 프로그램을 수용하게 되었다는 사실로부터 비롯한다.

달리 말해서 서구는 서구의 제도 및 관행, 특히 주권국가와 자본주의를 전 세계에 이식/확산시키고 일변화시킴으로써 비서구 사회의 현실을 서구적인 것으로 변형시켰던 것이다. 그 결과, 비서구 사회는 서구 문명에 필수적인 가치와 아이디어를 보편적인 것으로서 받아들여지게 되었다. 쉽게 말해 비서구 세계가 서구화됨에 따라 서구의 풍토병이 전 세계적인 전염병으로 유행되었고, 이에 따라 서구의 약품 역시 보편적인 처방이 되었던 것이다. 이는 서구적 근대성의 대부분이 보편화되는 방식이 헤게모니적 과정이었음을 보여준다. 이처럼 (사후적으로 부여된) 인권의 보편성은 노동 조합의 보편성이나 영어의 보편성과 동일한 지위를 누린다. 필자는 “압도적으로 통용되는” 또는 “널리 적용 가능한” 것이라는 의미에서 서구적 근대성이 갖는 보편적 성격을 부정하지 않으며, 이 점에서는 몇몇 포스트 모더니즘 이론가들의 횡단적 연계성에 대한 주장을 승인하지 않는다. 달리 말하면 필자는 보편적 진리에 대한 근대성의 주장을 거부하지만, 시공간적 맥락에 따라 언제나 수정의 과정 중에 놓여 있는 합의-일단은(*prima facie*) 보편성으로 받아들여지는-에 대한 근대성의 주장은 받아들인다.

횡단적 연계성이라는 발상이 비교정치사상과 어떤 관련성을 갖는가라는 주제로 돌아가보자. 횡단적 연계성을 주장하는 이론가들은 어떻게 하면 횡단적 연계성에 입각한 비교정치사상(혹은 비교정치철학)을 발전시킬 수 있을 것인가와 같은 구체적이고 실행 가능한 방법론을 아직 발전시키지 못하고 있다. 하지만 이들의 이론은 상이한 문화와 문명 간의 교차 문화적 대화를 시사하고 있다. 따라서 필자는 우선 교차 문화적 대화에 초점을 맞추어 살펴본 연후에 비교정치사상의 적절한 방법론으로서 생물학적 유비를 제안하고자 한다.

### 교차문화적(Cross-Cultural) 대화

서구 학계에서는 다양한 다문화주의(multiculturalism) 이론들이 활발하게 제기되어왔다. 자유주의의 전통 내에서는 자유주의적 보편주의(Barry 2001)가 자유주의적 다문화주의(특히 Kimlicka 1989 & 1995)에 대해 반박하며 논쟁을 펼치고 있으며, 자유주의의 전통 밖에서는 자유주의의 보편성을 부정하는 가치다원주의(Gray 1995 & 1998)가 상호작용적 다문화주의(Parekh 2006)와 경합하고 있다. 이런 논쟁 구도에서 자유주의적 보편주의와 자유주의적 다문화주의는 이론화에 있어서 자유주의를 원칙적으로 보편적이라고 간주한다. 따라서 자유주의를 보편적인 틀로 수용하고 있는 서구의 국가들에서 양자는

우선적인(*prima facie*) 타당성을 가질 수도 있다. 하지만 비교정치사상을 위해 지구적 차원에서 횡단적으로 수행되는 교차 문화적 대화를 견지하려면, 자유주의의 보편성이 당연시되어서는 안 된다. 서구중심주의에 대해 비판적인 입장에서 보면, 그런 가정은 비판을 받을 소지가 충분히 있기 때문이다. 따라서 자유주의의 보편성을 전제하지 않는 비쿠 파레크(Bhikhu Parekh)의 상호작용적 다문화주의가 우리의 목적에 부합하며 진지하게 검토해볼 여지가 있어 보인다. 이하에서 필자는 주로 그의 연구에 기대어 교차 문화적 대화에 대한 논의를 전개하고자 한다.

파레크에 따르면, 인간은 삶의 의미와 중요성을 찾고 능력을 개발하는 과정에서 집단마다 독특한 문화를 일궈낸다. 인간은 모두 일정한 능력을 공통으로 갖추고 있지만, 그 능력은 이런 독특한 문화에 따라 다르게 정의되고 발전된다. 인간의 보편성은 문화를 매개로 발현되는 셈이다. 그런데 개별 문화가 인간의 모든 가능성을 남김없이 실현하는 일은 매우 드물다. 대개 각각의 문화는 어떤 능력과 감성은 발전시키고 다른 측면들은 무시하거나 주변화시키는 양상을 보이게 마련이다. 여기에 교차 문화적 대화가 필요한 이유가 있다. 특정 방면으로만 발전한 개별 문화의 포로가 되면 우물 안 개구리의 시각을 극복할 수 없기 때문이다. 요컨대 다른 문화와의 접촉과 교류야말로 자신의 문화에 대한 지식과 이해를 심화하고 그것을 더욱 풍부하게 만드는 계기를 제공한다. 이런 접촉과 교류는 자신의 문화에는 없지만 다른 문화가 발전시킨 매력적인 요소를 차용하여 자신의 것으로 통합하는 과정을 촉진시킨다. 이처럼 교차 문화적 대화는 인간의 삶을 풍부하게 만들기 위한 필수적인 조건이라 할 수 있다(Parekh 1998, 212-213).

파레크는 문화란 획일적이고 정적(靜的)이지 않으며, 그 내부에는 이질적인 요소들과 서로 다른 해석들이 경합하고 있다고 언급한다(Parekh 2008, 156-157). 모든 문화가 교차 문화적 대화를 통해 다른 문화의 요소를 차용하여 자신의 문화에 통합시킬 수 있는 것은, 이처럼 문화가 동질적이거나 고정적인 것이 아니기 때문이다. 이런 관점에서 파레크는 자유주의를 어떤 고정적 교의로 규정하고자 하는 집착에서 벗어나 그것을 일련의 원칙이나 가치로 분해하고 이 가운데 일부만 취하여 다른 문화의 요소와 결합하는 지적 탐색 작업을 자유롭게 행할 것을 제안한다. 사실 그는 자신의 다문화주의론을 그런 지적 탐구의 실례로 제시한다. 거기에서 그는 인간 존엄성, 평등, 비판적 합리성, 타인 존중, 관용 등과 같은 자유주의적 가치를 받아들여 이를 다른 문화의 관점에서 재해석하고 있다. 예를 들어 그는 합리성의 가치를 인정하되 논증적이고 공격적인 형태가 아니라 설득적이고 대화적인 형태를 취하며, 개인을 중시하되 개인의 문화적 연고성을 인정하고, 보편적 가치를 강조하되 그것이 개별 문화의 매개를 거칠 수 밖에 없음을 고려한다(Parekh 2006, 368-369).

파레크는 자신의 상호문화적인 실험의 소산인 이 이론을 “상호작용적 다문화주의(*interactive multiculturalism*)”라고 명명했다. 이런 상호문화적 실험의 방법론은 다른 문화에 대한 존중, 문화 내부의 이질성과 유동성, 교차 문화적 대화의 중요성 등을 강조하는 바, 이를 상호문화주의(*interculturalism*)라고 부를 수 있을 것이다. 파레크는 마하트마 간디(Mahatma Gandhi)의 사상을 검토함으로써 상호문화주의의 방법론을 설명한다. 파레크의 설명에 따르면, 간디는 인도의 정통 힌두교가 문에서 태어나 힌두교 전통의 교육을 받으며 성장했다. 이후 영국과 남아프리카에 체류하면서 기독교와

유대교 및 여타 서구 사상과 접하면서 힌두교 전통에 대한 비판적인 사고를 키워나갔다. 간디는 힌두교의 비폭력(*ahimsā*) 개념에 오랫동안 매료되어 있었다. 그렇지만 그는 기독교의 사상과 실천에 대해 연구하면서 힌두교의 이 개념이 타인에게 해를 끼치는 것을 피하기만 할 뿐 타인의 행복에 대해서는 아무런 적극적인 관심을 기울이지 않는 소극적인 것임을 깨닫는다. 여기서 그는 사회 지향성을 갖는 기독교의 카리타스(*caritas*)(또는 아가페(*agape*), 신의 초자연적인 사랑과 이웃에 대한 사랑) 개념을 취해 “이것을 힌두교의 비폭력 개념과 통합하여 보편적 사랑의 원칙에서 영감을 받은, 모든 살아 있는 존재에 대한 적극적인 봉사라는 관념에 도달한다.” 나아가 그는 “기독교의 카리타스 개념이 지나치게 감정에 치우쳐 있어서” 내적인 평정과 정서적인 충만함을 위태롭게 한다고 보고, “이를 힌두교의 비애착(*anāsakti*) 개념에 비취 재해석하고 수정한다.” 이런 교차 문화적 대화 혹은 횡단적 비교를 통해, 곧 힌두교의 비폭력 개념을 기독교의 관점에서 재해석하고 기독교의 카리타스 개념을 힌두교의 관점에서 재해석함으로써, 간디는 “적극적이고 능동적이되 초연하고 감정적이지 않는 보편적 사랑이라는 새로운 개념을 만들어낸다.” 이처럼 간디는 힌두교 전통, 기독교, 자유주의를 이중 교배 또는 교차 수정함으로써 새로운 사상을 창조했던 것이다. 그는 “상이한 도덕, 종교, 문화적 전통 간의 대화”를 전개하여 “기존의 정체성을 뒤흔들어 새로운 정체성을 창안했다” (Parekh 2006, 370-372).

교차 문화적 대화를 비교정치사상의 방법론으로 파악할 때, 우리는 근대 자유주의의 ‘인권’과 전통적 유교의 ‘인륜’에 대한 비판적인 비교를 그 한 사례로 생각해 볼 수 있을 것이다. 어느 정치공동체든, 비록 차등적이고 차별적이라 할지라도, 인간의 생명과 존엄에 대한 최소한도의 존중을 구성원들에게 보장해 주어야 한다. 인권과 인륜은 이런 원초적인 문제의식의 지평에서 만난다. 양자 간의 교차 문화적 대화에 기초한 비교정치사상 연구는, 인륜에게는 인권의 입장, 곧 개인의 자유롭고 평등한 권리 보호에 비추어 스스로를 정당화하고 인륜에 내재해 있는 요소 가운데 개인의 자유와 평등이라는 원칙에 반하는 부정적인 요소를 변용하고 재구성할 것을 요청한다. 반대로 이런 연구는 인권에게 인륜이 중시하는 타인에 대한 배려나 책임을 소홀히 한 측면은 없는지를 물으면서 공동체의 해체, 권위의 상실, 원자론적이고 고립된 개인주의 등 “권리 담론”이 초래할 수 있는 폐단을 극복하고 완화할 것을 요구할 것이다. 비교정치사상이 제기하는 이런 교차 문화적 대화는 동서 정치사상의 병렬적 군집과는 전혀 관계가 없으며, 오히려 지평의 융합과 혼용을 지향한다. 이와 같은 비교 연구는 서구중심주의와 동아시아 특수주의를 모두 벗어난 혼성적인 새로운 정치사상의 장을 개척할 것이다.

서구중심주의를 극복하기 위해 동서를 횡단하려는 시도는 이런 교차 문화적 대화의 방법론을 활용할 필요가 있다. 예컨대 우리가 동아시아의 비교정치사상에 대해 연구할 때, 교차 문화적 대화는 우리가 확장적으로 진화하는 합의의 영역(*expanding and evolving consensus*)에 도달할 수 있도록 해 준다. 그 첫 단계에서 우리는 동아시아 사상의 입장에서 서구 사상을 비판하는 한편 이와 동시에 서구 사상의 관점에서 동아시아 사상을 비판하는 과정을 통해 차이에 대한 상호 이해와 중첩적 합의(*overlapping consensus*)의 영역을 구축, 확인할 수 있을 것이다. 그 다음 단계에서 우리는 첫 단계의 작업에 기초해서 서로 다르거나 충돌하는 영역과 요소에 대한 지속적인 대화를 추진하여 확장적으로 진화하는 합의의 영역을 형성해나갈 것이다. 찰스 테일러(Charles Taylor)는 그의 “인권에 대한 자발적인 합의의 조건

(Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights)”에서 이와 유사한 지적을 한 바 있다.

“어쨌든 간에 인권의 어떤 측면에 대한 합의가 이제 막 이루어졌을 때. [상호 이해와 최소한의 합의라는] 최초의 상황이 전개된다. 이후 상호적인 학습 및 가다머(Gadamer)의 용어로 표현하면 “지평의 융합” 과정이 뒤따른다. 이와 같은 과정을 거치면서 타자의 도덕적 세계에 대한 낯섬은 점차 줄어들게 된다. 여기에서 더 나아가면 상호간 빌려오기와 잡종 교배로 인한 새로운 형태의 창조가 이루어질 것이다(Taylor 1999, 136).”

교차 문화적 대화는 동양과 서양 같은 상이한 문화뿐만 아니라 과거와 현재에도 적용될 수 있다. 한국 등 비서구 사회는 서구 문명이 ‘현재’로 표상되고, 동아시아 문명이 ‘과거’로 표상되는 현상 속에서 근대화(=서구화)의 과정을 겪어왔다. 따라서 동양과 서양 사이에 이루어지는 국제적인 (혹은 간문명적인) 교차 문화적 대화는, 국내적인 차원에서 진행되는 과거와 현재 사이의 교차 시간적 대화—이는 한국 학계에서도 흔히 볼 수 있다—와 어느 정도 유사성을 갖는다.

### 생물학적 비유와 비교의 지평

공간적으로는 동양과 서양, 시간적으로는 과거와 현재를 가로질러 다양하고 상이한 정치사상들을 비교하기 위해서, 우리는 생물학의 진화론적 사유를 활용할 수 있으며 이를 통해 동양과 서양의 정치사상들 양자 모두의 존재 양식과 진화 과정에 대해 좀 더 분명히 이해할 수 있게 된다. 이 점에서 상동성(homology), 상사성(analogy), 수렴진화(convergent evolution) 및 분지진화(divergent evolution)와 같은 생물학적 개념이 유용하다.

생물학에서 상동성이란 진화의 과정에서 같은 조상을 가지고 있기 때문에 나타나는 “이종 유기체의 구조, 생리 혹은 발달 상의 유사성”을 지칭한다. 상동성과는 대조적으로 상사성이란 “진화의 과정에서 공통의 기원을 가졌기 때문이 아니라 단순히 유사하게 사용되기 때문에 나타나는 구조의 기능적 유사성”을 의미한다. 따라서 “인간, 박쥐, 사슴처럼 전혀 다른 포유류의 앞다리는 상동기관이다”라고 할 때, 그 의미는 바로 이 포유류들이 진화론상 공통의 조상을 가지고 있다는 것이다(Encyclopedia Britanica; /EBchecked/topic/270557/homology). 이들이 지닌 상이한 형태와 기능은 이 기관이 각기 다른 진화적 과정에 적응하는 가운데 일정한 변형을 거쳤음을 의미한다. 이와는 대조적으로 곤충과 새의 날개는 상사 구조에 해당한다. 양자 모두 날기 위해 사용된다는 점에서 유사하지만, 진화론상 발달의 초기로 돌아가면 이들은 전혀 다른 기원을 갖는다. 다시 말해 새의 날개가 앞다리에 기원을 둔 반면, 곤충의 날개는 대개 피부에서 유래한 것이다.

초기 진화론은 상동성을 중시했으며, ‘자연의 속임수’에 해당한다고 간주된 상사성에는 별로 주목하지 않았다. 하지만 근래에 제기된 수렴진화론은 상이한 계통의 종이 유사한 생태계에 처했을 경우 각각의 진화를 거친 후 동일하거나 유사한 생물학적 특질들을 갖게 된다는 점을 설명하는 데 주안점을 두기 때문에, 상사성을 강조하고 있다. 상동성과 상사성이 다음과 같이 구분된다는 점을 지적하는 것은 상당히 흥미롭다. 상동성이 공통의 조상(기원적 동일성)을 공유하지만 상이한 환경에 적응해야 했던 기관의 분

지진화(혹은 기능적 차별화)를 지칭한다면, 상사성은 공통의 조상을 갖지는 않았으나 유사한 환경에 적응해야 했던 기관의 수렴진화(기능적 동화 혹은 목적론적 동일성)를 가리킨다.

이와 같은 생물학적 지식은, 동양과 서양 사이의 기원적인 또는 현상적인(혹은 현재의) 차이에 압도되지 않고, 동양과 서양의 근본적인 필요(혹은 기능)와 (자연적/역사적) 주변 환경 및 진화상의 상호작용을 추적하여 비교하는 비교정치사상의 새로운 방향을 명확히 하는 데 도움을 준다. 필자는 최근 함재학(2000)이 선구적으로 이론화한 유교적 헌정주의(Confucian constitutionalism)를 사례로 삼아 이 점을 보여주려고 한다. 잘 알려져 있듯이, 헌정주의라는 개념은 본래 서구에 뿌리를 두고 있으며, 우리는 자유주의적 헌정주의와 관련하여 법의 지배, 기본권 보장, 권력분립, 사법심사, 탄핵제도 등을 보통 연상한다. 그렇기 때문에 동아시아 정치사상사에는 헌정주의라는 개념이 없었으며 따라서 유교나 다른 동아시아 철학에 입각한 자의적인 군주의 통치만이 존재했다는 해석을 쉽게 받아들여 왔다.

그러나 우리가 서구 정치사상사에서 헌정주의의 기원을 아리스토텔레스나 키케로까지로 거슬러 올라가 본다면, 헌정(constitution)이란 서구의 근대적 헌정주의의 전체적인 제도적 배치라기보다는 본래 “온건하고 균형 잡힌 정부의 형태” 또는 “혼합 정부”를 지칭했던 개념이었음을 발견하게 된다. 칼 프리드리히(Carl J. Friedrich)에 따르면, 이런 발상은 “지배자를 어떻게 통제할 것인가?(How to rule the rulers?)”라는 질문으로 간결하게 축약될 수 있다(Friedrich 1968, 320). 이는 기본적으로 정부 활동에 대한 제한 시스템으로 정의된다. 즉, 우리가 원초적인 문제의식으로 돌아가본다면, 헌정주의는 모든 정치공동체가 하나의 생존 가능한 정치공동체로서 자신의 존재를 유지하기 위해 당면했고 몰두했던 필수적인 문제의식 가운데 하나라고 할 수 있다. 절대적인 권력은 필연적으로 통치자와 정치공동체를 위태롭게 만들기 때문에, 통치자의 권력을 견제하는 모종의 제도적 장치를 가지지 못한 정치공동체는 자멸할 수밖에 없다. 이는 브레이크 없는 자동차가 탑승자와 보행자뿐만 아니라 운전자 자신까지도 죽일 수 있다는 것과 일맥상통한다.

이와 같은 통찰에 따라 유교 정치공동체에서 유교적인 통치자를 통제했던 제도적인 장치가 무엇이었는지를 묻게 되면, 유교의 예(禮, 의식/의례)가 도덕과 법 사이의 중간적인 규범이었으며 특히 통치자의 권력을 규율함에 있어서 헌정주의적 기능을 행사해왔다는 점이 드러난다. 이처럼 함재학이 이론화한 유교적 헌정주의는, 유교 공동체에서 예의 지배 및 성문법·관습법처럼 예의 지배에 수반되는 장치들과 함께 ‘재상제(宰相制)’, ‘경연(經筵)’, ‘간쟁(諫爭)’, ‘사관(史官)’ 제도가 필수적인 요소였음을 시사한다(Hahm 2000).

수렴진화(상사성) 또는 분지진화(상동성)라는 발상에 기반한 이와 같은 이론화 작업은, 동양과 서양의 현상적인 유사성과 차이를 단순 비교하는 차원을 넘어서, 정치공동체의 원초적이고 기본적인 필요/정신/기능을 파악하고 그것이 수렴진화 혹은 분지진화를 거치면서 어떻게 심화되었는지를 탐구하는 작업으로 우리를 이끌 것이다. 이는 동양과 서양, 전통과 근대 사이에 보다 생산적이고 풍부한 대화를 가능하게 할 것이다.

따라서 동양과 서양, 과거와 현재를 횡단하려는 시도는 일원론적 보편성을 가정한 채로는 시작될 수 없다. 그런 시도는 주어진 문화/문명의 특수한 개념, 이론, 규범, 가치를 보편적이고 우월한 것으로 상정

하여 다양성과 차이의 존재와 내재적인 가치를 억압하는 결과를 빚게 되기 때문이다. 그 대신 이런 시도는 자기(또는 문화)와 타자를 비교하고 각각이 어떻게 형성되었는지를 교차 검토함으로써 새로운 혼용적 보편성에 이르게 되는 “다원주의적 보편주의(pluralist universalism)”라는 가정에서 출발해야 할 것이다(Parekh 2006, 126-27). 이런 과정은 자기(또는 문화)와 타자에 대한 끊임없는 교차적 반성을 통한 자기 이해, 자기 비판, 자기 초월을 당연히 포함한다. 이와 같은 과정은 어떤 문화(또는 공동체)를 포섭하고 어떤 타자를 배제할 지를 암묵적으로 전제하고 있는 “동일하거나 유사한 답변들”이 아니라, 모든 정치공동체가 당면하고 또 몰두하고 있으며 그리고 그런 상이한 ‘답변들’을 도출시킨 일련의 원초적인 문제의식을 탐구하는 데 전념한다. 일부 다양한 제도와 관행이 특수한 역사적 환경 속에서 나타나 상이한 발전 경로를 밟으면서 일견 통약불가능해 보이는 형태로 진화했을지라도, 그것은 결국 정치공동체의 유사한 근본적인 필요(또는 이를 충족시키기 위한 기능)에 대한 유연하고 다양한 대처방식일 뿐이다. 요컨대 현재의 상이한 답변들에는 다음과 같은 중첩적이고 수렴하는 문제의식이 자리잡고(내장되어) 있다: 정치공동체는 어떤 가치를 추구해야 하며, 그 가치를 어떻게 실현시킬 것인가? 정치공동체는 역사적인 또는 자연적인 변화에 어떻게 대응해야 하는가?

## 결론

지금까지 제시되었던 횡단적 연계성, 교차 문화적 대화, 수렴/분지 진화의 유비와 같은 방법론적인 발상을 기반으로 우리는 일견 상이해 보이는 이론들을 횡단하고 개념적으로 연계시키는 비교정치사상을 펼칠 수 있을 것이다. 예를 들어, 플라톤의 철인왕과 군자 통치론이라는 유교적 발상을 비교할 수 있을 텐데, 양자 모두 이상적인 국가를 실현하기 위한 이상적인 정치지도자를 구성하는 것은 무엇인지에 관한 발상을 담고 있기 때문이다. 동아시아의 유학자들에게 찾을 수 있는 보수주의와 유럽의 보수주의를 교차시켜볼 수도 있을 것이다. 양자는 극도로 상이한 역사적 조건에 처해 있었음에도 불구하고, 공히 자유주의적이고 산업주의적인 문명의 도래에 강력히 반대했던 것이다. 또한 자유주의와 유교에서 정치적 정당화의 원리라 할 수 있는 여론(공론), 또는 중국의 법가와 마키아벨리즘과 같은 현실주의 정치이론을 비교해볼 수도 있을 것이다. 이와 마찬가지로, 동아시아에서 발견되는 초기 유가 페미니즘과 메리 월스톤크래프트(Mary Wollstonecrafe)로 대표되는 초기 자유주의적 페미니즘을 대조해볼 수도 있을 것이다.

우리는 이와 같은 질문을 제기하면서 동아시아와 서구를 횡단적으로 비교해 볼 수 있을 것이다. 이런 질문에 대한 일부 대응은 형태상 비견될만해 보이며, 일부는 공통의 기원을 공유하고 있는 것처럼 보이고, 다른 일부는 정치공동체의 근본적인 필요(혹은 기능)를 충족시키기 위한 것으로 보이기 때문이다. 즉, 우리는 이런 ‘문제의식의 수렴적·분지적 지평’에 기반하여 동아시아와 서구를 가로지를 수 있는 것이다. 이를 좀 더 추상화시켜 표현하면 다음과 같다: 정치공동체는 구성원에게 최소한 무엇을 보장해 주어야 하는가? 정치공동체가 지향하는 이상사회의 기본적인 요소는 무엇인가? 정치공동체의 정치적 정당성은 궁극적으로 어디에 위치하는가? 정치공동체는 정치적 정통성을 어떻게 계승하고 유지하는가? 산업

혁명이나 프랑스 대혁명과 같은 혁명적 대격변에 정치공동체는 어떻게 대응해야 하는가? 정치공동체에서 포섭과 배제-노예, 여성, 이민자 등-를 수반하는 정당한 구성원 자격을 가르는 기준은 무엇인가? 정치공동체에서 초월적 가치와 세속적 가치는 어떻게 상호작용해야 하는가?

지금까지 살펴본 바와 같이, 횡단적 연계성을 주창하는 이론가들은 동일성과 차이 등을 포함하는 완고한 이분법적 대당, 지배적 보편성이라는 관념, 서구중심주의를 포함하여 문화와 문명에 대한 본질주의화를 공격해왔으며, 이 모든 것들은 타당한 측면이 있다. 그러나 “널리 적용 가능”하고 “다원주의적인 보편주의”라는 보편성 개념을 따르는 교차 문화적 대화의 개념에 대한 필자의 검토와 분석, 그리고 진화론에서 비롯하는 생물학적 비유에 대한 필자의 논의는 상이한 그림을 제시한다. 즉, 횡단적 연계성 이론과 같은 이런 비판이 어떤 이론이라도 초기 단계에 빠져들기 쉬운 활기차고 이상타파적인 열정으로 말미암아 다소 지나치게 나아가지 않았나 하는 점이다. 동양과 서양의 정치사상사가 보여주듯이, 보편성, 동일성과 차이, 이성 등의 오랜 개념을 (그것들을 완전히(*in toto*)거부하는 대신) 재구성하고 변형시키는 것은 완전히 새로운 개념을 창안하는 것만큼이나 중요하기 때문이다. 따라서 횡단적 연계성이라는 발상은 비교정치사상의 기본적인 예기(*élan*, 銳氣)로 볼 수 있을 것이며, 교차 문화적 대화는 그 구체적인 방법으로 간주할 수 있을 것이다. 진화론이 시사하는 바처럼, 이와 같은 접근법을 이끄는 정신은 인간의 문화와 문명이란 결코 정적이거나 불변의 상태에 있지 않으며, 오히려 유동적이고 가변적인 흐름으로 존재한다는 사실에 대한 각성이다.



## 월스트리트의 절망과 하이라인 공원(High Line Park)의 희망 - 경제 위기의 세계화: 시적(poietic) 거주 기회? -

이 중 관  
성균관대학교

### 1. 월스트리트의 절망: 포스트모던 시대 세계화의 붕괴인가?

월스트리트는 천문학적 연봉을 받는 펀드 매니저들의 사치스러운 세상이었다. 하지만 한 순간에 이곳은 세계화된 인류의 삶을 파산의 공포와 절망으로 몰아넣은 금융 지진의 진원지가 되고 말았다. 근대성이 세계 2차대전과 포스트모더니즘의 출현으로 이어지는 1930년대 경제 공황에 의해 붕괴의 과정에 들어섰다면, 오늘날 경제위기는 포스트 모더니즘의 붕괴와 새로운 시대의 발흥을 함축하고 있는 것은 아닐까? 여기서 제기되는 의문점은 ‘현재의 위기란, 포스트모던 시대의 세계화가 가장 근원적으로 지탄 받고 있는 시대적 위기가 아닌가?’라는 점이다.

재물(money)로부터 초연하고 절제되는 삶을 지향하는 유일한 학문인 인문학은 이처럼 근본적인 역사적 위기를 무시할 수 있을까? 아니면 철학적, 역사적 성찰이 가능한 유일한 학문인 인문학은 포스트 모더니즘 시대적 위기에 대한 반성을 촉구받고 있는 것은 아닌가?

오늘날 경제 위기를 초래한 원인을 알아내기 위해 전 세계적으로 이미 다양한 진단과 해법들이 제시되었지만, 아쉽게도 이들 중 어느 하나도 20세기 중반 이후 디지털 기술의 부상으로 인해 금융산업이 주도하는 경제가 디지털 공간으로 이동한 사실을 반영하고 있는 것 같지는 않다. 디지털 공간 구조는 그동안 경제가 운영되어 왔던 공간의 구조와는 판이하게 다르다.

### 2. 디지털 공간의 공간론적 구조

비트와 네트워크로 이루어진 디지털 공간의 공간성은 무엇인가? 디지털 공간에서 실질적인 공간의 연장은 그것이 갖는 위상의 중요성을 상실하면서 최대로 극소화된다. 디지털 공간은 이미 완성된 공간이 아니라 노드(node)간의 접속 과정을 통해 공간화되고, 그 속도는 광속에 근접하게 빠르다. 노드 간 접속이 광속으로 이루어지면 시간의 지체가 증발하고 동시성과 즉시성이 실현되면서 거리는 의미를 상실하게 된다.

게다가 디지털 공간에서 한 지점이 하나의 존재자에 의해 점유되는 것이 아니라 무수한 지점이 하나

의 존재자에 의해 점유될 수 있거나 하나의 지점이 무수한 존재에 의해 점유될 수도 있다. 하나의 지점은 오직 하나의 대상만이 점유할 수 있는 (어떠한 대상이 그 지점을 점유하고 있다면 다른 대상들은 배제되는) 연장공간의 배재성에 기반한 모순의 법칙을 바라보는 베르그송을 옹호한다면, 우리는 헤겔의 기대와 달리 디지털 공간을 모순이 사라지지 않는 지양되지 않고 끊임없이 회귀하는 공간으로 봐야 한다. 이러한 모순의 끊임없는 회귀로 인해서 디지털 공간은 항상 역동적으로 남아있게 된다. 이것은 실체의 공간이 아닌 이벤트 공간인 것이다. 게다가 모순이 사라지지 않는다면 디지털 공간은 급격한 차이의 생산과정으로 지속된다. 이러한 과정은 디지털 공간을 급변한 흐름의 공간으로 존속시킨다. 급격한 흐름을 양산하는 모순적인 상황이 지양되지 않는 한, 형식상으로 혹은 논리적으로 허용될 수 없는 현상이나 사건들은 제거되기를 거부한다. 따라서 디지털 공간은 항상 불가피하게 불안정하거나 위험도가 높아진다.

논의의 단순화를 위해 지금까지 간단하게 디지털 공간의 공간성에 관해 밝혀진 바를 하나하나 개괄해보면 다음과 같다.

- 1) 굴절의 흐름 공간 2) 연장의 부재로 인한 무경계와 무한함 3) 모순율을 위반하는 패러독스의 공간
- 4) 급격한 증폭과 팽창 혹은 수축의 공간 5) 창발성의 공간 6) 불확실성의 공간 7) 중심이 없는 공간
- 8) 규제를 허락하지 않는 공간 9) 무정부적 공간 10) 극단적 변동성의 공간

이러한 다양한 특징들은 결국 디지털 공간이 높은 위험성의 공간이라는 사실로 귀결될 수 있다.

### 3. 위험기반 경제로의 도정(道程)

그렇다면 이제까지 드러난 공간성의 성격들이 1973년 이후부터 존재하는 동안 어떠한 중요성을 가지고 있는지에 대한 질문으로 살펴보도록 하자. 말할 필요도 없이, 금융시장에서 이뤄지는 행위 또는 활동은 그 영역이 디지털 공간으로 빨리 들어간 이후 디지털 공간의 공간성과 연동되는 조건하에 실행되고 있으며, 관련된 모든 공간적 특성들이 디지털 공간의 높은 위험성에 수렴된다는 사실을 기억해야 한다. 이러한 두 가지 사실들은 금융산업의 비즈니스 행위는 주로 높은 위험에 대응하기 위해 집중되어 있음을 함의한다. 디지털 공간으로 이주한 이후, 금융시장은 급변성과 극단적 불확실성이라는 미래에 노출되었고, 금융시장은 미래의 위험들에 울타리를 치는 파생상품을 필연적으로 요구하게 되었다. 그러나 이러한 파생상품들은 지렛대효과(leverage effect)를 발생시킨다는 점에서 아주 매력적이다.

그 결과 본래 미래의 위험 예방 차원에 생성된 파생상품들은 디지털화된 금융시장에 재유입되면서 투기를 유인하는 객체로 변화했다. 이를 통해 아직 실현되지 않은 가상의 위험들은 헤지펀드(hedge fund)라는 미명하에 투기적 거래가 이루어지는 금융상품이 되고, 이것은 1차 파생상품으로 인해 발생한 미래의 위험을 막는 2차 파생상품을 요구하는 미래의 위험을 다시 발생시킨다. 또한 이 과정은 원칙적으로 반복되는 경향이 있다.

이러한 과정 내부에서 어떠한 현상이 일어나는가? 아직 실현되지 않는 기초자산에 대한 미래의 위험은 이러한 기초자산에서부터 분리되어 그 자체로 가상화되고, 그 가상화는 급속하게 증식되어 결국 금융시장의 깊이와 확장은 심화된다. 이러한 사실을 통해 디지털 공간과 파생상품들은 같은 존재의 양상

을 공유하고 있음을 알 수 있다. 따라서 우리는 금융시장과 디지털 경제가 상호존재하고 번성하도록 활성화시킨다고 할 수 있지만, 한편, 이러한 과정은 마찬가지로 급격한 위험 증식 과정을 포함하고 있다.

여기에서 특히 주목해야 할 점은 위험증식이 가능하다는 조건을 제공함으로써 디지털 공간이 금융시장에 세포자동차(Cellular Automaton)와 복잡계 이론을 바탕으로 한 성공적인 IT와 BT 융합 상품의 도입을 요구하는 것인데, CA와 디지털적으로 가상화된 금융시장간의 구조적 동형성이 유추되기 때문이다.

하지만 금융시장에 CA 도입에 있어 더 중요한 점은 CA를 통한 금융시장의 시뮬레이션은 위험도의 측정을 가능하게 할 수 있는 것이며, 그 측정된 가치가 가격으로 번역되어 금융시장에서 거래된다는 것이다. 이것은 미래에 대한 불확실성에 기인한 위험과 그에 대비한 파생상품의 관계에 급격한 변화를 일으킨다. 과거에도 그러했듯이, 존재방식의 변형이 발생했다는 점에서 파생상품들은 위험을 대비하여 안전성을 제고하는 존재자가 아니라 위험이 새로운 자원이 되어 가공되는 상품이다. 실제 시장에서 원유가 경제 가동의 기본 자원인 것처럼, 금융시장에서 위험은 계속해서 제공되어야 하는 자원이며 이것은 디지털화된 금융시장을 계속해서 확장시키고 발달시킨다. 이를 통해 알 수 있듯이 우리가 지난 10여 년 동안 향유했던 경제적 번영은 파생상품을 생산하기 위해 위험을 증폭시켜서 얻은 결과이다. 따라서 경제위기 바로 이전에 파생상품의 매일 거래량이 실제 경제보다 10배 이상이었던 불가사의한 상황이 펼쳐졌었다.

#### 4. 위험기반 경제 및 최고 위험

우리 시대의 내부와 경제가 구성하는 핵심은 극도로 위험에 처해있다. 이 시대에 번영은 복잡적응계를 실행하는 CA와 같은 기술을 사용한 경제적 공학기술로 인하여, 위험의 생성과 증폭을 통해서 향유되고 있는 것이다.

그렇다면 20세기 철학자인 하이데거가 미래를 예측하며 이러한 기술의 세기를 ‘최고 위험’이라고 불렀던 것은 우연의 일치인가? 우리 시대는 위험을 증식시켜 자원화하며 경제를 운영해온 유일한 시대라는 점에서, 또한 그것을 조정한 것은 인간이 아니라 디지털 기술과 CA와 같은 테크놀로지라는 점에서 의문이 제기된다: 수많은 솔루션 프로그램으로 무장되어 있는 이 시대는 솔루션의 시대라고 칭해야 하는가? 그것이 아니라 이 시대는 하이데거의 말을 빌려 최고위험의 시대가 아닐까? 그리고 이제 그 위험이 폭발하여 위기를 맞고 있다면, 그 위험증식을 통해 존속하는 경제로부터 다른 곳을 향한 전환이 이루어져야 한다고 해야 하지 않을까?

#### 5. 경제적 아포리아(Aporia) 및 인간 주거

한 가지 분명한 것은 경제 발전이 이전과 같은 방식으로 지속된다면, 이러한 위험은 무제한적으로 증폭되어 제2의 쓰나미와 같은 치명적인 재앙이 될 것이다. 따라서 경제 활동들은 현재 기점을 잃고 아포리아에 들어서고 있다.

아프리아에도 불구하고 이전에는 잘 알려지지 않은, 현재에는 너무도 잘 알려진 사실이 있다. 폭발이 일어났던 곳이 바로 서브프라임 모기지론(subprime mortgage loan)을 통해 유통화한 집(home)이라는 사실이다. 이것은 가상 금융이 인간이 사는 집을 자신의 위험증폭 작업에 끌어들이었다는 것을 의미한다. 그렇다면 왜 경제가 집을 표적으로 삼았는가? 이유는 간단하다. 아무도 자신의 집을 포기하는 사람은 없다. 그래서 무주택자들이 많다면 이것은 미래에 막대한 주택수요의 보증수표가 될 것이다. 하지만 무주택자들의 수가, 특히 미국에 그 정도로 많다고 할 수 있는가? 만약 집이 단순히 생존을 위한 피난처에 그친다면, 최소한 선진국에서만이라도 무주택자는 거의 존재하지 않을 것이다. 오히려 사람의 수보다 주택수가 더 많을 것이다. 하지만 일종의 계몽이 이루어져 사람들은 이제 “집”이란 사치스러운 파티를 즐길 수 있는 넓은 정원과 수영장이 딸린 주택을 의미한다고 생각한다. 따라서 자신을 무주택자라고 여기는 사람들의 수가 증가하고 집을 구매하고자 하는 사람들의 수가 증가하고 있다. 이제 이처럼 집을 구매하려는 사람들에게 자본을 공급하기 위한 자금조달이 시급해진다. 자금조달이 필요한 곳에 가상 금융 경제가 위험을 증폭시키기 위해 비즈니스를 시작한다. 그리고 위험이 효과적으로 그리고 효율적으로 증폭되는 최고의 토양은 신용 위험이 높은 사람들이다. 증폭된 위험은 CA 시뮬레이션으로 귀결되는 디지털 기술을 사용하는 금융 공학기술로 인해 모든 시장 모퉁이에 전파되고 숨겨질 수 있다. 이러한 비즈니스는 성공적이었다. 금융 경제가 비즈니스 안에 집을 포함하고 있기 때문에 행복한 드라마가 전개되었고 주택가격의 상승을 촉발해왔고 주택건설을 촉진시켜왔던 금융산업의 이익은 수평적으로 증가해왔으며 이는 다시 금융산업에 거대한 수익을 약속하는 위험을 양산하도록 고안된 비즈니스(즉, 서브프라임 모기지론)를 활성화시켰다.

불행하게도 언젠가 이 행복한 드라마는 비극으로 전환되었다. 그 이유는 무엇일까? 인간이 거주하는 집은 단순히 위치나 서식처가 아니다. 집이란 무엇인가라는 질문에 대한 대답은 하이데거식 인간성의 존재양식으로부터 찾을 수 있다. 인간 존재양식은 언제나 죽음이라는 심연으로 떨어질 수 있는 인간실존의 무근거성에 기반한다. 인간은 언제나 이 사실을 인식하고 있으며 이러한 불가피한 사실은 항상 인간 존재 속에 개입하고 있다. 인간실존의 무근거성은 자신의 존재에 뿌리를 내리도록 하고 있는데, 존재의 바탕과 복귀, 이것이 바로 인간이 집을 짓는 이유이다. 따라서 집은 유동적 및 유연적인 양식이 아닌 집중과 기반의 양식인 ‘Heimat’이다. 여기에서 우리는 공간성이라는 측면에서 집과 디지털 공간의 존재론적 불일치를 발견할 수 있다. 실존적 인간은 결코 이러한 집이 없을 수 없다. 유목민조차 여행의 중심으로서 집을 소유하고 있다. 이는 집을 짓는 장소가 집에 어떠한 지속성도 부여하지 않기 때문에 한 집에서 다른 집으로 옮길 수 있는 것이다. 유목민들도 정착을 한다. 심지어 노숙자도 집을 짓는다. 그들 또한 비록 지하철역일지라도 드나드는 집을 짓고 산다. 인간은 유목민이 아니며 유한한 존재이기 때문에 방랑자인 것이다. 이 실존적 방랑이 그에게 머물 집을 짓도록 요구하는 것이다. 하지만 집은 공간적으로 이탈할 수 있으나 디지털 공간 속에서 지어질 수 없다. 디지털 공간 속은 중심이 없고 장소만 허용된다. 그리고 그 속에서 하이데거식 관점 속의 공간은 없으나 위치나 주소만이 존재한다. 디지털 공간에서 땅도 하늘도 존재하지 않는다. 이제 우리는 집은 디지털 공간 속에 존재할 수 없는 것이며 디지털 공간 속에서 순환하는 마지막 존재가 될 것이라고 주장할 수 있다. 그럼에도 불구하고 집은 CA와 같은

금융도구로 생성된 서브프라임 모기지 형태로 유통화됨으로써 디지털 공간에서 순환되고 있다. 이것은 결과적으로 디지털 공간과 실존적 공간을 동시에 파열시키는 경제위기로 귀결되었다.

## 6. 유비쿼터스 컴퓨팅을 통한 가상현실에서 시적(poietic) 거주로의 이행

따라서 이러한 경제위기는 인간이 사는 곳이 어디인가를 철학적으로 다시 한 번 성찰해보는 계기를 제공했는지 모른다. 하지만 디지털 공간은 인간의 실존장소가 아니라는 의혹은 철학자가 아닌 디지털기술자가 제기되었다. 그리고 이러한 의심은 유비쿼터스 컴퓨팅(Ubiquitous Computing)을 낳았다.

UC는 제록스(Xerox)의 기술자였던 마크 와이저(Mark Weiser)에 의해서 구상되었다. 와이저는 ‘편재형 기술(pervasive technology)’ 또는 ‘눈에 띄지 않는 기술(invisible technology)’와 같은 용어로 UC를 특징짓고 있다.

그가 UC를 ‘눈에 띄지 않는 기술’이라고 칭한 이유는 무엇인가. 첫 번째로, UC를 개발에 대한 와이저의 동기는 인간과 도구의 정상적 관계를 야기한다. 두 번째, UC에 대한 와이저의 개념은 우리가 통념적으로 알고 있는 유비쿼터스 개념과는 상당한 차이가 있는 중요한 특징들을 보여준다. 통념적인 유비쿼터스 개념이 뜻하는 바는 사용자가 컴퓨터를 언제 어디서나 소지하고 원하는 장소와 시간에 이를 사용한다는 뜻으로 인식된다. 하지만 UC는 와이저에 의해서 눈에 띄지 않게 모든 곳에 스며들게 만드는 것으로 인식된다. 왜 와이저는 ‘편재(ubiquity)’라는 단어의 일반적인 용례를 벗어나는 이유는 무엇인가. 통념적인 컴퓨터의 편재는 인간에게 도구로 사용되는 것이 아니라 사실상 인간의 자연스러운 행위를 가로막으며 항상 인간의 의식과 사고를 집중시키는 장치로서 인간 앞에 자리잡고 있기 때문이다. 와이저는 가상현실 속에서 인간과 컴퓨터 간의 상호 작용인 그의 UC의 HCI를 가장 대비되는 것으로 인식한다. 인간을 IT기술을 통하여 자신의 실체를 찾을 수 있는 구체적인 현실로부터 실제의 삶이 아닌 곳으로 이탈시키는 VR과는 달리, UC의 목적은 다시 인간을 자신이 사는 세계로 귀환시키려는 것이다. 이러한 목적을 달성하기 위해서 와이저는 컴퓨터와 사용자의 관계가 도구와 인간의 본연관계를 회복해야 하며, 컴퓨터가 인간의 삶의 배후로 물러나야 한다고 주장한다.

주목해야 할 점은 와이저가 UC에 대한 자신의 개념을 발전시키는 동안 부분적으로 하이데거의 “존재와 시간” 속의 도구의 실재적 현상에 영향을 받았고 그리고 나서 HCI에 숨겨진 문제를 이해하게 되었다.

하이데거에 따르면 인간의 존재양상은 단지 존재하기 위한 것도, 생존하기 위한 것도 아닌 실존하기 위한 것이다. 여기에서 ‘실존(existence)’이라는 용어는 육체와 같은 확장된 공간 속에 단순히 위치시키기 위한 것도, 동물과 같이 자연 환경 속에서 단순히 생존하기 위한 것도 아닌 독특한 인간존재를 구체화시키기 위해 도입되었다. 인간존재는 언젠가는 죽는다는 사실이 삶의 현재 순간을 방해하지만, 항상 무엇인가를 해나가고 있다는 측면에서 구별된다. 하지만 항상 무엇인가를 하는 동안에 인간은 어떠한 순간에도 도구를 내려놓을 수 없다. 따라서 인간은 처음과 마지막까지 무엇보다 자신을 도구로서 이해한다. 중요한 것은 인간의 실존적 상황에서 사용되고 인간의 실존 속에서 인간 행동으로 포함되는 도구

는 인간의 행동하는 순간에 인간의 행동과 분리될 수 없다는 것이다. 따라서 도구의 존재는 사용자에게 인지될 수 없으며 도구가 존재하는 한 인간으로부터 구별될 수 없는 사실을 통해 구분된다.

도구의 또 다른 존재적인 특성은 모든 도구가 다른 도구와 상호 연관될 때 단지 도구에 불과하며 도구간의 상호 연관성은 결국에는 인간 실존의 상황에 수렴된다는 것이다. 여기서 우리는 어떻게 UC가 인간 실존을 위한 도구로서 컴퓨터를 복원하기 위해서 정립되어야 하는지를 유추해볼 수 있다.

1) 컴퓨터는 인간의 실존적 세계 속으로 편입되어야 하며 전면으로 나서지 말아야 한다. 컴퓨터는 배경으로 물러야 하며, 와이저가 말했던 것처럼 “우리의 집중이나 관심을 요구하지 않는” 고요하고 인식 불가능한 것이어야 한다(Weiser 1993).

2) 컴퓨터는 고립된 도구일 수 없으며, 각각의 컴퓨터는 다른 컴퓨터와 네트를 구성해야 한다. 컴퓨터 기술 분야에서 이러한 네트는 네트워킹으로 구현될 수 있다.

3) 모든 도구가 상호 연관되어 있는 관계가 최종적으로 인간 실존 상황으로 수렴되는 한, 모든 상호 네트워킹화 되어 있는 컴퓨터는 그러한 상황을 고려해야만 한다.

컴퓨터가 인간을 위한 진정한 도구가 되기 위해 요구되는 이러한 세 가지 요건을 UC가 실현시키기 위해서 다음 세 가지 기술들이 반드시 발전되어야 한다.

1) 삽입기술(Embedding Technology) 2) 상호연동기술(Interconnecting Technology) 3) 맥락인지 기술(Context Aware Technology)

만약 UC의 핵심적 특징을 한 줄로 요약하여 지금까지의 논의를 재개한다면, 이는 와이저의 신기원적인 논문 “21세기를 위한 컴퓨터(Computer for 21 Century)” 첫 문장에 나타난 것처럼 표현될 수 있을 것이다. “유선, 전파, 적외선등과 같은 것에 의해 연결된 하드웨어와 소프트웨어의 특별 요소는 모든 곳에 편재하여 누구도 그것이 눈앞에 현전하고 있음을 알아차리지 못할 것이다(M. Weiser, 1999, p.3)”

UC가 대두된 본래적 원인을 추적해보자면, UC가 취해야 할 방향이 명확해진다. 와이저는 “조용한 기술(calm technology)의 결과는 우리를 집으로, 익숙한 장소에 위치시킬 것이다”(Weiser, Seely Brown 1996, 4-5). 와이저의 개념은 컴퓨터가 양산한 VR에 편입된 인간 실존의 양식에서 인간은 집에 있지 않고 그 곳에 머무르지 않는다는 사실을 인식할 기회를 제공한다. 가상현실을 비판하고 HCI의 새로운 개념(정립)을 시도하면서 와이저는 UC가 인간이 살고 거주하는 장소와 공간으로의 회귀를 함의하도록 하고 있다.

만약 UC가 우리에게 요구한 집과 익숙한 공간이 무엇인지를 명확하게 밝혀달라는 요청을 받았다면 와이저는 부담감을 느꼈을지 모른다; 오히려 이것은 우리와 같은 철학자들의 임무이다. 다행히 우리가

임무를 이행함에 있어서 취해야 할 방법들은 이미 제시되어 있다. UC의 개념이 하이데거식의 고찰을 따라 완성되는 한, 와이저의 표현처럼 UC가 우리에게 요구한 장소와 공간은 하이데거의 도구의 현상학을 이용하여 밝혔던 실존적 공간인 것이다.

이러한 현상학이 그의 후기 사고에서 성숙되어감에 따라 인간이 거주하는 실존적 공간이 땅, 하늘, 신성, 인간(mortal)이 집결되는 4중으로 이루어진 공간으로 밝혀진다는 사실을 잊어서는 안 된다. 또한 하이데거의 장소 공간론(topology)을 건축의 실용분야에 적용하였던 크리스티안 노르베르크 슈츠(Christian Norberg Schulz)는 자연풍경과 마을 혹은 도시간 관계의 관점을 통해서 공간을 고찰한다.

그에 따르면 물리적 실체 혹은 자원의 저장공간의 영역으로 이해되는 풍경은 그 위에 주관적 감성을 채색하여 양산되는 주관적 산물이 아니다. 오히려 이것은 인간에 앞서 밝혀진 실존적 의미를 내포하는 존재론적 아우라(aura)이다. 인간은 주택, 도로, 마을 그리고 도시 건설을 통해 이러한 의미를 전면에 내세움으로써 이 아우라 속에 거주한다. 풍경은 인간을 부르는 존재론적인 환경이다. 이러한 관점에서 거주를 위한 건축 행위는 본래적 의미에서 성장원리의 시 짓기(poiesis of physis)인 것이다.

이러한 사고의 고리에 이어, 4중 존재론으로 발전하게 된 하이데거의 도구존재론(ontology of tools)에 다가가는 와이저에 의해 촉발된 UC는 자연을 물리적 실체 혹은 자원이 아니라, 실존적 의미가 발생하고 그리고 인간의 삶의 방식을 제시하는 존재론적 맥락으로서 고찰하는 기회가 된다. 삽입기술이 뒷받침하는 UC는 사물을 기능을 증가시키기 위해서가 아니라 사물의 시적인 가치를 열어줄 공간을 창출하기 위해 사물 속으로 삽입되어야 한다.

## 7. 하이라인 공원의 희망

이처럼 사물에 대해 형성적 관계를 기대하는 것은 시대착오적인 환상인가?

하지만 고무적인 사건이 뉴욕에서 벌어지고 있다. 뉴욕 한 편에서는 월스트리트가 디지털 공간에서 세계를 경제위기로 몰아가면서 세계화된 금융 산업을 지휘하고 있다. 그러나 뉴욕의 다른 한 편에서는 도시와 경제의 형성적 미래의 전망을 제시하면서 새로운 싹이 점차 자라나고 있다. 이 곳은 어그리텍처(agri-tecture)의 개념을 가지고 최근에 뉴욕에 개장한 하이라인 공원(High Line Park)이다. 이 공원은 직접적으로 UC와 관련을 맺고 있지 않지만, 최소한 간접적으로 제 기능을 상실한 현대 경제의 기반 시설이 어떻게 형성적 풍경으로 탈바꿈하는지에 대한 방법을 보여준다. 하이 라인은 뉴욕을 순환하면서 재화와 상품을 수송하던 고가철로였다. 하지만 1930년 이후에 하이라인은 점차 제 기능을 상실해갔고, 결국에는 전면 폐기되었다. 이후, 하이라인은 뉴욕시의 흉물스러운 것으로 여겨졌고, 1980년대 말에 이르러서 하이라인 철거를 위한 포스트모던적인 재개발 계획이 수립되었다. 이러한 계획은 몇몇 뉴욕 시민들의 저항에 부딪혔다. 시간이 흐를수록 버려져 녹슬었던 철로는 점차 야생화초와 꽃들로 뒤덮여갔다. 여기에 뉴욕과 같은 현대 도시에서는 기대하기 어려웠던 어느 정도는 야생적인 자연 풍경이 형성되기 시작한 것이다.

뉴욕 시민들은 이러한 풍경을 보고 무엇인가 중요한 사건이 이 도시에 발생했다고 느낄 정도로 큰 감

등을 받았다; 하지만 그들은 이러한 풍경에 감동을 받았을 때 느껴지는 그 중요한 무엇인가를 말로 표현할 방법이 없었다. 그들은 단순히 이상한 나라의 앨리스처럼 느껴진다고 말했을 뿐이다. 재개발 계획에 반대하면서 그들은 그 중요함을 말로 표현할 수 있는 건축물을 절실하게 요구하게 되었다. 건축가와 조경 디자이너 그룹인 딜러 스코피도 앤 렌프로(Diller Scofidio & Renfro)는 어그리텍처 개념을 이용해 이러한 요구에 부응하였다. 어그리텍처란 무엇인가? “폐철로에 야생의 씨앗이 뿌려져 형성된 풍경으로부터 영감을 얻어 딜러 스코피도 앤 렌프로는 농업(agriculture)과 건축(architecture)의 어그리텍처 전략을 통해 전인미답의 풍경을 형성할 자연적 성장을 뒷받침하는 도보 시스템을 만든다.”(Architecture Lb. Online Architecture Magazine, 10 June 2009)

성장원리의 시 짓기(poiesis of physis)로서 건축에 대한 하이데거의 관점에서 강조되듯이, 하이라인 공원을 형성한 획기적인 어그리텍처의 우수성은 보다 명백하게 드러날 것이다. 하이라인 공원은 현대 기능주의의 산물인 고가철로가 땅 속으로 스며들어 어떻게 하늘, 땅, 유한 그리고 신성의 집합체로 이해되는 풍경의 요소로 변형되는지 보여준다.

하이데거식으로 서술하자면, 철로는 현대 기술경제 공간의 뒷받침하는 기반시설이며, 그 안에서 모든 존재는 전체 골조 시스템에 첨부된 존재를 통해서만 나타나고, 모든 존재는 정렬되고 본연의 존재가 아닌 사물로 생산되고 소비된다. 이러한 기술적인(technological) 공간에서 모든 것은 본연의 사물이 아니라 또 다른 산물로 제조될 자원인 것이다. 이러한 기술경제 공간에서 어떠한 것도 본연의 자리에 존재하도록 허락되지 않는다. 모든 존재는 떠돌아다니며, 또 다른 장소로 이동하도록 강요 받는다. 따라서 기술경제 공간은 철로와 같은 운송체계를 통해서만 실현된다. 철로는 단순히 도시를 관통하는 존재적 길이 아니라 존재가 실현되는 가장 현대적인 존재론적 길이다. 하지만 만약 철로가 수송 체계라는 실용적인 존재론적 의미를 상실한다면, 이것은 기술경제 공간 속에 위치할 수 없게 된다. 이것은 반드시 그 공간에서 폐기되고 버려져야 한다. 하이라인은 이러한 운명에 직면하고 있었다. 하이라인은 이미 폐기되었고 녹슬어 흉물스러운 고철 구조에 불과했으나, 시간이 흐름에 따라 하이라인이 직면하고 있던 운명에 놀라운 전환이 일어났다. 기술경제 공간에서 폐기되고 버려짐으로써 하이라인은 그 공간에서 탈출했다. 이러한 탈출은 하이라인이 4중적 요소(땅, 하늘, 신성, 인간)가 모인 형성공간으로 회귀하는 기회를 열어 주었다. 뉴욕 시민들이 목격했듯이 녹슬고 우울한 잿빛 콘크리트 철도에 야생의 풀이 자라나고 꽃들이 피어났다. 과거에 그랬듯이 하찮은 것으로 녹슬어가던 철로가 풀과 꽃들이 만발하는 초목의 장소로 변모하고 있는 것이다. 따라서 녹슬어가는 철로와 잿빛 콘크리트는 대지의 한 층으로 흡수되었고, 천상과 대지가 조우하고 서로의 공간에 스며드는 초목의 장소로 탈바꿈하였다. “유기적인 물질들과 건축자재들을 결합하여 야생을 수용하고, 경작되고, 친밀하고, 고도로 사회적인, 변화하는 균형으로 혼합되고 녹슬고 소멸되어가는 철로를 존재로 회복하면서 하이라인은 성장원리의 시 짓기(poiesis of physis)로 탄생하였다. 과거 뉴욕의 도시경관을 해쳤던 흉물스럽고 녹슬었던 기반시설이었던 하이라인에서 성장원리의 시 짓기(poiesis of physis)가 발생함으로써 이제 뉴욕시민들에게 새로운 풍경이 펼쳐지게 되었다.



## 8. 결어

세계화의 세상은 여전히 경제 혼란으로 인해 매우 불안정한 상태에 빠져있다. 이 혼란은 인간 세계의 여타 영역 중 비단 일개 영역의 혼란을 의미하지 않는다. 오히려 기술 및 경제가 상호 수렴하고, 그 수렴을 통해 근대 이후 문명의 주요 근본 기능을 획득하였던 총체적 문명의 시대적 위기를 반영하고 있다. 이러한 기술경제 문명은 포스트모던 세계의 디지털화로 귀결되는 현대 기술을 근간으로 하여 위험기반 경제를 낳았다. 이제 위험기반 경제는 붕괴 위험에 직면해 위기의 소용돌이에서 전회의 기회만을 기다리고 있다. 한 가지 가능한 기회는 유비쿼터스 컴퓨팅에 의해 밝혀진 길을 따라가는 것이며, 이는 하이라인 공원의 예가 보여주는 바와 같이 공간을 4종의 모입으로서 또 건축을 자연을 시적으로 드러내는 행위로서 밝혀줄 것이다. 이러한 건축은 현대의 경제 기술적 공간을 식생과 인간의 건축행위가 서로에게 스며드는 시적 공간으로 변모시킬 것이다. 말할 필요도 없이, 하이라인 공원은 그저 뉴욕의 땅덩어리 일부에 불과하다. 또 기능을 배경 속으로 사라지게 함으로써 기능적 공간 확대를 줄일 수 있는 UC 조차도 하이라인의 중요성을 인지하지 못하였다. 그러나 기능을 상실한 현대기술공간을 시적 풍경으로 탈바꿈시킨 하이라인 공원에서 힌트를 얻는다면 우리는 UC 기술을 매개로 하여 기능적 공간이 후퇴함으로써 열리는 공간을 자연이 시적으로 드러나는 장소로 재탄생시킬 기회를 마련하게 되었다.

이러한 방식으로 UC 기술과 함께 하이라인 공원에서부터 조명해보면, 시적 거주를 향한 한 줄기 희망의 불빛이 발견되고 있으며, 이는 인간, 하늘, 땅, 그리고 심성함의 성좌를 재편성하게 될 것이다. 그리고 이 가느다란 불빛은 새로운 'oikonomia(oikonomia)'의 부상을 위해 지속적으로 밝혀져야 할 것이다. Oikonomia는 단어의 본래 의미에서 사물의 신중한 처리로서 이해된다. Oikonomia는 현 산업 배열에도 유의미한 영향을 미칠 것이다. Oikonomia는 금융산업이 아닌 건축이 중심으로 형성될 것이다. 이때 건축은 두바이의 화려한 마천루와 같은 메가 건축과 구별되어야 할 것이다. 메가 건축은 천문학적 규모의 자본을 고도로 끌어들었다. 이는 금융산업이 촉진한 자본 투기의 또 다른 양식이자, 거대한 사치의 표상에 다름 아니다. 우리가 현재 목도하고 있듯이, 이러한 종류의 메가 건축물은 금융산업이 직면하고 있는 동일한 위기를 맞이하고 있다. 미래 Oikonomia를 책임질 건축물은 하늘과 땅이 자원저장소가 아닌 인류의 존재론적 아우라의 존재로 발현되는 시적(poiesis)의 건축이어야 할 것이다.

UC 기술을 활용한 시적(poietic) 건축을 매개로 경제(economy)에서 Oikonomia로의 이행을 실현하기 위해 인문학에 의해 조율되는 경제학 및 IT와 건축의 긴밀한 공조가 시급히 요청되는 바이다.

## 스코틀랜드 계몽주의의 도덕 철학: 애덤 스미스의 ‘공감(sympathy)’ 과 ‘공정한 관객(The Impartial Spectator)’

박 우 룡  
서강대학교

### 1. 머리말

지난 거의 반세기 동안 자유 시장은 정상적으로 작동하지 않았다. 그 실패의 주된 원인은 많은 나라에서 경제 정책과 금융 자본주의가 애덤 스미스(Adam Smith)의 사상과 이론을 “매우 악의적으로 왜곡”<sup>1)</sup>했던 데 있다. (세계의 여타 몇몇 지역에서만이 아니라) 1980년대 미국은 이념적으로 퇴행적, 반동적 자본주의를 추구하려고 시도하였다. 그 한 극단적 사례는 사회의 보다 빈곤한 계층으로부터 경제적으로 유리한 계층으로 소득을 재분배하려는 시도였다.<sup>2)</sup> 그것 외에도 정부의 국방비 증가와 재정적자 정책 등도 역시 정통 자유방임의 자본주의를 실천한다는 수사(修辭)로 정당화되었다. 이러한 정책들 가운데 많은 부분은 “애덤 스미스의 이름으로 그리고 그의 권위를 이용함으로써”<sup>3)</sup> 이루어졌다.

뉴 라이트는 각별히 20세기 후반 ‘큰’ 정부와 국가의 경제적·사회적 개입에 대한 비판의 사상적 근거로 부활한 스미스의 자유시장이론을 이념적 기반으로 해왔다. 이것은 자유주의적 뉴 라이트(liberal new right), 혹은 신자유주의(neoliberalism)로 불린다.<sup>4)</sup> 따라서, 특별히, 영미의 극단적이고 퇴행적인 경제정책들은 스미스의 통찰력으로 옹호되었다.

스미스의 저술을 면밀히 검토해 보면 스미스는 실제로 자본주의 체제의 도덕적 문제를 심각하게 우려했음을 알게 될 것이다. 그는 적자 재정, 군사비 지출 증가, 부자에게 혜택이 가는 소득 재분배 정책, 혹은 독단적 자유방임의 자본주의를 지지하지 않았다.<sup>5)</sup> 스미스가 『諸國民의 富』에서 했던 가장 중요한 주장은, 시장경제는 “절대다수 국민의 생활수준을 개선하는 데 최상의 능력을 보여줄 수 있는 제도, 즉 ‘보편적 풍요(universal opulence)’를 가져올 수 있는 제도”<sup>6)</sup>라는 것이었다.

---

1) Spencer J. Pack, *Capitalism as a Moral System: Adam Smith's Critique of the Free Market Economy* (Aldershot, England: Edward Elgar Publishing, 1991), p. 2.

2) *Ibid.*, p. 1.

3) *Ibid.*, p. 69; Alvin Rabushka, *From Adam Smith to the Wealth of America* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1985).

4) Andrew Heywood, *Political Ideologies*, 4th edn. (New York: PalgraveMacmillan, 2008), p. 88.

5) 스미스의 저술을 통해 스미스의 반대주장을 입증하는 내용은 Pack, *Capitalism as a Moral System*, Chapter.4 참조.

6) Jerry Z. Muller, *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought* (New York: Random House, 2002), p. 51.

‘월 스트리트의 탐욕(the greed of Wall Street)’과 같은 위기에 관해서도 애덤 스미스는 그 원인을 진단하고 있었다. 스미스는 이윤의 추구를 위해 과도한 위험을 무릅쓰는 사람들을 “방탕자들(prodigals)‘이나 ’계획자들(projectors)’”로 불렀다. 스미스가 쓴 “projector”라는 용어는, “계획을 세우는 사람”이라는 중립적인 의미의 말이 아니라, 경멸적인 의미에서, 유명회사의 계획자나 투기꾼 혹은 사기꾼을 의미하는 것이었다.<sup>7)</sup> 스미스는 규제되지 않는 시장경제에 전적으로 의존하는 일은 극단적으로 어려운 상황을 초래할 수 있다고 지적했다. 그는 “그러한 상황에서 국가 자산의 막대한 부분이 그것을 이롭고 유리하게 이용할 가능성이 가장 큰 사람들에게 주어지지 않고, 그것을 낭비하거나 파괴할 가능성이 큰 사람들의 수중에 던져지게 될 것”<sup>8)</sup>을 우려했다.

자본주의의 도덕적 문제에 관한 그의 심각한 우려에도 불구하고, 스미스는 궁극적으로 자본주의 체제를 옹호하는 것으로 보였다.<sup>9)</sup> 이것은 스미스가 옹호하는 자본주의 체제가 경제적 성장을 이룰 수 있는 능력을 가진 제도였기 때문이다. 그것은 제 국민의 부와 보통사람의 물질적 복리를 증대시킬 능력이 있었다.<sup>10)</sup> 그동안 18세기 스코틀랜드의 위대한 도덕 사상가 애덤 스미스는 자유방임적 자본주의의 극단적인 교조적 대변자이자 자본주의 체제를 전적으로 지지하는 인물로 흔히 믿어져왔다. 그러나, 이 일반적이고 널리 알려진 스미스에 관한 해석은 잘못된 것이다.<sup>11)</sup> 우리가 스미스의 저술을 자세히 살펴보면 그가 자유방임적 자본주의의 독단적인 옹호자가 아니라는 것을 알게 될 것이다.<sup>12)</sup> 따라서, 스미스는 적자재정, 균비증강, 부유층에 유리한 소득 재분배 계획, 혹은 교조적인 자유방임적 자본주의를 지지하지 않았다. 더욱이, 스미스 그 자신은 자본주의 체제의 솔직한 지지자가 아니었다.<sup>13)</sup>

오랫동안 우리가 잘 모르고 있었던 애덤 스미스의 또 다른 중요한 면은 자유시장의 폐단을 우려하여 “윤리와 사회적 인격 형성의 문제를 중심 주제로 한”<sup>14)</sup> 『도덕 감정론』(*The Theory of Moral Sentiments*, 1759)을 출간했다는 점이다. 그러나, 그 즉각적인 성공 이후, 『도덕 감정론』은 19세기 초부터 세인의 관심에서 멀어지게 되었다. 그에 따라 스미스는 점차 『제 국민의 부』(1776)의 저자로서 알려지게 되었다. 19세기와 20세기 내내 『도덕 감정론』이 잊혀져 온 것은 두 가지 측면에서 불행한 결과를 낳았다. 첫째, 스미스는, 많은 측면에서, 윤리학의 공정성과 보편성의 필요성에 관한 선구적 분석이었음에도 불구하고, 그는 현대 윤리학과 철학에서 광범위하게 잊혀져왔다. 둘째, 『제 국민의 부』에 제시된 스미스의 사상은 『도덕 감정론』에서 이미 발전된 사상의 체계를 대부분 고려하지 않고 해석되었기 때문에, 『제 국민의 부』에 관한 전형적인 이해는 제약을 받아, 학문으로서의 경제학을 손상시킬 정도에 이르렀다.<sup>15)</sup>

7) 스미스는 그가 『諸國民의富』를 쓰기 반세기 전(1726년)에 출간된 조너선 스위프트(Jonathan Swift)의 『걸리버 여행기』에서 묘사된 projectors의 모습은 자신이 생각하는 것과 너무 흡사하다고 여겼다. Amartya Sen, "Introduction," in Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (New York and London: Penguin Books, 2009), xii.

8) Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of The Wealth of Nations* (Breiningsville, PA: Digireads.com Publishing, 2009), p. 457.

9) Pack, *Capitalism as a Moral System*, p. 1.

10) *Ibid.*

11) *Ibid.*

12) *Ibid.*

13) *Ibid.* p.2.

14) Muller, *The Mind and the Market*, p. 54.

지구윤리의 보편적 가치가 시급하게 요구되는 시점에서 스코틀랜드 계몽주의와 특히 애덤 스미스의 도덕사상은 매우 시사적(示唆的)이다. 자유주의의 실현을 위해 공정성을 보장하는 사회적 장치가 존재해야 하며, 윤리를 공정성을 실현하는 자율적 규제 장치라고 보았던 스미스는 ‘공감(sympathy)’을 보편적 윤리의 기초로 제시한다. 또한 상대방에 대한 공감을 ‘공평한 관객(the impartial spectator)’ 개념을 통해 자신의 감정과 행동을 판단하는 기준으로 확대한다. 본 논문은 지구 윤리를 모색했던 도덕 사상가로서의 스미스의 모습을 소개하려는 한 시도이다.

## 2. 애덤 스미스의 ‘공감’

스미스를 비롯하여 흄(David Hume), 허치슨(Francis Hutcheson), 맨더빌(B. Mandeville) 등 당시 영국의 계몽사상가들이 탐구했던 윤리학의 근본문제는 전제군주의 강압이 없는 자유로운 시민사회에서 윤리의 객관적인 근거를 인간본성에서 어떻게 찾을 수 있는가 하는 문제였다. 스미스도 이러한 관점에서 과학학으로서의 윤리학을 구성하려고 했다. 즉 완전한 인격을 갖춘 인간에게 바람직한 윤리적 행동이 무엇인가를 제시하려는 것이 아니라, 나약하고 불완전한 존재로서의 인간을 있는 그대로 인정하고 이러한 보통의 인간에게도 신이 부여한, 인간본성에 내재하는 속성에서 윤리의 근거를 찾아 보이고자 했다.<sup>16)</sup>

스미스는 개인의 이익추구가 경제발전의 원동력임을 인정했지만 현실에서는 개인이, 특히 상공인들이 탐욕에 사로잡혀서 남에게 부당한 피해를 끼치면서 자신의 이익만을 추구하는 경우가 있을 수 있음을 잘 알고 있었다. 이 때문에 타인에게 부당한 피해를 주지 않는다는 공정성을 그는 매우 강조하였다. 그에게서 윤리와 법의 핵심은 공정함이다. 따라서 스미스의 자유주의가 현실적으로 성립하기 위해서는 공정성을 보장하는 사회적 장치가 존재해야 한다. 스미스는 『제 국민의 부』에서 이 문제에 대한 해결방법을 명시적으로 기술하지는 않았다.

스미스는 윤리의 근거를, 『도덕감정론』이라는 그의 저서명이 나타내듯이, 인간의 본성 중 이성(reason)이 아닌 감정(sense)에서 찾았다. 윤리의 근거를 감정에서 찾는 것은 새프츠베리 백작(The 3rd Earl of Shaftesbury)의 영향을 받았던 당시 스코틀랜드학파의 특징이었다.<sup>17)</sup>

새프츠베리는 인간의 본성은 근본적으로 이기적이고 반(反)사회적이라는 홉스(Thomas Hobbes)의 이론에 대한 대응으로 신은 인간의 본성에, 가족애에서 인류애에 이르는, 수많은 형태의 고결한 애정을 부여했으며, 인간들이 더불어 사는 성향을 천성적으로 가지도록 만들어 주었다고 주장하였다.<sup>18)</sup> 그는

---

15) Amartya Sen, "Introduction," vii.

16) 이근식, 『자유주의 사회경제 사상』(한길사, 1999), p. 69.

17) 스미스의 글래스고 대학 시절의 은사였던 허치슨을 비롯하여 흄과 맨더빌도 여기에 속했다. 그러나 허치슨은 인간의 본성을 이타적인 것으로 보고 자애심(benevolence)을 도덕의 근거로 보았으나, 스미스는 인간을 이기적 존재로 보고 공감(sympathy)을 도덕의 근거로 본 점에서 다르다. (Raphael and Macfie, 'Introduction', in Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, pp.10~15.)

18) Luigi Turco, "Moral sense and the foundations of morals," in *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment* ed A. Broadie (Cambridge University Press, 2003), p. 136.

도덕의 원천으로 이성보다는 감정을 강조하였다. 그가 보기에, 인간은 천성적으로 이타적이고 꼭 이기적이지는 않기 때문에, 미덕을 찬성하고, 그것을 생각할 때, 즐거움을 얻는다는 것이다.<sup>19)</sup>

스미스는, 명백하게 통합적인 관점에서 18세기 영국의 도덕에 관한 논쟁들을 연결하려고 시도하였다. 그 주장의 대표적인 것들은 클라크(John Clarke)의 ‘적합성(fitness or propriety)’, 허치슨(Francis Hutcheson)의 자애(benevolence), 버틀러(Joseph Butler)의 도덕적 양심(moral conscience)이었다.<sup>20)</sup>

스미스는 흄(David Hume)으로부터 지적인 영향을 크게 받았다. 그러나 지적되어야 할 부분은, 스미스가 흄으로부터 많은 지적 영향을 받았음에도 불구하고, 스미스의 도덕 이론은 고대 사상가들의 이론들로부터 매우 특별한 영향을 받았다는 사실이다. 스미스는 스토아학과와 키케로의 윤리학을 선호했다.<sup>21)</sup>

스미스가 그의 주요 철학적 관념들 가운데 하나인 ‘공감’의 관념을 폴리비우스 (Polybius)로부터 얻었다는 것은 오래전부터 알려진 사실이다.<sup>22)</sup> 폴리비우스는 초기 인간사회에 관한 그의 설명에서 부모와 그들의 자식들 사이의 상호 책임의 관계를 확립할 필요성을 강조하였다. 즉, 만약 성인들이 어린 아이였을 때 받았던 애정과 보살핌을 그들의 부모에게 되돌려주지 않는다면, 이러한 경멸할만한 행동은 사회로부터 비난받을 것이다. 그 까닭은 각 개인은 같은 일이 자신에게 일어날 것을 예견할 수 있기 때문에 그러할 것이다.

이러한 고려는, 일반화의 수단에 의해 가정 밖의 개인 간의 관계로 확장된다. 즉, 만약 어떤 이가 어려운 시기에 도움을 받고 그것을 갚지 않거나, 혹은 선의를 악의로 되갚는다면, 그의 행위는 그것을 지켜보는 사람의 마음을 상하게 하고, 그 관찰자는 다른 상대방의 분노를 공유하고 자신이 그의 입장에 처해있는 것을 상상한다. 폴리비우스는 이 경우로부터 이러한 경우의 상황은 사람들에게 일정한 의무감을 부여하며, 그 의무감은 정의의 근원이라는 결론을 내린다.<sup>23)</sup> 이러한 점을 볼 때, 우리는 스미스의 공감 이론은 폴리비우스의 이론을 발전시킨 것이라고 추측할 수 있을 것이다.<sup>24)</sup>

스미스는 이성이 도덕의 규칙과 판단의 근거는 될 수 있으나 도덕의 궁극적인 근거는 감성에서 찾을 수밖에 없다고 보았다. 이러한 입장에서 스미스는 ‘공감(sympathy)’이라는 감성을 도덕의 원천으로 삼았다. 스미스는 『도덕 감정론』에서 공감의 본질에 관한 논의에 많은 부분을 할애했다. 따라서, 『도덕 감정론』은 공감의 원리에 기초하고 있다. 스미스는 신이 만든 인간본성 안에는 무엇이 도덕적인지를 직감적으로 판단할 수 있는 도덕감정(moral sense 혹은 moral sentiments)이 존재한다고 보았다. 이 감정을 스미스는 공감(sympathy) 혹은 동료애(fellow -feelings)라고 보았다. 그는 『도덕감정론』의 첫머리에서 “모든 사람이 타인의 슬픔과 기쁨을 자기 것처럼 느끼는 공감을 갖고 있음은 자명한 사실”이라고 지적함으로써 공감에 관한 논의를 시작하고 있다.

19) Alan Lacey, "Shaftesbury, third Earl of," in *The Oxford Companion to Philosophy* ed Ted Honderich (Oxford University Press, 2005), p. 869.

20) 지면 관계상 스미스 이전 스코틀랜드 계몽주의의 도덕사상에 관한 소개는 본 논문에서 다루기로 하겠다.

21) Turco, "Moral sense and the foundations of morals," p. 147.

22) Gloria Vivenza, *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought* (Oxford University Press, 2001), p. 44

23) *Ibid.*

24) *Ibid.*, p. 45.

아무리 이기적인 사람이라고 할지라도 다른 사람들의 행복이나 불행에 관심을 가지며, 그들의 행복을, 단지 그들의 행복을 보는 것 말고는 얻는 게 없음에도 불구하고, 자신의 행복으로 삼는 어떤 원리들이 분명히 존재한다. 우리가 다른 사람의 불행을 보거나 매우 생생하게 느끼게 될 때 느끼는 연민이나 동정은 이러한 종류의 것이다. 우리가 종종 다른 사람의 슬픔에서 슬픔을 느끼는 것은 너무나 명백한 사실이기 때문에 구태여 증명할 필요가 없다. 인간본성의 다른 본래적인 감정과 같이 이 감정은 덕이 많거나 인정이 많은 사람들만 가지는 것이 아니다. 사회의 제일가는 악당 또는 최악의 범법자도 역시 이 감정을 가지고 있다.<sup>25)</sup>

스미스는 이처럼 타인의 처지를 자신의 것처럼 느낄 수 있는 것은 상상을 통하여 자신을 타인의 입장에 갖다놓을 수 있기 때문이라고 보았다.

상상을 통하여 우리는 다른 사람의 상황에 우리를 갖다놓으며 우리는 똑같은 모든 고통을 느끼며, ..... 그리고 어느 정도 그와 동일한 사람이 되며 그의 느낌에 대하여, 정도가 약하긴 하지만 그의 느낌과 전혀 다른 것이 아닌 어떤 것을 느낀다.<sup>26)</sup>

이것이 타인의 고통에 대한 우리의 동료애의 원천이라는 것, 상상을 통하여 처지를 바꾸어 생각함으로써 이루어진다는 것, 그들이 느끼는 것을 같이 느끼거나 감정이입이 된다는 것 등은 수많은 분명한 예에서 관찰될 수 있다.<sup>27)</sup>

스미스가 그 자신의 정신이론의 핵심으로 발전시켰던 상상의 이론은 흄(David Hume)이 제안하였다. 흄과 스미스 양자에게 상상, 그것으로써 사람들이 자연계 내부에서 두드러지게 인간적인 영역을 만들어내는 정신적 기능이다. 즉, 우리가 물질계와 정신적 영역 모두의 지각된 요소들 사이에 인과적 연관성을 만들 수 있도록 해주는 것은 상상이다. 스미스는 이러한 상상적 노력을, 도덕적 관점에서의 동의에 대한 희망과 미학적 관점에서의 미와 조화에 관한 관심인 것으로 언급하였다. 이것은 근본적으로 다른 두 종류의 상상력의 구별을 반영한다. 그 하나는 사람들에 관한 것이고, 다른 것은 사물과 사건에 관한 것이다. 우리는 그것은 각각, 실제적 상상(practical imagination)과 이론적 상상(theoretical imagination)으로 부를 수 있을 것이다.<sup>28)</sup> 달리 말해, 실제적 상상은 정신세계를 창조한다. 이러한 실제적 상상을 스미스는 ‘공감(sympathy)’으로 부른다.

이처럼 스미스는 상상을 통해 다른 사람의 입장에 서서 생각하고 느끼는 것을 공감 (sympathy)이라고 부르고 이를 도덕 감정의 근거로 보았다.

---

25) Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London and New York: Penguin Books, 2009), p. 13.

26) *Ibid.*

27) *Ibid.*, pp.13-14.

28) *Ibid.*

연민(pity)과 동정(compassion)은 타인의 슬픔에 대한 우리의 동료애를 표현하는 데 적합하다. 그러나 공감(sympathy)은, 아마도 원래 동일한 의미였지만, 타인의 어떤 감정에 대한 우리의 동료애를 부정적 함이 없이 나타내는 말일 것이다.<sup>29)</sup>

사람들이 타인의 처지를 공감할 수 있다는 것이 스미스가 본 윤리의 근거이다. 타인의 입장에서 생각해보면 그의 행동이 타당한지를 판단할 수 있기 때문이다. 즉, 공감은 우리가 타인의 행동이나 감정의 타당함을 승인하거나 부인할 때의 기준이다. 사람들이 사회를 이루어 함께 살아가기 위해서는 서로 간에 타인의 감정이나 행동에 대한 이해가 존재해야 하며 이것이 사회적 유대의 기초가 된다. 스미스는 공감의 원리가 바로 이러한 역할을 담당한다고 지적하였다.

사람이 어떤 처지에 처할 때 당사자와 제3자(관객, spectator)는 서로 공감을 통하여 이해하고 같은 입장을 가질 수 있다. 이를 통해 당사자는 자신을 관찰하는 제3자의 입장에 서서 자신의 감정을 자제하게 된다. 왜냐하면 공감을 통하여 제3자가 가지는 느낌의 강도가 자신보다는 덜하다는 것을 알 수 있기 때문에 당사자는 자신보다 약한 강도로 느끼는 제3자의 입장에서 자신을 바라봄으로써 자신의 느낌의 강도를 자제하여 완화시킬 수 있는 것이다. 반면에 제3자인 관객은 당사자의 입장에 서서 가능한 절실하게 느끼려고 노력하게 된다. 이와 같이 공감을 통해 사람들 간에는 유대와 협력이 발생할 수 있다.

### 3. 애덤 스미스의 '공정한 관객'

스미스는 공감의 원리를 타인의 경우뿐만 아니라 스스로 자신의 감정과 행동을 판단할 때의 기준으로 확대하였다. 자신을 판단할 때에도, 자신의 입장을 떠나 타인의 입장에서 자신을 객관적으로 바라볼 때 정확한 판단이 가능하다는 것이다. 자신을 객관화했을 때 자신을 판단하는 자신 속의 타인을 스미스는 '공정한 관객(impartial spectator)'으로 불렀다.<sup>30)</sup>

'공정한 관객'의 경우 스미스는 의식적으로 고전적 개념을 이용한다. 스미스는, '행위의 정당성과 부당성'에 관한 자신의 관점과 밀접하게 일치한다는 것을 언급하면서, '공정한 관객의 사례에서 아리스토텔레스의 이론과 자신의 이론 사이의 연관성을 지적한다.<sup>31)</sup>

아리스토텔레스의 『윤리학』에서 동일한 것을 발견할 수 있는 스미스의 관념에는 또 다른 양상이 있다. 즉, '타당성의 정도'가 감정에 따라서 다르다는 것이다. 그래서 어떤 감정(예컨대, 애정, 우정, 존경심과 같은 사회적 감정)이 지나친 것은 다른 감정들이 과한 것보다 덜 타할 것이라고 본다. 아리스토텔레스와 스미스 양자에게 있어서, 타당성에 의해 표출되는 이상적 '척도(measure)'는 도덕적 행위의 완전성을 이룬다.<sup>32)</sup> 스미스 사상의 이러한 양상들과 긴밀하게 연관되는 한 요소는 도덕적 판단의 핵심적 존재, 즉 공정한 관객에 의해 표현된다. 공정한 관객은 사욕이 없으며 주관적이 될 위험을 막아주기 때

29) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 15.

30) *Ibid.*, pp. 109-110.

31) *Ibid.*

32) *Ibid.*, p. 48.

문에 객관적 평가를 한다는 것이다.<sup>33)</sup>

공정한 관객은 흔히 말하는 양심(conscience)으로도 표현할 수 있다. 스미스는 인간이 이기적임을 인정하였다. 그러나 동시에 인간은 양심을 갖고 있으며 누구나 가지고 있는 양심을 이용하여 사람들은 스스로의 행동을 자제할 수 있다고 보았다.<sup>34)</sup> 인간의 본성에 이기심과 양심이라는 상반되는 두 종류의 감성이 동시에 존재하고 있다고 보는 것이 스미스의 인간관의 주요한 특징이다. 비단 이 문제에서뿐만이 아니라 스미스는 항상 현실 속에 상반되는 여러 종류의 요소들이 동시에 존재함을 인정하였다. 이러한 입장은 현실을 있는 그대로 인정하면서 합리적인 해결책을 모색하는 영국의 경험주의가 지닌 특징이라 할 수 있다.<sup>35)</sup>

스미스에 의하면 사람은 누구나 가슴속에 ‘공정한 관객’이라는 양심을 갖고 있다. 그러나 양심의 힘은 인간의 탐욕을 충분히 자제할 만큼 항상 강한 것이 아니다.<sup>36)</sup> 즉, 사람들은 자신의 행동을 판단할 때는 자신의 부당한 행동을 합리화하면서 자신의 양심을 속이는 경향이 있다. 따라서, 스미스에게 공정한 관객이란 자신을 객관화한 입장, 즉 자신의 입장을 떠나 공정한 입장에서 사물을 판단하는 것을 의미한다. 즉 공정한 관객의 핵심은 불편부당성 (impartiality)이며 이는 공정성(fairness)이라고도 말할 수 있다. 스미스에게 이것은 도덕적 판단의 기준이다. 결국 주관적인 입장을 떠나 불편부당한 입장에서 생각하는 것, 곧 사건의 공정성이 스미스 윤리학의 핵심이라고 볼 수 있다.<sup>37)</sup>

스미스는 덕(virtue)을 자선(beneficence)과 정의(justice)의 두 가지로 나누었다. 자선은 개인의 자유 의사에 맡기는 것으로, 강요할 수 없고 지키지 않았다고 처벌할 수도 없다<sup>38)</sup>. 이에 반하여 정의는 개인의 자유의사에 맡기는 것이 아니라 강제로 준수되어야 하며 이를 지키지 않을 때는 처벌이 부과되는 최소한의 덕이다.<sup>39)</sup>

정의의 내용이 이처럼 공정성에 있으며, 앞에서 본 바와 같이 공정한 관객의 핵심도 불편부당함, 곧 공정성에 있으므로 스미스에게 불편부당함 내지 공정성은 도덕적 판단의 기본임을 다시 한 번 확인할 수 있다. 공감의 원리가 스미스의 윤리학의 출발이라면, ‘공정한 관객’은 스미스 윤리학의 완결이라고 볼 수 있다.<sup>40)</sup> 윤리란 강제에 의한 것이 아니라 자신의 행동에 대한 자발적 규제이기 때문이다. 사람들은 공정한 관객의 입장에서 자신을 판단함으로써 자기 행동을 스스로 규제할 수 있다.

공정성을 중시하는 스미스 윤리학의 특징은 정의(正義)를 논의할 때에도 발견된다. 스미스에 의하면, “정의의 집행을 개인에게 맡기면 유혈과 무질서가 발생하므로 공동체 (commonwealth)의 힘을 위임받아 정의를 집행하는 공적인 제도가 필요하다. 그것이 법과 정부이다.”<sup>41)</sup> 즉 정부가 강제로 집행하는 것을 사회가 합의한 정의가 바로 법이고 그 법을 집행하는 것이 정부이다. 지금까지 고찰한 바와 같이 스

33) *Ibid.*

34) *Ibid.*, p.137.

35) 이근식, 앞의 책, p.75.

36) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p.141n.

37) 이근식, 같은 책, p. 76.

38) Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p.78.

39) *Ibid.*, pp.79, 269.

40) 이근식, 앞의 책.

41) *Ibid.*, p.340.



미스의 도덕철학체계에서 정의와 법은 사회의 구성원이 지켜야 할 최소한의 윤리로 파악되고 있다.

#### 4. 맺는말

1790년, 애덤 스미스는 남에게 알리지 않으려 했던<sup>42)</sup> 자선행위에 재산을 거의 쏟아부어 미미한 재산만을 남긴 채 세상을 떠났다. 그러면서 그는 자신의 묘비(에든버러 캐넌게이트)에 “도덕 감정론의 저자, 여기 잠들다.”라는 최후의 말을 남겨놓았다.

애덤 스미스는 자신의 저서에서 공정성, 공감, 자애심, 양심 등 인간본성의 여러 측면을 심층적으로 분석함으로써 인간의 본성에서 인간의 윤리와 법에 대한 근거를 제시하고 있다. 그가 윤리학을 통해 말하고자 하는 자유주의는 다른 사람에게 부당한 피해를 주지 않는 범위에서 각자 자유로이 자신의 이익을 추구함을 인정하는 자유주의였다. 공정성을 최우선의 가치로 여긴 스미스는 『도덕감정론』을 통해 공정한 자유 시장을 추구하기 위해서는 누구나 상대방의 고통과 어려운 처지를 역지사지(易地思之)의 마음으로 ‘공감’하려는 마음과 자신의 과도한 탐욕을 제어할 ‘공정한 관객’의 윤리를 자신에게 적용하는 태도를 가져야만 한다는 소중한 가르침을 남겼다.

앞에서 본 스미스의 윤리관을 통해 지난 2세기 동안의 경제 질서를 되돌아보면, ‘자유시장’의 이름 아래 국가권력과 경제적 강자들, 그리고 우파 학자들이 이론과 정책을 통해 그를 얼마나 왜곡했는가를 알 수 있다. 그러나 스미스가 우려한 자유시장의 폐단은 인류에게 여전히 심각한 현안인 것이다.

1940년대 중반 폴라니(Karl Polanyi)는 뉴딜정책이 미국의 경제 위기를 어느 정도 진화한 후, “재앙의 근본 원인은 자기조절적인 시장 질서를 세우기 위한 경제적 자유주의를 지향하는 유토피아적 노력이 있다.”<sup>43)</sup>면서 지나친 자유 시장 일변도의 경제 질서가 초래할 위험을 경고한 바 있다. 인류는 ‘대공황’의 위기를 교훈으로 삼아 미래에 다시 자유시장의 극단적인 폐단이 반복되지 않도록 각성해야 한다는 가르침이었다. 그러나 그 교훈은 받아들여지지 않았다.

1980년대부터 ‘시장지상주의’는 뉴 라이트의 정치적·경제적 힘과 이데올로기를 발판으로 절대적 가치로 자리 잡았다. 그러나 ‘금융 자본주의’ 혹은 ‘주주 자본주의’로 불리는 자유 시장은 마침내 2008년 세계적 금융질서의 위기를 불러왔고 그 여진으로 전 인류가 위기에 처하게 되었다. 1920년대에 “미국의 뺨을 후려쳤던 자유시장의 ‘보이지 않는 손’”<sup>44)</sup>은 지금도 인류의 뺨을 후려치고 있는 것이다.

지난 세기 인류는, 역사상 가장 큰 규모의 부를 창출했음에도 불구하고, 오늘날 극소수 인구가 그 대부분을 독식하고 절대 다수의 인간은 실업과 빈곤의 고통을 겪게 되는, 어리석은 짓을 반복하였다. 전 지구적으로 전개되고 있는 신자유주의와 금융자본주의의 해악에 항의하는 시위는 그러한 모순이 극에 달해 있음을 극명하게 보여주고 있지 않는가. 이러한 분배 양극화와 금융위기가 대기업-정부 유착의 ‘금

42) Muller, *The Mind and the Market*, p. 54.

43) Polanyi, *The Great Transformation* (New York : Rinehart & Company, 1944), p. 140.

44) Todd G. Buchholz, *New Ideas from Dead Economists*(Penguin Books, 1989) [T. G. 부크홀츠, 이승환 역, 『죽은 경제학자의 살아있는 아이디어』(김영사, 1994)], p. 283. 박우룡, 『영국 뉴 라이트의 이념적 한계 - 하이에크의 ‘자생적 질서’와 자유시장 이론의 현실적용의 문제점 -』 『대구사학』제 93집(2008), p. 203에서 재인용.

권정차'의 결과이며, 뉴 라이트 정부가 저소득층에 불리한 정책을 양산함으로써 초래된 결과라는 지적들을 염두에 둘 때, 지금은 이러한 위기 상황을 타개하고 재발 방지를 위한 지구 윤리의 공감대 형성이 절실한 시점이다.

지구 윤리의 모색을 위한 그 우선적인 출발점은 인류가 애덤 스미스와 자유 시장에 관한 기존의 왜곡된 인식에서 탈피하여 그의 도덕 사상을 진지하게 성찰하는 일이 되어야 할 것이다. 그의 사상은, 인류가 인류애를 토대로 하는 지구 윤리의 정립과, 건전하고 존속가능한 자본주의 질서를 모색하는 출발점을 제공하는, 매우 중요하고 시의성(時宜性)이 있는 가르침이 될 것이기 때문이다.

---

**참고문헌**

- Berry, C., *Social Theory of the Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).
- Brown, Vivienne, *Adam Smith's Discourse: Canonicity, Commerce, and Conscience* (London: Routledge, 1994).
- Broadie, Alexander, *The Scottish Enlightenment* (Edinburgh: Birlinn, 2007).
- Broadie, Alexander ed, *The Scottish Enlightenment: An Anthology* (Edinburgh: Canongate Books, 1997).
- Broadie, Alexander ed., *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Cambridge University Press, 2003).
- Dwyer, J. A., *The Age of Passions: An Interpretation of Adam Smith and Scottish Enlightenment Culture* (East Linton: Tuckwell Press, 1998).
- Gray, John, *Enlightenment's wake: Politics and culture at the close of the modern age* (London and New York: Routledge, 1995).
- Griswold, Charles, L. Jr., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment* (Cambridge University Press, 1999).
- Haakonssen, Knud, *The Cambridge Companion to Adam Smith* (Cambridge University Press, 2006)
- Haakonssen, Knud ed., "Introduction," in Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge University Press, 2002).
- Herman, Arthur, *How the Scots Invented the Modern World* (New York: Three Rivers Press, 2001).
- Hope, Vincent, *Virtues by Consensus: The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith* (Oxford University Press, 1989).
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, eds. David Norton and Mary J. Norton(Oxford University Press, 2008).
- Mercer, Philip, *Sympathy and Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- Pack, Spencer J., *Capitalism as a Moral System: Adam Smith's Critique of the Free Market Economy* (Aldershot: Edward Elgar, 1991).
- Reeder, John, *On Moral Sentiments. Contemporary responses to Adam Smith* (Bristol: Thoemmes Press, 1997).
- Rendall, Jane, *The Origins of the Scottish Enlightenment* (New York: St. Martin's Press, 1978).
- Scott, William R., *Francis Hutcheson: His Life, Teaching and Position in the History of*

- Philosophy* (Bristol: Thoemmes Press, 1992).
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. Knud Haakonssen (Cambridge University Press, 2002).
- Smith, Norman, K., *The Philosophy of David Hume* (Palgravemacmillan, 2005)
- Turco, Luigi, "Moral Sense and the Foundations of Morals," in *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, pp. 136~156.
- Vivenza, Gloria, Adam Smith and the Classics: the Classical Heritage in Adam Smith's Thought* (Oxford University Press, 2001).
- 차하순, 『衡平의 研究 : 17.18世紀 유럽 政治 思想을 中心으로』, 일조각, 1983.
- 이근식, 『상생적 자유주의』, 돌베개, 2009.
- 이근식, 『애덤스미스의 고전적 자유주의』, 기파랑, 2006
- 이근식, 『자유주의 사회경제 사상』, 한길사, 1999.
- 박우룡, 『전환시대의 자유주의』, 신서원, 2003.

## 글로라이셔널라이제이션: 문화 시민권의 장애물

툰데 아델레게  
아이오와주립대학교

### 1. 도입

오문젠과 리치, 밴더버그(Ommundsen, Leach and Vandenberg)가 저서 『문화적 시민권과 세계화의 도전(Cultural Citizenship and the Challenges of Globalization (2010))』의 도입부에 실은 통렬한 관찰이 본 고의 틀을 구성하고 있으므로 여기 자세하게 소개할 필요가 있을 것 같다. 그들은 이렇게 쓰고 있다.

시민권과 문화, 그리고 세계화..., 이것은 위험한 조합일 수 있는데 전통적인 소속의 개념을 위태롭게 할 뿐 아니라 소속에 대한 기존의 사고 방식 자체를 흔들 수 있고...문화와 국가, ...같은 점과 차이점, 문화 시민권 간의 경계선을 무너뜨릴 수 있으며...개인의 권리와 집단의 권리, ...보편주의 원칙과 문화적 차이에 대한 존중 간에 갈등을 유발할 수 있으며...이러한 시민권과 문화, 세계화의 조합은 균질화의 효과를 갖고 있고...(그리고) 개인과 집단 정체성의 전통적인 개념을 약화시켰으며...정체성 정치학을 낳았다. (강조) 1)

시민권과 문화, 정체성 간의 위험하고 불안한 긴장은 미국 흑인 역사에서 반복적이고 지배적인 주제이며 아마도 가장 오랫동안 역동적으로 남아있는 주제일 것이다. 흑인들은 열등하고 문화적으로 빈곤하다며 시민권을 거부당했는데 이는 “무지함(darkness)”과 “원시주의(primitivism)”의 유산이 반영된 것이다. 노예제 폐지 후 시민권을 획득한 흑인들은 스스로 콤플렉스를 가지고 있었고, 이후에도 편견에 따른 고통을 받았다. 그들은 획일적인 판단의 대상으로서, 문화적 정체성에 비방을 받았다. 그 정체성은 노골적인 부정적 특성들과 관련된 것이었다. 다시 말해, 흑인들은 시민권을 얻고 신뢰할만한 문화적 공간을 개척하려 했지만, 그 문화는, 그들이 어떻게 문화를 표현했건 관계없이, 여전히 문제있는 개체로 남아 있었던 것이다. 시민권과 문화, 미 흑인의 정체성 간의 역사적인 갈등은 설명하기 어려운 것으로

1) Wenche Ommundsen, Leach and Vandenberg, “Introduction” in Ommundsen, Leach & Vandenberg, eds., *Cultural Citizenship and the Challenges of Globalization*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2010, p.2

보인다. 이 끝없는 갈등은 종족 민족주의 의식과, 국가의 당위성에 도전하는 반 패권주의적, 반미 정체성 - 아프리카 중심주의(Afrocentrism)에 대한 탐구를 강화했다. 이 아프리카 중심적인 문화 민족주의 이념은 1960년대 이후 각광받았다. 이 이념은 미국의 주류사회로부터 소외되고 거부된 데 대한 반작용으로, 모든 흑인들을 위한 동질적이고 획일적인 종족-문화적, 아프리카-중심적 정체성을 수립하는 틀을 제공했다.<sup>2)</sup> 이것은, 아르준 아파두라이(Arjun Appadurai)가 칭한 “인종 양상(ethnoscape), - 집단적 연계(group affiliation), 문화 정체성(cultural identification), 정체성 정치학에 대한 뚜렷한 사회-문화적 전경”을 미국 내에서 만들고자 하는 열망을 전형적으로 상징하는 것이었다.<sup>3)</sup> 아프리카 중심주의는 집단적 정체성의 인큐베이터, 시민권, 문화, 그리고 좀더 최근에는 세계화 사이의 계속되는 갈등에 의해 촉발된 실존주의적 위협에 대항하는 무기가 되었다. 아프리카 중심적인 미 흑인의 “인종 양상”은 낭만적인 인종-문화적 민족주의 상상력의 산물이다. 이것은 글로벌 경계를 초월하는 불변의 인종적(흑인), 종족적(아프리카) 경험과 특징에 관한 흑인들의 정체성 동질화를 정당화하고 있다. 지역에 관계없이 전 세계적으로 아프리카 계 사람들은 불변의 종족-문화적 정체성을 공유하고 있다.<sup>4)</sup> 이러한 전세계적인 미 흑인들과 아프리카 계 흑인들(디아스포라 흑인들)의 경험과 역사의 세계-인종화 융합은 인종차별(racism) 및 인종화(racialization)의 경험에서 파생된 획일적 정체성을 확인해준다. 종족성(아프리카 계)은 이러한 저항의 인식론의 하부구조를 구성하고 있다. 본 고에서는 글로레이셔라이제이션(gloracialization) 세계관이 지닌 전 지구적 함의와 영향의 문제점을 분석해보려고 한다. 흑인들은 고립되어 성장한 것이 아니다. 미국에서의 흑인들의 경험은 미국 전체와 세계 역사의 일부를 이루고 있다. 그러므로 인종적, 문화적 식별의 전통적 경계가 확장되는 동시에 줄어드는 세계에서 뚜렷한 흑인/아프리카 종족문화 공간을 아프리카 중심/흑인 문화 민족주의적으로 설명하는 것이 어떤 함의를 가지는가를 분석하는 것은 유의미한 일이다. 그러므로 본 고에서는 “문화적 도전과제”는 세계-인종화된 종족문화 패러다임에서 흑인 문화 민족주의자 수립이, 현대 세계에서 정체성의 복잡한 구조변경에 어떤 문제를 일으키는가를 분석할 것이다.

## 2. 인종, 문화, 그리고 세계화: 아프리카 중심적 (문화 민족주의적) 난제

데브라 디커슨(Debra Dickerson)(2004)은 흑인성(Blackness)의 “종결”을 촉구하는 글에서 미국의 흑인들은 너무나 오랫동안 소모적으로 인종을 정체성의 중심적 요소로 사용해왔으며, 그 결과 미국 주

2) Molefi K. Asante, *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987. See also his, *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1988. Clarence E. Walker, *We Can't Go Home Again: An Argument About Afrocentrism*. New York: Oxford University Press, 2001. Stephen Howe, *Afrocentrism: Mythical Past and Imagined Homes*. London: Verso, 1998.

3) Arjun Appadurai, “Disjuncture and Difference in a Global Cultural Economy.” In Mike Featherstone ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage, 1990, p297.

4) Molefi Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1999. See also, Marimba Ani, *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996; also her, *Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*. Trenton, NJ: Red Sea Press, 1980.

류사회에서 소외되는 한편 기회의 범위에 대한 제한까지 받는다고 주장한다.<sup>5)</sup> 다시 말해, 피해의식에 입각한 인종적 근본주의(racial essentialism)는, 흑인들을 백인들의 후회와 보상이라는 비현실적이고 실현 불가능한 기대 속에 가둬 놓았던 것이다.<sup>6)</sup> 흑인성은 문화적 충돌의 무기이자 실존주의적 답을 표현하고 있다. 디커슨(Dickerson)은 흑인들이 자신들의 경험을 알려주는 과거와 현대의 인종적 도전과제를 부정하거나 폄하하지 않으면서도 스스로를 흑인이라는 굴레에서 풀어줄 것을 촉구하고 있다. 그러므로 디커슨(Dickerson)은 미 흑인 역사와 경험의 핵심적인 역동성의 탈 본질주의화(de-essentializing)를 옹호하고 있다. 반 패권주의적 정체성으로서 인종(흑인)이 지닌 호소력과 그 능력은 세계화와 함께 훨씬 더 확실해졌다. 템플대학교(Temple University) 아프리카계 미국인학과 전(前)학과장인 몰레피 아산테(Molefi Asante) 교수는, 아프리카 중심주의에 대한 비판에 대응해, 부끄러움을 모르고 교만하며 거의 만족할 줄 모르는 백인 지배 문화 속에 계속해서 참여하고 있는 흑인들의 통일된 정체성주의적 요소로서 흑인/종족의 당위성을 재확인했다.<sup>7)</sup> 그의 견해를 빌자면, 유럽화에 비유할 수 있는 세계화는 백인들의 문화적 위협을 확대하고 강화했을 뿐이다. 그는 인종 근본주의적 대응을 옹호하고 있는데 이것은 미국과 전세계에서 흑인들의 생존 전략으로 아프리카 중심주의적(인종화된) 의식의 강화를 의미한다. 아산테(Asante)는 세계화를, 보편적인 힘으로 가장한 채 흑인들을 유럽의 압제로 꼼짝없이 빠져들게 했던 옛날의 적(유럽중심주의)으로 묘사하고 있다.

인종화된 담론을 강조하는 것은 인종 관계, 특히 세계화, 세계 시민주의, 그리고 정체성 재정립과의 인종 관계의 미래에 진지한 시사점을 제시한다. 현대 아프리카 중심주의에서 인종적/문화적 전선을 강조하는 것은 세계 시민주의를 거부하고 문화 다원주의적 담론에 참여하기를 주저한다는 의미이다. 이것은 미 흑인 역사에서 20세기만 나타난 독특한 현상이라고 할 수 없다. 19세기 흑인 민족주의자들은 흑인과 백인이 문화적으로 양립할 수 없다고 정의한 인종/문화적 본질주의 정신을 거론했으며 이에 상당 부분 의존했다. 백인은 흑인에 반대되는 존재이자, 문화적으로 파괴적인 존재로 묘사되었다.<sup>8)</sup> 근본적으로 상충되는 우주론적 뿌리를 감안하면, 백인과 흑인은 서로 다른 궤도를 돌도록 예정되어 있는 듯 했다. 19세기 중후반의 문화적 다원주의의 거부는 열혈 흑인 문화 민족주의자들이 독립적인 흑인(아프리카 계)만의 주(state)를 추구하도록 만들었는데 아프리카 계 후손들만이 백인들의 지배적이고 파괴적인 영향에서 벗어나 생존할 수 있는 곳이었다.<sup>9)</sup> 이러한 문화 편집증의 흔적은 19세기부터 마커스 가비(Marcus Garvey), 말콤 엑스(Malcolm X), 네이션 오브 이슬람(Nation of Islam)을 거쳐 현재의 아프리카 중심주의까지 이어진다. 현대 아프리카 중심주의자들은 이러한 문화 민족주의적 패러다임을 획일적인 세계

5) Debra Dickerson, *The End of Blackness: Returning the Souls of Black Folk to their Rightful Owners*. New York: Anchor Books, 2004, p3-26

6) Ibid

7) Molefi Asante, *The Painful Demise of Afrocentrism*

8) Edwin Redkey, *Black Exodus: Black Nationalism and Back-to-Africa Movement, 1890-1910*. New Haven, CT: Yale University Press, 1969. See also his, *Respect Black: The Writings and Speeches of Henry McNeal Turner*. New York: Arno Press, 1971. Sterling Johnson, *Black Globalism: The International Politics of a Non-State Nation*. London: Ashgate, 1998

9) Tunde Adeleke, *UnAfrican Americans: Nineteenth Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1998. Bill McAdoo, *Pre-Civil War Black Nationalism*. New York: David Walker Press, 1983

적 인종/종족 정체성으로 발전시켰다. 즉, 흑인성(Blackness)과 아프리카성(Africanness)은 시공간을 초월하여 아프리카 계 조상을 둔 후손들에 의해 획일적으로 발현되고 경험된다는 것이다.

분명히 미 흑인의 역사에는 인종적 근본주의에 대한 강력한 고려가 존재한다. 몇몇 학자들이 인정했듯이 미국에서의 흑인들의 경험은 인종차별, 경제적 착취, 정치적 소외로 정의되었고 그렇게 알려져 왔다. 이러한 과거와 현재의 현실들은 동질화된 문화적 담화에 대한 매력을 계속해서 구성하고 강화하고 있다. 그럼에도 불구하고 본질주의에 의존하고 세계 시민주의를 거부하는 것은 문제의 소지가 있는 대안이다. 아프리카 중심주의자들은 모든 흑인/아프리카 계에 전체적인 획일적 정체성을 부여하려는 시도에 있어서, 세계화가 인간 상호작용의 틀을 확대하기는 하지만 동시에 인종, 종족, 문화, 종교 등 뚜렷하고 고립적인 지역 정체성의 전통적 기반은 축소시키고 있음을 곧 깨닫게 된다. 세계화의 이러한 “이중성”은 본질주의적 담화와 이념에 특권을 부여하고자 하는 이들에게는 특히나 불편한 것이었다.

사람들간의 접촉 기회는 늘어나면서 그와 동시에 인종적, 민족적 경계는 급속도로 줄어드는 현상은 정체성에 영향을 미친다. 경계의 축소는 새로운 형태의 혼합된 세계 시민주의적 정체성이 쉽게 생겨날 수 있게 하여 역설적이게도 문화 시민권의 지형을 확장한다. 일부 비평가들은 더 큰 인간의 상호의존성과 정체성의 원초적/지역적 개념의 파괴에 대한 전조로서 새로운 형태의 하이브리드/다중 정체성(hybrid/multi-identities)의 가능성을 환영하고 있다.<sup>10)</sup> 그러나 흑인 문화 민족주의자들은 여전히 회의적이다. 이들은 계속되는 흑인들의 소외에 대응하여 끈질기게 국가의 당위성에 도전하고 있으며 인종화된, 종족-문화적 저항 정체성을 국내적으로 (아프리카 중심주의) 거론해왔는데 이제는 이를 글로벌 영역으로 확장하여 (역사적 경험이나 국내 문화 현실과는 상관없이) 여러 지역에 살고 있는 아프리카 계 후손들을 포함하려 하고 있다.<sup>11)</sup> 이러한 “지역-세계적(loco-global)” 인종적, 획일적 정체성은, 아프리카 계 후손들이 직면했던 과거의 도전 과제들이 근본적으로 유사하며, 현재의 상황이나 거주지역에 관계없이 압제와 지배의 역사- 인종차별주의, 식민주의, 신 식민주의, 제국주의 등에 뿌리를 두고 있다는 믿음을 전제한다. 흑인 문화 민족주의적 관점에 따르면, 이러한 맥락에서 문화와 인종은 저항의 기둥을 구성하고 있으므로 어떤 대가를 치르더라도 유혹적이고 파괴적인 세계화의 흐름으로부터 보호해야 하는 것이다.

고(故) 찬슬러 윌리엄스(Chancellor Williams)와 존 H 클락(John H. Clarke)부터 아산테(Asante), 마림바 아니(Marimba Ani), 하키 마두부티(Haki Madhubuti) 같은 아프리카 중심주의 학자들은 모두 서로 다른 맥락에서 세계화(국제화)를 비판했으며 이를 유럽화, 미국화에 비견했다. 그들은 세계화를 미국화의 확대 및 확장으로 설명했으며 전세계 흑인들에게 파괴적인 영향을 미친다고 보았다.<sup>12)</sup> 그들은 아프리카 중심주의와 뚜렷한 인종/문화적 집단의 건설을 제안하고 있다. 그들은 문화 시민주의 또는 정체성의 세계 시민주의적 재형성이라는 개념에 대한 병적인 거부감을 표현한다. H.V. 펠무터(H. V.

10) Robin Cohen, *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1997.

11) Molefi Asante, *The Painful Demise of Eurocentrism*; Marimba Ani, *Yurugu*

12) Ibid. See also, Chancellor Williams, *The Destruction of Black Civilization*. Chicago: Third World Press, 1976. Haki Madhubuti, *Enemies: The Clash of Races*. Chicago: Third World Press, 1978; Amos N. Wilson, *Afrikan-Centered Consciousness Versus the New World Order*. New York: Afrikan World InfoSystems, 1999



Perlmutter)는 세계화가 정체성의 “혼합”과 “매칭”이라는 결과를 낳아 새로운 형태의 세계 시민적이고 복잡한 하이브리드 아이덴티티의 형태가 나타날 것이라고 주장했다.<sup>13)</sup> 흑인 문화 민족주의자들은 이에 만족하지 않았다. 어떻게 인식되건 이 세계시민주의, 정체성의 혼합은 근본적으로 유럽중심적인 것으로 남아있기 때문이다. 미국 내에서 아프리카 중심주의자들은 정체성의 “다문화적” 정립을 여전히 매우 문제가 많은 것으로 보고 있는데 그것은 계속해서 백인들의 가치가 지배적이기 때문이다. 다르게 표현하면 이들은 다문화주의, 또는 어떤 형태이건 세계시민적 정체성을, 그 외양이 다원적으로 보인다고 할지라도 근본적으로 정치적이고 문화적으로 유럽중심적인 것으로 보았다.<sup>14)</sup>

아프리카 중심주의자들의 다문화주의에 대한 불신과 문화간 연계(intercultural engagement)에 대한 반대는, 흑인과 백인을 근본적으로 서로 상충되고 화해 불가능한 우주론에 위치시킨 세계관을 반영하고 있음을 이해할 필요가 있다. 흑인 심리학자인 나임 악바르(Nai'm Akbar)는 유럽인과 아프리카 인을 근본적으로 양립할 수 없는 세계관의 산물로 묘사하고 있다. 이것은 아프리카 중심적 인식론의 일관된 주제이다.<sup>15)</sup> 이것이 의미하는 바는 명확하다. 이렇게 근본적으로 화해불가능하고 상충되는 세계관과 인식론을 가진 사람들은 한쪽이 다른 쪽 위에 군림하는 지배(Herrenvolk)관계 외에는 공존할 수 없다는 것이다. 흑인들을 위한 반 패권주의적, 인종중심주의적 정체성을 구성하는 것은 존재론적으로 필수적인 과업이 되었다. 그러므로 이러한 배경 속에서 흑인 문화 민족주의자들은 글로벌 상황을 뼈뼉한 시선으로 보게 되고 위협하다고 생각할 수 밖에 없는 것이다. 그들의 견해에 따르면 문화적 시민권은, 복잡한 공동의 역사적, 문화적 경험에서 비롯된 공동의 속성과 가치를 명확히 밝혀주면서 본래의 정체성을 확인하고 검증할 때에만 의미가 있다. 그러므로 그들은 세계화의 범 지구적 영향력에 대해 회의적인 것이다. 여러 개체가 융합된다 할지라도 반드시 공정하고 적절하게 대표성이 발현된다는 보장이 없기 때문이다. 아프리카 중심주의 비평가들에 따르면 다문화주의는 불평등하고 문제많은 권력 관계의 맥락 속에서 “다수의” 대표성을 의미할 뿐이다.

아프리카 중심주의 학자들은 문화적 융합으로 정의되는 새로운 형태의 하이브리드된(hybridized) 범 세계적(cosmopolitan) 정체성이나 문화 시민권 개념을 거부한다. 이들은 타고난/본연의 인종-문화적 정체성을 독특한 불변의 것으로 본다. 그에 따라 어떤 “보편적이거나 범세계적(cosmopolitan)” 이상을 위한 정체성의 융합이나 재구성은 유럽 중심적 패권을 강화하려는 의도가 가려진 시도로 비난 받는다. 그러므로 흑인/아프리카 계는 다른 문화에 의미있게 참여하고 향유할 역량을 키우기 어렵다. 문화는 전장터로 남아 있으며 세계화는 문화 충돌의 영역이 확대된 것에 불과하다. 그러나 아프리카 중심주의에 내재된 문화 시민 요소가 하나 있는데 인종-문화적(흑인/아프리카 계) 경계에 의해 상세하게 기술되어 있는 것이다. 즉, 아프리카 계와 디아스포라 흑인들을, 수세기 간 다른 이들(유럽인들) 틈에서 존재하며 이들과 상호작용하면서도 근본적인 영향은 받지 않은 아프리카 정체성을 공유한 “문화 시민”으로 설정한

13) Cohen, *Global Diasporas*, p1754

14) Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (Revised edition). New York: W. W. Norton & Co, 1991

15) Na'im Akbar, “Africentric Social Sciences for Human Liberation.” *Journal of Black Studies*, 14, number 4, June, 1984. See also, Algernon Austin, *Achieving Blackness: Race, Black Nationalism, and Afrocentrism in the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 2006, chapt.5

것을 의미한다. 이러한 글로벌 종족-문화적 시민권 (global ethno-cultural citizenship)은 새로운 형태의 디아스포라, 하이브리드, 세계시민주의적 정체성에 반대되는 하위 개념으로 존재한다. 이 흥미로운 아프리카 중심주의의 시공간 융합은 디아스포라 흑인들의 경험의 차이 - 역사, 문화적 노출, 국내의 경제, 정치적 현실에 대한 사회화의 차이를 무시하고 있다. 아프리카 계의 모든 흑인들이 장소 및 역사적 경험에 관계없이 동질적인 인종-문화적 정체성을 공유하고 있다고 보는 것이다. 아프리카 중심주의자들은 그들이 일괄적으로 적용하는 인종과 종족(아프리카 계)에 의해 정의된 문화적 시민권이라는 하위 분류를 발전시킨다. 이 글로벌한 문화적 시민권은 식민 시대 이후 이주의 “세계화”뿐 아니라 대서양 노예 거래의 “세계화”에 뿌리를 두고 있다. 그들은 이러한 글로벌한 아프리카 중심적, 인종-문화적 시민권을 새로 부상하는 초국가적 정체성의 문화적 영향에 대한 방어벽으로 (그와 동시에 위협하고 있기도 하지만) 보고 있다.

### 3. 디아스포라 흑인들, 세계시민주의 그리고 문화적 시민권:

아프리카 중심주의자들, 흑인 문화 민족주의자들의 세계관에서는 두 가지의 경쟁적인 문화 시민권 흑인들을 위해 인종화, 인종-문화(본질주의자)화 된 것과, 유럽을 포함한 다양한 공동체 간의 범세계적인 상호작용으로부터 나온 것-을 인정한다. 물론 둘 다 저변의 역동력은 인종인데 전자의 통일적인 요소로서의 인종(흑인)과 후자의 소위 세계시민주의적, 보편적 개체 내에서의 지배적인 패권주의적 힘으로서의 인종(백인)이다. 이러한 세계-인종화된(gloracialized) 세계관은 전 지구에 영향을 미치고 있다. 이것은 아프리카 계 후손들의 역사적, 문화적 경험상의 차이를 무시한다. 이것은 유럽 내 서로 다른 환경에 위치한 최근의 아프리카 이민자 공동체의 문화 시민권 역량 및 적응성을 폄하하며 제한하고 있다. 세계 시민주의 적 모습과 성향을 가진 이들 이민자들은 그들을 둘러싼 세계의 복잡한 면면을 적극적으로 포용하며 검증하고 있다. 이들은 여전히 경제적으로, 정치적으로 소외되어 있지만 적극적으로 문화적 고립을 추구하지 않는다. 다시 말해 유럽의 디아스포라 아프리카 인들은 그들의 본래의 정체성과 새로 획득한 하이브리드 디아스포라 정체성을 둘 다 특권화하고 있다. 둘 중 어떤 것도 파괴하려 하지 않으며 의식적으로, 열정적으로 문화 시민권 책임을 떠안고 있다. 최근의 정치적 상황으로 미루어 보면, 많은 이들이 상당한 성공을 거두고 있다. 이들은 과거 지배 사회의 전유물이었던 정계 고위직을 꿈꾸며, 또 선출되고 있다. 유럽에서 지역, 주, 국가적 차원에서 고위직을 맡고 있는 아프리카 계 이주민들의 예는 많다. 이들의 동향과 성과는 인종화 본질주의자들과 갈등을 유발시키는 정체성들의 희석과 부정에 기여하고 있다.

유럽의 아프리카 이민자들은 인종 차별주의와 경제, 정치적 소외현상이 지속되고 있음은 인정하지만 메트로폴리탄 문화 및 정체성 속에서의 검증을 추구한다. 이러한 글로벌 아프리카인들이 각자가 처한 유럽의 상황 속에서 요구하는 것은, 불완전하다 할지라도 “세계시민주의”가 되어 원래의 출신국 문화와 정체성을 대표함으로써 뿐 아니라 새로 이주한 국가의 문화를 포용하고 그 속에 몰입함으로써 “문화 시민”의 역할을 맡을 수 있는 기회이다. 이들은 근본적인 “문화 시민권” 원칙인 다양한 문화적 경험에의

적응력과 공존 가능성을 보여주고 있다. 다른 곳에서 정의했듯이, 문화적 시민권은 “국가 중심이건, 인종, 종족, 또는 종교 중심이건 간에 시민권과 정체성의 본질주의적 수립을 무시하거나 심지어 초월하고자 하는 인간의 역량과 의지를 암시한다”.<sup>16)</sup> 또는, 닉 스티븐슨(Nick Stevenson)이 정의했듯이 문화적 시민은 “더 순수하고 덜 복잡한 정체성을 추구하고자 하는 유혹에 저항하며 여러 다양한 공동체 내에서 편안하게 이동할 수 있는 다 언어 사용자”이다.<sup>17)</sup> 그러므로 문화적 시민권은 “대사(ambassadorial)”의 정체성과 비슷하다. “대사”가 된다는 것은 여러 역할과 경험, 기관, 문화에 참여하고 이를 대표할 수 있는 능력과 역량을 소유한다는 의미이다. 문화적 시민은 다양한 문화 속에서도 어느 정도 수준의 편안함을 느끼는 사람이다. 이러한 적응성은 세계화에서 필수가 되었으며, 시간과 공간이 압축됨에 따라 더욱 그러할 것이다. 많은 이들이 인정하듯이 세계화는 팽창과 수축(세계성과 현지성)이 동시에 일어나는 복잡한 과정이다.<sup>18)</sup> 앤소니 기든스(Anthony Giddens)에 따르면 이주의 증가로 “거리두기(distanciation)”와 “장소 귀속 탈피성(disembedding)”이 함께 생겨났으며 그 속에서 “현대의 사회적 관계는 더 이상 특정 장소에 매이지 않는다.” 사회적 관계는 “상호작용의 지역적 맥락”에 덜 얽매이게 되었으며 “시공간의 무한한 범위에 걸쳐” 재구성되고 있다.<sup>19)</sup> 요컨대 “시-공간 압축”이 일어나고 있다는 것이다. 이는 문화를 “뚜렷하고 명확히 정의된 범주”와는 반대인 역동적이고 복잡한 체제이자 경험으로 재정의하게 한다.<sup>20)</sup> 그러므로 문화는, 웬치 오문센(Wenche Ommundsen)이 경고하듯이 “벗어서 솔질한 후 특별한 때 입을 수 있는 윤리적 의상”으로 인식해서는 안 되는 것이다.<sup>21)</sup>

전세계 곳곳의 아프리카 계 후손들은 점점 더 복잡해지는 세상 속에 활동하며 존재하고 있다. 나날이 확장되는 인간 만남(human encounter)의 한도와 이에 따른 선천적 정체성의 경계선 축소는 다양하고 복잡한 범위의 문화 경험에 적응하고 참여하도록 하고 있다. 본질주의적 담론의 특권부여는 문화적 경험의 복잡한 상호작용에 기여하기도 그것으로부터 뭔가를 얻어내기도 어렵게 만든다. 세계 시민주의는 선천적으로 반드시 패권주의적 관계는 아니다. 이질적인 집단들이, 사회적, 경제적, 정치적으로 불평등한 조건이라 할지라도 다양한 문화에의 노출과 경험으로부터 상호 이익을 누릴 수 있다. 저변의 단어는 문화이다. 문화적 만남의 장이, 세계화가 함께 한다 해도, 불공평하고 불평등하게 남아 있지만 문화적 시민권은 문화적 일치와 평등을 암시하는 것으로 이해되지 않으며 그렇게 이해되어서도 안 된다. 그 본연의 특성상 문화적 시민권은 문화적 갈등을 표현한다. 문화적 시민은 갈등과 문화적으로 울퉁불퉁한 지형을 두고 끊임없이 협상한다. 중요한 것은 갈등과 충격의 부재가 아니라 이러한 충격과 갈등을 참아내고 맥락(공간) 안에서 차이를 인정하고 확인하며 다양한 문화를 수용할 수 있는 개인의 능력이다. 정체성의 본질주의적 정립은 이러한 적응성을 저해한다. “아프리카 성”과 “흑인성”의 복잡성과 획일적인 인종주의적, 종족 민족주의적 정체성을 수립해 적용하는 것의 문제점을 인식할 필요가 있다. 서로 다르지

16) Tunde Adeleke, “Against Euro-Cultural Hegemony: Black Americans, Afrocentricity and Globalization” in Ommundsen, et al; *Cultural Citizenship*, p240.

17) Quoted in Ommundsen et al, *Cultural Citizenship*, p12

18) Peter Kivisto, *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002, p1

19) Ibid, p1-2

20) Ommundsen, et.al, *Cultural Citizenship*, p10

21) Ibid

만 근본적으로 다르지 않는 맥락에서 알렌 춘(Allen Chun)과 아이언 앙(Ien Ang)을 인용하자면, 디아스포라 아프리카 계 후손들의 “아프리카 성”과 “흑인성” 양상은, “진정한 초국가적...세계시민주의적 상상력을 방해”할 수 있는 “동질화 담론”의 적용에 강하게 반발하고 있다.<sup>22)</sup>

흑인/아프리카 경험의 세계화는 문화 적응력을 강요한다. 오늘날 세계 여러 지역에 살고 있는 아프리카 계 후손들은, 복잡한 정체성의 수용으로 정의되는, 세계시민적 하이브리드, 초 문화적 시민권에 몰두하며 그 열매를 거두고 있다. 아프리카 이민자이자 스위스의 반 인종차별 집단을 이끄는 카니아나 무툼보(Kanyana Mutombo)는 반 인종차별에 관한 제1차 유럽 총회에서 이렇게 말했다. “우리는 유럽화되었고 서구 문화를 받아들였다.”<sup>23)</sup> 독일, 프랑스, 이탈리아, 오스트리아, 스위스, 러시아 등 유럽 전역의 아프리카 계 이민자들은 현재 현지의 언어, 문화, 정치를 적극적으로 포용하고 있으며 그에 따른 보상과 권한도 부여받고 있다. 이들은 “별개의 사회”를 세워 유지하는 대신 사회 통합을 추구한다. 이는 독일 쾰른에서 매년 열리는 이그보 뉴 얄 축제(Igbo New Yam festival) 등 아프리카 이민자 사회의 아프리카/고향 문화 전통의 풍부한 문화적 재현에서 드러난다.<sup>24)</sup>

아프리카 이민자들이 고향의 정체성을 확인하면서도 현지 문화를 기꺼이 포용하는 것은 엄청난 혜택을 낳았다. 덴마크-말리 계 베이스 주자이자 가수 겸 작곡가인 무사 디알로(Moussa Diallo)는 덴마크의 락과 대중 문화에 미친 영향력을 인정받아 덴마크 음악상을 수상했다. 그는 “덴마크와 말리 간 가교”이며 “말리의 풍부한 문화를 드러내고자” 한다.<sup>25)</sup> 2007년 10월에는 앙골라 출신의 리카르도 루멩고(Ricardo Lumengo)가 스위스 베른에서 국회의원으로 선출되었다.<sup>26)</sup> 콩고 민주공화국 출신의 니아모 사바니(Nyamo Sabani)는 스웨덴 통합부 장관으로 임명되었다.<sup>27)</sup> 덴마크에서는 “아프리카인과 덴마크인의 화합”을 상징하며 매년 미스 아프리카도 개최된다.<sup>28)</sup> 오스트리아에서는 2009년 9월, 최초의 흑인 시의원으로 카메룬 출신의 마리 에드위지 하티그(Marie-Edwige Hartig)가 린츠시의회에서 선출되었다.<sup>29)</sup> 노르웨이 오슬로에는 나이지리아 출신 시의원이 있다. 기니아 출신의 호아킴 크리마(Joaquim Crima)는 러시아 최초로 흑인 선출직 공무원이 되기 위해 선거에 나서 3위를 차지했다. 그는 2009년 10월 볼고그라드라는 작은 도시의 시장선거에 출마하기도 했다.<sup>30)</sup> 또한 스위스 베른의 주 의회 의원인 펠리시엔 루삼바 빌로즈 무암바(Felicienne Lusamba Viloz-Muamba)는 콩고 출신이다. 무암바(Muamba)는 스위스 주 의회에 선출된 최초이자 유일한 아프리카 여성이다.<sup>31)</sup> 2010년 10월, 가나 출신의 의사인 피터 보스만(Peter Bossman)은 슬로베니아 남서쪽에 위치한 피란 시 시장에 당선됨으로써

---

22) Wenche Ommundsen, “IN REN JIA COUNTRY: Negotiating Cultural Belonging in Diaspora.” In Ommundsen, et. al, *Cultural Citizenship*, p189. see also, Allen Chun, “Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity.” *Boundary*, 23 (2), 1996, p111-138; Ien Ang, *On Not Speaking Chinese: Living between Asia and the West*. London: Routledge, 2001

23) *The African Courier*, April-May 2007, p20

24) *Ibid*, October-November 2010, p18

25) *Ibid*, April-May 2007, p46

26) *Ibid*, June-July 2009, p6

27) *Ibid*, April-May 2009, p28

28) *Ibid*, August-September 2009, p46

29) *Ibid*., December-January 2009/10, p32

30) *Ibid*, p32

31) *Ibid*, October-November 2009, p28

동유럽 최초의 아프리카 계 시장이 되었다. 그는 슬로베니아의 중도 좌파 성향의 여당인 사회민주당 소속으로 당선되었다.<sup>32)</sup> 폴란드에서는 나이지리아 출신의 존 에이브라함 갓슨(John Abraham Godson)이 2010년 12월, 폴란드 하원 의원에 취임함으로써 폴란드 최초의 아프리카 계 의원이 되었다. 그는 “폴란드 국민과 아프리카 계 사이의 관계 증진”에 우선순위를 두겠다고 밝혔다. 폴란드에는 약 4천명의 아프리카 계 이민자들이 살고 있다.<sup>33)</sup> 역시 나이지리아 출신의 오비리 모키니(Obiri Mokini)는 독일의 브란덴부르크 주에서 사회 통합을 촉진한 공로를 인정받아 2010년 “Drei-Koenigs-Preis”상을 수상했다. 그는 “서로 다른 종교와 문화를 가진 사람들의 평화로운 공존”을 촉진하기 위해 쉬지 않고 노력해왔다. 그는 “문화 교류의 촉진을 통해 이민자들과 독일 국민 간 이해를 증진”하고자 “Cagintuae.V”라는 기관을 이끌고 있다.<sup>34)</sup> 2011년 5월, 콩고 출신의 엘롬보 볼라엘라(Elombo Bolayela)는 독일 브레멘 주 의원으로 선출되어 독일에서 아프리카 계로는 가장 고위직에 오르게 되었다.<sup>35)</sup> 역시 나이지리아 출신인 아데 오구니에나(Ade Ogunyena) 역시 2011년 5월 브레멘 시의회 의원으로 당선되었다.<sup>36)</sup> *휴머니티스 아프리카(Humanitas Africa)*는 2000년에 설립된 이후 정보 전파에 초점을 맞추어 아프리카 이민자들과 체코 국민들 간의 문화적 가교 역할을 수행하고 인식을 제고해왔다.<sup>37)</sup>

유럽 전역의 이러한 발전상을 나열하는 이유는 아프리카 이민자들이 동질화된 인종중심적 정체성과, 인종차별이라는 끈질긴 과제, 각자가 처한 맥락에서의 사회·경제·정치적 소외를 거부하고 있음을 강조하기 위해서이다. 이들은 “인종 양상(ethnoscape)”이나 “별개 사회(parallel societies)”를 추구하기보다는 세계 시민주의와 문화적 시민권을 포용하고자 하며 그들의 풍부하고 복잡한 문화적 경험과 정체성을 검증하고 자축하고자 한다. 현지 언어를 배워 현지 문화를 포용하고자 하면서도 고향의 문화와 전통을 정기적으로 재현하는 현상에서 알 수 있듯이 이들은 “문화적 가교”로 활동하는 것으로 보인다. “별개 사회”나 문화적 적대감을 가진 고립사회로 존재하기 보다는 자신들이 처한 환경의 문화적 복잡성 속에서 의식적으로 진정성을 추구하고 있다. 그들은 자신들의 복잡한 정체성을 확인하고 검증하고자 노력한다. 케냐 출신의 캐더린 개토니(Catherine Gathoni)는 덴마크의 미스아프리카에서 우승한 후 이렇게 말했다. “아프리카냐 덴마크냐! 둘 다가 될 수 있을까요? 아니면 둘 중 무엇이건 그게 중요한 걸까요?”<sup>38)</sup> 이중국적(케냐와 덴마크)의 상충하는 요구 사이에서, “진짜 덴마크인”과 “진짜 아프리카인”이 되어야 한다는 요구 사이에서 갈등했음을 인정하면서 개토니는 선언한다. “나는 나의 아프리카 정체성을 포함하는 새로운 종류의 덴마크 정체성을 원한다. 내가 아프리카인이라고 자랑스럽게 말할 수 있는 것처럼 덴마크인임에 자부심을 가질 수 있는 정체성을 원한다.”<sup>39)</sup> 이것이 바로 문화적 시민권이 의미하는 바이다. 즉, 여러 경험과 문화를 포용하고 검증하는 능력인 것이다.

32) Ibid, December-January 2010/11, p36

33) Ibid, February-March 2011, p22

34) Ibid, p40

35) Ibid, August-September 2011, p24

36) Ibid

37) Ibid, February-March 2009, p-----

38) Ibid, October-November 2008, p48

39) Ibid

#### 4. 결론

글로벌라이제이션은 인종중심적 문화의 "개별 사회(parallel societies)"의 고립을 조성한다. 이것은 인종화된 인종-문화적(ethno-cultural) 정체성에 특전을 주는 냉소적이고 절대주의적인 제로섬 패러다임이며, "문화 시민권"을 태생적으로 패권주의적이고 소외 집단의 이익에 반하는 것으로 목살한다. 글로벌라이제이션 세계관이 특정한 국내적 상황에서는(역사의 특이성으로 인해) 유용한 목적에 부합할지 모르지만 좀더 광범위한 글로벌 환경의 복잡성은 동등하게 뉘앙스된 대응(nuanced response)을 요구하고 있다. "아프리카성(Africanness)"과 "흑인성(Blackness)"의 복잡한 양상이 존재한다. 이러한 현실 그 자체는 융통성없는 교조적 가식에 강하게 반발한다. 문화적 시민과 "대사"로서 서로 다른 국적과 문화 사이에 살고 있는 흑인들은 인종적, 문화적 경계선의 이념적, 본질주의적 기술에 단호히 저항해야 한다. 위에서 논했듯이 문화는 역동적인 개체이며 몇몇이 일컫듯이 과정(process)이라고도 할 수 있다. 그러므로 항상 변화하고 역동적인 환경에서의 시민권과 정체성은 이러한 활력을 반영해야 한다. 일부 흑인들에게는 인종차별의 역사로 인해 현실도피적이고 고립적인 문화 정체성이 정당화될지 모르겠지만, 현대의 초국가적 또는 포스트 내셔널의 현실은 훨씬 더 큰 세계시민주의를 지향할 것을 요구하고 있으며, 이를 위해 반드시 타고난 고유의 정체성과 문화를 버려야 하는 것은 아니다. 그러므로 글로벌라이제이션은 미국에서든 다른 곳에서든 시대착오적인 개념이 되었다. 과거의 역사와 현재의 상황에도 불구하고 흑인들은 차이를 인정하고 의식적으로 새로운 세계시민주의를 포용해야 한다. 이것은 문화적 역량을 강화하고 스스로를 더욱 풍부하게 만들어주는 길이 될 것이다.

---

**참고문헌**

- Adeleke, Tunde. *UnAfrican Americans: Nineteenth Century Black Nationalists and the Civilizing Mission*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1998
- “Against Euro-Cultural Hegemony: Black Americans, Afrocentricity and Globalization.” In Wenche Ommundsen, Michael Leach & Andrew Vandenberg, eds., *Cultural Citizenship and the Challenges of Globalization*. Cresskill, NJ: Hampton Press, 2010
- Akbar, N. “Africentric Social Sciences for Human Liberation.” *Journal of Black Studies*, 14, number 4, June, 1984
- Ani, Marimba. *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1996
- *Let the Circle be Unbroken: The implications of African Spirituality in the Diaspora*. Trenton, NJ: Red Sea Press, 1980
- Appadurai, A. “Disjuncture and Difference in a Global Cultural Economy.” In Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage, 1990
- Asante, M.K. *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987
- *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1988
- *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1999
- Ang, I *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West*. London: Routledge, 2001.
- Austin, A. *Achieving Blackness: Race, Black Nationalism, and Afrocentrism in the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 2006
- Chun, A. “Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity.” *Boundary*, 23, (2), 1996
- Cohen, R. *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1997
- Dickerson, D. *The End of Blackness: Returning the Souls of Black Folk to their Rightful Owners*. New York: Anchor Books, 2004
- Howe, S. *Afrocentrism: Mythical Pasts, Imagined Homes*. London: Verso, 1998
- Johnson, S. *Black Globalism: The International Politics of a Non-State Nation*. London: Ashgate, 1998
- Kivisto, P. *Multiculturalism in a Global Society*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002
-

- Madhubuti, H. *Enemies: The Clash of Races*. Chicago: Third World Press, 1978
- McAdoo, B. *Pre-Civil War Black Nationalism*. New York: David Walker Press, 1983
- Ommundsen, W. "IN REN JIA COUNTRY: Negotiating Cultural belonging in Diaspora." In Ommundsen, Leach and Vandenberg, eds., *Cultural Citizenship and the Challenges of Globalization*.
- Redkey, E. *Black Exodus: Black Nationalism and the Back-to-Africa Movement, 1890-1910*. New Haven: Yale University Press, 1969
- *Respect Black: The Writings and Speeches of Henry McNeal Turner*. New York: Arno Press, 1971
- Schlesinger, A. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (Revised Edition). New York: W.W. Norton, 1991
- Walker, C. *We Can't Go Home Again: An Argument about Afrocentrism*. New York: Oxford University Press, 2001
- Williams, C. *The Destruction of Black Civilization*. Chicago: Third World Press, 1976
- Wilson, A.N. *Afrikan-Centered Consciousness versus the New World Order*. New York: Afrikan World InfoSystems, 1999



## 감성의 극복, 운명의 정복: 데카르트 윤리학에 대한 성찰

수파크와디 아마타야쿨  
출라롱콘대학교

### 윤리적 사고에 있어 감성

서구의 철학적 전통을 살펴보면, 정도에 있어 상이하나 도덕적 사고의 보편성을 어느 정도 이성적 능력의 실행으로 바라보는 윤리이론이 다수 존재한다. 이러한 윤리적 입장은 이성과 감성을 철저히 구분하는 경향이 있다. 이성이 대개 인간을 규정하는 고양된 지위로 인정받는 반면, 감성(emotion)이나 감정(feeling)은 이성뿐 아니라 도덕적 삶의 가능성까지 위협하는 인간적 조건의 불완전성인 나약함을 의미하는 것처럼 보인다. 예를 들어, 스토아학파의 경우 ‘이성에 반하는 과도한 충동’의 상태로 이해되는 감성을 완벽히 조절하는 삶을 ‘선한 삶(good life)’이라 규정한다. 이와 유사하게 칸트도 이성의 지배를 받는 의무가 아닌 동기에 따른 행동의지를 유도하는 성향으로 감성을 바라보고 있다. 따라서 윤리는 감성 치유의 수단을 찾아 인간 이성을 위협에 빠뜨리지 않도록 하려는 데 방향이 맞춰져 있다. 하지만, 도덕적 사유에서 이성과 감성의 이분법은 사랑과 즐거움 등의 감정이나 감성으로부터 완벽히 분리됨으로써 과연 선한 삶을 영위할 수 있을지에 대한 답으로서 지난 수십 년 동안 검토되어왔다. 또한, 감성에 대한 현대 이론가들은 감성이 개인의 신념과 사고에 긴밀히 관련된 평가적 경험이므로 어느 정도 유의미한 또는 심지어 중요한 이성의 요소라고 주장한다. 감성을 평가적 경험으로 간주하는 것은 개인의 성격, 심리 및 정신적 상태 형성에 유의미한 영향을 미치는 개인의 역사, 문화적 환경, 사회적 규범 등, 수많은 특정 요인의 고려를 불가피하게 만든다. 인간의 감성과 그 다양한 평가적 요소를 중요한 도덕적 함의를 지니는 측면으로 포함하는 윤리 이론은 도덕적 사고의 다양성을 깊이 이해하려는 탐구에 보다 포괄적인 답을 제시하는 것처럼 보인다.

본 논문은 서구 철학의 방대한 역사를 파고들어 시대상과 무관한 윤리상을 찾아보고자 한다. 이는 근저에 인간 상태의 보편성을 지니고 있으며, 동시에 선한 삶을 영위하기 위한 도구로서 인간 감성의 이성적 사용을 근간으로 하고 있다. 이러한 전통을 연구함으로써 철학사에서 너무나 중요한 구상인 르네 데카르트(René Descartes)의 윤리적 사고의 알려지지 않은 모호한, 그러나 중요한 측면에 주목하고자 한다. 필자는 위에서 언급한 이성을 위한 도덕적 사고에서 감성의 역할에 대한, 그리고 근대 이성주의의 아버지이자 심신이원론(mind-body dualism) 자체였던 데카르트가 마지막 작품인 『The Passion of the

Soul』(1649)에서 선한 삶에 존재하는 최대 행복을 달성하기 위한 도구로 감성, 특히 ‘관용(generosity)’을 제안하였다는 사실에 대한 순수한 호기심이 발로가 되어 이러한 사안들에 대해 관심을 갖게 되었다. 만약 데카르트의 제안을 ‘신 과학(New Science)의 발전’이 절정에 달했던 그 시대의 지적 탐구 및 ‘자연의 주인(lords and masters of the nature)’을 목표로 물리적 세계의 기계적 분석에 주된 초점을 맞추었던 『Discourse on the Method(1637)』등 여타 작품의 문맥 속에서 고려한다면, 이는 더욱 놀랄 만하다. 데카르트의 도덕적 사고는, 인간이 직접 통제할 수 없으나 그럼에도 불구하고 선한 삶, 즉 운명을 달성하는데 주된 장애가 되는 그 무언가보다 인간 삶의 차원이 우위에 있다는 것을 획기적으로 밝혀냈다. 선한 삶과 최대 행복을 얻기 위해서는 ‘자연의 주인’이 되는 것만으로는 충분치 못한 것 같다. 『The Passion of Soul』에서는 그 해결책으로 인간이 ‘관용’을 통해 ‘감성의 주인(lords and masters of the emotions)’이 되어 스스로의 관리 능력을 벗어나는 것들의 영향을 받지 않을 해결책을 제안한다. 필자는 데카르트의 감성론에 대한 간략한 설명으로 시작하여, 그가 감성 결핍과 그에 따른 불만족의 사유를 초래한다고 보았던 ‘헛된 욕망’에 대한 분석을 진행하고자 한다. 그런 다음 데카르트가 제안하는 신의 섭리에 대한 생각 및 ‘관용’의 발전 및 사용을 통한 결핍의 치료에 대해 살펴보려고 한다.

### 감성의 심리학적 설명

이 시점에서 감성에 대한 데카르트의 심리학적 설명, 혹은 그가 지칭한 ‘영혼의 정념(passions of the soul)’에 대해 간략한 설명을 하는 것이 유용할 것으로 보인다. 데카르트는 Prefatory Letters of The Passions of the Soul에서 ‘수사학자 또는 도덕철학자로서가 아닌 오직 자연철학자로서’ 정념을 설명하고자 한다고 분명히 밝히고 있어, 여기서 설명하는 일부 기술적 사항들이 반드시 어긋난 것만은 아니다. 일반적 의미에서 영혼의 정념이란 사고의 일종인 인식들이다. 제한적 의미에서 영혼의 정념 또는 감성이란, 신체에 의해 야기되고, 중립적이며, 열기와 같은 감각의 원인이 물아(物我)에 있고, 갈증이나 허기의 원인이 신체에 있듯이 ‘영혼에 사유(refer to the soul)’를 두는 것이다. 정념은 동맥과 신경을 통한 두뇌로의 정기(animal spirits) 이동 또는 운동에 기인하는 정신-신체 결합의 양식으로, ‘소분비선(little gland)’이나 송과체(pineal gland)가 정기의 상이한 움직임에 따라 일정하게 대응하여 움직이도록 한다. 영혼이나 정신은 이러한 행동을 느끼거나 인지하며, 나아가 정기가 상이한 방식으로 근육에 들어가도록 하여 체내 활동을 만들어낸다.

기술적 사항임에도 불구하고, 여기서 두 가지 중요한 논점에 주목할 필요가 있다. 첫째, 정념은 이중적 기능을 보유한다. 즉, 신체 ‘유지 체계’의 필수불가결한 일부로서 정신-신체 결합의 생존 확보를 목표로 한다. 이는 자연적으로 선한 것이며, ‘영혼이 신체 대비에 필요한 것을 원하도록 한다. 따라서 공포의 느낌이 영혼을 자극해 도망치려는 욕구를 갖도록 하고, 담력의 느낌이 상대방과 마찬가지로 싸우려는 욕구를 갖도록 한다.’ 보다 도덕적으로 유의미한 다른 기능은 ‘삶의 모든 선악은 오직 정념에 따른다’는 것이다. 영혼은 ‘수동적으로’ 정기와 송과체의 이동의 결과로서 정념을 받아들이기 때문에, 정념에 ‘과잉반응’하지 않고 이에 적절히 대응할 수 있는 행위의지가 요구된다. 따라서 오직 정념의 통제와 올바

른 사용을 통해 정신-신체의 복합체인 인간이 행복과 선한 삶을 확보할 수 있다는 것이다. 하지만, 실천의 난관이 바로 두 번째 논점이다. 즉, 감성 또는 정념을 이론화함에 있어 데카르트는 인간을 분명한 실체로 인식하지 않는다. 도덕적 존재로서 인간은 단순히 ‘사유의 실체(res cogitans)’도, ‘확장된 실체(res extensa)’도 아니다. 감성의 주체로서 진정한 인간존재는 필연적으로, 그 상호작용이 ‘신체와 분리된 순수한 정신의 사유’가 아니라 혼란스럽고 애매모호한 인식으로 받아들여지는 정신-신체 복합체이다. 정신-신체 결합 양식으로서의 정념은 ‘명백하고 분명한’ 것이 아니라 ‘혼란스럽고 애매모호한’ 사유이다. 이에 대해 인간은 절대적이 아닌 오직 도덕적으로만 확실한, 그래서 오류일 수 있는 지식을 갖는다. 정념의 정복과 올바른 사용은 인간의 도덕적 발전을 이끌며, 따라서 단순히 기술적이거나 생리적인 것 보다 훨씬 복잡한 프로세스를 요구한다.

## 정념의 통제

그렇다면 얼마나 정확하게 정념을 규제할 수 있다는 것일까? 필자의 생각에 해답의 열쇠는 데카르트가 인간의 행동에 있어 욕망(desire)의 역할을 강조한 데 있는 것 같다. 정념만으로는 ‘정념이 만들어내는 욕망의 도움 없이 어떠한 행위로 이끌 수 없기’ 때문에, ‘도덕성의 주된 효용’은 오류에 좌우되기 보다 진정한 지식에 순응할 수 있도록 하기 위한 욕망 통제의 문제가 된다. 데카르트에게 있어 욕망과 관련해 흔히 범하는 오류란, 어떤 식으로든 인간에 의해 결정되지 않는 것과 절대적으로 인간에 의해 결정되는 것간의 구별을 하지 못하는 것이다. 인간은 정신-신체 결합을 유지하기 위한 자극에 대한 반응으로서 ‘헛된 욕망’, 또는 인간에 의해 결정되지 않는 것을 원하는 욕망을 본성적으로 갖게 되어 있다. 그러나 욕망은 영혼이 수동적으로 받아들이는 정념이기 때문에 의지의 훈련, 즉 정념이 인간에게 미치는 영향과 정념에 대한 인간의 반응을 통제하는 간접적 방식으로 통제될 수 있을 뿐이다. 데카르트는 헛된 욕망에 대한 두 가지 치료법을 제안한다. 첫째는 ‘관용’의 사용을 통해서, 둘째는 ‘신의 섭리에 대한 수시적인 생각’을 통해서이다. 신의 섭리에 대한 생각은 ‘관용’의 발달 및 사용을 위한 필수 조건으로 보이며, 헛된 욕망에 대한 데카르트의 설명이 인간에 의해 결정되는 것과 결정되지 않는 것 간의 구별에 근거하고 있으므로, 우선 신의 섭리에 대한 생각이란 어떤 의미인지 살펴보도록 한다.

섭리가 모든 영원으로부터 결정된다는 것 이외는 어떤 것도 가능하지 않다는 사실에 대해 숙고해야만 한다. 섭리란...운명 또는 불변의 필연성이다..., 인간은 스스로 가능하다고 생각하는 것만을 바랄 수 있으며, 인간에 의해 결정되지 않는 것은...일어날 수 있고 그와 유사한 것이 다른 시기에 일어났다고 판단될 때에만 가능하다고 여겨진다.

데카르트의 두 번째 치료법은 어떤 측면에서는 스토아학파의 믿음과 일맥상통하는 듯 보인다. 스토아학파는 인간은 무엇인가 바랄 때 그것을 인식론적으로 가능하여 바라는 것으로 여기며, 신이 일어나는 것을 원치 않아 그것이 가능하지 않다는 사실을 깨달으면 그 사실을 아는 것만으로도 욕망을 충분히 없

앨 수 있다고 믿었다. 하지만 데카르트의 입장은, 욕망이 미래지향적이라 그 가능성을 완전히 예측할 수 없을 뿐만 아니라 정신-신체 결합이 스스로를 보호하고 유지하기 위해 욕망과 다른 정념을 회피할 수 없다는 것을 인식하고 있어 스토아학파보다 다소 복잡하다. 따라서 인간에 의해 결정되는 것을 분리함에 있어 신중해야만 하며, 인간의 욕망을 오직 그것에만 향해야 한다. 인간에 의해 결정되지 않는 것의 경우, ‘전적으로 운명론적이고 불변이라’ 인간의 욕망이 향해서는 안 되는 것으로 간주됨에도 불구하고, 인간 행동의 지침으로 사용하기 위해 다소라도 예측할 수 있게 하는 것이 이성임을 잊어서는 안 된다. 데카르트의 설명을 살펴보도록 하자.

...어떤 곳에 용무가 있는데 그 곳까지 가는 길이 두 개가 있다고 하자. 하나는 다른 하나보다 훨씬 안전하다. 그렇다면 신의 섭리가 더 안전한 길로 가면 강도를 피할 수 없고, 다른 길로 가면 위험을 만나지 않을 수 있다고 결정하였다고 가정해보자. 그럼에도 불구하고 우리는 어떤 것을 선택하는지에 대해 무관심하거나, 이러한 섭리의 불변적 숙명론에 빠져서는 안 된다. 이성은 우리에게 더 안전한 길을 택하라고 하고, 이 경우 어떤 악이 닥치더라도 안전한 길을 택하였을 때 욕망이 충족된다. 인간의 관점에서 볼 때, 그러한 악은 필연적인 것이므로 이성은 악으로부터 피하려는 바람을 갖지 않기 때문이다. 인간의 이성은 오직 지성으로 인식 가능한 최선의 것만을 하도록 한다...

데카르트는 욕망이 좌절되어 실망하더라도 인간의 가장 가치 있는 자산인 이성의 지배에 따름으로써 만족을 얻을 수 있다고 제안하는 듯 보인다. 데카르트에게 있어 신의 섭리 수용이란 이성적 사유나 판단 없이 무조건적으로 운명에 복종하는 것을 의미하지 않는다는 점이 상기 예시에 분명히 드러나고 있다. 과거 사건을 매개 정보로 하여 가능한 결과를 생각하거나 추론하는 인간의 최고 능력을 사용해야만 한다. 미래 예측이 오류이더라도, 최대한의 이성적 추론을 시도하여 이성의 지배에 따라 결연히 행동하였다는 사실로부터 여전히 만족을 얻을 수 있다.

‘완전한 만족’은 그 성취가 전적으로 인간에게 달린 일에 대해 욕망을 제한할 때 얻어질 수 있음에도 불구하고, 여전히 주지해야 할 것은 욕망에 대해 인간의 반응이나 대응이 향해지는 만큼 욕망의 객체에 그러한 제한이나 통제가 향하고 있지 않다는 점이다. 신의 섭리에 대한 숙고를 통해 어떠한 일이 발생하든지 그것은 전지전능하시며 지극히 선하신 신의 의지이기 때문에 필연적으로 일어나는 것임을 우리는 받아들일 수 있다. 그러나 신의 전지전능하심이 인간의 욕망 충족을 보장하지는 않는다. 신의 섭리에 대한 숙고를 통한 데카르트의 헛된 욕망 치료는 우리로 하여금 단지 욕망을 제한함으로써가 아니라, 보다 중요하게 슬픔에 관련된 정념을 통제함으로써 ‘완전한 만족’을 얻도록 하고 있다. 슬픔에는 후회, 회한, 회개 등이 포함되며, 이 모든 것은 욕망이 좌절될 때 일어나는 경향이 있다. 인간의 만족이나 행복에 대한 주된 장애는 헛된 욕망이 아니라, 후회, 회한, 회개라는 것을 이해할 수 있을 것이다. 이들 세 가지 정념은 우리가 다른 행동을 취했다라면 어떤 일이 일어났을 지와 같은 대안적 가능성의 추론을 통해 일어난다는 점에서 욕망과 대별된다. 신의 섭리 숙고는 모든 욕망을 사라지게 하여서가 아니라, 달리 선택할 수 없었음을 일깨워줌으로써 후회, 회한, 회개의 인식기반을 제공하기 때문에 적합한 치료법이라 할 것이다.

이제 더 관찰해야 할 것은, 후회, 회한, 회개의 가능성을 최소화함으로써 정념, 특히 욕망을 통제하는 것이 그 원인의 치료나 결과라기 보다는 증상의 치료나 헛된 욕망의 결과로 보인다는 점이다. 왜냐하면 정념의 통제는 주로 욕망의 좌절이 미치는 영향을 해결하는 데 초점이 맞춰져 있기 때문이다. 신의 섭리를 숙고하는 것만으로 욕망을 일으키는 자극의 영향을 받지 않도록 예방할 수는 없다. 오히려, 데카르트의 첫 번째 치료법인 ‘관용’의 발달과 사용을 통해 헛된 욕망의 원인을 해결하여야 한다. 이에 대해 살펴해보도록 하자.

### ‘관용’에 대하여

‘관용’은 최우선의 정념이자 감성이며, 습관화함으로써 미덕이 된다. ‘관용’의 미덕은 기타 미덕에 대한 열쇠이자 정념의 결합 치료법으로, 인간의 감성적 안위 및 도덕적 발달의 주요 요인이라는 데 있다. 이는 의지의 최대 권한을 의지의 적절한 사용 성향과 긴밀히 결합시킨다.

데카르트는 ‘관용’을 타당한 자존심(legitimate self-esteem)이라 정의한다. 이는 어느 정도 아리스토텔레스의 ‘영혼의 크기(메갈로프쉬키아, megalopsychia)’ 또는 도량(magnanimity)의 관념에 대한 공명을 불러일으킨다. 다만, 데카르트가 미덕이 운에 좌우될 수 없다는 생각을 견지하고 있다는 측면에서 스토아학과와 관련성이 있다는 것이 양자의 주된 차이점이다. 『The Passion of the Soul』의 54항에서, 데카르트는 ‘도량’을 자존심의 일종으로 언급한다. 사상사에서 도량은 타당한 자존심의 관념과 긴밀히 연관되어 있다. 아리스토텔레스는 미덕이나 도덕적 우월성을 타당한 자존심에 기반을 두고 있는 올바른 이성에 따른 습관적 행위로 정의 내린다. 도량 있는 사람은 미덕(신중, 절제, 정의 및 용기)의 통합과 중용에 따라 과하지도 부족하지도 않은 미덕의 적절한 사용이 뛰어나다는 사실에 자부심을 느낀다. 도량 있는 사람은 타인에게 의존하지 않고 스스로를 통해 만족을 얻기 때문에, 자기 소모적이지도 헤프지도 않으며 본인의 선함에 대해 과한 자부심을 느끼지도 않는다. 아리스토텔레스에 따르면, 이러한 사람들은 인간에 대한 최고의 상이라 할 수 있는 명예를 얻을 자격이 있다. 따라서 도량은 ‘미덕의 왕’이라 할 것이다.

54조에서 ‘도량’을 자존심의 일종으로 언급하였기 때문에 데카르트가 고대 그리스인들의 미덕의 정의와 미덕과 자존심의 관계를 지지하는 것으로 보통 이해된다. 하지만, 153조에서 데카르트는 ‘관용’이라는 단어를 그러한 미덕을 지칭하기 위한 것으로 급선화한다. 그의 정의는 다음과 같이 두 가지 요소로 되어 있다.

첫째는 자유의지를 가질 자유 말고는 인간에게 진정으로 속해 있는 것은 없으며, 이러한 자유를 잘 사용하느냐, 잘못 사용하느냐에 따라 칭송 또는 비난을 받게 된다는 것을 아는 것이다. 둘째는 내면에서 자유의지를 잘 사용해야겠다 즉, 스스로 최선이라 판단하는 것을 실천 및 수행하기 위해 부족함 없는 의지를 확보하겠다는 확고하고 변함없는 결의를 느끼는 것이다. 이를 위해 완벽한 방식으로 미덕을 추구하는 것이다.

‘관용’은 이러한 정의에 따르면 인지적이고 능동적인 요소이다. 인지적 요소는 의지의 자유와 가치를 아는 것이며, 능동적 요소는 본인이 최선이라 판단하는 행위를 실행하기 위해 의지를 바람직하게 사용하겠다는 확고 부동의 결의를 내면에서 느끼는 것이다. 표면적으로 이러한 정의는 단어의 변화를 필요로 할 만큼 도량의 정의로부터 크게 달라지지는 않은 듯 하다. 왜냐하면, 도량 또한 자유의지의 사용에 따른 행동만이 정당하게 자부심을 느낄 만 하다는 아이디어를 포함하고 있기 때문이다. 문제는 어떤 ‘관용’이 ‘도량’이 전하지 않는 것을 전달하는가 이다.

브라운과 커팅햄은 데카르트가 ‘도량’에서 ‘관용’으로 용어를 전환한 것은 실제 의미의 차이가 있어서가 아니라고 주장한다. 오히려 그들은 미덕에 대한 고대 전통 인식을 강조하면서 진정한 변화를 묘사한다. 다시 말해, 실천지(phronesis) 또는 실용적 지혜의 관념은 고대의 설명과 유의미하게 구별되는 수준이다. 이러한 구별이 분명하게 된 것 - 올바른 의지의 사용에 대한 확고 부동한 결의에 따라 행동하는 것 - 은 상기 데카르트의 두 번째 ‘관용’의 정의에서이다. 우리는 당시 ‘관용’에 대한 데카르트의 관념이 윤리학에서 미덕의 통합체에 대한 고대적 강조에 거리를 둔 확고하고 결연한 판단에 의한 결정이라는 데에 동의한다. 데카르트 자신은 특히 초기 저서에서 미덕을 발전시키는 데 있어서 지식의 중요성을 강조하지는 않았지만, 『The Passion of the Soul』을 통해 시간이 갈수록 확고부동한 의지의 사용과 결의를 강조하는 경향을 보였다. 도덕적 상황이 대개 개연성 이상의 확실성을 지닌 지식을 취하도록 하지 않기 때문에, 인간 행동의 가치가 순수 지식에 기반한 도덕적 판단에 달려있지 않다는 타당성의 표현이 다수의 서간문(the Letters)에서 나타나고 있다.

추론의 오류 가능성은 최선이라 판단되는 것에 따라 결연히 행동하는 것과 같이 의지의 올바른 사용을 통해 행해진 것이라면 비난 받을 이유가 없다. 엘리자베스 공주에게 보낸 다음의 편지를 살펴보도록 하자.

이성이 오류에서 반드시 자유로울 수만은 없지만, 최선의 과정이라는 판단한 것을 실천하려는 결의와 미덕이 부족한 적이 없었다고 양심이 증언한다면 그것으로 충분합니다. 따라서 미덕은 그 자체로서 우리가 삶에 대해 만족하도록 하는데 충분한 것입니다.

정념을 오직 혼란스럽고 모호하게 인지하는 정신-신체 복합체인 인간의 좋은 삶에 대한 탐구는 ‘절대적 확실성’보다는 개연성이나 ‘도덕적 확실성’에 근거하고 있다. 도덕적 확실성이란, ‘우리의 행동을 규제하기에 충분한, 또는 절대적으로 말해 잘못된 것일 수 있다는 가능성을 알고 있음에도 불구하고 보통 결코 의심하지 않는 삶의 행위에 관한 문제들에 대해 갖는 확실성에 부합하는 것이다’. 반면, 절대적 확실성은 ‘우리가 그럴 것이라고 판단하지 않았더라면 그러하였을 무언가는 전적으로 불가능하다’는 믿음이 있을 때 생긴다. 그것은 신의 전지전능성과 신이 우리에게 주신 옳은 것과 그른 것을 구별하는 능력의 무과실성이라는 형이상학적 기반에 뿌리를 두고 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 절대적 확실성은 도덕적 사유에서 설 자리가 없다. 왜냐하면 데카르트는 여기에서 인간을 단순한 생각의 실체가 아닌 정신-신체 복합체로서의 진정한 존재로 바라보기 때문이다. 정념은 이 복합체의 양식으로 혼돈스럽고 모호

하계만 인식될 수 있기 때문에 우리가 정념으로부터 어떤 지식을 끌어내더라도 기껏해야 도덕적일 뿐, 결코 절대적으로 확실할 수는 없다. 그러나 데카르트는 그러한 도덕적 확실성으로도 도덕적 사고를 하기에 충분하다고 보았다.

관용은 스스로를 향한 일종의 자존심과 사랑, 그리고 기쁨이다. 자존심을 통해 인간은 스스로에 대한 사랑과 기쁨을 느낀다. 자부심(pride)과 달리, 관용은 타당한 자존심이다. 여기서 제기되어야 할 질문은 다음과 같다. ‘어떻게 타당한 자존심이 정념의 결합이나 무질서를 치유할 수 있다는 것일까?’ 영혼의 정념은 앞서 언급하였듯이 정기와 송과체의 움직임과 같은 신체 활동에 의해 야기된다. 이러한 움직임은 자연적으로 특정 ‘생각’(예: ‘이 개는 무섭다’)과 결합되어 영혼이 그 사람에게 도망칠 것을 원하게 만드는 특정 정념(예: 공포)이라는 결과를 낳는다. 정념은 비이성적 과잉반응을 야기하므로 문제가 된다. 데카르트는 그러한 결합이 체내 움직임을 변화시키기 위해 습관적으로 다른 생각에 의지를 기울이거나, 습관적으로 생각과 움직임을 분리하여 다른 정념을 생산하기 위해 이들을 다른 것들과 결합하려는 의지를 차용함으로써 고쳐질 수 있다고 말한다. 그러한 습관화 행위는 인간 스스로의 자유의지 인식과 확고 부동한 올바른 의지 사용의 결의 - 이 경우, 제멋대로의 정념을 통제하는 것 - 없이는 실천될 수 없다. 다시 말해, 관용은 정념의 결합을 고치는 데 요구된다. 더욱이 정념의 무질서를 고치기 위한 의지의 적용에 성공하였다면, 스스로 그렇게 (생각)할 수 있었음에 자부심을 느낄 것이며, 이는 관용의 정념을 스스로 강화시키고 유지하여 일단 습관이 되면 종국에는 미덕으로 전환시키는 방식으로 체내 움직임에 영향을 미치게 된다.

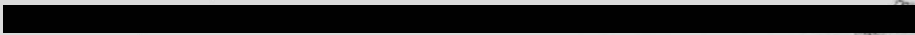
관용은 우리가 자부심이나 가치를 두는 대상을 오직 우리에게 전적으로 달려있는 것, 즉 인간의 자유의지와 올바른 의지 사용 등으로 제한시킨다는 측면에서 헛된 욕망의 사유를 치료한다. 따라서 관용적 인간은 타인에 대해 경멸, 부러움, 공포 또는 분노를 느끼지 않는다. 그와 같은 감성은 우리에게 전적으로 달려있지 않은 것의 가치를 평가하는 것이기 때문이다. 관용적 인간은 헛된 욕망도 품지 않는다. 왜냐하면 스스로에게 달려있지 않는 일에 자부심을 느끼거나 또는 그러한 일에 가치를 두지 않기 때문이다. 관용적 인간은 스스로를 타인보다 열등하다거나, 우월하다고 여기지 않으며, 겸손하다. 왜냐하면 타인 내면의 자유의지의 존재 또한 인지하기 때문이다.

### 데카르트 윤리학에서 감성

그렇다면 데카르트의 윤리학을 무엇이라고 이해하여야 할까? 이는 우리에게 어떤 교훈을 주는가? 이에 대한 명백하고 짙막한 대답은 데카르트의 윤리학이 도덕적 추론, 선한 삶을 영위하는데 있어 이성과 감성의 불가분적 관계, 그리고 개인의 성격적 특질로 보일 수 있는 것에 윤리학 범주를 포함하는 것의 필요성 등에서 감성의 역할을 재평가할 수 있는 기회를 제공하는 것처럼 보인다. 하지만 이것이 데카르트에게만 해당하는 것은 아니다. 오히려 데카르트는 정념이나 감성을 윤리적 사고의 중심에 위치시킴으로써 윤리적 생각에 있어 신체의 역할을 강조하였다. 비록 궁극적으로는 감정(emotions)도 생각(thoughts)이기 때문에 신체로부터 자극을 수용하기에 신체로부터 분리된 사고는 아닌 것이다. 도덕적

상황들에서 나타나는 다양한 반응을 이해하기 위해 신체 형성에 기여하는 상이한 특수성들이 고려될 필요가 있을 것이다. 더욱이, 인간이 단순히 생각하는 이성적 존재로서가 아니라 진정 인간으로서 도덕적 사고를 함에 있어 절대적 확실성을 요구하기 어렵다는 사실을 깨달음으로써 데카르트의 윤리학은 인간의 실제적 제한뿐만 아니라 인간에 관련된 세계의 예측불가 및 자의성을 완전히 인식하고 있다. 인간적 제한과 오류의 여지를 남겨 둔 윤리학은 인간적 조건에 보다 현실적이며, 선한 삶의 실제적 영위에 보다 유리해 보인다. 마지막으로 신의 섭리 및 ‘관용’을 감성의 결함을 치료할 대안으로 고려하자는 제안을 통해, 데카르트의 윤리학은 이상적인 ‘자연의 주인’에서 인간 자신의 감성의 주인으로의 ‘내면으로의 전환(inward turn)’으로 간주될 수 있다. 『The Passion of the Soul』이 데카르트의 최후 작품이라는 사실은 신 과학(New Science)을 통한 자연 정복이 반드시 행복이나 선한 삶을 가져다 주지는 못했다는 사실을 보여주는 것일지도 모른다. 인간의 지배를 넘어서는 것들은 지금도 존재하고, 앞으로도 그러할 것이며, 이는 통제 욕망이 외부로 향하고 있는 사람들에게 엄청난 불행을 야기하는 경향이 있다. 대신 인간의 감성 정복을 시도함으로써 데카르트 윤리학은 순수 이성보다는 인성(character)의 윤리학, 즉 지배보다는 자발적 감내(active resignation)의 윤리학을 향하고 있다. 필자는 마지막으로 데카르트가 1646년 6월 15일 샤투(Chanut)에게 쓴 서신의 구절을 인용하고자 한다. 이 구절은 필자의 최종 관점을 가장 잘 드러낸 것으로 사료된다. “삶을 유지하기 위한 방법을 찾는 대신에, 훨씬 쉽고 확실한 새로운 방법을 찾았다네. 바로 죽음을 두려워하지 않는 것일세.”





# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Session 4

지구윤리: 포용과 배제

인간의 경계

미와 선: 시학, 미학, 그리고 윤리학



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## 지구윤리: 포용과 배제

1. 인간으로 이 세계에서 살아가기  
타넬라 보니
2. 지구윤리, 문명충돌, 한 역사가의 비전  
곽차섭
3. 지구윤리: 포용과 배제  
폴랭 응통지
4. 지나간 문화에 비취 본 보편성과 포용 검증  
폴 윌리스



## 인간으로서 이 세계에서 살아가기

타벨라 보니  
아비장대학교

### 서론

본고에서 다루고자 하는 질문은 다음과 같이 정리할 수 있다. 인간으로서 어떻게 이 세계에서 살아갈 것인가? 그보다 우선 '인간'은 무엇이며 '세계'는 무엇인가? 우리를 인공물 또는 동식물 등의 생물과 구별시키는 것, 우리를 '인간' 또는 '사람'으로 만드는 것, 바로 그것이 관건이다. 정확히 말해 동물이나 식물이 아닌 '인간'은 혼자가 아니라 다른 사람들과 함께 산다. 또한 '여성' 및/또는 '남성'의 특성을 가진 생명체 각각은 설 수 있고, 주도권을 가지고 행동하고 자신만의 과업을 수행하는 능력이 반드시 있다. 즉, 생각하고 자신의 생각을 표현하고 행동하는 능력이 있는 것이다. 이러한 조건에서 어떻게 다른 사람의 시간과 공간을 침범하지 않을 수 있겠는가? 어떻게 이러한 시간과 공간을 묵살하지 않을 수 있겠는가? 어떻게 다른 사람을 짓누르고 쓰러뜨리고 '죽이지' 않을 수 있겠는가? 왜냐하면 정복할 공간 또는 영역에 대한 싸움(필자는 이러한 싸움을 '장소의 싸움'이라고 부른다)은 분명히 현실에서 우리가 경험하는 일차적 규칙 중 하나이기 때문이다. 확실히 해두기 위해 인간의 거주방식에 대한 질문을 던지는 것이 좋을 것이다. 즉, 여성과 남성이라는 양 방향으로 나뉘는 구체적 존재인 인간은 단지 시인, 예술가, 창조자만으로 살아가는 것만은 아니고 정복자와 약탈자로 살아가기도 한다. 이러한 거주방식이 어떻게 재난 없이 지속될 수 있겠는가? 인간이 사는 다양한 세계들은 나란히 놓이거나 한 세계가 다른 세계 안에 포함되기도 하며 이러한 세계들은 공생이 불가능하다. 이러한 세계들이 서로 무시하지 않고 강렬한 분노를 품지 않고 서로를 진멸하지 않게 하는 적절한 방법이 있을까? 이러한 방법은 수량화할 수 없을 것이며 이러한 방법을 올바르게 사용하려면 모든 특정한 도리를 넘어서야 할 것이며 아마도 긍정적인 법을 초월해야 할지도 모른다. 이렇게 인간은 죽음(어떤 형태건 간에)이 아닌 삶을 이성적으로 선택할 것이며 이러한 삶의 선택은 지역적 및 세계적으로 이루어질 것이다.

오늘날 일부 지역에서 목도하는 바와 같이 혼돈이 편재되어 있을 때 이 세계의 주된 미(美)에 무엇이 남아있는가? 그 많은 재난을 거친 20세기, 그리고 극도로 긴급한 상황과 무수한 폭력이 난무한 21세기 초를 지나면서 지역 세계는 붕괴되었고 수많은 사람들은 전세계의 냉혹하고 위험한 길로 흩어졌다. 이러한 상황을 목도한 우리는 악(미미하건 과격하건)이 존재한다는 것을 인식하게 된다(Revault

D'Allonnes 1999). 그러나 선과 악을 판단하고 적합한 결정을 내리는데 있어서 '아주 작은 것'이 우리에게 부족하다. 누가 우리에게 규칙을 제공할 것인가? 문화 다양성과 관련된 지역적 도덕원칙은, 인류의 미래를 짓누르는 전세계적 위협 앞에서 약해 보인다. 우리가 추구해야 할 것은, 우리의 원칙과 규범을 초월하는 절대적이고 진실된 그 무엇이어야 한다. 즉, 우리의 선택을 명확히 하고 우리의 행동을 인도할 수 있을 흔들리지 않는 그 무엇이어야 한다. 여기서 제기되는 질문은 기존의 문화 및 가치가 무엇 이진 간에 통용되는 보편적인 윤리가 존재할 수 있는지 여부이다.

아마도 특정하고 지역적이고 현지적인 윤리원칙만 존재할지도 모른다. 만약 그렇다면 인류, 사람, 인간의 존엄성에 대한 관념이 위기에 처한 것이다. 왜냐하면 이러한 관념조차 분열되고 분산되었다는 증거이기 때문이다. 즉, 이러한 관념이 상황에 따라 바뀔 것이기 때문이다. 인권 보호가 유행(또는 거의 유행)과도 같이 된 현 시점에서 인권은 근거를 잃을 것이다. 인류 차원에서 인간의 여러 부류나 정도를 상상할 수 있을 것이다. 그런데 인간다운 특성이 자기자신에서 멀어지는 것을 피하기 위해서는 상황을 잘 알고 행동해야 한다. 그러나 우리가 찾는 인간다움은 이미 그곳에 있으며, 인간은 '자신의 존재를 끈질기게 고수하고' 저항하며 순전한 탁상공론은 아이디어로 인정할 수 없다. 인간은 세계를 변화시키며 다양한 세계가 인간 안에 살고 있다.

## 1. 세계에서 살아가기

오늘날 각각의 지역 세계에는 고유한 경계가 형성되어 있다(Agier 2002). 그리고 전체 세계에는 여백, 즉, 개별 세계들의 조각이 형성되는 반면, 어떤 사회든지 소외된 사람들이 생겨나며 이 사람들은 보이지 않을 때도 있다. 벤 오크리(Ben Okri)의 통찰력 있는 이야기인 『신들을 놀라게 하다(Etonner les Dieux)』(1998)에서는 이 문제에 대한 놀라운 이야기를 들려준다. 오크리는 이 책에서 보이지 않는 사람에 대해 이야기한다. 이 사람은 어른이 되자 세계를 여행하며 '보이는 사람들과 실제로 존재하는 사람들을 찾아나서기로 한다. 이렇게 시작된 7년 간의 여행은 놀라움의 연속이다. 필자가 말하는 '좀비 공장(zombie factory)'을 떠올릴 수도 있을 것이다. 사실 일부 국가(예: 사하라 이남 아프리카 국가)에서 권력을 쥔 지도자는 고유의 목적(권력을 혼자서 쟁취하고 보존)을 달성하기 위해 섬세하고 미묘한 공포 분위기를 유지한다. 이러한 공포 분위기는 너무나 일상적이어서 사람들은 조금씩 떠다니는 그림자로 변해가며 의지를 잃게 되고, 믿어지지 않을 정도의 폭력을 감내하게 된다. 단지 좀비들은 아비장에서 널리 알려진 속담이 시사하는 바와 같이 죽일 수 없다. 그 속담은 다음과 같다. '죽은 염소는 칼을 두려워하지 않는다.'

따라서 모든 인간들은 자국에서 전적으로 자유롭고 평화롭게 자국의 법을 준수하고 시민으로서의 의무를 다하며 사는 것과 같은 방식으로 이 세계에서 살지는 않는다. 어떤 사람들은(이러한 사람은 늘어나고 있음) 주거공간을 선택할 수 없어서 '어디에도 없는' 법에 직면하게 된다.

그렇다면 세계란 무엇인가? '세계'라는 단어의 어원은 단순히 명목상으로서가 아니라 진정 흥미롭다. 어원이 되는 'mundus'는 특정 대상을 지칭하며 보다 구체적으로는 '하늘의 조화로운 결합체'와 '생물체가 사는 땅'을 동시에 의미한다. 반면 이 단어는 사물의 성질도 표현한다. 얼핏 보기에 세계는 좋지도

않고 나쁘지도 않다. 여기서 'mundus'라는 말이 우선 '깨끗하다,' '순수하다,' '청소되어 있다,' '씻겨 있다'라는 것을 알게 되고(Gaffiot 1934) 질서와 아름다움을 의미하는 어휘군에 속하는 단어를 내포한다는 것을 알게 된다. 그러나 인간이 없고 삶이 없는 세계가 무슨 가치가 있겠는가? 세계는 모든 더러움이 제거된 곳으로, 불청객이 시민권을 가질 수 없는 장소란 말인가? 그러나 누가 이러한 청소를 할 결정을 내리는가? 사실 가장 흔한 단어들을 보면 인간이 다른 인간에게 할 수 있는 일을 제시한다. 이 단어들은 억제할 수 없는 경련을 보여주기도 한다. 이러한 경련들은 자연재해의 형태로 인간의 모든 통제를 벗어난다. 우리가 아는 바와 같이 환경보존과는 거리가 먼 인간의 활동은 이러한 재해를 가중시키는 상황을 조성할 수 있다(Rapport Brundtland 1987). 오늘날 하늘도 땅도 '세계'라는 단어의 어원이 제시하는 질서, 조화, 아름다움을 제시하지 않는다. 왜냐하면 세계는, 측정 불가능한 결과를 초래하는 사건의 형태로 악이 형성되는 물리적, 정치적 공간이기도 하기 때문이다.

몇몇 그리스 철학자가 사용한 'cosmos'라는 말을 추적해보면 질서와 미(美)라는 모델은 하늘의 자연적인 모델이다. 도시국가에서는 일정한 정치적, 사회적 질서를 법으로 조성해서 그 질서의 틀 내에서 불평등이 자연스럽게 여겨지도록 해야 했다. 아리스토텔레스의 눈에는 자연이 명령을 내리면 입법자가 복종하는 한편 철학자는 이를 정당화하고 강화한다. 이와 마찬가지로 플라톤의 경우 재료를 만지며 손으로 일하는 장인은 사회에서 최하위층에 속한다. 사회계층의 다른 끝, 즉, 맨 위에는 철학자가 위치하며 철학자는 장기간 교육을 받는다. 이렇게 하여 철학자는 참과 거짓을 구별하게 되고 자신에 대해 알게 되며 필요한 경우 정당한 도시국가를 통치할 수 있게 된다(플라톤, 『국가론』). 그럴 경우 철학자는 군주의 조연자가 된다(플라톤, <정치학>). 소우주로 인식되는 인간은 적절한 교육을 받아 자신의 능력에 질서가 잘 잡히도록 해야 한다. 다시 말해서, 사상은 욕구를 다스리고 필요한 경우 상상력과 감각을 통제하기도 한다. 따라서 사회의 일원으로서 정당하고 교육 받고 박학다식한 인간은 자신 안의 모든 덕의 조화로 인한 혜택을 누린다. 인간이 진정으로 'cosmos'인 이유는 여기 있다. 인간은 축소판 세계의 질서이다. 시민에게 있어서 도시는 자신의 지역세계이며 이 세계 안에서 그는 다른 시민 및 자유인들 뿐 아니라 노예와 이방인과 공생한다. 따라서 포용과 소외의 개념은 우선 지역적, 정치적, 역사적 맥락과 연결되어 있다고 할 수 있다. 그리스 철학자 시대에 노예들은 국가 경제를 위해 '움직이는 도구'였다(아리스토텔레스, 『정치학』, 1권). 아리스토텔레스의 경우 노예는 합리적인 선택을 전혀 하지 못하고 공적인 일에 참여하지 않는다. 따라서 균형, 질서, 아름다움이라는 관점에서의 세계는 이미 사회적 포용과 소외의 원칙을 포함하고 있었던 것이다.

## 2. 실제 세계와 가상 세계

인류의 오랜 역사 및 과학과 기술의 축적으로 인해 세계의 윤곽이 바뀌었고 하늘과 땅에서 예상 밖의 면면이 나타난다. 인간이 사는 지구에서 아직도 '지역성'이 남아있는지 의문이 제기될 수도 있다. 왜냐하면 우리에게 불확실하고 맹목적이고 비인간적인 총체성으로 인식되는 '전체성'이 우위를 차지하는 듯 하기 때문이다.

사실 생태학적인 관점에서 볼 때 지구는 모든 생명체의 공동 자산이라는 것을 알 수 있다. 계속되는

기술발전 덕택에, 여태껏 알려지지 않았던 측면이나 또 다른 생명체의 존재 가능성이 알려지고 있다. 이제 가상세계는 일상생활의 일부로 자리잡았으며, 인터넷상의 소셜 네트워크 붐이 증명하듯이 가상세계 또한 주거공간이 되는 추세이다. 이러한 관점에서 볼 때 '웹'이라는 용어를 사용하는 것이 우연일까? 네트워크의 세계화에 대해 논할 수 있을 것이고 포용과 소외, 개방과 폐쇄 그리고 타인의 용납과 거부라는 측면에서 이러한 세계화가 초래하는 결과에 대해 논쟁할 수 있을 것이다. 그러나, 뉴스가 실시간으로 전 세계에 전파되고 뉴미디어가 인간관계의 우선적 도구로 자리매김하는 현 시점에서, 그토록 가깝고도 먼 '타인'이란 누구인가? 타인은 웹상에서 몸도 얼굴도 없는 경우도 있다. 아마 그는 연쇄살인범이나 납치범 처럼 가면이나 복면을 쓰고 있을 수도 있고, 의혹의 여지가 전혀 없는 천사의 얼굴을 한 이웃인지도 모른다. 아무런 정신적 동요 없이 동시대 사람들을 인질로 잡는 것은 어린아이의 장난 같다. 사실상 가면이나 순수한 얼굴로 위장한 상태에서는 어떤 일이든지 일어날 수 있다. 즉, 최고와 최악의 상황이 벌어질 수 있고 이성적인 사고와 극도로 위험한 사상이 모두 존재할 수 있다. 최근 만연한 사이버 범죄를 떠올리면 이해가 빠를 것이다. 돈이 중심 가치로 인식되는 곳에서는 양심의 가책을 느끼지 않는 세계도 형성되고 이러한 세계에서는 공리주의가 지배력을 가진다. 이 세계의 규칙들은 주변의 윤리를 비웃는다. 새로운 정보통신기술은 사람들에 의해 도구화되고 이러한 사람들은 얼굴과 몸이 없고 비현실적이며(또는 거의 비현실적), 대규모 사기행각을 하기 쉽도록 가명을 사용한다. 이와 같이 총체성을 부여받은 실제세계 안에서는 전례 없는 폭력이 발생한다. 한계가 없는 이러한 폭력은 가상세계를 살아가는 새로운 방식과 관련이 있다.

이러한 형태의 거주가 놀이라고 가정하면 웹은 수많은 '친구들' 속에서 새로운 형태의 고독을 실험하는 장소가 될 수 있다. 왜냐하면 실제세계와 항상 격차를 보이는 가상세계 안의 새로운 주거공간에는 아주 작은 무언가가 부족하기 때문이다. 이러한 부족함은 '인간성'이라는 개념과 연관이 있을 수 있다. 사실 '인간성'이라는 단어는 인간의 고유 특성을 규명함과 동시에 파악하기 어려운 그 무엇을 지칭하는데 그것은 바로 사회성이다(아리스토텔레스, 『정치학』, 1, 2권). 인간은 신도 아니고 동물도 아니며 이 점을 증명하는 것은 아리스토텔레스가 강조하듯이 인간은 공동체 안에서 자연스럽게 살아간다는 점이다.

따라서 역설적으로 들릴 수도 있겠지만 필자가 보기에 소셜 네트워크는 포용과 소외의 공간이 모두 될 수 있는 것 같다. 즉, 선별적인 친구 집단이 형성된다는 점에서는 포용적이고 신입회원 선출, 동의, 보호, 거부를 내포하는 웹의 법칙 측면에서 보면 타인을 소외시키기도 한다. 그런데 미리암 르보 달론(Myriam Revault D'Allonnes, 1999:15)은 다음과 같이 말한다. 인간이 짜놓은 구조가 풀어질 때, 인간이 자신의 무한한 대화를 지속하는 기간이 고갈될 때, 오래 전부터 내뱉은 말의 어떤 흔적도 남아있지 않을 때 그리고 마침내는, 이해할 수 있는 단어들을 개개인이 더이상 충분히 가지고 있지 않아서 후대에 과연 무엇을 물려줄지 자문할 때, 세계는 비인간적이고 비우주적이 된다.

따라서 총체성에 대한 인식은 우선적으로 인류의 미래와 관련된 공동의 문제에 대한 인식이다. 이 미래는 예측 가능한가? 이 질문에는 여전히 답을 할 수 없다. 왜냐하면 불확실성은 모든 형태의 확실성보다 선행하며 이와 동시에 새로운 형태의 신앙이 자연스럽게 생겨나고 전 세계적으로 여러 종교단체가 산재하게 된다. 오늘날 세계의 총체성에 대한 인식은 악에 대한 인식과 병행한다. 악은 그 고유의 다양



성과 총체성으로 세계의 정돈을 어지럽히고 이 때 우리는 세계의 질서를 더 이상 순수한 시선으로 바라보지 않게 된다. 따라서 우리가 살아가는 세계들 및 우리 안에 존재하는 세계들의 교차점에서 우리가 경험하는 사건들과 만남들은 악의 편재와 죽음의 일상성에 대해 일깨워준다. 따라서 우리는 선(善)의 경계가 얼마나 모호한지 그리고 세계와 인류에 대한 개념이 얼마나 복잡한지 알게 된다.

세계가 다양성과 복잡성 안에서 주기적으로 혼돈상태에 빠지며 인간들을 서로 갈라놓고, 몸, 마음, 정신을 괴롭힌다면 우리에게 남은 과제는 거주할 수 없는 공간에 거주하는 새로운 가능성과 결부지어 인간의 조건을 고찰하는 것이다.

### 3. 아무 곳에도 거주하지 않고 인간으로 남다

거주의 개념을 동시대 이주의 다양성과 결부시켜 고찰하려고 할 때, 이 개념은 전혀 다른 양상을 보인다. 우리는 물리적, 정신적으로 어떻게 이동하는가? 여성, 남성, 어린이가 차용하는 이 길(이들은 선택의 여지가 없어서 깊이 생각해보지 않고 이 길을 선택하기도 한다)을 조명하는 법칙은 무엇인가? 이들은 알려지지 않은 공간을 향해 나아간다. 이렇듯 거주한다는 것은 식물처럼 뿌리를 내리는 것이 아니고 지구라는 땅에 고정되는 것이 아니며(Heidegger 1958) 어딘가에 거처를 가지는 것이 아니다. 다른 관점에서 보면, 거주한다는 것은 이동상태에 놓이거나 '아무데도' 존재하지 않는 법을 배우는 것이며 이 '아무데도 아닌 곳'에서 삶을 원점에서 다시 시작해야 하고, 자신을 냉대하는 공간의 공허함에 맞서야 하며, 이 공간을 익숙한 장소로 변화시켜야 한다.

몇몇 문학작품은 정돈된 '아름다운 세계'에서 소외된 인간에 대한 이야기를 들려준다. 이 '아름다운 세계'는 정돈되고 사회적 법칙이 지배하는 세계이며, 이 세계에서는 도덕적 가치가 통한다. 이 세계에서 소외된 사람들은 결국 어쩔 수 없이 예측 불가능한 공간들에 다른 세계들을 형성하며 이 공간들에 사람이 살 수 있게 한다. 역설적으로, 이들이 무단입주하는 이 공간은 깨끗하고 청결한 장소가 아니다. '세계'라는 개념과는 상당히 동떨어진 상징물인 오물 덩어리가 바로 이 공간이다. 이 공간은 주거공간으로 변화하며, 바마코에서 소비사회가 방출한 쓰레기를 이용하여 생계를 이어가는 한 가난한 가족의 일상생활을 그린 작품인 『마늘을 유향에 문지를 때(Quand l'ail se frotte l'encens)』(Adame Ba Konar 2006)에서처럼 이 공간만의 공동체적 생활규칙도 생겨나게 된다. 『불행의 올림푸스산(L'Olympe des infortunes)』(Yasmina Khadra 2010)은 쓰레기장과 바다 사이의 임자 없는 땅에서 살아가는 주인공들을 생생하게 그리고 있다. 그러나 이들은 사회 밖으로 나왔다고 해서 자신만의 존엄성을 잃지는 않으며 이렇게 말한다. 우리가 쥐같이 되었을 때 우리는 서로 혈투하려고 하지 않는다. 이것은 존엄성의 문제이다(Khadra 2010, 12). 이들은 꿈을 꾸고 주도적으로 행동하고 생각하고 음악을 연주한다. 이들이 새로운 가정을 형성하는 것처럼 이야기는 전개된다.

이렇듯 어느 사회에서나 소외된 사람들을 무시할 권리를 가질 수 있고, 소외된 사람들은 거주할 수 있는 세계의 가장자리에 다른 세계들을 계속해서 형성해나갈 것이다. 반면 무국적자들, 이주민들, 난민들은 '아무 데도 아닌 곳'을 폭력과 사건의 흐름을 따라가며, 주거공간으로 변화시킨다. 왜냐하면, 편재한 죽음과 헤쳐나가야 할 모든 종류의 시련에도 불구하고 삶은 끊임 없는 재시작이기 때문이다. '아무

데도 아닌 곳'이 자신 안에 자리잡는 사람들은 상징적인 짐을 가지고 다닌다. 그 짐이란 과거 세계들의 일부 조각일 수도 있고 지식, 언어, 신념의 몇몇 흔적일 수도 있다. 이러한 흔적은 도중에 엇갈리는 다른 요소들과 섞인다. 에두아르 글리상(Edouard Glissant)이 자신의 저서에서 내내 반복하듯이, 선조로부터 물려받은 문화와 대조적인 혼합 문화가 생겨난다. 글리상에 따르면, 흑인 노예무역 시기에 선창과 플랜테이션에서 이러한 식민지적이고 비독점적인 문화가 탄생했으며 이러한 문화는 서로 다른 세계들 간의 관계에 대한 증거이다.

'아무 데도 아닌 곳'의 길에서는 받아들여지거나 거부되고 전 세계 법에 직면하며 인도주의적 법(인간의 지위로부터 추락하는 삶과 빠로 된 존재에 대한 법)에 종속될 때도 있다. 그러면 우리는 인류의 문턱에서 산채로 짓밟히고 짓눌린 이 사람들이 누구인지 자문할 수 있을 것이다. '아무 것도 아닌 곳'의 종류는 몇 가지가 있고, 인간적 조건을 잃는 방법은 무수히 많다. 가장 일반적인 방법은 우리 눈 앞에서 벌어지는 바로 그것이다. 소니 라부 탕시(Sony Labou Tansi)는 『민족의 선행단계(L'Ant-peuple)』에서 이 방법에 대해 이야기한다. 이 작품의 주인공 다두(Dadou)는 존경할 만하고 인내심 있는 시민이지만, 자신이 가르치는 여학생 한 명을 만나는 순간부터 알콜중독자가 된다. 이 여학생을 통해 추문이 일어나고, 지옥으로 향하는 발걸음이 시작된다. 다두는 넘어졌고 차츰 다시 일어서기를 원했다. 그의 자리는 그가 그토록 오랫동안 살았던 세계에서 지워졌다. 그는 원점으로 되돌아가는 장소이자 결별과 저항의 장소인 숲으로 갔다. 그는 '미친' 척 했다. 그러나 이야기는 이와 같이 지극히 평범한 것은 아니다. 왜냐하면 '저항한다'는 것은 우리가 일반적으로 생각하는 의미가 아니기 때문이다. '저항한다'는 것은 자신이 특정 사건의 수동적 피해자이라는 것을 거부하는 것뿐만 아니라 끊임없이 다시 일어서는 것이다. 즉, 주도적으로 행동하고 자신 삶의 방향을 바꾸는 것이다.

#### 4. 인간에 대한 문제와 보편적인 윤리의 가능성

각자 어떤 문화를 보유하고 있는지 인간은 '동등한 존엄성'을 보유한 사람이다. 그렇다면 인간이란 무엇인가? 국내법 및 국제법은 여러 문화의 다양성, 복수성, 특수성을 인정하는데 도움이 된다. 또한 각각의 개성과 특성을 존중하는데도 도움이 된다. 그런데, 인간이 소유할 수 있는 모든 물질적 부에도 불구하고 인간은 연약한 존재라는 점을 인식할 때, 우리는 자신의 문화와 자신의 모든 특수성을 초월하는 인간 개인의 존재를 인식하게 된다. 그리고 루시앵 세브(Lucien Sve)가 『인간이란 무엇인가(Qu'est-ce qu'une personne humaine)』에서 강조하듯이, 이러한 연약함은 인생 초기부터 시작된다.

세브가 말하듯이 인간은 법정 소설과 도덕적 이성의 전제를 훨씬 넘어서는 실제적 존재이다. 그러나 이러한 현실은 (...) 순전히 비종교적인 관점으로 보면 생물심리적인 개체성으로만 일축할 수 없으며 이 현실은 기본적으로 역사사회적인 성향을 띤다. 즉, 이 현실은 완전히 비종교적인 의미를 지니는 동시에 분명히 자연적 존재를 초월한다. 왜냐하면 이 현실은 문명의 획득물에서 유래하기 때문이다. 현실을 훨씬 뛰어넘는 이러한 획득물은 '인간의 질서'라고 명명할 수 있다(Sve 2006, 51).

루시앵 세브는 1983년부터 2000년까지 프랑수아국가윤리자문위원회 정회원이었으며 이러한 활동을 통해 '인간의 질서'라는 개념을 구상해냈다. 이러한 질서는 자연적이 아니라 역사사회적이다. 그러나 세브

에 의하면 이러한 질서는 '사회심리학적이자 신경생물학적인 개인'에 대한 존중의 관점으로는 생각하기 어렵다. 다른 접근방식도 적절성이 떨어질 수 있다. 사실 법, 종교, 도덕을 통해 인간에 대한 존중을 유도할 수 있는가? 칸트의 단호한 명령은 충분하지 않으며 레비나스(Levinas)가 고려한 관점, 즉, 타자 면전에서 윤리적 의무(Levinas 1961)에는 몇 가지 한계가 있다. “왜냐하면 구두굽으로 얼굴을 짓밟는 사람들도 있기 때문이다”(Sve 2006: 52). 루시앵 세브가 말하는 인간의 질서는 문명화된 질서이며(아만적이거나 미개한 질서가 아님) 이러한 질서란 수세기에 걸쳐 역사적으로 형성되며 물질적이자 관념적인 사회적 형태에 따라 항상 움직이는 총체이며 이러한 사회적 형태 내에서는 침해할 수 없는 '인간의 가치'에 대한 인식이 개인차는 있겠지만 모든 사람들 내면에서 조금씩 객관화되었고 이러한 사회적 형태를 통해 주관화된다(Sve 2006, 52). 이 가치는 개인 내에 존재하며 개인을 그 누구와도 똑같지 않게 만드는 하나의 세계 전체이다. 이 세계는 죽은 자들, 즉, 모든 육체가 마땅히 받아야 할 조상에 대한 존경심에서 출발한다. 그러나 바로 이 세계는 너무나 복잡하고 모순적이어서, 인간의 가치가 존엄성이라고 인정하고는 이 존엄성에 의문을 제기한다. 예를 들어, 몇몇 이례적인 사례에 등장하는 사람들을 인간으로 수용하는 과정에서 존엄성에 문제를 제기한다. 루시앵 세브는 모두가 수용할 수 있는 인간에 대한 개념에 초점을 맞추며 다음을 제시한다. 즉, 의식을 가지고 자신의 행동에 책임을 질 수 있는 개인은 '자아를 위한 사람'이고, 인간 세계의 존재를 확장시키는 예외(신생아, 자폐증 환자, 심신상실자, 사고가 나서 오랫동안 식물인간으로 살아가는 사람들 등)의 경우는 '자아 내의 사람'이라고 명명하기를 제안한다.(Sve 2006, 55). 그런데 신생아는 태어나기 전 여러 다른 단계를 거치게 되며 이러한 단계는 생물학적 삶의 발달단계로 여겨진다. 그러면 인간 세계는 어디서 시작되는가? 그리고 어디서 멈추는가? 혹시 다른 방향으로 나아가야 하는 것일까?

‘윤리, 악의 인식에 대한 에세이(L'ethique, essai sur la conscience du mal)’에서 알랭 바디우(Alain Badiou)는 '일반적인 윤리'가 있을 수 없다는 것을 보여준다. 여기서 연구대상은 사람이나 인간에 대한 존중이라기보다는 오히려 특정 주제의 형성이다. 이 주제는 '진실의 윤리'와 관련이 있으며 이는 '인권의 윤리'와는 다르다. 인권의 윤리는 자세히 들여다보면 '정복하는 문명인'의 윤리일 수 있다. 왜냐하면 이 윤리가 제시하는 이민자들의 사회 동화(예를 들어 프랑스 사회 내에서는)는 차이의 제거를 암시하기 때문이다. 그런데 인간은 단순히 사망하기 예정되어 있는 사람도 아니고 피해자도 아니다. 그는 가장 강인하고 가장 역설적인 동물이다(Badiou 2003, 33). 바디우의 분석은 인간은 불멸의 존재라는 점에서 출발한다. 불멸의 존재: 인간이 처할 수 있는 최악의 상황이 일어날 경우, 인간이 삶의 다형적이고 탐욕스러운 흐름을 따라 유별난 행동을 하는 범위 내에서 인간이란 무엇인지가 증명되는 것은 이 개념을 통해서이다(Badiou 2003, 27). 이 불멸의 존재는 끈질기게 진실의 길을 따라간다. 그는 '소통'의 세계를 형성하는 신념 및 다양한 의견을 경계한다. 그에게 있어서 중요한 문제는 이것이다. 누군가로서 살아가는 내가 어떻게 나 자신의 존재를 '계속해서' 넘어설 수 있을 것인가? 미지의 세계를 간파한 결과에 나의 지식을 어떻게 계속해서 일관성 있게 연결시킬 것인가?(Badiou 2003, 72).

## 결론

우리가 찾는 윤리는 인간의 세계, 역사, 가치, 다양한 주거방식은 무엇인가에 대한 질문이며 궁극적으로 이 윤리는 자멸과 주거공간의 붕괴에 맞서 싸우기 위해 일상적으로 취하는 행동에 대한 것이다. 이미 존재하는 재난 및 앞으로 닥칠 재난에 어떻게 대처할 것인가?

명백한 불평등으로 인해 전 세계가 나뉘고 불청객이 생겨나는 이 시점에, 인권의 호언장담이 어떤 '진실한' 근거에 기초를 두고 있는지 자문해볼 수 있을 것이다. 국제적 차원의 개입을 통해 생명을 구하는 것은 사실이지만 이러한 개입이 정복 또는 포식의 각축장에서 불가피한 요소가 되어버린 것은 아닐까? 한 국가의 국내 문제에 개입하는 경우, 해당 국가의 억압 당하는 국민이 자신의 해방을 위해 필요한 자원이 없다면 이들에게 자유를 부여할 수 없다. 그렇다면 자아 내에서 어떻게 해방을 위한 자원을 찾아낼 것인가? 또한 긴급함과 시간의 촉박으로 인해 사회적 유대감을 강화하던 다른 형태의 시간적 가치가 사라질 때 취해야 할 행동을 결정하기 위해 이러한 자원을 찾으려는 의지(되도록이면 좋은 의지)를 어떻게 가질 것인가?

전망이 불확실할 때는 아무 것도 아닌 것보다는 누군가로서 사는 것이 낫다. 즉, 권력을 위한 사물이나 도구가 되는 것보다는 누군가로서 살아가는 것을 선택하는 것이다. 왜냐하면 다양한 주거공간이 어디건 간에 인간은 누구나 타인을 보다 잘 맞아들이기 위해 누군가가 되는 놀라운 재능이 있기 때문이다. 자신을 보살피는 것, 자신의 소명을 감당하는 것, 정치적 행위가 실패할 때 그리고 경제가 전 세계의 골목길에 고유의 상업적 가치를 전파할 때 생각하고 창조하는 것. 공동의 의견을 넘어서는 것, 선입견을 깨는 것, 자신만의 세계와 타인의 세계를 이해하는 법을 배우는 것. 이것이 바로 모든 교육이 우리에게 가르치는 일상적 윤리의 몇가지 명령이다. 이렇게 과학과 문화, 창조와 사상은, 거주 가능한 세계를 건설하고 고통과 고독에 휩싸인 인간의 조건을 개선하기 위한 유일한 대안으로 등장한다. '자신의 마음과 인식으로 판단하는 것은 수용할 만한 규범이 될 수 있을 것이다. 그런데 악에 대한 인식은 사전에 이루어지지 않으며 이러한 인식은 형성되고 자라서 진실에 가까워진다. 이러한 방식으로 우리는 모든 종류의 재난 가운데 미세하기는 하지만 선을 간파하는 법을 배우게 된다. 본고를 작성하며 필자는 근래 코트디부아르에서 겪은 어두운 순간들이 떠오른다. 이러한 사건들이야말로 우리의 인식을 일깨우고 우리의 사상을 형성하기 때문이다.

---

## 참고문헌

- Agier, M. (2002) *Aux bords du monde, les rfufigis*. Paris: Flammarion.
- Arendt, H. (1983) *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lvy.
- Aristote (1993) *Les Politiques*. Paris: GF-Flammarion.
- Aristote (1995) *Parties des animaux*, Livre I. Paris: Flammarion.
- Aristote (2004) *Ethique Nicomaque*. Paris: GF Flammarion.
- B, A. H. (1994) *Contes initiatiques peuls*. Paris: Stock.
- Badiou, A. (2003) *L'thique. Essai sur la conscience du mal*. Caen: Nous.
- Ba Konar, A. (2006) *Quand l'ail se frotte l'encens*. Paris: Prsence africaine.
- Dieterlen, G. et B, A. H. (1965) *Textes sacrs d'Afrique noire*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1958) *Essais et Confrences*. Paris: Gallimard
- Kant (2001) *Fondements de la mtaphysique des murs*. Rosny: Bral.
- Khadra, Y. (2010) *L'Olympe des infortunes*. Paris: Julliard.
- Levinas, E. (1990) *Totalit et infini. Essai sur l'extriorit*. Paris: Le livre de poche (Biblio-Essais)
- Okri, B. (1998) *Etonner les Dieu*. Paris: Seuil (Points).
- Platon (1969) *Le Politique*. Paris: GF-Flammarion.
- Platon(2004) *La Rpublique*. Paris: GF-Flammarion.
- Revault D'Allonnes, M. (1999) *Ce que l'homme fait l'homme. Essai sur le mal politique*. Paris: Flammarion (Champs Essais).
- Ricoeur, P. (1990) *Soi-mme comme un autre*. Paris: Seuil (Points Essais).
- Senghor, L. S.(1964) *Libert I. Ngritude et humanisme*. Paris: Seuil.
- Sve, L. (2006) *Qu'est-ce que la personne humaine? Biothique et dmocratie*. Paris: La Dispute.
- Sony Labou Tansi (1983) *L'ant-peuple*. Paris: Seuil (Points).

## 지구윤리, 문명충돌, 한 역사가의 비전

곽 차 섭  
부산대학교

2001년 무슬림 과격파에 의한 전대미문의 테러로 전 세계를 경악케 한 이른바 “911”이 일어났을 때, 아마 어떤 사람들은 이미 이런 일이 있을 지도 모른다고 경고한 두 “예언자”의 이름을 머리에 떠올렸을 수도 있을 것이다. 그들은 공히 지구적 전망을 통해 현 세계가 얼마나 위험하고 불안한 상태에 있는지를 설파하고, 앞으로 이를 어떻게 극복할 수 있을지, 한 사람은 종교적 차원에서, 다른 한 사람은 정치적 차원에서 각자의 방안을 제시하였다. 거의 “예언적 어조”로 천명된 그들의 주장은 전 세계에서 수많은 사람들의 지지와 호응을 얻었고, 그들의 비판자들조차도 그들이 던진 메시지의 중요성을 인정치 않을 수 없었다. 그들의 “예언”은 이후 수많은 사람들에게 강력한 권위를 행사하는 “담론”이 되었다. 튀빙엔의 신학자 한스 쿡(Hans Küng)과 하버드의 정치학자 새뮤얼 헌팅턴(Samuel P. Huntington)이 바로 그들이다.

일찍이 교황 무류설(無謬說)에 대한 거부를 통해 가톨릭 교리의 편협성을 비판했던 그는, 1980년대 후반부터 이슬람, 유대교, 불교 등 비(非) 기독교와의 대화가 세계평화에 매우 중요하다는 메시지를 전하기 시작하였다. 1990년 2월 다보스에서 개최된 세계경제포럼에서 그는 인류의 생존을 위해서 지구윤리(Weltethos; Global Ethic)라는 것이 필요하다는 것을 역설하였다. 그는 자신의 이러한 구상을 같은 해에 간행된 『지구윤리구상』(Projekt Weltethos)이란 소책자에 압축해 놓았다. 그는 이 책에서, “지구윤리 없이는 생존이 없다,” “종교평화 없이는 세계평화가 없다,” “종교대화가 없이는 종교평화가 없다”는 세 모토로 자신의 주장을 간명하게 요약하였다. 그는 종교 간의 오랜 반목과 오해를 지양하고 참된 인간성에 기초한 보편윤리를 천명해야 할 때가 왔음을 알렸다. 그는 종교 간의 차이보다는 그 모두에 본질적인 공통교의를 추출하여 종파에 관계없이 그것을 받아들일도록 한다면, 그것이야말로 미래를 위한 인류의 새로운 윤리가 될 것이라고 생각하였다. 그는 이러한 목표를 위해 세계의 종교지도자들이 진지하고 강도 높은 대화를 나눌 것을 강력히 요구하였다.<sup>1)</sup>

쿡의 지구윤리구상은 1993년 9월 시카고에서 열린 세계종교의회(Parliament of the World's Religions)에서 20여 개의 다양한 종교를 대변하는 140여 명의 지도자들이 그가 발의한 “지구윤리를

---

1) 한스 쿡/안명옥 옮김, 『세계윤리구상』(왜관: 분도출판사, 1992). 한국어판에서는 원문의 “Weltethos”를 “세계윤리”로 옮겨 놓았으나, 일반적으로는 영어의 “World Ethic”보다 “Global Ethic”이 역어로 사용되고 있으므로, 여기서는 후자에 따라 “지구윤리”로 통일하겠다.

향하여”에 동의하고 서명함으로써 앞으로의 본격적인 논의를 위한 중요한 계기를 마련하였다. (하지만 이름이 확인되는 서명자 142명 중 10명 이상을 대변하는 경우는 기독교 42명, 힌두교 18명, 무슬림 16명, 불교 14명뿐이었고, 무슬림 대부분도 미국인이라는 한계를 보이고 있다). “세계는 고통 속에 있다”는 비장한 어조로 시작되는 이 문서는, “우리의 세계가 근본적인 위기를 겪고 있으며, 그 위기는 지구적 차원의 경제적, 생태적, 정치적 위기”라고 규정한다. 그리하여 “고원한 비전의 결여, 실타래처럼 엉킨 미해결의 문제들, 정치적 마비상태, 통찰도 예견도 갖추지 못한 범상한 지도력, 그리고 공공복리에 대한 관심의 부족이 세계 도처에서 발견되는 일반적 현상”임에도 불구하고, 이러한 “새로운 도전”에 제대로 응하지 못하고 단지 “진부한 대답”만을 되풀이하고 있는 것이 현재의 상황이라는 것이다. 하지만, 쿵에 따르면, “더 나은 개인과 지구적 질서의 가능성”을 제공할 올바른 대답은 이미 마련되어 있다. 세계의 다양한 “종교적 가르침 속에서 발견되는 일련의 공통적인 핵심가치들”이 바로 그것으로, 이어말로 “지구윤리의 기초”를 형성한다는 것이다. 이 지구윤리는, 달리 말하자면, “여러 가치들과 변경할 수 없는 표준들과 근본적인 도덕적 태도들에 대한 최소한의 근본적 합의”이다. 우리에게 “이러한 진리는 이미 알려져 있으나, 마음과 행동을 그에 따라 살지 못하고” 있을 뿐이라는 것이다. 쿵과 그를 지지하는 종교 지도자들이 말하는 지구윤리란 “기존의 모든 종교들을 넘어서는 어떤 지구적 이념이나 단일한 통합종교”를 뜻하지는 않으며, “다른 모든 종교에 대한 한 종교의 지배”를 뜻하는 것은 더욱 아니다. 그들이 의미하는 것은 “구속력을 가진 가치들과 변경할 수 없는 기준들과 개인적 태도들에 대한 근본적인 합의”이다. 그리하여 그들은 이러한 윤리적 합의 없이는 “조만간 모든 공동체가 혼돈과 독재에 의해 위협 받을” 것이며, “개인들 역시 절망에 빠질” 것임을 경고하고 있다.<sup>2)</sup>

쿵이 말하는 “종교적 가르침 속에서 발견되는 일련의 공통적인 핵심가치들”을 단 하나의 문장으로 요약한 것이 바로 “남에게 대접받고자 하는 대로 남을 대접하라”는 “황금률”이다. 그는 이러한 절대적 규범이 예수 이전에 이미 공자(“네 자신이 원하지 않는 바를 다른 사람에게도 행하지 말라”), 유대교(“다른 사람이 너에게 행하기를 원하지 않는바 그것을 다른 사람에게 행하지 말라”)의 경우에도 확인되고 있으며, “네 의지의 기준이 언제든지 보편적인 입법의 원리가 될 수 있도록 행동하라”든지 혹은 “너의 인격은 물론 다른 사람의 인격도 포함하여 인간을 언제든지 수단으로서가 아니라 목적이 되도록 행동하라”고 한 칸트의 정언명령 역시 이러한 황금률의 현대화, 합리화, 세속화로 이해될 수 있음을 지적한다.<sup>3)</sup> 이러한 황금률을 확장한 것이 쿵이 만든 “최초의 선언”(An Initial Declaration)에 담긴 다음과 같은 4가지의 실천규범들이다. 1) 비폭력 및 생명존중의 문화에 대한 헌신, 2) 단결 및 정당한 경제 질서의 문화에 대한 헌신, 3) 관용 및 진실한 삶의 문화에 대한 헌신, 4) 남녀 간의 평등한 권리 및 동반자 문화에 대한 헌신.<sup>4)</sup> 종교 간의 대화를 통한 지구윤리의 확립에 대한 쿵의 구상은 2001년 9월에 유엔이 개최한 “문명 간의 대화”에서 그가 “19명의 저명한 인물” 중 하나로 중요한 역할을 맡음으로써 더욱 고

2) Parliament of the World's Religions, drafted initially by Hans Küng, “Towards a Global Ethic,” [http://www.parliamentofreligions.org/\\_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf](http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf); Hans Küng & Karl-Josef Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press, 1993), pp. 13-16. 서명자 명단은 pp. 37-39.

3) 한스 쿵, 『세계윤리구상』, pp. 127-128.

4) Küng & Kuschel, eds., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, pp. 24-34.

양되었다.

1993년 여름, 쿵의 “지구윤리선언”과 거의 때를 같이하여, 새뮤얼 헌팅턴은 “문명의 충돌?”이란 제목의 글을 발표하였다. 그는 여기서, 2차 대전 후 미국과 소련을 주축으로 한 냉전체제가 무너지고 유일한 초강대국인 미국이 지배하는 다극 세계가 출현했지만, 이는 결코 후쿠야마 식의 “역사의 종언”을 의미하는 것이 아니라, 더욱 통제하기 어려운 경쟁의 시대로 접어들게 된다는 것을 뜻한다고 주장하였다. 이 새로운 세계의 판도는 이제 이데올로기가 아니라 문명의 상이한 특징들에 의해 구분될 것이며, 그러한 특징들 중 가장 중요한 요소가 다른 아닌 종교라는 것이 그의 지적이었다.<sup>5)</sup> 이 글은, 제목의 물음표가 시사하듯이, 일종의 시론(試論)으로 씌어진 것이었지만, 예상외의 큰 반향에 고무된 그는 3년 뒤 이 주제를 더 심화시킨 저작 『문명의 충돌과 세계질서의 재편』(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*)을 내놓았다. 그는 먼저, 앞으로의 갈등과 충돌은 주로 문화 지형의 차이에 의해 야기될 것이라는 전제 하에, 세계의 주요 문명을 중화, 일본, 힌두, 이슬람, 정교, 서구, 남미, 아프리카의 8개 권역으로 나누었다. 그는 이러한 문명들이 각자가 지닌 상이한 특징들로 인해 서로의 가치들을 공유하는 데는 상당한 한계가 있다고 보았다. 그는 특히 문명 간의 상이성을 강조하기 위해 “단층선”이란 지질학적 용어를 차용하였다.<sup>6)</sup> 지구의 땅덩어리가 다수의 판(板)으로 이루어지고 각 판의 경계를 따라 단층선이 존재하며 이 단층선이 수시로 충돌함에 따라 지진과 화산 폭발이 일어나듯이, 문명의 판들도 서로 부딪히면서 갈등을 일으킨다는 것이다. 이러한 개념은 그 근거도 미약할 뿐 아니라, 마치 문명이 변하지 않는 지질학적 판들처럼 근본적으로 상호배타적이라는 잘못된 이미지를 심어줄 위험성이 아주 크다. 서구는 이제 더 이상 자신의 가치들을 비(非) 서구문명에 확산하려 해서는 안 될 것이라는 그의 경고도 이러한 유사-개념의 연장선상에 있다. 결론적으로 그가 서구와 미국의 정책입안자들에게 제시한 해결책은 이렇다. 1) 각 문명의 활동범위를 어느 정도 인정하되 남미와 같이 서구문명에 동화될 수 있는 경우는 동화시킨다. 2) 그렇지 못한 경우는 그 문명에 대한 핵심국의 권한을 인정하고 그들과 협상한다. 3) 이러한 문명 간의 세력균형을 통해 세계평화를 유지한다는 것이었다. 그는 책의 마지막 구절에서 자신의 주장을 다음과 같이 요약하고 있다. “다가오는 세계에서 문명과 문명의 충돌은 세계 평화에 가장 큰 위협이 되며, 문명에 바탕을 둔 국제 질서만이 세계 대전을 막는 가장 확실한 수단이다.”<sup>7)</sup> 이데올로기에 의한 냉전(서구-미국 대 소련-중국)이 문명을 표방한 냉전(서구 대 이슬람)으로 바뀌었을 뿐, 헌팅턴의 냉전 체제적 사고는 그대로이다.

쿵과 헌팅턴은 서로 매우 다르게 보이지만 의외로 비슷한 점을 많이 공유하고 있다. 쿵은 종교 간의 적극적인 대화와 지구윤리를 통해 세계의 갈등을 줄여나가야 한다는 개방적이고 전향적인 성향의 가톨릭 신학자이고, 헌팅턴은 전통적인 세력균형 개념을 신봉하는 현실주의 정치학자이다. 전자의 비전은 고원하고 이상적이며, 후자의 대안은 지극히 현실 지향적이다. 하지만, 이런 차이에도 불구하고, 둘은 현실

5) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (Summer 1993).

6) 그는 이러한 용어 내지는 개념을 피에르 베아나 맥스 벨로프 등에게서 차용해 왔을 가능성이 있다. Pierre Behar, "Central Europe: The New Line of Fracture," *Geopolitique* 39 (August 1992); Max Beloff, "Fault Lines and Steeples: The Divided Loyalties of Europe," *National Interest* 23 (Spring 1991).

7) 새뮤얼 헌팅턴/이희재 옮김, 『문명의 충돌』(서울: 김영사, 1997), esp. p. 442.



인식의 틀에서 매우 유사한 점을 지니고 있다. 즉 둘 모두가 스스로를 하나의 단일 종교, 혹은 단일 문명에 속해 있다고 간주하면서 자신과 다른 사람들을 역시 단일한 다른 어떤 종교 혹은 문명의 일원이라고 규정짓고 있다는 것이다. 이는 사실 전형적인 타자화의 방식이다. 이러한 인식들의 문제점은 크게 두 가지이다. 1) 그것은 자신이 속해 있다고 생각되는 집단이 지닌 다양성과 이질성을 획일화하고 단순화한다. 2) 그것은 이러한 획일적 자기 정체성에 기초하여 다른 집단을 역시 획일화함과 동시에 자신보다 열등한 존재로 간주한다. 이러한 문제점은 최근에 “지구사”를 주창하는 역사가 브루스 매즐리쉬가 날카롭게 지적한 문명 개념의 본질적인 한계에 기인한다. 문명은 애초부터 남을 타자화 하는 방식으로 만들어졌다는 것이다. (그러면서도 그가 “지구 문명”[global civilization]이란 형용모순적 이상을 지향하는 점이 흥미롭다.)<sup>8)</sup> 쿵은 종교를, 헌팅턴은 문명을 화두로 삼았지만, 사실상 그들에게 이 두 개념은 거의 상호치환 될 수 있다. 종교란 교리만으로 이루어지는 않는다. 그것은 언제나 전통이란 이름 아래 현재화된다. 또한 종교를 제외한 문명 역시 생각하기 힘들다. 종교는 문명의 핵심요소이기 때문에, 결국 종교와 문명은 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계에 있다. 한 종교가 다른 종교에 대해 대화를 제외한다든지, 한 문명이 다른 문명과 협상하거나 그것을 견제한다는 발상이 개념적으로나 현실적으로나 과연 가능한 것일까? 쿵과 헌팅턴은 바로 이 지점에서, 자신들이 말하는 종교와 문명이란 것이 사실은 오랜 시간 동안 매우 다양한 세력들의 관념들과 관습들과 권력관계에 의해 만들어져 온, 대단히 분화되고 복잡다단한 실체라는 것을 간과하거나 저평가하는 공통적인 오류를 범하고 있다.

쿵과 헌팅턴이 공유한 또 하나의 유사점은 그들의 주장이 사실상 서구와 이슬람의 관계에 집중되고 있다는 것이다. 그들이 제시한 “지구윤리”와 “문명적 세계질서” 개념은 외면상 지구적 전망 속에 있지만, 그 초점은 사실 서구 대(對) 비서구, 특히 서구 기독교 문명 대(對) 이슬람 문명이라는 대결구도에 맞추어져 있다. 쿵은 기독교, 유대교, 이슬람, 힌두교, 불교, 유교 등 세계의 다양한 종교들에 대해 언급하고 있지만, 그가 말하는 종교 간의 대화는 결국 기독교와 이슬람교의 대화에 다름 아니다. 이 둘 사이의 갈등에 비하면 다른 종교를 가진 세계들 간의 갈등은 미미한 정도이다. 쿵이 원했던 대화에 대한 긍정적 응답은 “예기치 않게도” 서구 및 미국에 적대적인 이란으로부터 왔다. 1998년 9월의 유엔총회 연설에서, 이란 대통령 모하마드 하타미(Mohammad Khatami)는 “보편적 정의와 자유의 실현”을 향한 첫 단계로 2001년을 “문명 간의 대화의 해”로 정할 것을 제의하였다. 쿵은 이러한 제의를 자신의 “종교 간의 대화” 및 “지구윤리” 구상과 동일시하며 커다란 환영의 뜻을 나타냈지만, 하타미의 의도는 사실 헌팅턴의 “문명의 충돌” 테제가 호메이니(Ayatollah Khomeini)를 따르는 이란 내 보수파를 자극할 것을 우려한 데 있었다. 그는 이러한 대화 제의를 통해 개혁파의 입지를 강화하고, 이란이 페르시아 문명의 후계자인 동시에 아랍 문명의 강력한 일원이라는 것을 천명하고자 하는 것이었다.<sup>9)</sup> 하지만 바로 그 “대화”의 해에 기다렸다는 듯이 “911”이 발생함으로써 무슬림 보수파들은 쿵보다는 오히려 헌

8) Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004), pp. 4, 38, 143; 125, 130.

9) Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* (München: Piper, 2004; Oxford: Oneworld Publications, 2007), pp. 654-656; Mohammad Khatami, *Hope and Challenge: The Iranian President Speaks* (Binghamton, NY: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1997); Mazlish, *Civilization and Its Contents*, pp. 119f.

팅턴의 시도들임을 극적인 방식으로 보여주었다. “문명의 충돌”에 관한 헌팅턴의 책 역시, 8-9개 문명의 구분에도 불구하고, 이른바 “단층선 전쟁”의 압도적 다수는 유라시아와 아프리카 지역의 이슬람교도와 비 이슬람교도(대다수는 유대-기독교도)를 가르는 “유혈 경계선”에서 발생한 것으로 보고 있다. 팔레스타인 분쟁은 말할 것도 없고, 더 최근의 보스니아-세르비아 분쟁도 한 예이다. 헌팅턴에 따르면, 서구 기독교 세계와 이슬람 세계는 끊임없는 경쟁과 전쟁의 관계 속에 있었고, 그래서 양 세계가 충돌하는 원인은 단지 “누가 지배하고 누가 지배당해야 하는가”라는 양자선택의 물음으로 귀결될 뿐이다.<sup>10)</sup> 그가 “문명의 충돌” 테제를 제시한 것도 이런 점에서 하등 이상할 것이 없다.

퀵과 헌팅턴이 공유하는 — 둘이 이러한 “공유”의 의도를 갖지는 않았겠지만 — 가장 큰 문제점은 서구-기독교 세계와 이슬람 세계가 서로 주고받았던 끊임없는 혼종과 교차의 역사를 간과하고 있다는 데 있다. 존경받는 신학자 퀵이 헌팅턴의 문명충돌 테제에 대해 명확히 반대하는 입장에 있다는 것은 의심의 여지가 없다. 하지만 그 역시 은연중 지방적-지역적 층위에서의 교류보다는 국가적-문명적 층위에서의 대립을 과거 두 세계를 결정지은 중요한 패러다임으로 받아들였다. 둘 사이에 차이점이 있다면, 단지 퀵은 낙관적 관점에서 앞으로는 종교 간 대화가 서구와 이슬람 세계 사이에 “신뢰의 다리를 세우고 안정된 관계를 확립할” 수 있으며, 헌팅턴이 아니라 오히려 자신의 구상이야말로 이를 위한 “유일한 현실적 대안”이라 믿고 있다는 것일 뿐이다.<sup>11)</sup> 지금 우리가 경계해야 하는 것은 바로 이러한 역사적 단순화이다. 과연 종교 혹은 문명이 두 세계의 충돌을 야기하는 근본 원인이란 말인가? 퀵과 헌팅턴은 공히 전후(前後) 두 세계 사이에서 목도되어 온 갈등을 두 종교 혹은 두 문명 간의 필연적 갈등인 것으로 과장하고 있다. 퀵과 헌팅턴은 그 의도와 동기의 상이함에도 불구하고 모두 위로부터 아래로 향하는 역사관을 가지고 있다. 그들은 지방-지역의 좀 더 미시적 규모에서 사람들이 어떻게 살았는가에 대해서는 별다른 관심이 없다. 마치 고대의 자연법처럼 위로부터 부과되는 퀵의 지구윤리가 불변적이고 고착적 성향의 단층선으로 구분된 헌팅턴 식 문명의 충돌에 대한 대안이 될 수 있겠는가.

\*

역사가로서 나는 이러한 논의에 어떤 기여를 할 수 있을까? 역사학이란 증거에 기초하는 학문이므로 증거 그 자체가 진실을 이야기할 것이라고 믿는 사람들이 아직도 없지는 않다. 하지만 20세기 후반, 역사와 역사서술의 본질에 대한 다양한 성찰과 반성이 제기된 이후, 이제 많은 역사가들은 자신들의 이야기가 곧 누구에게나 진실이 될 수는 없다는 점을 잘 알고 있다. 누구의 역사이며 누구의 진실인가를 스스로 되묻기 시작했기 때문이다. “누구의?”라는 의문은 종교와 문명의 개념을 둘러싼 보편성의 외피를 벗겨 낸다. 누구의 문명? 누구의 종교? 라는 물음에 누가 어떻게 대답할 것인가? 역사가의 입장에서 퀵과 헌팅턴의 거대 패러다임이 불편한 것도 바로 이 때문이다. 물론 이런 질문을 던진 역사가로서도 그것에 대한 명쾌한 대답을 내놓기는 어렵다. 하지만 인식의 전환은 필요하다. 무엇보다도 우리는 종래의 역

10) 헌팅턴, 『문명의 충돌』, pp. 346, 282-283.

11) Küng, *Islam: Past, Present and Future*, xxv.

사책에서 흔히 보는 “정복자” 사관을 벗어나야 한다. 그것은 기껏해야 문명과 국가, 혹은 왕조의 “홍망” 사관이 되든지, 더 나아가면 정복하고 정복당하는 “복수(復讐)” 사관으로 전락하게 될 것이다. 이런 역사관에는 희망이 없다. 단지 힘과 권력의 홍망성쇠만 있을 뿐이다. 그러므로 앞으로의 역사서술은 큰 중심들이 아니라 작은 중심들, 대규모의 문명이나 국가나 왕조 간의 정치적, 경제적 쟁패가 아니라 소규모의 지방 혹은 지역 간의 문화적 교류, 혼종, 교차에 초점을 맞출 필요가 있다. 동시에 그들의 삶과 교류의 자취를 가능한 한 세세히 묘사하는 것도 중요하다. 관찰 규모가 축소될수록 그리고 묘사가 촘촘할수록 행위주체로서의 인간에 대한 공감의 폭이 커지기 때문이다.<sup>12)</sup> 역사가가 인간에 대한 공감을 잃어버리면 그것은 곧 추상적인 권력쟁패의 역사로 전락한다. 공감이란 곧 희망이며, 역사서술도 일종의 담론인 이상 희망을 주는 담론이 되어야 하는 것이다. 바로 이 지점에서 역사가는 비로소 킹의 대화에 끼어들 수 있다. 여기 두 명의 역사가가 있다. 그들 모두가 각각의 분야에서 커다란 명성을 갖고 있지만, 희망의 담론이란 기준에서는 매우 대조적이다. 프린스턴의 이슬람사학자 버나드 루이스(Bernard Lewis)와 역시 프린스턴의 프랑스사학자 내털리 제이먼 데이비스(Natalie Zemon Davis)가 그들이다.

루이스는 중·근동 이슬람 세계의 역사에 관한 한, 영미권에서 금세기 최고의 학문적 영향력을 가지고 있다고 일컬어지는 인물 중 하나이다. 그는 아랍어, 터키어, 페르시아어, 히브리어 등 중동·아프리카의 다양한 언어에 대한 해박한 지식을 바탕으로 중세 및 근대에 걸친 거의 모든 이슬람 역사를 연구하였다. 1966년 이후 그는 북미중동학회(MESA)의 창립멤버로 활동했으나, 2007년 그곳을 뛰쳐나와 새로이 중동·아프리카학회(ASMEA)를 세웠다. 전자가 중동에서의 이스라엘과 미국의 역할에 비판적인 학자들이 지배하는 곳이었기 때문이었다. 그는 실제로 조지 W. 부시 정부를 포함하여 오랜 동안 미국 중동정책의 중요한 조언자 중 한 사람이었다.

이슬람 세계에 대해 루이스가 쓴 많은 저작들 중 그의 오리엔탈리즘적 태도의 아주 미묘한 측면을 잘 보여주는 한 예가 1967년에 나온 『산(山)노인파: 이슬람의 한 과격 종파』이다.<sup>13)</sup> 그는 여기서 11세기 후반 이스마일파 계열의 하산 이 샵바흐가 창시한 이른바 “산 노인파”의 활동과 그 특징을 자세히 그리고 있다. 이 종파는 특히 그들의 교의를 억압하거나 비난하는 다른 모든 종파의 지도자를 암살하는 관행으로 유명해졌다. 그들이 노린 것은 주로 무슬림이었으나, 십자군 전쟁 시 콘라도 디 몬페라토, 즉 예루살렘 왕국의 콘라트 1세를 살해함으로써 기독교도들에게 악명을 남겼고, 이후 그들은 유럽 제후들에게 “아싸씨니”란 이름으로 알려졌다. 루이스는 당대의 전언과 이후의 연구들을 치밀하게 검토하여, 교의의 특징, 종파명의 유래, 이스마일파와의 관련성 등을 따지며 그 위세가 꺾였던 13세기말까지의 흔적을 추적하고 있다. 그는 서구 최고의 이슬람 학자답게 1차 자료와 선행 연구들을 상호 비교하면서 논의를 아주 정치하게 이끌어 나가고 있다.

문제는 것처럼 정치한 학문적 논의 뒤에 숨어있는 그의 이데올로기적 편향이다. 앞의 장들이 매우 학

12) 아마 아리프 딜릭[Arif Dirlik]의 “지구사”[“global history”]와 카를로 긴즈부르크[Carlo Ginzburg]의 “미시사”[“microstoria”]가 이러한 전망[perspective]과 관점[point of view]을 향한 “실마리”[“clues”]가 될 수도 있을 것이다. 그들의 많은 저작 중에서도 다음을 볼 것. 아리프 딜릭/황동연 옮김, 『포스트모더니티의 역사들: 유산과 프로젝트로서의 과거』(파주: 창비, 2005); Carlo Ginzburg, *Miti emblematici. Morfologia e storia* (Torino: Einaudi, 1986).

13) Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1967).

문적인 것과는 달리, 마지막 장인 “수단과 목적”은 이슬람을 바라보는 자신의 관점이 본질적으로 어떤 것인지를 가감 없이 — 하지만 아주 미묘하게 — 보여준다. 그는 서두를 산 노인파가 암살을 창안해 낸 것이 아니라 다만 그것에 이름을 빌려주었을 뿐이라면서, 기독교 세계에서도 초기부터 그런 일들이 있었다고 말한다. 또한 스스로의 교의를 수호하기 위해 타인을 암살하는 산 노인파의 특징 역시 보편적인 현상이라고 전제한다. 하지만 좀 더 뒤로 가면 갑자기 산 노인파에 “테러”라는 표현을 적용하기 시작한다. 그들은 “테러(공포)를 계획적이고 체계적이며 장기간 사용했다는 점에서 선례가 없는” 집단이며, 그래서 “최초의 테러리스트”라고 부를 수도 있을 것이라는, 다소 과격적인 주장을 하고 있다. 그는 한 현대 학자의 말을 인용하여, “테러리즘이란... 아주 제한적인 조직에 의해 수행되며, 테러 실행의 명분을 제공하는 대규모의 목표들을 가진 지속적 프로그램에 의해 고무 된다”고 하면서, 바로 “이것이 하산이 택한 방법 — 그가 창안해냈다고 해도 무방한 그런 방법”이라고 단언하고 있다. 이후 그는 하산의 방식을 “테러리스트 공격”이자 “지속적인 테러”로 규정하고 있다.<sup>14)</sup> 아무런 구체적 이론적 논의도 없이, 산 노인파의 암살 관행을 현대적 의미의 테러리즘과 연결시키는 루이스의 태도에는 대단히 의심스러운 측면이 있다. 장 제목을 “수단과 목적”이라 붙인 것도 마치 “목적은 수단을 정당화 한다”는 속류 마키아벨리즘을 떠올리게 한다(아마 루이스는 어떤 의미에서든 결코 — 적어도 외면적으로는 — 마키아벨리즘을 옹호하지 않을 것 같다). 2002년에 그는 자신의 서문을 단 새로운 판을 냈는데, 여기서도 미묘한 줄다리기는 계속되고 있다. 그는 언제나 약간의 단서를 달고는 있지만, 산 노인파와 현대 이슬람 테러범 사이에는 놀랄 만한 유사성이 존재한다든지, 오늘날의 자살 폭탄 테러의 원조라든지 하는 말을 거침없이 쓰고 있는 것이다.<sup>15)</sup>

루이스의 글쓰기 전략은 한편으로 정치하고 고급한 학문적 수준을 유지하는 듯 하면서도 군데군데 자신의 이데올로기적 가치를 심어놓는 방식인 것으로 보인다. 이런 유의 글에 내재된 메시지를 제대로 파악하기 위해서는 각별히 수사학적 분석이 필수적이다. 즉 어떤 “사실”을 어떤 “방식”으로 전달하고 있는지는 것이다. “사실”이 아무리 “객관적” — 그런 것이 있을 지도 의문이지만 — 이라 해도, 그 “객관성”조차도 종종 작가의 “수사”(修辭)를 통해 해석되는 법이기 때문이다. 에드워드 사이드가 그를 주요한 오리엔탈리스트 중 하나로 지목한 것도 이런 점에서 무리는 아니다.<sup>16)</sup> 현대 이슬람 과격파의 자살폭탄 테러 — “911”은 말할 것도 없고 — 라는 비극적 현상이 어떤 정치적, 문화적 요인에서 나타났는가에 대한 아무런 해명도 없이, 11세기에 탄생하여 13세기에 실질적으로 종식된 한 작은 종파의 암살 관행을 그것과 연결시키는 태도는 전형적인 오리엔탈리즘의 한 양식이다. 옛 전통의 한 부분을 화석화시켜 그것을 현대사회가 지닌 다양한 문화 지체(遲滯)의 연속으로 보는 것이다. 사실 루이스는 기독교와 이슬람 세계가 7세기 후자의 출현 이후 끊임없는 충돌로 점철되어 왔다고 보는 인물이다. 새뮤얼 헌팅턴의 책을 통해 유행처럼 확산된 “문명의 충돌”(a clash of civilizations)이란 표현을 처음 쓴 것도 바로 그였다. “이슬람 근본주의”(Islamic fundamentalism) 역시 그가 먼저 사용하기 시작했다.<sup>17)</sup> 물론 이러한 표

14) Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, pp. 129-131.

15) Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, with a new preface by the author (New York: Basic Books, 2002), xi, xii.

16) 에드워드 사이드, 박홍규 옮김 『오리엔탈리즘』(서울: 교보문고, 1991), pp. 503-511.

현들에 일말의 진실이 들어있지 않은 것은 아니겠지만, 그것을 이슬람 세계 전반을 규정짓는 개념으로 오인하게 만드는 그의 태도에 문제의 심각성이 있는 것이다.

최근 들어 루이스의 저서 다수가 한국어로 번역되었다. 지금까지 언급해 온 책은 “암살단: 이슬람의 암살 전통”으로 번역되어 있다.<sup>18)</sup> 우선 눈길을 끄는 것은 제목이다. 원제 “The Assassins: A Radical Sect in Islam”의 “Assassins”를 “암살단”이라 옮겨 놓은 것이다. 게다가 부제 “이슬람의 한 과격 종파”를 “이슬람의 암살 전통”이라고 개작하여 “암살”이란 말을 두 번이나 쓰고 있다. 이 제목을 보는 독자들은 아마 이슬람에 암살을 목적으로 한 종파가 있는 것으로 착각할 것이다. 한국어판의 “암살단”이란 역어는 서구적/반 이슬람적/현재적 관점에서 암살 행위 자체에 초점을 맞춘 것으로, 이를 중세초의 이슬람 종파에 그대로 적용한 것은 시대착오적일 뿐 아니라 그 자체로서 대단히 오리엔탈리즘적이다. 이처럼 역사의 단순화는 종종 담론화 되어 다시 새로운 형태의 단순화를 야기한다. 한국의 일반 독자들이 만약 이슬람의 역사를 편향적으로 바라보는 경향이 있다면, 루이스-헌팅턴의 반 이슬람적 이데올로기는 물론이고 그것을 제대로 지적하지 못한 그들의 한국어 역자 및 해설자들에게도 일단의 책임이 있다.

내털리 데이비스는 16세기 프랑스를 포함하여 근대 초 사회사, 문화사, 여성사에서 뛰어난 업적을 가진 역사가이다. 그녀는 매카시즘의 광풍을 피해 건너간 캐나다 토론토대학에 최초로 여성사 과정을 개설한 그 방면의 선구자이기도 하다. 역사 속 주변적 인물의 흔들리는 정체성에 관심을 보여 온 그녀가 이 주제를 더욱 확장하여 이슬람과 기독교 세계 사이에서 “정체성의 위기”를 겪는 한 무슬림 남성의 문화적 생존전략을 치밀하게 기술해 나간 저작이 『책략가의 여행』(Trickster Travels)이다. 근대 초 지중해 양안(兩岸)을 넘나들며 아슬아슬한 경계인으로서의 삶을 살아갔던 “책략가” 알 와잔의 이야기를 들어보자. 알 하산 이븐 무함마드 이븐 아흐마드 알 와잔은 1486년에서 1488년 사이 이베리아 반도 남부의 그라나다에서 태어났다.<sup>19)</sup> 1492년 에스파냐의 이븐바 “재정복 운동”으로 그라나다가 함락 위기에 처하자 그 직전 알와잔 가족은 당시 많은 사람들이 그랬듯이 지중해를 건너 북아프리카 모로코의 대도시 파스로 이주한다. 그는 그곳에서 무슬림 법과 아랍어 시(詩) 교육을 받는다. 그는 20대 후반부터 파스의 술탄에게 외교관으로 봉직하며 카이로, 마그레브, 이스탄불 등에 시절로 왕래하였고 메카 순례를 다녀오기도 한다. 1518년 6월, 이제 30세를 막 넘겼을 그는 이후 자신의 생애를 결정짓는 운명적 사건과 맞닥뜨리게 된다. 지중해 상에서 에스파냐 해적선에 나포된 것이다. 그리고는 당시의 교황 레오 10세에게로 보내진다. 그는 잠시 산탄젤로 성에 수감되었다가 곧 풀려나 개종의 과정을 거쳐 기독교도가 된다. 이후 그는 요안네스 레오(라틴어), 조반니 레오네(이탈리아어), 혹은 유한나 알아사드(아랍어)로서 살게 된다. 로마 고위 성직자들과 학자 씨클의 인정을 받은 그는 1521년 바울서간의 아랍어 역본 전사 작업을 시작으로 『아랍어-히브리어-라틴어 사전』(1524), 쿠란 전사본 및 라틴어역본 교정 작업(1525)

17) Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* 266.3 (September 1990). 이슬람 세계에 대한 이러한 인식은 뒤에 간행된 그의 *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response* (New York: Oxford University Press, 2001)에서 더 노골화 되고 있다.

18) 버나드 루이스/주민아 옮김/이희수 감수, 『암살단: 이슬람의 암살 전통』(서울: 살림, 2007). 이 책을 감수한 이희수가 루이스의 학문적 정치성(情致性)만 강조하고 그의 이데올로기적 편향성은 지적하지 않은 것은 유감이다. 특히 그가 평소 이슬람 문화의 주체성을 강조해온 점을 감안할 때 이러한 태도는 의외이다.

19) 내털리 제이먼 데이비스/곽차섭 옮김, 『책략가의 여행: 여러 세계를 넘나든 한 16세기 무슬림의 삶』(서울: 푸른역사, 2010). 알 와잔에 대한 아래의 문단들은 이 책의 “옮긴이의 글”을 참조한 것이다.

등에 참여한다. 1526년에는 아프리카 사회와 풍물에 대한 방대한 보고서이자 여행기라 할 수 있는 주저(主著) 『아프리카 우주·지리지』를 완성함으로써 학자로서의 명성을 드높이게 된다. 1527년의 “로마약탈” 직후 그는 그동안 암중모색 해왔던 귀향의 길에 올라 북아프리카에서 다시 무슬림으로서의 삶을 살게 된다. 하지만 그 뒤의 행적은 전혀 알려져 있지 않다. 다만 1532년경 튀니스에 살고 있었다는 전언만 남아 있을 뿐이다.

다양한 경계를 넘나들고 가로지르며 살아갔던 그의 파란만장한 삶은 근대가 막 형성되기 시작하던 16세기 전후 지중해 세계의 복잡하고 다기한 역사상(歷史像)을 특징적으로 보여주는 일종의 창(窓)과도 같다. 바로 이 시기에 세계에 대한 유럽인의 인식은 전 지구적으로 확장되었고, 근대국가 역시 발전의 추동력을 얻게 되었다. 근대 초 유럽은 르네상스를 통해 고전고대의 문화와 가치를 복원하고 변용함으로써 현대 세속주의로의 길을 닦았다. 동시에 종교개혁과 뒤이은 종교동란은 중세를 이어 지속되어 온 가톨릭 세계를 심각하게 분열시켰다. 이러한 세속주의의 발흥과 보편교회의 분열로 인한 결과가 바로 근대 독립주권국가의 탄생이었다. 이는 30년 전쟁을 마무리한 1648년의 베스트팔렌 조약에서 확인되었다. 유럽의 근대 초는 또한 각국의 국경이 확정지어진 시대였으며, 항해의 시대이자 시민권과 국제법 이론이 출현한 시대이기도 했다.

바로 이 시기를 살았던 알 와잔은 일찍이 이주한 모로코 땅에서 착실히 무슬림 학자이자 문인으로서의 경력을 쌓아가던 중, 예기치 않은 사건으로 낯설기 그지없는 “다르 알 하르브”(전쟁의 땅)에 떨어졌고, 급기야는 로마 교황에 의해 강제 개종되어 — 그의 개종명인 레오 혹은 알 아사드란 이름들은 모두 교황 레오 10세의 이름을 딴 것이다 — 한창 활동할 나이인 30대의 대부분을 아슬아슬하게 두 세계를 오가는 경계인으로 보내야 했다. 그들이 처한 이처럼 모호하고 불안한 정치·사회적 위치는 그로 하여금 고도로 미묘한 생존전략을 사용하지 않을 수 없게 만들었다. 알 와잔은 마치 스스로 비유하듯이 양서조(兩棲鳥) — 편의에 따라 물과 물 양쪽 모두에서 살아가는 새 — 의 전략을 구사하였다. 즉 기독교의 땅에서 그들의 신뢰를 얻되, 다시 돌아갈 고향을 생각하면서 이슬람에 대한 비난을 자제한다는 것이었다. 이는 결코 쉬운 일이 아니었고, 결국 그는 귀향했지만 과연 그의 전략이 본국에서도 제대로 작동되었는지는 매우 의심스럽다.

알 와잔의 놀라운 이야기는 지금의 우리에게 어떤 메시지를 던지고 있을까? 그가 겪은 경이롭고도 복잡다단한 삶은 가톨릭과 프로테스탄트, 그리고 무슬림 세력들로 얽히고설킨 근대 초 지중해 세계의 “다양상”을 보여주는 좋은 증거가 될 수도 있다. 실제로 그들은 목적이 무엇이었던 광대한 지중해 세계 곳곳을 여행하면서 극히 다양한 종족들의 관습과 문화를 목도하였다. 사실 그의 경험은 곧 한 권의 “아프리카 지리지이자 민족지”이며 동시에 궁정의 갖가지 비밀을 담은 “외교보고서” 같은 것이었다. 그 안에는 16세기를 전후한 지중해 양안의 “코제 그란디”와 “코제 바네” — 마키아벨리의 구분을 따르자면 — 가 함께 하고 있었다.

하지만 그의 이야기에 담긴 진정한 의미는 아마 문화적 혼종과 교차의 가능성일 것이다. 그의 삶은 비극적이었다. 운명의 굴레를 벗어던지기에는 그의 삶을 둘러싼 외적 장애물들이 너무 강대했다. 그는 그것들을 이겨내고자 몸부림쳤으나 결국에는 실패하고 말았다. 그러나 이러한 개인적 — 혹은 인종적

— 불운에도 불구하고, 또한 그가 경험했던 문화들의 표면적 갈등 관계에도 불구하고, 16세기 지중해를 사이에 둔 다양한 문화들 — 이탈리아적, 라틴적, 에스파냐적, 모로코적, 유대적, 혹은 유대인 “마라노”나 혹은 무어인 “콘베르소”처럼 혼종적 — 이 여전히 교류와 소통의 교차로로 작용할 수 있었다는 점이 아마도 그들이 우리에게 전달하고자 하는 — 혹은 그럴 것이라고 믿는 — 메시지인 것이다. 우리는 언제나 역사적 실패로부터 무언가를 배울 수 있다는 발터 벤야민의 말을 기억한다. 그래서 우리는, 알 와잔에 가해진 강제와 폭력이라는 어두운 측면에도 불구하고, 그 속에서 굳이 데이비스 자신의 표현처럼 “소통의 희망과 가능성”<sup>20)</sup>을 찾으려 하는 것이다. 역사는 우리에게 아이러니를 선물하고 우리는 그것에서 희망을 발견한다.

하산에 대한 루이스의 해석과 알 와잔에 대한 데이비스의 해석에서 우리는 세계와 역사를 어떻게 바라보아야 하는가를 배울 수 있다. 둘은 모두 유대계지만, 루이스는 유대-기독교적 관점에서 이슬람 세계를 적대적이고 열등한 타자로 바라보는 반면, 데이비스는 한 이슬람 인의 개인적 비극을 두 세계 간의 필연적 비극으로 보지 않고 오히려 양자 간의 혼종과 교차의 가능성으로 읽는다. 루이스와 데이비스가 독자에게 던지는 인상의 가장 큰 차이는, 전자에게서와는 달리 후자에게서는 상대방에 대한 공감의 감정을 느낄 수 있다는 것이다. 각자의 문화적 정체성을 지키면서도 서로간의 혼합을 두려워하지 않는 공감의 시선과, 바로 그 시선이 가져다주는 미래에 대한 희망의 메시지가 아마도 역사가가 사람들에게 줄 수 있는 최고의 선물이며 동시에 역사가가 반드시 견지해야 하는 비전이 아니겠는가. 적어도 이러한 “희망의 비전”에서만은 한스 쾅도 우리와 생각을 같이 할 것이다.

20) 내털리 데이비스, 『책략가의 여행』, p. 18.

## 참고문헌

- 데이비스, 내털리 제이먼/곽차섭 옮김. 『책략가의 여행: 여러 세계를 넘나든 한 16세기 무슬림의 삶』. 서울: 푸른역사, 2010. [Davis, Natalie Zemon. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006].
- 딜릭, 아리프/황동연 옮김. 『포스트모더니티의 역사들: 유산과 프로젝트로서의 과거』. 파주: 창비, 2005. [Dirlik, Arif. *Postmodernity's Histories: The Past as Legacy and Project*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000].
- 루이스, 버나드/주민아 옮김/이희수 감수. 『암살단: 이슬람의 암살 전통』. 서울: 살림, 2007. [Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, with a new preface by the author. New York: Basic Books, 2002].
- 사이드, 에드워드/박홍규 옮김. 『오리엔탈리즘』. 서울: 교보문고, 1991. [Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978].
- 킹, 한스/안명옥 옮김. 『세계윤리구상』. 왜관: 분도출판사, 1992. [Küng, Hans. *Projekt Weltethos*. München: Piper, 1990].
- 헌팅턴, 새뮤얼/이희재 옮김. 『문명의 충돌』. 서울: 김영사, 1997. [Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996].
- Behar, Pierre. "Central Europe: The New Line of Fracture." *Geopolitique* 39 (August 1992).
- Beloff, Max. "Fault Lines and Steeples: The Divided Loyalties of Europe." *National Interest* 23 (Spring 1991).
- Ginzburg, Carlo. *Miti emblematici. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 1986.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72.3 (Summer 1993).
- Khatami, Mohammad. *Hope and Challenge: The Iranian President Speaks*. Binghamton, N.Y.: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1997.
- Küng, Hans. *Islam: Past, Present and Future*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.
- Küng, Hans & Karl-Josef Kuschel, eds. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM Press, 1993.
- Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1967.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *Atlantic Monthly* 266.3 (September 1990).
- Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, with a new preface by the author. New York: Basic Books, 2002.
- Mazlish, Bruce. *Civilization and Its Contents*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004.
- Parliament of the World's Religions, drafted initially by Hans Küng, "Towards a Global Ethic," [http://www.parliamentofreligions.org/\\_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf](http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf).



## 지구윤리: 포용과 배제

폴랭 응통지  
국립베냉대

끝난 세계의 시간이 시작된다. 제2차 세계대전 직후 폴 발레리는 이렇게 기술했다. 유럽은 자신이 영원하지 않으며 더 이상 세계의 중심이 아니라는 것을 자각하고 있었다. 유럽은 과거 파괴에 대한 집착이 있었지만 이제 자신이 이러한 파괴의 희생자가 되었다. 또한 유럽은 분쟁이 제한적이고 경계가 분명하다고 생각했지만 그러한 분쟁은 전 세계적으로 보편화되었다. 뿐만 아니라 유럽은 결국 외부 세력의 개입으로 구조되었다. 이러한 상황을 겪으며 유럽은 이 세계에는 유럽 외에 다른 결정의 중심축들이 존재한다는 것을 깨닫게 되었다. 뿐만 아니라 이러한 중심축들의 절대적인 인접성과 이들이 유럽의 운명에 즉각적으로 미치는 영향도 이해하게 되었다.

### 1. 철학자들의 어리석음

사회과학의 현황을 다룬 유명한 굴베키안 재단 보고서에 따르면, 이매뉴얼 윌러스틴을 주축으로 모인 교수들은 제2차 세계대전 직후 비서구 국가 출신 연구자로 구성된 새로운 집단이 사회과학 분야에 갑자기 등장한 것을 목도했다. 또한 이 새로운 연구자들의 영향으로 인해 전통적인 주제가 상당히 확장되는 것도 보게 되었다.<sup>1)</sup>

사실 주제만 확장된 것이 아니다. 일부 개념에 의문이 제기되고, 지금까지 확고히 자리잡았던 확신도 무너지고 있다. 오늘날 일부 극단적 생각은 아예 불가능하다. 아르튀르 드 고비노(Arthur de Gobineau)는 19세기에 인종의 평등에 대해 아직 차분히 논할 수 있었다. 그러나 그는 오늘날에는 그렇게 할 수 없을 것이다. 레비브뤼엘(Lévy-Bruhl)은 20세기 초에 호주, 아프리카 등지의 일부 원주민들에게 전논리성을 특징으로 하는 '원시적 심성'을 가졌다고 주장할 수 있었다. 그는 오늘날 그렇게 할 수 없을 것이다. 또한 그는 임종시 뒤늦게 자기 자신을 비판하며 이 주장을 일부 철회했는데 오늘날에는 그럴 필요도 없을 것이다.

그러나 이 세상에는 고비노만 있는 것은 아니고 레비브뤼엘만 있는 것도 아니다. 가끔씩 놀라게 되는 점은 매우 진지한 작가들이 아무리 좋게 생각해도 어리석다고 밖에는 생각할 수 없는 이상한 견해를 피력한다는 점이다. 이들은 의심의 여지 없이 귀감이 되는 것으로 유럽이나 서양 외의 지역에서도 널리 알

려진 인물들이다.

이러한 사례를 언급하는 것이 즐거운 것은 아니다. 사실 이러한 사례는 상당히 많다. 흄은 “백인에 대한 흑인의 자연적인 열등함”에 대한 괴변을 늘어놓았다. 흄은 이러한 열등함이 최근 및 동시대 역사를 통해 증명되었다고 주장했다.<sup>2)</sup> 반면 지식의 언급술을 보인 하이데거는 “철학은 그 존재 자체가 그리스적”이라고 했다. 즉, “철학은 본질상 우선적으로 그리고 유일하게 그리스 세계만 포착하였고, 자신이 발현될 장소로 이 세계를 지목하였다.”<sup>3)</sup> 한편 칸트는 '서로 다른 인종'에 대한 거짓 주장을 했고<sup>4)</sup> 디드로는 <백과사전>(l'Encyclopédie) 11권에서 흑인에 대한 정의를 내렸다.<sup>5)</sup> 헤겔은 흑인의 비(非)역사성을 주장했고 후설(Husserl)은 파푸아인에 대한 짓궂은 농담을 했다.<sup>6)</sup> 그 외에도 망언은 많다.

<철학과 아프리카 문화(Philosophy and an African culture)>라는 뛰어난 저서에서 가나 출신 저자 크와시 와이어두(Kwasi Wiredu)는 위에 언급한 흄의 글을 언급하며 다음과 같이 의견을 개진한다. “흄의 흑인에 대한 멸시와 철학적 관점을 공정하게 분석하기 위해 아프리카인은 높은 수준의 성숙함이 필요하다. 흄의 흑인에 대한 멸시를 개탄하는 한편 그의 철학적 관점은 높이 평가하고 자기 것으로 만들어야 하기 때문이다.”<sup>7)</sup> 엠마누엘 에즈(Emmanuel Eze)는 이보다 한 걸음 더 나아가서 호전적인 태도로 이 철학자들의 견해를 단순히 '계몽주의자들의 인종차별'이라고 정의 내리며 규탄한다.

## 2. 보이지 않는 경계선

그러나 계몽주의 사상가들이나 그 밖에 본고에서 언급한 저자들이 아프리카인, 파푸아인, 더 나아가서 유색인종을 대상으로 대상으로 글을 쓰지는 않았다고 보는 것이 보다 생산적이라고 생각한다. 이 저자들은 언젠가 이러한 독자들이 자신의 글을 읽을 것이라는 생각은 미처 하지 못했고 이러한 독자들을 논의대상에서 아예 제외시켰다. 이렇게 이들을 제외시켰기 때문에 비로소 이 사상가들은 서구인들 사이에서 편안히 안주하며 논란의 여지 없이 이들에 대해 '아무 말이나' 쓸 수 있었던 것이다.

알튀세르(Althusser)는 자신이 전날이나 며칠 전 한 발언을 수정하기 위해 가끔씩 유머러스하게 이러한 말을 하곤 했다. “제가 어리석은 말을 했습니다.” 유명한 철학자들의 망언에 이 말을 적용해보면 어느 정도 이 철학자들의 입장에서 생각할 수 있다. 즉, 이들이 악의를 가지고 그런 말을 한 것은 아니며 기회가 있었으며 자기 비판을 할 수 있었을 것이라고 보는 것이다. 이를테면, 어떤 문제가 있을 때 몰라서 그랬다고 하며 관용 베풀기를 구하면 그 문제를 그다지 심각하게 여기지 않는 것과도 같다. 칸트, 헤겔, 후설, 마르크스 및 그 외 사상가의 글을 읽고자 한다면, 서양 전통의 정수를 이해하는 중요한 혜택을 놓치고 싶지 않다면, 와이어두가 제안하는 필수적인 '성숙함'을 보이고 싶다면, 이렇게 문제를 심각하게 여기지 않는 태도가 필요하다.

사실 호전적인 발언에는 한계가 있다. 왜냐하면 영어적 표현처럼 목욕물을 버리려다 아기까지 버릴 위험이 있기 때문이다. 따라서 명백히 인종차별적인 발언을 넘어서 어떻게 이러한 발언이 가능했는지 살펴보아야 한다. 예를 들어, 듣는 이의 폭을 너무 좁게 잡았을 수도 있고, 보이지 않는 경계선을 설정함으로써 파트너 및 학문적 논의 참여자의 공동체를 특정 문화 또는 특정 인종에 국한시켰을 수도 있다.

또는 특정 발언이 모든 반발에서 자유롭다고 믿는 잘못된 안심의 발로일 수도 있다. 이러한 사상가들의 행동이 구획, 경계선 설정, 독자의 범위 제한에서 출발했다는 점에 관심을 돌리면 이러한 발언의 파장은 축소된다. 즉, 이러한 발언이 잘못일 뿐 아니라 실수라고 보고 이 사상가들이 한 말에서 '어리석음' 다시 말해서, 생각하는 독자의 실질적인 범위에 대한 완전한 무지로 인한 망언을 발견하는 것이다.

요약하자면, 철학자들의 수용될 수 없는 발언은 당시 지리적 지식의 한계에서 기인한다. 물론 그렇다고 해서 이 철학자들의 잘못이 완전히 사라지는 것은 아니다. 왜냐하면 이들이 살았던 시대에도, 사용 가능한 지리적 지식을 보다 잘 활용해서 완전히 다른 견해를 피력한 저자들(많은 경우 잘 알려지지 않은 저자들)이 있기 때문이다.<sup>8)</sup> 보다 혼란스러운 점은, 오늘날 타문화와 타문명에 대한 지식에도 불구하고, 역사, 지리, 현대 인류학에 대한 지식에도 불구하고, 유명 지식인의 글에서 같은 식의 망언을 볼 수 있다는 점이다.<sup>9)</sup> 따라서 존재하는 지식이 부족하다는 것으로 결코 모든 것이 설명될 수는 없다는 의미가 된다. 결국 모든 저자는 누가 뭐라고 하건 자신이 사는 시대의 학문적 유산을 사용하는 행위와 이러한 유산을 바탕으로 독자를 제한하는 방식에 대한 책임이 여전히 있는 것이다.

### 3. 비밀스런 지형도

사람들에게는 각자의 지형도가 있다. 유럽중심주의는 담론의 첫 번째 지형도이다. 유럽의 우월성에 대한 선입관이기에 앞서 유럽중심주의는 담론의 범위에 대한 결정(일반적으로 무의식적인 결정)이며 이러한 결정으로 인해 담론의 범위는 유럽인 또는 유럽 태생 청중으로 좁혀진다. 이러한 청중의 선택은 무의식 중 발언내용에 지대한 영향을 미친다. 왜냐하면 이러한 선택으로 인해, 흥미롭다고 여겨지거나 관심을 끌 수 있으리라고 생각되는 주제가 직간접적으로 정해지기 때문이다. 물론 한정적인 주제에 대해 최대한 자유롭게 의견을 개진하며 지배적인 원리를 확고히 하거나 이에 반발할 수도 있겠지만 화자의 발화내용은 기본적으로 청중에 좌우된다.

원시적이라고 여겨지는 인간에 대한 인식을 간단한 예로 들어보자. 탕펠(Tempels)이 쓴 <반투족의 철학(La philosophie bantoue)>도 제2차 세계대전 직후 출간되었다는 것은 우연이 아니다. 성프란체스코회의 수도사 탕펠은 오랫동안 콩고에서 선교사로 지내면서 원시적 심성이라는 이론과는 정반대의 입장을 취한다. 그는 직접적으로 이름을 거론하지는 않았지만 레비브뤼엘(Lucien Lévy-Bruhl)을 비판하며, 반투족, 보다 일반적으로 '원시종족'에 대한 사실과 이들의 행동을 보면 사실 이들이 전적으로 일관성 있고 합리적인 세계관을 가지고 있다는 것을 증명해보이려고 한다. 단지 이들의 세계관이 서양에서 지배력을 가지는 세계관과 다를 뿐이다. 탕펠에 따르면, 원시종족에게서 나타나는 것은 동일률, 모순율, 배중률을 무시하는 전논리적 심성이 아니라, 존재론을 대신하는 힘의 이론이다. 지식 이론, 인간 또는 심리 이론, 법윤리, 법철학은 모두 힘의 이론에 기반을 둔다.

그러나 탕펠의 이러한 흑인의 명예회복 시도에도 한계가 있다. 왜냐하면 이러한 시도 또한 전적으로 서양 청중을 위한 것이기 때문이다. 그 증거로, 반투족 철학과 우리의 문명 전파 사명이라는 제목의 그의 저서 마지막 장을 예로 들 수 있다. 그 외 놀라운 확언들 중에서 찾아볼 수 있는 또 다른 증거로,

탕펠은 이 '철학'이 지닌 무의식적인 특성이라고 주장하면서 외부 계시자가 반드시 필요하다고 한다. 여기서 이러한 계시자는 다름 아닌 유럽 학자이다. 이러한 상황을 볼 때 탕펠의 저서에서 고루한 개념들(예: 원시인)이 계속 등장한다는 점은 놀랄 만한 일을 아닐 것이다. 저서는 자칭 '문명인'이라고 하는 사람들 집단에 국한된 이론적 논쟁의 틀 안에서 원시인에 대한 주장을 펼치고 있다. 이러한 틀을 형성하는 행동은, 소위 말해 비문명인이라고 불리는 다른 인간 집단을 배제하는 일이다. 그리고 나서는 빙빙 돌다가 그 다음 증명하고자 하는 것을 단번에 확인해버린다. 탕펠은 이러한 배제 논리의 성향을 보이며, 이러한 논리는 탕펠이 반박하고자 한 레비브뤼의 논리와 같다.

#### 4. 외향성

따라서 특정한 학술적 담화에 대해 우선 저자 또는 저자들에게 다음의 매우 간단한 질문을 던져야 할 것이다. 그 질문은 바로 “누구에게 말씀하고 계십니까?”이다.

사실 탕펠의 작은 책에 아프리카 지식인들이 매료되었다는 점은 알려진 사실이다. 또한 탕펠이 어떻게 아프리카 지식인 다수에게 역할모델이 되었는지도 알려져 있다. 탕펠의 저서를 바탕으로 이들 지식인은, 이들의 조상들 및 각자가 속한 공동체의 '철학'을 설명하려는 시도를 하였고 이 과정에서 필요한 경우 탕펠 주장의 몇몇 부분을 교정하기도 하였다. 이렇게 <반투족의 철학>으로 인해 새로운 장르와 새로운 연구 패러다임이 발생했다. 이 패러다임은 민족철학이라고 불렸으며 이는 집단적 '철학' 연구에 초점을 둔 신개념의 민족학을 의미했다. 여기서 집단적 철학이란 즉 구전문명(오랫동안 매우 부적절하게도 '문자 없는 사회'라고 불렸음)의 집단적 세계관 및 사고 체계를 지칭한다.

따라서 여러 아프리카 지식인들은 탕펠의 문제제기에 반응했다. 일반적인 아프리카 '철학' 또는 특정 아프리카 민족에 대한 전례 없는 소논문, 저서, 논문, 연구보고서는 셀 수 없을 정도가 되었다. 그런데 이 저자들에게 다음과 같은 질문을 할 생각은 전혀 하지 못했다. 즉, “이 학술적인 분석의 청중은 누구 입니까? 같은 아프리카인들입니까, 아니면 서구 청중입니까?” 이 질문을 제기해야 한다. 이러한 질문을 던져야 다음과 같은 명백한 사실을 인정할 수 있다. 즉, 아프리카 민족철학은 아프리카인 자신이 아닌 '서구 청중'을 대상으로 한 흑인문화의 명예회복 시도이다. 따라서 이러한 시도는 외향적, 즉, 외부를 향한 담론이다. 탕펠 및 여타 서구 철학자 및 민족학자(그리올(Griaule)을 비롯한 그의 프랑스 내 학파, 미국의 폴 래딘(Paul Radin), 그리고 그 외 다수)의 사고체계를 계승 받은 아프리카 민족철학은 이러한 서구 전통에 여전히 유기적으로 연결되어 있다. 이러한 전통은 여전히 아프리카 민족철학과 연관되며 아프리카 민족철학의 새로운 기여로 인해 보다 풍성해진다. 프랑스어, 영어, 포르투갈어로 표현된 아프리카의 모든 학문적 산물과 마찬가지로 아프리카 민족철학 역시 비서구인의 배제를 전제로 하는 유럽중심적 담론의 지형도에 기반을 둔다. 아프리카 민족철학이 지향하는 목표가 아프리카 문화의 '옹호 및 설명'이기는 하지만 이 철학은 아프리카 대중을 원칙적으로 배제하는 대화의 공간에서 전개된다.

분명 대안이 있을 것이다. 지금까지 아프리카 민족철학은 아프리카 지식인들과 서구 지식인들간의 수직적 논쟁을 우선시했다. 그러나 이제 그보다는 일반적으로 아프리카인들간의 수평적 논쟁을 우선시할

수 있을 것이다. 특히 아프리카 지식인들과 아프리카 대중 간의 대화에 중점을 둘 수 있을 것이다.

## 5. 상대주의를 향한 유혹

이 특정한 맥락을 놓고 볼 때 외향성은 상대주의를 향한 유혹으로 불가피하게 이어진다. 아프리카 연구자는 자신의 청중이 우선적으로 서구 지식인이고 보다 일반적으로는 서구적 교육을 받은 대중이라는 것을 알고 있다. 따라서 아프리카 연구자가 중점을 두는 부분은 자신이 표방하는 가치체계에 서구적 가치를 대치시킴으로써 자신의 문화에 더 큰 가치를 부여하는 일일 것이다. 이렇게 되면 모든 미묘한 차이는 불필요할 것이다. 뿐만 아니라 연구자가 옹호하려는 문화와 서구 문화의 장단점을 균형있게 파악하고자 하는 노력도 불필요할 것이다. 이러한 사고과정은 두 문화가 모든 면에 있어서 동등하다는 신념을 전제로 한다. 즉, 각각의 문화에는 고유의 학문, 윤리, 예술이 있다는 생각이다.

어떤 면에서 보면 이 말은 사실이다. 모든 문화는(구전적 성향이 강한 문화조차도) 지식체계, 윤리기준, 미의 기준을 생성하고 이러한 체계는 지속적으로 후대에 계승된다. 탕펠의 저서에는 '반투족의 윤리'라는 제목의 장이 포함되어 있는데 이 제목은 전적으로 일리가 있다. 그리고 아산 실라(Assane Sylla)는 <월로프 종족의 윤리철학(La philosophie morale des Wolof)> 이라는 책을 썼는데 이 또한 일리가 있다. 그러나 이러한 규범체계를 잘못된 객관성으로 묘사하거나 명예를 회복시키는데 만족해서는 안 된다. 이러한 시스템의 타당성을 검토해야 하며 어떠한 측면에서 예전에 정당한 것으로 여겨졌던 특정 견해가 오늘날도 여전히 수용될 수 있는지 자문해보아야 한다. 그런데 이러한 질문이 제기되려면 유럽과 아프리카 간의 상상적 토론에서 벗어나서 아프리카 내 토론에 돌입해야만 한다. 아프리카는 역사의 새로운 난제에 맞서 진지하게 책임감을 가지고 자신의 앞날을 헤쳐나갈 수 있어야 하기 때문이다. 또한 본고에서 아프리카에 대해 논한 사항은 세계의 어떤 다른 지역에도 적용될 수 있다.

다호메이(오늘날의 베냉-역자 주)에서 가장 위대한 왕 중 하나로 알려진 게조(Ghézo)왕에 대해 전해 내려오는 이야기를 예로 들어보자. 게조왕의 장례식 때는 그의 아내들 중 가장 젊고 아름다운 41명이 왕과 함께 산 채로 묻혔다고 한다. 이들이 내세에서도 왕을 섬기도록 하기 위함이었다. 뿐만 아니라 게조왕의 젊은 왕후들은 이렇게 선택되는 것을 영광으로 여겼기 때문에 서로 뽑히려고 경쟁이 치열했다고 한다. 그러나 오늘날 단순히 이러한 일화를 이야기하는 것으로 만족할 수 없을 것이며 이러한 관행을 베냉의 윤리체계를 특징 짓는 모델로 내세우거나 좋은 지배구조의 사례로 내세우며 이를 이념적으로 활용할 수는 더욱 없을 것이다. 일단 이 일화를 특정한 역사적 맥락상에서 언급하고 나서 다음의 두 가지 질문을 던져야 할 것이다. 첫째, 이러한 관행이 오늘날 수용될 수 있을 것인가? 더 나아가서 이 관행이 당시 진정으로 수용되었는가? 이것은 윤리적 질문이다. 둘째, 예외 없이 모두가 이 관행을 수용했는가? 관습적인 수용과 공적인 선포를 넘어서서, 정치적으로 정당한 관행과 불가피한 사회적 희극을 넘어서서, 왕후들의 어머니는 이에 대해 속으로 어떻게 생각했으며, 왕후들을 짝사랑하는 남성들의 마음은 어땠을까? 불만의 소리, 숨죽인 반발은 어떤 것이었을까? 오늘날의 역사학자는 이러한 질문들을 피할 수 없을 것이며 이것이 바로 사회과학 연구의 새로운 방향이다.

## 6. 결론?

유럽중심주의로 모든 것이 설명될 수는 없다. 서구와의 상상적 토론을 넘어서서, 역설적으로 자신이 차별을 두고자 하는 대상에게만 우선적으로 계속 발화하는 한편 대변인이 되었으면 하는 사람들은 청중의 범위에서 제외시키는 방식으로 자신을 차별화하는 모순적 노력을 넘어서, 오늘날 인류는 자신의 생존에 극도로 위험한 형태의 명신과 체제유지주의에 직면해 있다. 본고에서 논한 내용은 이 문제를 고스란히 남겨놓았다. 그러나 이 문제는 자체적으로 다루어져야 할 엄청난 문제이다. 본고에서는 이 문제를 선언하는 한편 우리 시대에 인간 차원의 보편적인 윤리(유일신적 또는 다신적 윤리가 아닌)가 절대적으로 필요하다는 점을 지적할 뿐이다.

---

## 참고문헌

1. Immanuel Wallerstein, *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996, 124 pp.
2. Dans une note au bas d'un article de 1748 sur "Les caractères nationaux", Hume écrit en substance: "*Je soupçonne volontiers les Nègres, et en général toutes les autres espèces d'hommes (...) d'être naturellement inférieurs aux Blancs. Il n'y a jamais eu de nation civilisé, ni même d'individu éminent dans le domaine de l'action ou de la sépulation, qui ne fût de couleur blanche. (...) Il y a des esclaves noirs dispersés dans toute l'Europe, chez qui personne n'a jamais découvert le moindre signe d'ingéniosité(...). En Jamaïque, il est vrai, on cite le cas d'un Nègre qui serait un homme intelligent et cultivé; mais il est probable qu'on l'admire pour des exploits superficiels, comme un perroquet qui prononcerait distinctement quelques mots* (cité par Eze, 1997: 33. Je traduis)
3. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Gallimard, 1957: 15. Bien qu'il soit signé Heidegger, la logique de ce texte ne va guère plus loin que celle des médecins de Molière (l'opium fait dormir parce qu'il possède une vertu dormitive...), ou celle des alchimistes qui expliquaient la combustion par l'évaporation d'une substance mystérieuse," le phlogistique.
4. Dans un essai paru en 1775 sous le titre "Des différentes races humaines, Kant affirme, sur le mode du constat, que *tous les Nègres sentent mauvais*. Tenant ce phénomène pour acquis, il entend l'expliquer en faisant intervenir des notions qui en disent long sur la science de l'époque: particules de fer dans le sang, dont l'excès serait compensé par un dégagement d'acide phosphorique dans la substance rétifforme, etc.
5. "*Non seulement leur couleur les distingue, mais ils diffèrent des autres hommes par tous les traits de leur visage; des nez larges et plats, de grosses lèvres, et de la laine au lieu de cheveux, paroissent constituer une nouvelle espèce d'hommes. Si l'on s'éloigne de l'équateur vers le pôle antarctique, le noir s'éclaircit, mais la laideur demeure: on trouve ce vilain peuple qui habite la pointe méridionale de l'Afrique*".
6. "*L'homme est un animal raisonnable, et en ce sens vaste, le Papou est aussi un homme, et non un animal (...). Mais de même que l'homme, et le Papou lui-même, représentent un nouveau degré dans l'animalité, précisément celui qui s'oppose à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison in* Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1976: 372
7. Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African culture*, Cambridge, Cambridge University Press,

1980: p.49

8. La critique la plus forte et la plus rigoureuse de Hume a t faite justement par un de ses contemporains beaucoup plus jeune, il est vrai, mais qui ne disposait pas d'autres repres gographiques que lui. Dans *An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism* (1770), James Beattie rappelle entre autres choses, l'tonnante civilisation des Aztques et des Incas, dj parfaitement connue cette poque. Bien que l'histoire africaine ft encore mal connue, il montre, sur la base des faits alors avrs et d'une rflexion de simple bon sens, l'absurdit de la dmarche de Hume. Voir Eze, *op. cit.*: 34-37
9. Des intellectuels noirs se sont beaucoup mus aux Etats-Unis, dans les annes 90, d'un ouvrage qui prtendait tablir scientifiquement les diffrences de quotient intellectuel et de capacit cognitive entre les races (Herrnstein and Murray, *The Bell Curve*, 1994). Peut-tre aurait-on d plus simplement noter l'indigence de la question mme laquelle ces auteurs prtendaient rpondre et faire apparatre, avec un dtachement total, la logique cache de ce type de discours ainsi que les conditions de son succs dans l'Amrique des annes quatre-vingt dix.



## ‘삶의 구체적인 문화’의 관점에 비춰 본 보편주의와 포용

폴 윌리스  
프린스턴대학교

포용과 배제가 가장 중요한 문제로 대두한, 전례 없는 전 지구적 도전과 기회의 시대를 맞아, 우리는 보편적인 가치를 정하고 명확히 하며 적용하는 데 요구되는 새로운 인본주의를 필요로 한다. 그런데 이러한 새로운 휴머니즘은 지역의 경험과 권력의 광범위한 작동방식, 착취, 체제 차원의 불평등 등에 대한 적절한 이해를 바탕으로, 보편적인 가치에 대한 좀더 상황중심적 관점을 염두에 두고 이론적으로 의미가 있는 방법으로 개발될 필요가 있다. 필자는 그 과정에서 구체적인 ‘삶의 문화(lived culture)’에 대한 관점과 비판적 문화기술지(critical ethnography)를 제시한다. 필자는 문화기술지는 인간에 대한 하나의 분과학문에 이르는 중요한 경로라는 믿음 속에서 다학문 또는 탈학문적인 정신을 바탕으로 이 과제를 수행하고자 한다. 필자가 언급하는 내용은 일반적인 동시에 다소 추상적이다. 그러나 필자는 이런 접근 방법을 활용한 사례를 자세하게 제시할 것이다. 필자는 지구상의 사회와 문화는 서로 매우 다르고 서구의 사례를 중심으로 서구에서 만들어진 관점은 여러 대륙을 가로질러 적용하기 어려울 수 있다는 점을 안다. 그렇지만 ‘지역적인 것’, 창의성, 그리고 특수한 형태의 역사 권력과 지배에 대한 반응에 대해 이론적·방법론적 초점을 맞춘다면 기본적으로 필자가 말하고자 하는 바를 널리 전달할 수 있을 것이다.

“문화는 일상생활이다.”(Williams 1987)는 ‘삶의 구체적인 문화’라는 관점의 중심 내용이다. 특별히 소문자 ‘c’로 시작하는 문화는 말로 표현되지 않는 감정, 가치, 실천, 상징의 사용, 상징 형태, 표상과 인공물 등으로 구성되며, 특정 집단의 일상을 형성하고 그 방향을 제시한다. 필자의 특별한 접근 방법에서(Willis 81, 2000) 이러한 문화적 재료들은 무기력한 사물이 아니라, 소위 ‘문화적 생산(cultural production)’이라는 창의적인 지역적 실천에 필요한 원재료와 자원으로 간주된다. ‘문화적 생산’은 일상적인 성취처럼 아래로부터 진행되는 ‘의미 만들기(meaning-making)’나 표상의 생산과 관련되어 있다. 노동과정에서의 물질적 생산과 유사하게 문화적 차원에서 생산 과정이 있다. 이를 통해 인간은 상징적인 원 재료에 관한 감각적 실천 활동에 참여하여 인간의 목적에 부합하는 새롭고 변형된 사물을 생산한다. 이러한 경우, ‘생산물들(products)’은 그 자체로 쓸모 있는 의미이자 표현들일 뿐만 아니라, 이런 저런 이유로 인간이 처한 존재의 조건을 이해하는 데에도 유용하다. 이것은 ‘일상적인(ordinary)’ 개인을 역사 혹은 적어도 동시대 역사 형식의 목록에 포함하는 일이다. 구조적 영향, 과거로부터 전수한 계급 문화, 인종, 젠더, 이데올로기 등 이 모든 것들은 의미 만들기에 필요한 주제와 수단을 형성하는 데 일

정한 역할을 한다. 그런데 ‘문화적 생산’이라는 관점은 계급, 젠더, 인종 담론, 문화적 형성을 각각의 세대가 아래에서부터 위로 진행되는 개인과 집단의 창의적 활동을 통해 재생산하고 새롭게 형성하는 것으로 본다. 이 때 일상 활동으로서 범주가 재배열되고 새로운 기표 질서가 만들어진다.

사물, 인공물, 표현 형식은 ‘문화적 생산’의 중요한 원재료이자 매개 혹은 결과로서, ‘삶의 구체적인 문화’ 영역을 형성한다. ‘구체적 문화’는 사물 자체뿐만 아니라 그 인간적·맥락적 차원에서의 구체적 사용과 전유에 관심을 기울인다. 예를 들어, 특정한 음악, 상징, 인공물, 높은 평가를 받는 인물의 소유물 혹은 특정 양식의 의복 등이 개인이나 사회 집단을 어떻게 사로 잡고, 이들이 어떤 관점을 갖고 세계 ‘속(in)’에서 어떻게 존재하며, 어떤 식으로 정체성, 이해관계, 열망에 영향을 미치는지에 초점을 맞출 수 있다. 문화기술지적 방법과 분석은 인간과 사물 그리고 이미지와 가공물 사이의 관계를 이론화하기 위해 상동일치(homology) 내지 브리콜라주(bricolage) 개념을 사용한다.

포용을 목적으로 하는 제도에 의해서든 다양한 종류의 사업이나 프로그램의 일환이든, 특정 커뮤니케이션의 문화적 조정은 기본적으로 중요하다. 요체는, 강력하고 제도적으로 승인되거나 인정 받은 리더십으로부터의 ‘전달된 메시지(meant message)’ 혹은 의도된 커뮤니케이션 등 어떤 공식적인 정보도 서로 원자화되고 고립된 것으로 간주되는 개인들에게 직접 전달되지는 않는다는 점이다. 모든 커뮤니케이션들은 인간 집단의 장벽과 변화, 일상의 문화 그리고 일상의 ‘문화적 생산’을 거쳐 전해진다. ‘문화적 생산’의 형식은 합리적인 수준의 노력이나 참여로 간주되는 것을 조절하면서 잠재적으로 낮설고 위협적인 제도/조직/소통 환경을 인간화하고, 또 동일 내지 다른 수준의 위계에 타자들을 배치하기 위한 ‘의미의 지도(maps of meaning)’를 제공한다. 어떤 문화들은 권위에 대한 반발을 기초로 조직되고, 그 문화들이 제기하는 문제는 제도의 형식과 규율 체제를 구조화 혹은 재구조화하는데, 이 때 초점의 대상이 되는 것은 직접적인 제도적/조직적 목표를 성취하는 데 있어서 성과를 극대화하는 것이 아니라, 일탈자들과 일탈 행동들을 통제하고 처벌하는 것이다. 모든 ‘문화적 생산’의 형식들은 자기 정체성 계발을 위한 합의를 지니고 있다.

종속자들과 피지배 집단에 그들 고유의 색깔과 더 이상 축소될 수 없는 인간성을 되돌려주기 위해 사람들은 이들과 함께 해야 하고 참여와 상호작용을 통해 그들 조건에 대한 개방적이고 인간적인 이해를 해야 한다. ‘삶의 구체적인 문화’ 및 ‘문화적 생산’과 관련해 필자가 사용하는 방법론의 특징이라면 문화기술지 내지 질적 방법과 기술 관련된 그 몇 가지 변형이라고 할 수 있다. 문화 기술지에서 본질적인 부분은 인간의 몸이 연구의 특별한 수단이자 도구로 사용된다는 점이다. 이것은 꽤 오랫동안 자리 잡은 연구주제로서, 자아를 같은 환경과 같은 통제 체제 아래에 두는 것과 관련되어 있다. 참여관찰법은 기본적인 방법 가운데 하나로, 자아를 동일한 환경에 둘 뿐만 아니라 연구 주제와 같은 행동과 의무를 수행하게 한다. 문화기술지는 “상황이 어떤지(how things go on)” 보여주는 데 목적을 두고 “여기서는 무슨 일이 있었는지(What’s going on here?)” 그리고 “여기서는 어떤가(How do you do things around here?)”와 같은 단순한 질문으로 시작한다. 답변에 귀를 기울이는 것은 그것들이 어떻게 경제적 입장과 관계 등 존재의 조건을 이해하고, 어떤 방식으로 인간의 존엄성을 유지하고 인간 존재로서의 발전을 위해 적합한 정체성과 전략을 만드는지 이해하는 것이다.

여기서 중요한 것은 구조적이고 이데올로기적인 배치(location)이다. ‘문화와 문화적 생산’에 초점을 맞추게 될 때, 맥락 속에서 의미를 만들어내는 것과 관련되기 때문에, 무기력하고 종속적 지위에 있는 사람들은 다차원적이고 수직적 혹은 수평적으로 요구되는 세계에서 살아간다는 명확한 사실을 회피할 수 없다. 생각, 가치, 종교, 문화의 유통은 지나치게 자주 수평적인 흐름으로 묘사되고, 병합, 예상되는 보편주의 그리고 충돌 역시 거의 마찬가지이다. 커뮤니케이션의 흐름과 네트워크 연결을 위한 지배적인 형상화가 기본적으로 원형이라면, 사회적 구조는 평면적이다. 우리들은 이것들을 모아 상하와 좌우 차원을 지닌 상징적인 공간 개념을 만들 필요가 있다. ‘포용(Inclusion)’과 ‘배제(Exclusion)’와 관련된 관심, 프로그램, 이론들은 권력의 문제를 야기하지만, 상징적 문제를 가장 중요하게 다룰 필요가 있다. 분리는 다양한 종류의 네트워크 관점이 기본적으로 평면 연결성을 유지하게 한다는 점에서 일종의 사회적 상호작용을 제한하는 것이라고 할 수 있다. 반드시 추가되어야 하는 것은 권력과 사회 관계의 수직적인 차원으로서, 이는 경제적인 관계와 착취 그리고 지역의 전통적 위계적 혹은 국가 형태를 통해 알 수 있다. 의미를 찾기 위한 노력과 그 주체들은 통틀어 보았을 때 훨씬 더 효과적이고 역동적으로 이해될 수 있다. 문화적 관점에서 의미를 찾는 주체들은 민속, 종교, 전통, 상품 등 문화적 자원들을 찾고 발달시킨다. 이는 ‘인간 조건(la condition humaine)’의 무한한 신비와 관련하여 자신 혹은 그 추상적 내지 보편적인 가치뿐만 아니라 존재의 정체성과 존엄성 그리고 자기 존중의 수단을 찾고 다른 사람의 존경을 받는 등 물질적, 상징적, 주관적 조건에 관한 문제 해결을 위한 실제적인 목적을 위한 것이다. ‘문화적 생산’은 평면에서는 발생하지는 않는다. 사상의 흐름이라는 주요 ‘수평적(horizontal)’ 차원은 실제 주요 흐름은 실제로 그들에게 자주 거부나 저주로 다가오는 수직적 축을 향해 격렬히 반응한다. 사람들은 수직적인 면에서는 억압, 수평적인 면에서는 이데올로기적 포기를 기준으로 한 어지러운 경사면을 미끄러져 가면서, 자신의 목적을 위해 사상과 가치를 유통시키는 수평적 자원만을 추구한다. 이는 상징이 상실될 수 있는 무한 경사면에서 미끄러지기를 거부하는 시시포스의 노력을 가능하게 하는 가치 있는 다른 차원을 찾기 위한 것이다. 새로운 인본주의는 보편적으로 적용되어야 하지만, 가치, 문화적 형태와 문화적 창의성이 어떤 특정 조건 아래서 어떻게 발전하고 발전할지를 연구할 때는 결코 보편적이거나 추상적이어서는 안 된다.

‘문화적 생산’의 실천은 정체성과 활동들이 일정한 제약과 가능성 속에서 어떻게 하면 가장 잘 발전할 수 있을까 하는 문제를 구체적으로 판단하기 위해 사람들의 존재 조건에 침투하여 그 ‘안을 들여다보는’ 기능을 한다는 점을 필자는 주장하고자 한다. 침투(penetration)라는 개념은 분석 과정에서 ‘문화적 생산’의 동력을 포착하여 경제적·관념적(ideational) 차원의 구조적 요소들을 드러내는데, 문화는 이 구조적 요소들에 의존하기도 하고 이 요소들이 문화를 배치하기도(locate) 한다. 이것들은 배태된(embedded) ‘민중(folk)’ 지식의 ‘통찰력’이자 그들의 실천적 ‘상식’, 그들의 ‘의미 만들기’ 작업이다. 이러한 의미에서 살아 있는 문화적 형식은 탈 분과학문적인 비판적 문화기술지 연구자에게 매우 흥미롭다. 이유는, 이것들이 그들이 동물행동학적(ethological) 기록이나 역사 기록에 남을 만큼 가치가 있는 고풍스런 관습이나 구체화된 자아를 간직하기 때문이 아니라, 존재의 조건과 관련해 맥락과 구체적인 안목을 결정하는 힘을 지니고 있기 때문이다. 살아 있는 문화 형식들은 기본적으로 여러 문제들에 대한

실제적인 해결책들이다. ‘삶의 구체적인 문화’ 형식에 대한 문화기술지적 설명에 관심을 갖는 것은 일종의 인식론적 단절이다. 이 분야에서는 특정한 주제가 어떻게 주제 자체와 상황을 의미 있게 만드는지 이해하려고 한다. 이 때 미리 제시할 수 없고 사람들이 놀라게 하는 방법이 사용된다. 이러한 문화는 이러한 상황을 어떻게 이해하는가? 사람들은 그와 같은 의미 만들기를 어떤 방식으로 이해하는가? 이 때 어떤 단절, 차이, 지역 지식 등의 존재하는데, 이것들은 물론 행동 주체들이 상황에 맞춰 만들어낸 것이기는 하지만 그럼에도 불구하고 단순하게 공식적, 이데올로기적, 상업적 차원에서 외부로부터 주어지는 것으로 환원할 수 없다는 점을 인식해야 한다.

좀더 중요한 사항은— ‘삶의 구체적인 문화’라는 전체 영역에서 필자의 네 번째이자 마지막 분석 용어인 재생산—구조적 배치 속의 ‘의미 만들기’ 과정은 여러 측면을 ‘드러낼(reveal)’ 뿐만 아니라, 사람들의 직관과는 다르지만 거기에 도전하고 또 그것을 재생산한다는 점이다. 이 때 여러 가지 방법을 사용하지, 가장 중요한 것은 살아있고 움직이며 구체적인 형식을 제공하고 이를 통해 권력에 따라 구조화된 위치나 관계들이 유지되고 재생산된다는 점이다. 다양한 ‘삶의 구체적인 문화’가 그 존재조건이나 긴장, 갈등, 모순 등과 씨름하는 데서 비롯되는 문화적 행동과 이해는 진행 과정 중에 의도하지 않는 결과나 상상하지 못한 효과를 낳는다. 문제가 되는 사항들은 종종 해결되지 않은 채 여전히 긴장 상태에 놓여 있다. 그리하여 아이러니하게도 과거 상태가 재생산되거나 변화지 않게 되어, 문화적 탐구나 도전의 기회가 확실히 필요하게 된다.

문화기술지적 관점에서 구체적인 ‘삶의 문화’는 이러한 지속적이고 불안스럽게 안정적인 새로운 것과 비록 새로운 형태이지만 오래된 것 간의 변증법의 일부로서 이해되어야 한다. 따라서 핵심적인 문화기술지적 문제들은 문화적 실천들이 인간 문제에 대한 해결 방법으로서 구조적인 입지를 얼마나 잘 이해하는가 뿐만 아니라, 이와 같은 실천들이 아이러니하게도 현 상태의 유지를 위해 보수적이고 비해방적인 결과에 얼마나 크게 기여하는가와 관련된다. 이것은 왜 아랍의 봄과 미국의 가을처럼, 아래로부터의 감정이 갑작스럽게 분출되어 모든 사람들을 놀라게 했는지를 설명하는 이유 중 하나이다. 물론, 실제로 이것들은 ‘아무것도 없는 상태(nowhere)’나 구체적인 국면의 결과일 뿐만 아니라, 보이는 지형 아래 보이지 않는 지하수면의 삶의 구체적인 의미가 없는 상황에서 비롯된 것이다. 여기서 아주 넓은 범위의 질문들이 제기된다. 해방과 포용을 위한 다양한 계획과 활동은 이러한 상호관계를 이해하고 균형을 바꾸어 피지배자들을 좀더 유리하게 할 수 있을까? 어떤 조건 속에서 ‘문화적 생산’의 침투가 정치적 의식과 실천으로 바뀌어 아래로부터의 보편적 가치와 윤리를 강화하는 해방을 지향할 것인가?

## 사례 연구

『학교와 계급 재생산(Learning to Labour)』(Willis, 1981)은 1970년대 중반, 학습 면에서 실패(academically failing)한 노동자 계급의 백인 학생을 대상으로 장기간의 걸쳐 실시한 문화기술지 연구 결과를 보여주었다. 필자는 이들 학생들을 영국 중부 산업 도시의 공립 종합중등학교(comprehensive school)에 다니는 노동자 계급 반학교 문화의 구성원이라고 불렀고, 그들은 스스로를 ‘싸나이들(lads)’

로 불렸다. 필자는 그들이 재학한 기간과 취업한 기간 중 마지막 18개월을 추적했다. 필자는 숨어서 여러 일자리에서 그들과 함께 일했다. 필자는 다섯 개 비교집단에 대한 질적 연구를 수행했다. 필자를 그 분야로 이끈 수수께끼는 매우 간단했다. 영국에서 역사적으로 오랜 기간 동안 포용을 위해 노력을 했음에도 왜 노동계급 아이들은 계속 실패하는가? 여기서 그들 ‘자신의 문화’가 한 역할은 무엇인가? 물론 모든 노동계급 학생들이 실패한 것은 아니지만 당시 중간계급 학생들은 노동계급 학생들보다 여섯 배나 더 많이 고등교육기관에 진학했다. 필자는 이런 현상의 속 이야기를 듣고 싶었다. 필자는 학교에서 이들 학생들을 관찰했고, 수업에 들어갔고, 모든 직업수업에 참석했고, 제한된 수준에서 그들을 따라 사회적 활동에 갔으며 정기적인 집단 토론을 진행했고 집에서 그 부모들을 면담했다.

그들 ‘삶의 구체적인 문화’의 중심적인 수직적인 역동성은 교사들의 권위와 크게 반대되는데, 이들은 “그들은 누구이고, 그들이 우리와 다를 바 없을 때 어떻게 해야 하는지(Who are they, telling us what to do when they're no better than us)”라고 말한다. 핵심적인 수평적 역동성은 교사들이 좋아하고 포용의 공식 답론을 가장 잘 수행하는 순응적 학생들을 거부하는 것이었다. 그들은 그 학생들을 가리켜 “그들은 전혀 재미가 없어.”라면서 그들을 ‘귀 구멍 범생이들(ear'oles)’, 즉 수업을 듣기만 하고 다른 아무 것도 하지 않는 아이들이라고 불렀다. 이러한 거부는 구별 짓기와 우월감의 일종으로 인식되었다. “우리들은 그들을 웃길 수 있지만 그들은 그렇게 할 수 없다.” 이러한 입장과 지향은 강력하고 ‘거친(rough)’ 남성중심주의를 통해 구체화되었고, 흡연, 음주, 독특한 옷차림 등 다양한 방법을 통해 미화되었다. 이 문화에서 중요한 것은 조롱에 각별한 관심을 기울이고 그것을 발전시키는 것이다. 이것은 어디서나 볼 수 있는 것으로 거의 모든 상황을 농담이나 조롱으로 바꾸어 놓는다. “이것은 삶에서 가장 중요한 것이다. 심지어 공산주의자에게도.”

교육적이고 ‘포용(inclusion)’의 관점에서 ‘싸나이들(lads)’의 태도와 행동 가운데 가장 낮은 것은 그들은 학업에서 성과를 거두거나 자격을 얻는 일에 대해 관심이 적조하거나 종종 적대감을 보인다는 점이다. 사회학적 관점에서 볼 때, 그들 문화의 가장 독특한 것은 문화가 아이들에게 공장 일에서부터 타이어 맞추기 그리고 벽돌 쌓기까지 실제 일에 대한 무관심을 유도한다는 점이다.

놀랍고 과학적인 문화기술지 연구 결과가 아닌가? 이들의 온전한 삶, 지능, 문화적 실천의 재치를 인식해야 한다. 이 책은 학교와 그들 이후의 몇몇 경험 그리고 일터에서의 문화적 실천을 둘러싼 장난, 모험, 대립을 상세하게 다룬다. 이 책이 많은 관심을 지속적으로 불러일으킨, 색다른 참신한 점은 실제적인 방법론적, 이론적 개방성과 아울러 ‘싸나이들(lads)’과 반사회적 문화는 실제로 창의적이고 그 나름대로 흥미롭다는 인식을 통해 문화기술지 자료를 정교하게 요약하고 제시하고, 또 그들의 현재와 미래 상황에 대한 매우 합리적인 지식과 분석을 담고 있다는 점이다. 여기에는 우울한 패배도, 문화적 부적절도, 단순한 이데올로기적 지배도 없었다. 그들은 사기꾼도, 좀비도 아니었다. 동시에 이와 같은 문화는 그들 그리고 그와 같은 사람들을 그들의 기본적인 이해관계와 다른 것 같은 육체노동의 삶(실업상태)으로 가게 한다는 점을 인정해야 한다. 동시에 이러한 것들을 기본적인 이해관계와 상치하는 방법에 따라 육체노동의 영역으로 포함시킨다는 점을 인식해야 한다. 학교 기반 비공식 문화는 그들 구성원의 삶의 경로의 미래에 심오한 함의를 지닐 수 있다.

## 새로운 인본주의 프로젝트를 위한 원칙들

### 집단 논리

‘삶의 구체적인 문화’는 종종 지배적인 개인주의와 집단주의 간의 관계를 악화시킨다. 전 지구적 자본에 대한 신자유주의적 해석은 위기에 의해 분열되기도 하지만 여전히 세계의 사회적·경제적 재조직화를 시도한다. 이것은 다윈주의의 적자 생존 모델을 명시적으로 언급하는 개인주의적 이데올로기에 의해 추동된다. 여기서, 경제 발전과 개인의 에너지가 우연히 그리고 집단적 편익을 낳는 활동의 부산물로서 ‘시장의 보이지 않는 손’에 이끌린, 개인주의적이고 이기적인 이익 추구에 의해 촉발된다. 그러나 문화적 차원에서 종종 언급되지 않는 자본주의의 모순은 물질적 수준에서 자신의 이익을 추구하는 것과 그에 따른 이념적 개인주의는 다수에게 도움이 아닌 심각한 해를 입힌다는 점이다. 요컨대, 대부분은 경쟁적인 개인주의적 경쟁에서 승자일 수 없고 이기기를 기대하는 것처럼 경쟁을 위해 희생할 것을 요구 받는다. 이 때 ‘기업가적인 자아(entrepreneurial self)’라는 이름으로 이익과 능력을 주장한다. 다수는 자신의 내적 자아를 아무런 목적이나 출구 없이 다시 만드는 데 따른 실패의 아픔과 자책, 방향 상실, 무질서, 소외 등 추가적인 부담을 견디게 된다. 그 어느 때와 달리 다수는 원자화된 “패배자(losers)” 무리로 보일 수 있고 자신을 그렇게 바라보도록 요구 받는다. 더욱 나쁜 것은 대부분의 게임은 종종 보이지 않는 방법으로 사전에 그 결과가 정해진다는 점이다. 대부분의 경쟁은 문화적·사회적·화폐적 자본의 세대간 계승을 통해 처음부터 그 결과가 정해진다. 엘리트들은 전속력 내지 속도를 멈춰 달리고 가난한 사람들은 어지러워하며 끝없는 경사로를 달린다. 가난한 사람들은 속도가 늦다는 이유로 종종 비난 받고 침소봉대한다고 해서 비난 받는다.

‘삶의 구체적인 문화’는 실제로 게임에서 서로 다른 존재방식을 만들고, 서로 다른 정체성 형태와 목적에 바탕을 둔 다른 논리를 제기한다. 물론 다원적인 정체성들은 개인주의적 이데올로기의 주요 부분과 공존할 수 있다. 이러한 것들은 개인적 자아에 대한 설명에서 나타나는데, 여기서 ‘나(I)’ 중심적 언어의 조직과 질문은 자아에 대한 설명과 정당화 그리고 그 연장선 상에서 행동의 어떤 측면을 강조한다. 그러나 문화기술학자들은 활동과 의식, 신체와 구체적인 경험, 사물과 인공물에 대한 역동적인 관계 속에 나타난 어휘들을 살펴보아야 한다. 이는 집단적 논리아말로 문화적 형식에서 개인주의적 사상 게임(다수는 패배하지만 모든 사람들은 동일한 상징적 몫을 요구 받는다.)을 거부하고, 중지시키며, 무디게 하는 것에 대한 해결책일 수 있다. 이 때 문화기술학자들은 실패에 대한 갑절의 보상(하나의 물질적인 것, 다른 하나는 이데올로기적인 것)을 거부하는 인간의 능력, 기존의 미학, 그리고 윤리를 활용한다. 실제로 문화기술지 연구자들은 개인주의를 피하는데, 편익을 얻을 수 없기 때문이다. 여기에는 상황적인 표현의 여러 요소들과 종류가 있다. 이것들은 문화기술지 조사의 주제이자 근거가 된다. 중요함에도 과소평가되는 것은 유머의 보편적인 역할이다. 선한 본성, 가장 절망적인 상황에서조차 운명의 잔인한 굴곡을 받아들이는 태도, 장래의 비극 등은 비꼬는 말과 블랙 유머에서 상상·보호된다. 이것은 종종 이상하게도 수위가 낮아지는 배럴의 아주 밑바닥에서 실제로 인류의 기념물을 찾고 긁어내고 연구하는 것이다.

역사적으로 공동체적·집단적 형식에 많은 영향을 받은 사회와 이 세계의 어떤 분야에서조차, 역사의 전개양상을 좀더 개인주의적인 것으로 바꾸고 점점 강화되는 시장의 잠식에 따라 개인화된 생존 혹은 이익을 위해 구래의 충성심이나 연대를 재조직하는 일차적인 원동력은 여전히 자본주의적 경제발전의 혁명적인 힘이다. 역동적인 엘리트들은 적어도 부분적으로는 자신들을 원래 집단의 구성원이라기보다는 전 지구적 엘리트의 개별 구성원으로 이해한다. 여기서 ‘삶의 구체적인 문화’는, 좀더 심각한 개인주의적·신자유주의적 맥락에서처럼, ‘새롭게 등장(emergent)’하거나 ‘미개척 영역(frontier)’의 경제에서 존재의 실제 조건에 관해 어떻게 살아가고 질문을 할지 대안을 제시한다. 동시에 급속하게 변화하는 역사 조건 속에서 종속적 지위에 있는 사람들을 구조화함으로써 이데올로기적인 모순적인 과정을 파악한다.

상황에 대한 암묵적인 집단적 논리는 전수받았거나 그 밖의 초개인적 상징적 실체의 형태로 좀더 강력하고 구체적으로 나타나거나 이들로부터 지지되거나 이들을 재생산한다. 여기서 상징적 실체들은 보편적이고 초월적인 집단 형식의 종교와 고등 형식의 집단적 신념을 말하는 것으로서, 세속적 산술에 기초하지 않고 또 세속적 산술보다 우월하게 일종의 구원을 제공한다. 집단 논리는 또한 ‘문화적/민족적 유전자(cultural/ethnic genes)’, 다양한 종류의 본질주의, 근본주의, 유사 신비적 진정성에 대한 믿음과 친연성(affinity)을 지니고 있다. 아이러니하고 비극적인 굴절 속에서 배제된 사람들은 자신들이 생각하기에 방탕한 것과 대비되는 신성한 것을 바탕으로 스스로를 배제할 수 있다. 때때로 선택 받은 사람들을 위한 선거는 태어날 때부터 진행된다. 실제적인 사회적 구성에 대한 안목의 부족은 수평적이고 때때로 폭력적이며, 확실히 분열적인 타자화 동아리로 이어질 수 있다. 이들은 지배와 거부의 수직적 혹은 가파른 지평을 공유하는 형제, 자매들이어야 한다. 집단적인 행동, 경험, 생존의 논리는 또한 개인의 이해관계와 이미 불균등한 경쟁에서 성공할 기회를 많이 갖지 못한 하위 계층 사람들에게 해를 입힐 수 있다. 그러나 이러한 우여곡절 속에서 논리의 견고함을 존중하는 분석가는 ‘삶의 구체적인 문화’, 그 사회적 목적의 논리, 특정한 역사적 상황에서의 효과 등을 간과해서는 안 된다. 이것은 외관상 분리된 요소, 심지어 반대되는 이해관계와 의미를 모으는 데 있어서 일정한 커뮤니케이션을 잘 이해하고 발전시키는 데 필요하다.

## 아래로부터의 윤리

종속집단과 피지배집단의 ‘구체적인 문화(lived culture)’의 실천과 조정을 통해 발전·표현되는 집단적 형식은 새로운 윤리를 낳는다. 이 새로운 윤리는 원리 중심(logocentric)의 추론이나 경전보다는 행위 규범과 신념을 통해 표현된다. 이러한 윤리 형식들은 해석을 필요로 하지만, 상호 점점 더 밀접하게 연결되면서 극적인 변화를 겪고 있는 시대에 매우 중요하다. 그와 같은 윤리 형식들과 사회적 공간의 저변에서 일어나는 변화와 경험의 실제 주도자 간의 내적 관계 때문이다. 새로운 윤리의 등장은 모든 차원의 구조적 변화뿐만 아니라 그 변화들에 대한 인간의 반응 그리고 그 변화의 일부로서의 질적 변화에 대한 최초의 징표일 수 있다. 그러한 윤리는 외부 혹은 추상적이고 보편적인 것이 아닌, ‘구체적인 문화’의 활동과 형식을 통해 나타난다. 새로운 윤리는 인간의 상징 형식과 논쟁적 긴장에 의해 매개된다. 추

상적인 신념체계를 받아들인다고 하더라도 현실에 바탕을 둔 윤리는 신념체계가 아닌, 특정 상황에서 신념 체계가 발휘하는 실질적인 힘에서 생겨난다. 게다가 새롭게 받아들여지는 윤리는 주어진 것 또는 원래의 것이 되풀이되는 것이 아니라, 실천을 통해 변화에 영향을 받는 것이다.

혁신적인 윤리의 바탕은, 개인들의 운명은 충실성이라는 개인주의적 틀로 담아낼 수 없다는 것인데, 이렇게 되면 집단은 여러 개별 단위들을 더했을 때 이르게 되는 개념이다. 여기서 개인은 더 큰 집단의 일부가 된다는 의식과 관련해 긍정적인 정체성과 존중의 권리를 지닌다. 집단의 생존은 개인의 생존의 일부이다. 어떤 구체적인 상황에서 “이것은 인간의 도리가 아니다(this is not a way to be human)”는 것을 이해하게 되면 불가피하게 인간적인 것이란 무엇이고 어떻게 그것을 지속할 것인가라는 구체적인 물음을 던지게 된다. 이 과정은 부분적으로는 적어도 공통의 인간성에 대한 실제적인 해답을 찾는 집단적 논리를 통해 이루어진다. 공통의 인간성에 대해 초기의 맑스는 인간이란 ‘유적 존재(species being)’라고 명명한 바 있다. 인간됨(human-ness)의 본질에 관한 실제적인 해답을 찾는 데 있어서 맥락을 공유한 상태에서의 고통만이 이러한 충동을 낳을 수 있고, 이 때 한가로운 추상화는 유아론(唯我論)적이고 개인적인 연구 밖으로 한 발짝도 움직이지 못한다. 추상적인 법률은 반복되거나 무시될 수 있으며, 심지어 지켜지지 않을 수 있다. 가령, 안티고네는 “신이 세운 법을 불명예스럽게 했지만 [나는] 죄가 없다. 나는 오랫동안 충성을 바쳐 왔기 때문이다.”라고 말했다. 이러한 충성심은 상징적인 것들은 공유해야 하고 이 땅은 공유해야 하며, 개인주의 이데올로기의 침묵과 결합은 실천을 통해 보완되어야 한다는 것을 가리킨다. 전체(the whole)에 대한 존엄성의 상실은 자아에 대한 존엄성의 상실이다 이는 피할 수 없는 인간의 상호관련성 때문이다. 문화적인 상황에서 보면 개인주의의 물질이 사람들을 섬뿐만 아니라 가라 앉은 섬으로 만든다는 것은 알 수 있다. 이 경우 인간의 도리에 대한 존경심의 상실은 인류 전체 차원에서의 상실이다. 이러한 수준에서 긍정적인 정체성을 얻는 것은 인간성의 전체 범주를 평가하는 계기가 된다.

집단 논리, 아이러니, 그리고 의도하지 않은 결과들이 때때로 반보편적인 윤리를 가능하게 하는 것처럼, 실천적 신념들은 ‘외부집단’으로 간주되는 타자의 신념들을 악마화하고 저주한다. 새로운 방식의 타자화는 때때로 좋지 않은 방법으로 이미 사회적으로 수용된 고정관념들을 재생산한다. 사회적인 것의 움직임은 항상 사회적인 것 속에서 진행되고, 추상적인 보편성을 만들어내는 아르키메데스 식 유리한 지점이라는 것은 없다. 이를 이해하고 다루기 위해서는 문화 상대주의가 아닌 좀더 분석적인 문화적 상대성을 받아들일 필요가 있다. 이러한 이유로 ‘삶의 구체적인 문화’라는 관점을 추구할 때는 분석과 함께 개별 기술적 작업을 필요로 한다. 특히 비교와 분석은 현실에 바탕을 둔 윤리의 뿌리와 경로를 때때로 비윤리적인 것으로 생각하게 만든다. 윤리에 대한 어느 관점에서 깨달음의 조건과 역사적 근거를 밝히는 것은 문화적인 것 내의 작동 방식을 제공하는 것인데, 이는 좀더 큰 일반적인 의미의 해방과 통제 메커니즘을 드러내고, 어떤 경우에는 타자화하려는 자신을 누르고 나와 너의 호환성을 실질적으로 인식하는 것이 좀더 확대되어 다른 사람에게서 동일한 점을 인식하고 일반적으로 다른 것에 대한 거부를 받아들이기 위함이다.

집단적 기원을 지닌 윤리는 집단적인 운명을 지닐 수 있다. 미세한 것이 내재한 보편적인 것이 있다. 그러나 새로 나타나는 윤리는 윤리가 완결될 수 있는 특별한 인간적 작업을 필요로 한다. 모든 게 끝나



---

면 새로운 종류의 역사적 인간에게 필요한 윤리가 시작된다. 우리들은 새로운 윤리를 위한 인간 과학을 필요로 하며, 편안한 상태가 아닌 모순 속에서, 규범이 아닌 과정 속에서 앞으로 그 기초를 앞으로 마련할 필요가 있다.

## 세계의 장면/사회적 생성

전 세계적으로 물질적, 사회적 조건들이 빠른 속도로 변화하고 있다. 오래된 것의 심각한 위기와 새로운 것의 격변적인 탄생이라는 모순된 영향 속에서 어리둥절한 새로운 세계가 등장하고 있다. 필요한 것들은 새로운 조건 하에서 어떤 문화적 조정을 통해서 자발적인 것들과 연결되는가? 문화기술지적으로 연구한 ‘삶의 구체적인 문화’에 대한 관점은 이러한 거대한 역사적 배경 위에서 진행된 인류의 전개를 이해하는 기초가 된다. 비판적인 문화기술지는 최소한도의 그리고 하나의 전제조건으로 주체성을 강조하고 종속 집단의 자기 문화와 그 이해에 종속 집단의 역할을 항상 주장한다. 앞서 살펴 본 것처럼, 심각한 거대 변화들은 자주 수동적인 과정으로 간주되고, 어느 누구도, 어떤 행위 주체도 실제로 책임을 지닌 일이 없다. 세계화? 누가 세계화를 추구하고, 누가 고통 받는가? 누가 관심을 갖는가? 구조조정—아무도 해고하지 않는다. 이것은 단지 하나의 과정일 뿐이다—아무도 그것이 어디에서 시작했는지 모른다. 재구조화와 인구의 대규모 이동 때문인가? 그것은 근대 세계의 조건이다. 문화기술지는 우리들에게 진정한 사회적 주체들은 동시에 동일한 삶의 공간에서 살아가고, 구조적 지배의 이탈과, 경제적 변화와 국가 형성과 함께 사회적 재구성이 일어난다는 점을 상기시킨다. 문화기술적 작업은 이처럼 자주 분리된 세계의 상호 얽힘을 아울러야 하는데, 상호 얽힘은 주체가 살아가고 활동하는 실제의 분야를 구성하기 때문이다. 새로운 관계와 전통적인 문화 형식이 훼손되는 가운데 새로운 가능성이 만들어진다. 이 때에 우리는 새롭게 나타나는 형식에 대해 사회적 성장에 실마리가 되는 사회적 가능성을 잘 살펴야 한다.

나의 메시지는 매우 간단한 것이다. 문화는 정태적으로 구현된 것도, 교육적 혹은 종교적 도구도 아니다. ‘문화적 생산’과 침투, 재생산을 포함하는 긴장되고 살아있는 것이다. 그 비밀, 즉 생산과 재생산이 어떻게 공존하는 것처럼 보이고, 해방과 구속이 것처럼 어떻게 얽혀있는지 밝히기는 어렵다. 그러나 포용과 발전을 위한 계획 밖에서 이처럼 낯선 서곡에 귀 기울여 일상 생활의 리듬과 함께 하고 그것에 영향을 받는 음악과 보편적인 가치를 찾아야 한다. 그렇지 않으면 이것들은 실패와 비의도성(un-intention)이라는 끝없는 불화로 이어질 것이다.

## 참고문헌

- Williams, Raymond [1987], 'Culture is Ordinary' in Resources of Hope. London: Verso
- Willis Paul [1981], Learning to Labour. New York: Columbia University Press[Korea, 2004  
Hangyereh Press; France[2011], Agone Press]
- Willis Paul [2000], The Ethnographic Imagination. Cambridge: Polity Press

# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## 인간의 경계

1. 지구적 기후변화 시대의 인간  
라이니어 이바나
2. 인간의 경계: 휴머니즘에서부터 트랜스휴머니즘까지  
호세 코르데이로
3. 트랜스모더니티(초근대성)의 변증법  
임흥빈
4. 존재의 문턱에서: 인간과 “타자들”의 변증법  
로미 무커지



---

## 지구적 기후변화 시대의 인간

라이니어 이바나  
아테네오데마닐라 대학교

### 서론

세계 기후변화 현상은 인간에게 환경에 관한 인간 행동의 제한과 가능성에 대해 숙고해 볼 수 있는 기회이다. 유엔기후변화협약(UNFCCC)은 기후변화의 원인을 ‘대기 구성의 변화를 초래하여 기후변동을 야기시키는 인간의 활동’에서 찾는다. 이러한 정의는 인간 활동이 환경에 미치는 영향과 자연적 과정을 구분하고 있으며, 기후변화의 완화(mitigation), 적응(adaptation) 및 대응(reversal) 책임을 전적으로 인간의 손에 맡기고 있다.

### 인간적 전형

하지만, 자연적 과정과 인간 활동간의 경계는 인간이 부분적으로 주변환경에 매몰되기 때문에 상술하기 힘들다. 예를 들어 알프레드 노스 화이트헤드(Alfred North Whitehead)는 다음과 같이 질문한다.

“확실한 분자 한 개를 생각해보자. 이것은 자연의 일부이다. 아마도 머나먼 성운에서 시작되었을 것이다. 분자가 체내로 들어온다. 어쩌면 어느 식용 채소의 요소로서 흡수되었을 것이다. 아니면, 공기의 일부로 폐를 통해 들어왔을지도 모른다. 입으로 들어왔든지, 혹은 피부를 통해 흡수되었든 간에 정확히 어떤 점에서 분자가 신체의 일부인 것일까?”

따라서, 인간의 안위는 처한 환경의 질에 의해 개선될 수도 퇴보할 수도 있다. 인간의 삶을 둘러싸고 있는 환경으로부터 오염물질이 체내로 흡수되므로 환경악화는 결과적으로 질병과 질환을 야기한다. 예를 들어 가장 발병률이 높은 암의 종류는 피부암과 폐암이다. 피부와 폐는 인체의 일부로 환경에 가장 많이 노출되어 있다. 일본의 독물학자인 세키구치(H.Sekiguchi)는 오염원의 존재를 확인하기 위해 정교한 도구를 사용할 필요가 없다고 말한다. 그는 다음과 같이 제안하였다.

“쓰레기를 버리러 갈 때, 나무를 쳐다보고 자신의 몸의 소리에 귀를 기울여보세요. 눈이 따갑나요? 무언가 이상하다고 느끼나요? 몸이 아픈가요?”

인체는 일반적인 환경조건을 감지하는 신뢰할 만한 척도이다. 심지어 미생물을 감식하는 고도의 장치조차 눈의 제한이 확대된 것에 불과하다. 알렌 와츠(Allen Watts)는 인식론적 관점에서 다음과 같이 주장한다.

“세계에 대한 우리의 지식 전체는 어떤 의미에서 자기 지식이다. 안다는 것은 외부 사건을 인체의 과정, 특히 신경체계와 뇌의 상태에서 해석하는 것이다. 즉, 우리는 인체의 측면에서 세계를 이해한다...”

심지어 인간의 사고 과정도 나뭇잎의 에너지에 의해 영향을 받는다. 왜냐하면, 우리는 제대로 사고하기 위해 산소와 기타 영양성분을 필요로 하기 때문이다. 심지어 고기를 즐기는 육식동물도 중국에는 토양, 물, 공기, 햇빛으로부터 에너지를 얻는 식물에 의존하고 있다.

## 생태학적 피라미드

먹이 피라미드의 정점에 위치하고 있는 인간은 탐욕스러운 환경 소비자로 자리매김하고 있다. 지적·기술적 우위로 가장 강한 동물을 이기고, 지구의 야생 오지와 우주공간을 정복할 수 있었다. 하지만, 각 섭취 단위에서 흡수할 수 있는 에너지의 양은 극히 한정적이며, 나머지는 주위 환경으로 발산된다. 열역학 제2법칙을 생물학적 시스템에 적용해보면, 상위 섭취 단위로 올라가면서 나머지 에너지를 열의 형태로 환경에 방출하기 때문에 소비 주체는 단 10%의 에너지만을 사용할 수 있다.

따라서 에너지 소비는 소비주체가 섭취 단위를 거슬러 올라가느냐, 또는 내려가느냐에 따라 달라질 수밖에 없다. 예를 들어, 소비형태가 과잉 섭취 단위로 꺾해지는 육식주의자에 비해 채식주의자는 같은 양의 에너지를 소비하는데 훨씬 적은 열량을 필요로 하기 때문에 생태학적 틈새로부터 보다 많은 에너지를 아껴 쓰게 된다. 섭취 단위가 높을수록 에너지 소비량이 많은 반면, 에너지원에 보다 밀접한 사람, 즉 땅에 ‘보다 가깝게(live closer to the ground)’ 사는 사람은 말하자면 보다 많은 에너지를 아끼고 있는 것이다.

이러한 원칙은 유네스코의 ‘육류 생산에 대한 에너지의 흐름, 환경 및 윤리적 함의 연구(Energy Flow, Environment and Ethical Implications for Meat Production)’에서 입증되고 있다. 본 연구에서는 1kg의 육류를 생산하려면 소 여물로 7-8kg, 돼지 여물로 4-6kg, 닭 모이로 2kg의 곡물이 필요하다고 한다. 이러한 측정치에는 비료, 물, 토양, 그리고 산업용 화학물질에 실제 포함되어 있는 화석연료의 유의미한 수치가 제외되어 있다. 또한 여기에는 육류 생산 시스템의 구축, 유지, 냉장 및 운송에 드는 항시적 비용도 제외되어 있다.

더욱이 육류 생산 및 보존의 최적화를 위해 ‘동물 및 식품 속에 항생제 내성물질 및 병원성 박테리아

(antibiotic-resistant and pathogenic bacteria in animals and food)’를 도입한 것은 육식동물, 특히 인간의 심각한 건강 문제 및 수명 단축을 야기시키고 있다. 인간의 신진 대사율은 크기가 더 작은 생물체보다 느리다. 대사율은 생물학적 시스템에서 독소를 배출하는 생물체의 능력에 정비례한다.

식량 피라미드가 수직적으로 확대되면서 그 자원기반은 수평적으로 확대되기 때문에 식량 피라미드 또한 고밀도 소비자에 비례하여 확대된다. 생태계에 부가적인 영양성분을 제공하는 1차 생산자 및 분해자의 재생능력 향상을 시도하지 않는다면, 소비수준 증대를 위해 도입된 기술혁신으로 인해 생태학적 틈새는 보유능력에 많은 부담을 지게 될 것이다.

따라서 기술은 한편으로 생산 시스템과 다른 한편으로 생태계의 지속 가능한 소비간의 균형을 맞추어야 한다. 이러한 균형에서 티핑 포인트(tipping point)는 소비자가 스스로의 재생을 위해 생태계 능력을 희생시켜 자원을 과잉 추출할 때이다. 예를 들어, 대기오염은 환경으로 배출되는 탄소배출량을 온실가스 흡수원(carbon sink)이 전부 흡수하지 못하기 때문에 발생한다.

이와 마찬가지로, 재생가능 에너지의 활용 대신 탄소기반 화석연료를 추출하는 기술은 인간의 소비에 요구되는 에너지의 지속적인 생산을 위해 자연의 순환적 재생산과 보조를 맞추는 대신 소비 피라미드의 높이를 확대시키고, 환경으로의 열 배출을 증가시킨다.

### 최대 출력(maximum-power) 원칙

인체의 경계가 환경에 대해 다공성을 띠고 있는 것과 동일하게, 식량 피라미드는 상호작용하는 생태계와 식량그물 속에 스며들어 있다. 결국 보다 복잡다단하게 여타 생명체 및 지원체계와의 상호 관련성을 유지하는 생명체가 종국에는 생존하게 된다. ‘사회자본(social capital)’의 개념은 이웃, 친구 및 친척과의 상호이익 및 지원 활용 능력을 지칭하는데, 예를 들어, 소득 수준이 더 높은 사람들이 생명유지 및 생존에 대해 보다 광범위한 사회 지원 기반을 누리는 경향이 있음을 보여준다.

더욱이 인간은 에너지를 저장하고 재사용하는 허부 시스템을 생성하여 피드백 고리를 창출함으로써 에너지 이동을 극대화하는 생산 시스템을 만드는데 개입할 수 있다. 예를 들어, 완제품의 재활용 및 재사용은 열역학 제2원칙의 효과에 의해 신제품 생산보다 경제적이다. 왜냐하면 에너지는 소비의 한 수준으로부터 다음 수준으로 이동되는 대신, 동일한 영양 수준에서 유지되기 때문이다.

아시아의 노벨 평화상이라 불리는 2011 라몬 막사이사이(Ramon Magsaysay)의 수상자 5명 중 3명은 우리에게 태양열 및 수력 터빈 등 소규모 재생가능 에너지가 특히 에너지원으로 생산·소비될 때 개발도상국 내 다수 지역에서 필요로 하는 전력 제공에 보다 효율적·효과적임을 상기시켜 준다. 이들은 각 가정 또는 지역사회 수준에서 에너지를 생산·소비함으로써 에너지의 운송 및 이동 비용을 없앨 수 있다고 주장한다. 가정의 전기요금통지서를 대충 살펴보더라도 ‘시스템 손실, 분배 및 운송 비용(system loss, distribution and transportation costs)’의 명목으로 가입자들이 전기회사에 상당한 비용을 지불하고 있음을 알 수 있다.

## 분권적 기술의 정착

전력 소비자로 하여금 스스로 지속가능 에너지를 생산하도록 하는 프로젝트의 유의미한 측면은 빈자에게 ‘자산 창조자(asset creators)’로서의 권한을 부여한다는 점이다. 특히 사회의 소외 취약 계층이 생계 문제에서 통제권과 자신감을 확보할 수 있게 된다. 왜냐하면 이후에라도 다른 목적에 대한 수단으로 정치적·경제적 취약성을 악용할 가능성이 있는 후원자들의 온정주의적 지원에 의존하지 않아도 되기 때문이다.

지역 수준에서 전력생산기술을 개발하는 것과는 별개로, 지렁이퇴비화(vermi-composting), 다모작(multicropping), 내생식물번식 등 단순화된 농경기술은 농경민에게 부가적 소득을 가져다 줄 뿐만 아니라 농경 생산 시스템의 지속 가능성에도 도움을 준다. 예를 들어, 지렁이퇴비화는 유기성 폐기물을 우수한 부엽토 비료로 전환시키는 벌레에게 생분해성 물질을 먹여 체계적으로 유기 비료를 생산한다. 퇴비화가 생태 보존에 기여하는 다른 혜택은 농업의 범주 밖에 있다. 오클라호마 협동조합 익스텐션 서비스(Oklahoma Cooperative Extension Service: OCES)의 사라 김벌(Sarah L. Kimbal)과 제랄드 덕슨(Gerald A. Doeksen)에 따르면,

유기적 가계 아이টে를 가내 퇴비화함으로써 폐기물을 줄인다면, 도시의 폐기물 수거 및 처리 비용을 감소시킬 수 있으며, 매립지의 수명을 연장시키고, 영양성분을 정원 및 토양에 뿌리고, 상업적 비료의 사용을 줄여 경제적으로 절약할 수 있을 것이다.

해외시장의 변동성에 따라 동반 변동하는 코코넛, 커피 등의 수출 품목을 재배하는 대규모 농장의 계절 수확에 의존하는 대신, 다모작을 통해 농업인들은 환경에 필요한 산소를 공급할 수 있는 온실가스 흡수원 증가에 기여할 수 있으며, 이와 별개로 소득원의 다변화를 꾀할 수 있었다. 특히, 내생식물의 재도입은 농업생산 시스템의 안정성에 도움이 되는 생태학적 틈새의 복합성에 기여할 수 있을 것이다.

일반적으로 생물다양성의 증진은 국제사회의 지원을 얻을 수 있었는데, 이는 오직 복합적 생태계에서만 생존 가능한 멸종 위기종의 고유가치 때문이었다. 이러한 가치에는 멸종 위기종의 제약적·상업적 이용이 포함되어 있다. 왜냐하면 지식기반이 대개 지역 및 전통 사회에 한정되어 있기 때문에 멸종 위기종의 중요성을 아직까지 완전히 인식하지 못하고 있기 때문이다. 유엔의 생물다양성협약(UN Convention on Biodiversity)의 서문에서는 다음과 같이 인식한다.

생물학적 자원에 대한 전통적 생활양식을 상징하는 수많은 토착 및 지방 사회의 긴밀하고 전통적인 의존, 그리고 생물학적 다양성 보존 및 그 요소의 지속 가능한 사용에 대한 전통적 지식, 혁신 및 실천의 효용을 평등하게 공유하는 바람직함

전통문화의 실천이 지방 고유종의 유지에 관련된다는 것은 생물다양성이 단지 단일 특정 종이나 개체 유지를 지칭하는 것이 아니라, 생태적 틈새 내에서 그리고 생태계의 보다 광범위한 사회적·지리적 맥락 속에서 다수의 유기체가 참여하고 상호작용하는 관계적·체계적 개념을 지칭하는 것임을 알 수 있다.



2011년 라몽 막사이사이(Ramon Magsaysay) 수상자인 해리쉬 한드(Harish Hande)는 지방 수준에서 에너지 생산 문제를 기술적으로 해결하려면 해당 소비자의 특정한 필요에 맞는 맞춤형 솔루션이어야 한다고 주장한다. 그가 창업주로 있는 SELCO(Solar Energy Electric Company)사는 인도와 벵갈로 시골 지역의 에너지 요구를 충족시키기 위해 설립되었으며, 이니셔티브의 성공 기반을 다음과 같은 원칙에 두고 있다.

SELCO는 각 가정의 2구 또는 4구 시스템이든, 조산원이나 장미재배업자와 같은 야간 근로자용 전조등 설치든, 재봉틀용 전기든 간에, 각 소비자의 특정 필요에 기반하여 태양열 기술 어플리케이션을 설계·설치한다.

소위 규모의 경제 효율성 논의와는 대조적으로, 지방 단위의 기술 분권화는 더 많은 사람의 효율을 충족시켜줄 수 있으며, 대기업 및 정부의 중개 없이 사회 최대 취약 부문의 빈곤 및 희소성 문제를 직접 해결할 수 있다. 또 다른 막사이사이상 수상자는 필리핀 네그로스옥시덴탈주에 위치한 Alternative Indigenous Technologies Foundation(AIDFI)로 강과 우물 유수의 운동에너지에 활용하여 고지대로 물을 끌어올리는 자동양수펌프를 재설계하였으며, 아프가니스탄, 콜롬비아, 네팔 등 소외된 서비스 낙후 지역에 기술을 수출하였다.

이러한 독창적 기술 혁신은 피해를 받고 있는 인구가 스스로의 문제를 보다 지속 가능한 방식으로 해결하려는 능력 고양에 기반하고 있다. 노벨 경제학상 수상자인 아마르티아 센(Amartya Sen)이 말했듯이, 지속가능한 경제개발은 인적 능력 개발에 달려있다.

### 지속가능한 발전에 필수적, 창의적, 동정적인 사고방식

사회 취약 부문의 소비를 위한 분권화 기술 도입의 성공 열쇠는 도입자의 고등학력 수준에 있다. 네덜란드 출신 해양공학자이자 AIDFI 창업자인 Auke Idzenga는 AIDFI의 회생을 이끈 자동양수펌프 기술을 재도입하였다. Harish Hande는 공학 학위를 취득하였으며, 인도 내 소규모 태양에너지 기술 개발 및 도입을 꿈꾸던 당시 MIT에서 석사과정을 밟고 있었다. 또 다른 Magsaysay 수상자인 Tri Mumpuni는 인도네시아 소외 지역에 소규모 수력발전소를 설립할 때, 비 도시지역 수력발전기술 촉진에 선구적인 역할을 한 비정부기구 Yayasan Mandiri를 조직한 공학자이자 남편인 Iskandar Kuntoadji의 지원을 받았다.

이들 혁신가들은 현 경제발전 양식에 대해 주된 저항의 관점을 견지하는 사회적 기업가이자 운동가로서 스스로를 인식한다. 이들은 정부 지원에 거의 의존하지 않으며, 본인의 생활수준을 높이기 위해 소외 부문의 능력을 활용하지 않는다. 이들은 서비스를 제공하는 대상에 대해 자신감을 가지고 있으며, 이러한 시안 해결을 위한 기술을 개발함으로써 중국에는 빈곤과 환경 위기라는 동시적 문제를 해결할 수 있으리라 믿는다. 이들의 혁신은 재생 가능한 에너지원에 기반하여 고객의 소비 수준에 따른 필요를 해결

함과 동시에, 천연자원의 기반에 뿌리를 내리고 있다.

이들은 자신의 고안들이 고객이 사용하기에 간단하고 저렴한 것이라 확신한다. 동료들의 어려운 생활 환경에 공감하며, 실제 상황에 따라 그리고 본인이 흡수할 수 있는 개발 속도에 맞춰 필요를 해결할 수 있는 기술을 탐구하며, 이용 가능한 에너지를 사용한다. 이들의 성공은 동료의 필요에 주의를 기울이려는 신중한 노력과, 이용 가능한 자원으로부터 이러한 필요를 창의적으로 충족시키려는 데에 있다.

### **결론: 세계 기후변화 시대에 인간적 존재의 경계**

오늘날 우리는 실존의 경계를 대면하면서 인간성이 ‘티핑포인트(tipping point)’ 직전 단계에 있음을 목도하고 있다. 전문가들이 알아차렸듯이, 지구온난화라는 압박한 재앙은 인류발생론적이거나 인간에 의한 것이다. 따라서 인간에의 품질은 환경의 품질에 의해 방증된다. 고대 중국 속담에 다음과 같은 말이 있다. “민족의 특성을 알고 싶거든, 그들의 산이 어떠한지 살펴보라.”

우리는 호흡을 통해 삶이 지속되는 한, 환경의 구속을 받을 수 밖에 없다. 우리가 들이키는 산소는 나 못없이 주는 선물이며, 나뭇잎은 우리가 내뿜는 이산화탄소를 받아들여 광합성을 하고 엽록소를 생산한다. 모든 존재가 실존을 위해 다른 존재로부터 받아들이고 함께 공유하는 한, 이러한 호흡의 과정과 호흡을 통한 식물과 인간의 공기 교류는 모든 존재양식의 은유가 될 것이다.

따라서 환경을 돌보는 것은 스스로를 돌보는 것을 의미한다. 존재 간의 자원 교환이란, 인간이 본인의 생존을 위해서뿐만 아니라 자연적 필요의 문제로서 타인의 존재를 부양해야 함을 의미한다. 하지만 소비의 최상위층에 존재하는 존재로서, 인간의 부양능력 심화 및 확대는 타인에 대한 이해와 관심의 수용력만큼 이루어진다. 철학사가 보여주듯이, 주요한 지식인의 시대에는 당시의 근원적 은유로까지 존재의 의미를 축소시킨다. 플라톤은 형상이론(Theory of Forms)의 설명에서 다음과 같이 통렬히 표현했다. “모든 자연은 흡사하다(All nature is akin).”

세 명의 막사이사이상 수상자들에게서 보여졌듯이, 인간적인 것의 경계는 빈곤과 환경악화 같은 대처 불가능해 보이는 도전에 대한 해법을 찾으려는 인간의 포괄적 상상력에 의해서만 제한을 받는다. 그들의 성공신화는, 얼마나 어려운 문제가 발생하든지 간에 인내심을 가지고 해결책을 찾으려 한다면 문제는 해결될 것임을 상세히 보여주었다. 학자와 발견자들이 자신들의 의미 있는 삶을 헌신하는 것은 바로 이러한 목표가 있기 때문이다. 마찬가지로 인간이 행복과 궁극적인 목적을 이룰 수 있는 것은 그러한 이상을 달성하기 위함이라 믿는 바이다.

---

## 인간의 경계: 휴머니즘에서 트랜스휴머니즘까지

호세 코르데이로  
싱글래리티대학교

유명 천문학자이자 우주생물학자인 칼 세이건(Carl Sagan)은 30년여 년 전 우주달력(Cosmic Calendar) 개념을 널리 알린 바 있다. 1977년 발표된 『The Dragons of Eden: Speculations on the Evolution of Human Intelligence』에서 세이건은 150억년 전 빅뱅(Big Bang)에서부터 시작하여 우주 연대표를 작성하였다. 오늘날 우리는 우주의 시작이 137억년 전이었다 생각한다. 이처럼 우리의 삶, 우주, 그리고 모든 것에 대한 지식은 계속해서 갱신되고 향상되고 있다. 세이건의 우주달력에서 각 달은 10억년 남짓을 의미하며, 우주달력의 첫 11개월 동안의 주요 사건 일자를 기록하고 있다(표 1 참조).

표 1: 우주달력: 1월 - 11월

우주의 시작(빅뱅)	1월 1일
은하계 탄생	5월 1일
태양계 탄생	9월 9일
지구 형성	9월 14일
지구 상에 생명체 탄생	~ 9월 25일
지구 상 최초의 암반 형성	10월 2일
최초의 화석 발생일 (박테리아 및 남조류)	10월 9일
성별의 탄생 (미생물)	~ 11월 1일
최초의 광합성 식물 화석	11월 12일
진핵생물 (최초의 핵세포) 번성	11월 15일

출처: C. Sagan (1977)에 근거하여 J. Cordeiro

흥미로운 것은 대부분의 생물학적 진화론 연구 대상은 마지막 달에 발생하였다는 점이다. 세이건에 따르면, 최초의 벌레는 12월 16일에 나타났으며, 17일 무척추동물이 번성하기 시작했고, 18일에 삼엽충이 급격히 증가하였다. 19일 최초의 조류와 척추동물이 나타났고, 20일에는 식물이 지표면을 뒤덮었으며, 21일 동물이 지표를 점령하였다. 최초의 양서류는 23일에 진화하였고, 24일에는 공룡이 출현했으며, 26일에는 최초의 포유류가 진화하였고, 최초의 조류는 27일 출현하였다. 공룡은 28일에 멸종되었고, 최초의 영장류는 29일에, 영장류 뇌의 전두엽 진화와 최초 인류 조상(hominid)의 출현은 30일에 일어났

다. 기본적으로 인간은 가장 최근의 창조물이며, 우주달력 마지막에 진화되었던 것이다(표 2 참조).

표 2: 우주달력: 12월 31일

영장류 및 인간의 조상인 Proconsul 및 Ramapithecus 탄생	~ 1:30p.m.
최초의 인류 탄생	~ 10:30p.m.
광범위한 석기 사용	11:00 p.m.
북경 원인(原人)의 불 사용	11:46 p.m.
최신 빙하기의 도래	11:56 p.m.
선원들의 호주 정착	11:58 p.m.
유럽의 대규모 동굴 벽화	11:59 p.m.
농경의 발달	11:59:20 p.m.
신석기 문명; 최초의 도시 출현	11:59:35 p.m.
수메르, 에블라, 이집트에 최초의 왕조 탄생; 천문학의 발달	11:59:50 p.m.
알파벳의 발명; 아카드 제국	11:59:51 p.m.
바빌론의 함무라비 법전; 이집트 중기 왕국	11:59:52 p.m.
동 야금학; 미케네 문명; 트로이 전쟁; 올메크 문화; 나침반 발명	11:59:53 p.m.
철 야금학; 최초의 아시리아 제국; 이스라엘 왕국; 페키니아의 카르타고 설립	11:59:54 p.m.
인도 아쇼카; 중국의 청 왕조; 아테네 페리클레스; 부처 탄생	11:59:55 p.m.
유클리드 기하학; 아르키메데스 물리학; 프톨레마이우스 천문학; 로마 제국; 예수 탄생	11:59:56 p.m.
인도 수리에서 0과 십진법 발명; 로마 멸망; 이슬람 정복	11:59:57 p.m.
마야 문명; 중국 송 왕조; 비잔틴 제국; 몽고 침략; 십자군 전쟁	11:59:58 p.m.
유럽 르네상스; 유럽과 중국 명 왕조의 탐험 항해; 과학에서 실험적 방법의 출현	11:59:59 p.m.
과학 기술의 광범위한 발달; 글로벌 문화의 출현; 인간 종의 자기 파괴 수단 획득; 최초의 우주선 행성 탐험 및 외계 지능 탐색	현재: 1월 1일 0시 1초

출처: C. Sagan(1977)에 기반하여 J. Cordeiro

우주달력은 우주의 변화 속도 및 지속적인 진화를 가시화하는 멋진 방법이다. 다른 저자들은 복잡다단한 자연의 발생을 보여주기 위해 유사한 아이디어를 개발하였다. 예를 들어 2005년에 발간된 천체 물리학자 에릭 체이슨(Eric Chaisson)의 최신작 『Epic of Evolution: Seven Ages of the Cosmos』에서는 7가지 시대 발전 - 물질, 은하계, 별, 중원소, 행성, 생명, 복합생활, 사회 - 을 통해 우주의 형성과정을 설명하고 있다. 체이슨은 이들 분야에 대한 가치 있는 조사 결과를 제시하며, 단순 시스템이 어떻게 복합 시스템으로 전환되는지, 그리고 미래의 모습을 가상으로 보여준다.

세이건과 체이슨은 진화에 대해 우주의 기원에서 인류와 기술의 최근 등장에 이르기까지 유의미한 개괄을 하였다. 하지만 보다 미래적인 모습은 공학자이자 발명가인 레이 커츠웨일(Ray Kurzweil)의 2005년 저서 『The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology』에 잘 드러나 있다. 커츠웨일은 복잡성의 증대와 정보 처리 축적의 여섯 가지 시대에 대해 서술하고 있다(표 3 참조).

표 3: Kurzweil의 우주 시대 (1-6기)

Epoch 1	물리학과 화학 (원자구조 정보)
Epoch 2	생물학 (DNA 정보)
Epoch 3	두뇌 (신경 패턴 정보)
Epoch 4	기술 (하드웨어 및 소프트웨어 설계 정보)
Epoch 5	기술 및 인간 지능의 통합 (인간 지능을 포함한 생물학적 방법이 기하급수적으로 확대되는 인간 기술 기반에 통합)
Epoch 6	우주가 잠에서 깨어남 (우주 내 물질과 에너지 양식이 지능프로세스 및 지식에 의해 포화)

출처: J. Cordeiro - R. Kurzweil (2005) 에 기반하여

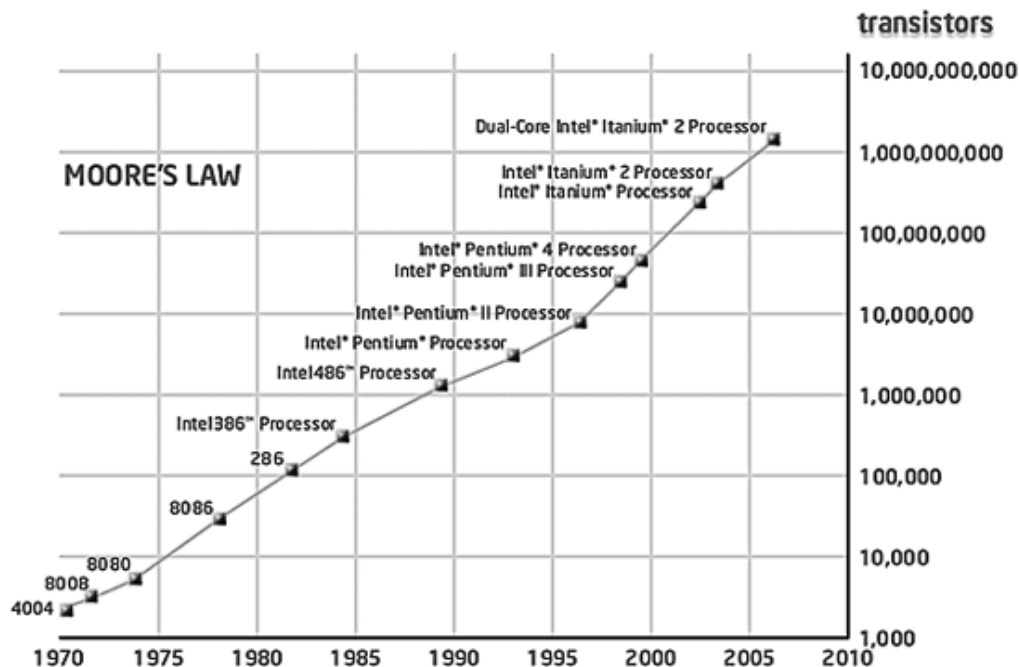
커츠웨일에 따르면, Epoch 5에 접어들면서 인류 변화에 가속도가 붙기 시작했다. 기술과 인간 지능의 통합이라는 ‘기술적 특이점(technological singularity)’이 주요 사건으로 부상하게 될 것이다. 커츠웨일은 25년 이내에 비생물학적 지능이 인간 지능의 범위 및 미묘함에 맞먹게 될 것이라고 믿고 있다. 그런 뒤 정보기술 발달의 가속화로 비생물학적 지능은 인간 지능을 훨씬 앞지르게 될 것이며, 기계간 즉각적 지식 공유 능력도 가속화될 것이다. 중국에는 지능이 있는 나노 로봇이 인체, 즉 뇌와 환경 속에 깊숙이 통합되어 환경 오염과 가난을 극복하고, 인간 수명 연장, 전 감각을 통합하는 전물수침 가상현실, 그리고 인간 지능의 향상을 가져올 것이다. 그 결과, 기술 창조 종과 그것이 만들어 낸 기술 진화 과정 사이에 친밀한 통합이 일어날 것이다.

컴퓨터 공학자이자 공상과학 소설가인 베노 빈지(Vernor Vinge)가 지금은 고전이 된 1993년 논문에서 기술적 특이점의 아이디어를 처음 논하였다. 본 논문에서 빈지는 다음과 같이 예측하였다.

30년 이내에, 우리는 슈퍼 지능을 창조하는 기술적 수단을 갖게 될 것이며, 그 직후에 인간의 시대는 끝나게 될 것이다(Vinge 1993).

기타 저자들은 기술적 특이점을 인공 지능이 인간 지능을 추월하는 순간으로 이야기하고 있다. 커츠웨일도 기술적 과정의 기하급수적 성장 패턴에 대한 무어의 법칙을 일반화하는 ‘수확 체증의 법칙(Law of Accelerating Returns)’을 제시하였다. 무어의 법칙은 통합 반도체 회로 복잡성의 기하급수적 성장 패턴을 다루고 있다(그림 1 참조).

그림 1: 무어의 법칙



출처: 인텔

커츠웨일은 무어의 법칙을 확대하여 통합회로 이전부터 미래 계산 형태에 이르는 모든 기술을 포함시켰다. 그는 기술이 일정 장벽에 부딪힐 때마다, 신 기술이 그 장벽을 극복하게 해 줄 것이라 말하였다. 또한 그러한 패러다임의 전환이 점차 일반화될 것이며, ‘급속하고 심대한 기술 변화를 이끌어 내어 인류 역사 속에 파열을 만들 것이다.’라고 하였다. 커츠웨일은 수확 체증의 법칙은 2045년의 기술적 특이점 발생을 함축하고 있다고 믿고 있다.

기술사적 분석에서는 기술의 변화가 기하급수적이며, 일반적인 ‘직관적 선형’의 관점과 대조적임을 보여준다. 따라서 우리는 21세기에 100년 동안의 진보라기 보다는 오히려 (오늘날의 속도라면) 2만년 정도의 진보에 가까운 경험을 하게 될 것이다. 칩의 속도와 가격대비 효과와 같은 ‘수확(returns)’도 기하급수적으로 증가할 것이다. 심지어 기하급수적 성장률이 기하급수적으로 늘어날 것이다. 수십 년 이내에 기계 지능이 인간 지능을 앞서게 될 것이며, ‘특이점(singularity)’을 이룰 것이다. 기술 변화는 너무나 급속도로 심대하게 발생하여 인간 역사의 단면을 완전히 변화시킬 것이다. 이는 생물학적 지능과 비 생물학적 지능의 통합, 불멸의 소프트웨어를 기반으로 한 인간, 그리고 초고도 지능이 빛의 속도로 우주 속으로 뻗어나가는 것을 암시한다.

## 기술적 수렴

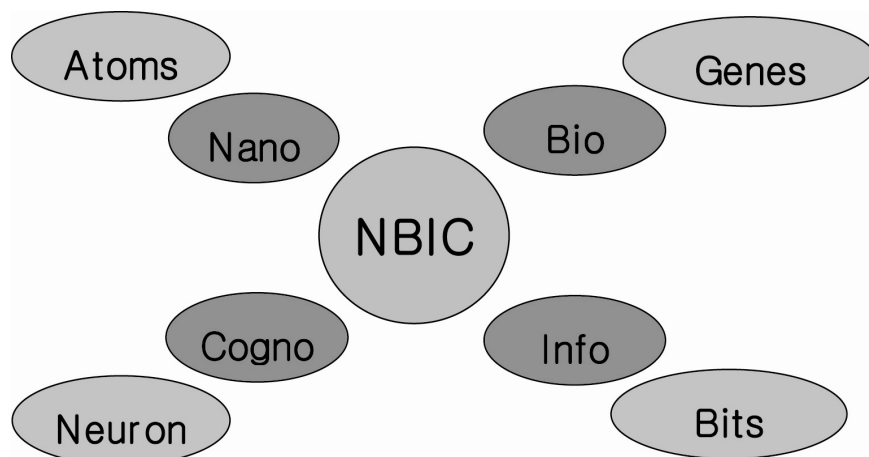
오늘날 미래학자들은 특이점에 대해 엇갈리는 의견을 제시하고 있다. 혹자는 특이점을 실현 가능성이 높은 시나리오라고 보는 반면, 다른 이들은 인공 지능의 진화로 인해 그렇게 갑작스럽고 드라마틱한 변화는 결코 발생하지 않을 가능성이 더 높다고 믿는다. 그러나 대부분의 미래학자들과 과학자들은 기술적 변화율이 증가하고 있다는 사실에 동의한다. 사실 신 기술의 급속한 부상은 전에는 꿈꾸지 못했던 과학의 발전을 가져왔다.

‘이머징 테크놀로지(emerging technology)’란, 유전 공학, 인공 지능, 나노 테크놀로지 등의 강력한 잠재력을 가진 신 기술을 포괄하기 위해 사용되는 표현이다. 표현의 정확한 명시적 의미는 모호하지만, 많은 작가들이 인류의 미래에 중요하다고 생각되는 기술 클러스터를 표현하기 위해 사용하고 있다. 이와 같은 기술 클러스터는 일반적으로 ‘NBIC(Nanotechnology, Biotechnology, Information technology, Cognitive Science)’로 축약된다. 동일 개념에 대한 기타 다양한 축약 표현들이 존재한다. 커츠웨일은 ‘GNR(Genetics, Nanotechnology, Robotics)’이라 표현하였고, 다른 이들은 ‘에너지’와 발음이 유사한 ‘NRG’를 선호한다. 저널리스트인 조엘 가루(Joel Garreau)는 <Radical Evolution>에서 ‘GRIN(Genetic, Robotic, Information, Nano Process)’를 사용한 반면, <Our Molecular Future>의 저자 더글라스 물홀(Douglas Mulhall)는 ‘GRAIN(Genetics, Robotics, Artificial Intelligence, Nanotechnology)’를 사용하고 있다. 또 다른 축약어로는 BANG(Bits, Atoms, Neurons, Genes)가 있다.

지난 2003년, 국가과학재단(National Science Foundation, NSF)과 상무부의 주최로 제1회 NBIC 컨퍼런스가 ‘인간 성능 향상(Improving Human Performance)’이라는 주제로 열렸다. 그 이후, 유사한 회의가 미국 국내외에서 다수 개최되었다. 유럽연합은 기술 수렴에 대한 자체 전략 개발을 위해 노력하고 있으며, 일본을 필두로 아시아의 여러 국가들도 유사한 노력을 펼쳐오고 있다.

기술적 수렴이라는 아이디어는 NBIC 전 분야의 변화가 가속화되면서 상이한 과학 분야들이 통합되는 데에 기반을 두고 있다. 나노 기술(nanotechnology)은 원자와 분자를, 생명 공학(biotechnology)은 유전자와 세포를, 인포테크놀로지(Infotechnology)는 비트와 바이트를, 인지과학(Cognitive science)은 뉴런과 뇌를 다룬다. 훨씬 강력한 컴퓨터의 대규모의 신속한 정보처리 덕분에 이들 4개 분야는 현재 통합되고 있는 중이다(그림 2 참조).

그림 2: 기술적 수렴 NBIC



출처: J. Cordeiro - M.C. Roco 및 W.S. Bainbridge(2003) 기반

NBIC 4개 분야 전문가들은 기술적 진화가 중국에는 생물학적 진화를 추월해 지배할 놀랄만한 잠재력이 있다는 사실에 동의한다. 마이크로소프트사의 빌 게이츠는 다음과 같이 말한 바 있다.

나는 향후 20년 동안 의학의 획기적 발전을 기대한다. 바이오테크놀로지 과학자들과 관련 기업들이 그와 같은 진보의 중심에 설 것이다. 나는 정보 기술의 절대적 신봉자이나, 바이오테크놀로지 산업이 주도하는 의학 혁명의 부상이 인류의 미래에 버금가지 않는다고 말하기는 어렵다. 그것은 인간에게 힘을 부여할 것이고, 삶의 수준을 향상시킬 것이다.

빌 게이츠의 소프트웨어 산업 라이벌인 오라클의 래리 앨리슨도 다음과 같이 동의한다. “만약 내가 21살이라면, 아마 컴퓨팅 분야에 뛰어든지 않았을 것이다. 컴퓨팅 산업은 이제 막 탄생하기 시작했다.” 그는 “나라면 유전 공학에 뛰어들 것이다.”라고 설명한다. 생물학자인 크레이그 벤터(Craig Venter)는 10년간 인간 게놈을 판독해 왔다고 말한다. 그리고 지금 새로운 게놈 작성을 기획 중이라고 한다. 그는 완전히 새로운 생명 형태를 처음부터 창조하고 싶어한다. 과학자이자 작가인 그레고리 스톡(Gregory Stock)도 바이오테크놀로지의 기초 수준에 불과하긴 하지만 ‘복제(cloning)’가 그저 단순하고 재미없는 것이라 생각한다. 그는 “새로운 형태를 창조할 수 있는데 왜 기존 생명체를 같은 모습 그대로 복제합니까?”라는 질문을 던진다.

생물학적 진화는 시행착오에 기초한 수백 만년 동안의 자연도태를 거쳐 인류와 수많은 다른 종을 탄생시켰다. 이제 우리는 생물학적 진화를 통제하고, 지배하며, 그 너머로 나아가길 원한다. 사실 탄소 기반 생명체의 진화를 왜 멈추려고 하는가? 기타 여러 가능성 중에 실리콘 기반의 생명체로 나아가면 안 되는 것인가? 바로 로봇과 인공 지능을 통해 실현시킬 수 있을 것이다.

MIT의 인공 지능 창시자 중 한 명인 마빈 민스키는 1994년 《Scientific American》에 기고한 “로봇이 지구를 계승할 것인가?(Will robots inherit the Earth?)”라는 글에서 다음과 같이 결론짓고 있다.



“그렇다. 하지만 그들은 우리의 아이들이 될 것이다. 우리는 진화(Evolution)라 불리는 투쟁에 관련된 모든 창조물의 삶과 죽음에 우리의 정신(mind)을 빚지고 있다. 우리의 일은 이 모든 작업이 무의미한 쓰레기로 끝나지 않도록 하는 것이다.” 로봇 전문가 한스 모라베크는 로봇과 우리(그들)의 미래에 관한 두 권의 책 - 『Mind Children(1988)』과 『Robot (1998)』-을 저술하였다. 모라베크는 로봇이 우리의 올바른 후손이 될 것이라고 주장하며, 로봇에게 정신(mind)을 ‘업로드(upload)’할 몇 가지 방법에 대해 설명한다. 영국에서는 인공두뇌학 교수 케빈 워윅이 자신의 몸에 몇 가지 마이크로 칩 장치를 이식하였으며, 2003년 그 실험에 대해 설명하는 <I, Cyborg>를 발간하였다. 워윅은 인공두뇌학의 창시자로서 다음과 같이 주장한다. “나는 인간으로 태어났지만 그것은 운명의 장난에 불과한 것이었다. 그저 우연한 시간과 장소에 태어난 것이다. 나는 우리에게 변화의 힘이 있다는 것이 대단하다고 믿는다. 미래는 바로 저기에 있다. 나는 그 미래가 어떤 것인지 푹푹히 보고 싶다. 나는 내 생명의 가치를 높여주고 싶다. 나는 사이보그가 되고 싶다.”

이들 저자들과 사상가들이 제안하듯이 우리는 향후 기술적 수렴의 NBIC 실체 - 로봇과 인공지능에 대해 스스로 대비할 필요가 있다. 기술적 진화에 힘입어 인간은 트랜스휴먼(transhumans), 최종적으로 포스트휴먼(posthumans)이 되기 위한 생물학적 한계를 초월할 것이다. 이와 같은 포스트휴먼 상태로의 전이를 수월하게 하기 위해서는 우리 자신이 지구 또는 기타 행성이 단일한 형태가 아닌, 고도의 지능을 갖춘 지각있는 생명체에 의해 계승될 가능성이 명백히 있다는 사실에 대비해야 한다. 따라서 휴머니즘 철학은 생명의 형태가 지속적으로 진화할 이 세계에, 그리고 우주에 결코 충분한 것이 아니다.

### 휴머니즘에서 트랜스휴머니즘까지

과학 기술이 변화의 주요 동인인 신 세계에서 휴머니즘에 대해 지속적으로 고찰하기 위하여 새로운 철학이 제안되었다. 영국의 진화론적 생물학자이자 인본주의자인 줄리안 헉슬리는 초대 유네스코 사무총장이자 세계야생생물기금(WWF) 창립자로서 다음과 같이 저술한 바 있다.

인류는 원한다면 스스로를 초월할 수 있다. 간헐적으로가 아니라, 한 개인이 이러한 방식으로, 또 다른 개인이 여하한 방식으로 초월하되, 그 전체 본질로 본다면 인간 스스로가 초월하는 것이다. 우리는 이러한 새로운 믿음에 대해 이름을 붙일 필요가 있다. 아마 트랜스 휴머니즘이 적절할 것이다. 즉, 인간은 인간으로 남아 있으며 인간 본성 자체의 새로운 가능성과 그것을 둘러싼 가능성들을 깨달음으로써 스스로를 초월하는 것이다.

“나는 트랜스 휴머니즘을 믿는다(I believe in transhumanism)”: 일단 충분히 많은 이들이 그렇게 진실로 말할 수 있게 된다면, 우리는 현 인류가 북경원인(Peking man)과 다르듯이 지금의 우리와 다른 새로운 존재 양식의 선상에 서게 될 것이다. 그리고 마침내 실제 운명을 달성하게 될 것이다.

헉슬리는 에세이 <Reigion Without Revelation(1927)>에서 원래 그러한 말을 한 바 있으나, 이후

신간 <New Bottle for New Wine(1957)>에서 재차 상술되었다. 다른 과학자들과 철학자들도 20세기 중반까지 유사한 아이디어들을 논의한 바 있으며, 이들 아이디어는 점차 지속적인 유입과 진화의 상태 속에서 자연과 인류를 동시에 고려하는 새로운 철학 운동의 창시에 도움이 되었다. 영국의 과학자 존 버든 샌더슨 할데인과 프랑스 철학자 피에르 테일하드 드 샤딘은 미래 인류 진화의 신 조류에 대해 파악한 바 있다. 그들과 여타 연구자들에 따르면, 트랜스 휴머니즘 철학은 헉슬리가 처음 용어를 사용한 이래 상당한 발전을 거듭하여 왔다. 엑스트로피(Extropy; 생명 무한 확장론, Appendix 1 참조)와 트랜스 휴머니즘(Appendix 2 참조) 철학은 미래 세대의 무한한 가능성을 탐구하고 있으며, 우리는 기술적 특이점의 가능성에 점차 다가가고 있다.

“인간(human)”은 더 이상 비인간의 범주에 포함된 모든 것에 대해 우월한 지위를 지닌 단일의 안정적 범주로서 분류될 수 없다. 이와 반대로 인간은, ‘자연적(natural)’이며 타 종류의 인간이라 할 수 있는 동물에 대해 미약한 실체로서 이해되어야 한다. 인간은 새로운 관계 역학과 인식론적 패러다임의 전환에 직면하여 재 분류되고 있는 기타 자연 종족과 다름 없이 기로에 서 있다. 더욱이 그러한 역학과 보간법(補間法)은 신체, 인지, 대리적(agency-laden) 구성체로서의 인간의 경계를 드러내준다. 그러한 경계를 발견하면서 인간은 어디쯤에서 종말을 맞고, 어디쯤에서 인간에 대한 의문이 제기되며, 또 어디쯤에서 스스로를 증강시키거나 혹은 인간 이상으로 진화하는지에 대해 암시를 얻을 수 있을 것이다.

과학 기술의 지속적인 진보로 우리 자신과 우리를 둘러싼 자연과의 관계에 대한 이해는 유의미한 증대를 거듭해왔다. 인간과 인간 이외의 자연은 역동적이기 때문에 현실은 결코 정적이지 않다. 사실 양자는 변화를 지속하고 있다. 트랜스 휴머니즘은 인간의 진화 속도에 가속도가 붙으면서 휴머니즘의 정적 아이디어를 초월하고 있다. 21세기를 시작하면서, 인간이 진화의 말로에 도달한 것이 아니라 의식적·기술적 진화의 초입에 서있다는 것이 명백해졌다.

## 인간의 씨앗

영국의 동식물연구가 찰스 다윈이 1859년 『The Origin of Species』에서 진화에 대한 그의 아이디어를 처음 발표한 이래, 종이 종 상호간과 환경과의 상호작용에 의해 진화한다는 사실이 과학계에 명백히 밝혀졌다. 종은 정적 실체가 아니라 끊임없이 진화하는 동적인 생물학적 체계이다. 인간은 결코 진화의 말로에 서있지 않으며, 더 나은 의식적·기술적 진화의 초입에 서 있다. 인체는 훌륭한 시초이나, 우리는 확실히 이를 향상시키고, 업그레이드하며, 초월할 수 있다. 자연도태를 통한 생물학적 진화는 끝날지 모르나, 기술적 진화는 이제 막 가속화되기 시작했다. 기술은, 수년 전 이미 생물학적 과정에 대한 지배를 보여주기 시작하였으며, 중국에는 과학적 생명체로서 생물학을 초월할 것이다.

퍼지 논리(fuzzy logic) 이론가인 바트 코스코는 다음과 같이 말했다. “생물학은 운명이 아니다. 결코 추세 이상의 것은 아니며, 단지 고기를 처리하는 자연 최초의 신속하고 비열한 방식일 뿐이다. 하지만 칩은 운명이다.” 포토 큐비트(photo-qubit)가 표준 실리콘 칩 이후에 등장할 지도 모르며, 심지어 그것마저도 전 우주의 증강된 지능체에 대한 중간적 수간에 불과한 것이다.

호모 사피엔스 사피엔스는 지구 상 최초로 진화와 한계의 의식을 가진 종이며, 인간은 종국적으로 이들 제한을 넘어서 진화된 인간, 즉 트랜스 휴먼과 포스트 휴먼으로 발전될 것이다. 애플레가 나비가 되듯이 빠른 과정일 것이며, 영장류에서 인간으로의 진화와 같은 더딘 진화 과정과는 반대될 것이다. 미래 지능을 가진 생명체는 인간을 전혀 닮지 않았을 것이며, 탄소 기반 유기체는 기타 유기체 과잉과 혼합될 것이다. 이러한 포스트 휴먼은 탄소 기반 시스템뿐만 아니라 우주 여행과 같은 상이한 환경에 보다 유리한 실리콘 및 기타 ‘플랫폼(platform)’에 의존할 것이다.

결과적으로 이 모든 새로운 과학적 생명체는 세계적 두뇌, 대규모 행성간 두뇌, 심지어 더 큰 은하계간 두뇌로 연결될 것이다. 궁극적인 과학적·철학적 질문은 이러한 포스트 휴먼 생명체에 의해 지속적으로 저지될 것이다. 지능은 진화를 거듭할 것이며, 지난 시대 생명에 대한 질문인 우주와 모든 것에 답하려 할 것이다. 공상과학 소설가인 데이비드 진델이 제안하였듯이, 윤리와 지혜를 지닌 인간은 포스트 휴먼이 될 것이다.

“그렇다면 무엇이 인간인가?”

“씨앗이지”

“씨앗...이라고?”

“스스로를 파괴하여 나무로 성장하기를 두려워하지 않는 원자이지.”

## Appendix1: 엑스트로피의 원리

- **영구적 진보:** 엑스트로피(Extropy)란, 지능, 지혜, 효과, 무한 수명, 그리고 정치적, 문화적, 생물학적, 심리적 발전 지속의 한계 철폐를 의미한다. 개인으로서, 조직으로서, 종으로서의 진보와 가능성에 대한 제한을 영원히 극복하는 것이며, 건설적인 방향으로 무제한적 성장을 거듭하는 것을 의미한다.
- **자기 변화:** 엑스트로피란, 비판적·창의적 사고와 영속적 학습, 개인적 책임감, 적극성, 실험을 통해 지속적으로 윤리적, 지능적, 신체적 자기 개선을 확보하는 것이다. 광의의 의미에서, 감정적·심리적 개선과 함께 생리학적·신경학적 증강을 구하는 기술의 이용을 의미한다.
- **실용적 낙관론:** 엑스트로피란, 긍정적 기대로 활동의 동인을 공급하는 것이다. 개인과 조직이 끊임 없이 적극적 자세를 견지하는 것을 의미한다. 맹목적 신념과 정체된 비관론 대신에 이성적이고 행위 기반적 낙관론 또는 ‘적극성’을 채택하는 것이다.
- **지적 기술:** 엑스트로피란, 생명의 종말이 아닌 개선을 위한 효과적 수단으로써의 기술 설계 및 관리를 의미한다. 과학 기술을 창의적이고 대담하게 적용하여 ‘자연적’이나 해악인 것을 초월하여 생물학적 유전, 문화, 환경으로부터 파생되는 자질에 국한시키는 것을 의미한다.
- **개방 사회·정보 및 민주주의:** 엑스트로피란, 의사소통의 자유와 활동, 실험, 혁신, 질문, 학습의 자유를 양성하는 사회질서의 지지를 의미한다. 권위주의적 사회 통제 및 불필요한 서열에 반대하고, 법

의 지배와 권력과 책임의 분권화를 선호하는 것이다. 싸움보다는 협상을, 착취보다는 교환을, 강제보다는 소통을 선호하는 것이며, 정적인 유토피아보다는 개선에 대한 개방적 자세를 선호한다. 또한 엑스토리아(Extoria; 결코 희미해지지 않는 도전적 사회 목표)를 유토피아(‘장소 없음’)보다 선호한다.

- **자기 지배:** 엑스트로피란, 독립적 사고, 개인의 자유, 개인적 책임, 자기 지배, 자기 존중 및 이와 동등하게 타인에 대한 존중을 의미한다.
- **이성적 사고:** 엑스트로피는 맹목적 신념 및 도그마에 대한 의문 제기보다 이성을 우위에 둔다. 즉, 믿음에 매달리기 보다는 이해, 실험, 학습, 도전, 혁신해야 함을 의미한다.

## Appendix 2: 트랜스 휴머니스트 선언

- 1) 미래 인류는 과학 기술에 의해 심대한 영향을 받게 될 위치에 서 있다. 우리는 노화, 인지적 결함, 본의 아닌 고통, 지구 상에 존재해야만 하는 제한을 극복함으로써 인간의 잠재력을 확대시킬 가능성에 대해 구상한다.
- 2) 우리는 인간 잠재력 대부분이 여전히 실현되지 않고 있다고 믿는다. 훌륭하고 놀라울 정도로 가치 있는 인간 상태의 고양을 이끌어 낼 여러 시나리오가 가능하다.
- 3) 우리는 인류가 특히 신 기술의 오용으로 인해 심각한 위협에 처해있음을 인지하는 바이다. 현재 우리가 가치를 인정하는 것의 대부분, 심지어 전부를 잃게 할 시나리오의 현실 발생 가능성이 존재한다. 이들 시나리오 일부는 매우 끔찍하며, 또 일부의 영향은 미묘하다. 모든 진보가 변화임에도 불구하고 모든 변화가 진보인 것은 아니다.
- 4) 연구의 노력은 이러한 전망을 이해하는데 이루어져야 한다. 우리는 위협을 줄이고 유용한 어플리케이션 개발을 위한 최선의 방법을 신중히 고안할 필요가 있다. 또한 우리는 사람들이 당면 과제를 논의할 건설적 논의의 장과, 책임 있는 결정을 입안할 사회적 질서를 마련하여야 한다.
- 5) 실존적 위협의 제거와 생명과 건강 유지 수단의 개발, 엄청난 고통의 완화와 인간의 예지력 및 지혜의 향상 등이 최우선 과제로 추구되어야 하며, 이에 대한 막대한 재정 지원이 요구된다.
- 6) 책임감 있고 포괄적인 도덕적 비전에 의해 정책 입안의 지침이 마련되어야 하며, 기회와 위협 모두를 진중히 고려하고, 자치와 개인의 권리를 존중하며, 지구상의 모든 사람의 이익과 존엄성에 대한 연대와 관심을 보여주어야 한다. 우리는 미래 세대에 대한 우리의 도덕적 책임에 대해 인식하여야 한다.
- 7) 우리는 모든 인간, 인간 외 동물, 기타 미래 인공 지능, 변형 생명체, 또는 기타 과학 기술의 진보로 발생할 지능의 모든 안위를 지지하는 바이다.
- 8) 우리는 모든 개인에 대해 삶의 영위 방법에 관한 광범위한 개별 선택을 허용하도록 지지하는 바이다. 이는 기억력, 집중력, 정신적 에너지를 지원하도록 개발된 기술의 사용을 포함한다. 즉, 이는 생명 연장 치료법, 복제 선택 기술, 인체 냉동 보존(cryonics) 절차 및 기타 다수의 인간 변형 및 개선 기술의 가능성을 의미한다.

## 트랜스모더니티(초근대성)의 변증법

임 흥 빈  
고려대학교

### 1.

트랜스모더니티(초근대성)는 발렌시아 대학교에서 연구하고 있는 로사 마리아 로드리게스 마그다가 만들어낸 철학 용어로 알려져 있다. 로드리게스 마그다가 내린 ‘트랜스모더니티’의 정의를 인용해보자. “트랜스모더니티는 근대(모던)의 정립과 탈근대(포스트모던)의 반정립을 변증법적으로 종합한 형태로 나타난다.”<sup>1)</sup> 로드리게스 마그다는 20세기 말 자신의 책에서 이 개념을 소개했다는데<sup>2)</sup>, 나는 최근까지 로드리게스 마그다의 이 용어가 주로 남반구에서 활동하는 일부 학자들 사이에 유포되었다는 사실을 알지 못했다.

그런데 로드리게스 마그다의 초근대성 정의는 익히 알려진 ‘극복’의 수사학에서 자유롭지 못하다. ‘극복의 수사학(rhetoric of overcoming)’이란 자신들만의 독창성을 신조어으로써 주장하는 신진 연구자들의 근원적이고 종종 무의식적인 동기들을 말해준다. ‘초월의 수사학(rhetoric of beyond)’의 다른 사례를 들어보자.

“서구의 근대성을 더 잘 이해하면 지구상의 다른 지역에서 발전하고 있는 다른 대안적 근대성을 극복할 수 있게 될 것이며, 그 지역들을 거짓 보편성이라는 왜곡의 그물에서 벗어나게 할 것이고, 민족 중심적 감옥에서 우리를 해방할 것이다.”(Charles Taylor, 623)<sup>3)</sup>

테일러의 진술은 일견, 당연하게도, ‘정치적 오해를 회피하기 위한’ 의도를 드러낸다. 해석학적 전환이라는 테일러의 고상한 계획은 자연주의적이고 비관적인 근대성 이론과는 달리 기본적으로 규범적인 세계관인 바, 그 방법론적 자세를 뒷받침하는 것은 행위자의 사적인 관점이 아닌 자기 자신의 설화적 정

1) Rosa Maria Rodriguez Magda, 'Globalization as Transmodern Totality', in: *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004.

(Citation from: <http://transmodern-theory.blogspot.com> p.10)

2) See Rosa Maria Rodriguez Magda, *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoria transmoderna*, Barcelona: Anthropos, 1989.

3) Charles Taylor, 'Inwardness and the Culture of Modernity', in: *Zwischen-betrachtungen: Im Prozess der Aufklaerung*, hrsg. Von Axel Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe, Albrecht Wellmer, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1989. 601-623.

합성이다. 테일러의 훌륭한 구상은 다른 사회이론의 경우와 마찬가지로 철학적 담론으로 남아 있다.<sup>4)</sup> 이제 나는 세상의 모든 사회가 모든 현실적인 제약 중에서도 경제의 세계화라는 엄연한 현실을 피할 수 없는 상황에서 다른 형태의 대안적 근대성이 실질적인 적실성을 갖고 있는지 의심이 든다. 우리는 다른 대안적 근대성이 요구되는지 의심할 수도 있다. 나는 현대 문명을 실질적이고도 근본적으로 분석하지 않은 채 근대성의 극복이라는 주문을 되풀이하지 말아야 할 필요가 있다고 주장한다. 동시에 근대성의 대안적 기획들에는 종종 해방이라는 공동의 관심사가 수반된다는 사실을 무시할 수 없다. 그래서 수사학적으로나 의미론 상으로나 과장된 형태의 대안적 근대성은 실질적인 형태의 자기 비판적 사고와 다르다. 이와 같은 대립적 맥락에서 포스트모더니즘 운동은 근대를 극복하는 데 별다른 실체적 의미의 선구적 역할도 하지 못한다. 나는 포스트모더니즘적 견지의 다원주의적 친절에 비판적이라는 점을 숨길 생각이 없다. 왜냐하면 우리는 아직도 근대의 피할 수 없는 귀결을 근대성의 원리에 근거한 관념과 제도들에 의존해서 해명할 수밖에 없기 때문이다. 포스트모더니즘 운동을 20세기의 문화적 불안이라는 폭넓은 시각에서 보면 근대성 고유의 변증법을 성찰하게 된다. 어느 것도 배제하지 않으려는 근대성의 '욕망'은 체계논리system-logic의 진정한 역동적 유형이다. 근대 세계의 환경이 제도적 권력들의 새로운 조정을 요구할 때마다, 경제와 국가, 기타 사회 제도들 사이의 배열은 변할 수 있었다. 그러나 이러한 조정에는 예기치 못한 위기가 초래될 수 있다. 경제적 불균형이나 종교 운동의 관점에서 본 근대 사회의 소동은 근대성의 원칙에 따르는 한계가 아니라 근대정신 고유의 특징 그 자체를 드러내준다.

가상경제와 실물경제에서 똑같이 발견되는 혼란에서 이미 경험했듯이, 비틀거리는 세계화 과정은 고유의 모순들을 지닌 채 계속되고 있다. 게다가 기술적 합리성은, 도구적이고 전략적인 합리성의 우위와 일치하지만 이는 전 지구적 자본주의의 또 한 가지 조건에 그치지 않는다. 자본주의적 발전의 논리는 문화적 합리화와 충돌한다. 문화적 합리화는 계몽사상의 기획이 만들어냈기 때문이다. 현대 신자유주의의 관점에서 본 경제의 우위는 선형적으로 과학기술의 꾸준한 지지를 받았다고 할 수 있다. 그러나 인류의 문화사나 의미론적 역사에 대한 성찰이 없는, 스스로 발생하는 경제는 일종의 준準신학적 잔여물이다. 프랑크푸르트학파의 비판이론이나 하이데거가 보여주었듯이, 기술의 세계화는 보편적인 사상의 확산에 늘 부정적이지만은 않다. 우리는 문화적이고 인류학적인 해석 없이는 자본주의가 어떻게 준準종교적 체제로 변형되었는지 이해할 수 없다.<sup>5)</sup> 트랜스모던 문명의 본질적 성격을 감안할 때, 우리는 근대성 개념까지 되돌아가야 한다.

근대사회의 취약성은 부분적으로는 끊임없이 발전과 변혁을 추구해야한다는 강박증에서도 그 원인이 발견된다. 인간적인 삶의 여러 수준에서 혁신을 뒷받침하는 데에는 창조적 파괴가 필수적이라는 사실도 잘 알려져 있다. 발전하는 체제가 생활세계(Lebenswelt)의 모든 영역에서 혁신 전략을 채택할 때마다 예기치 못한 위기를 예상하는 것은 합리적이다.

4) See Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. See also Terry Pinkard, 'Taylor, "History," and the History of Philosophy' in: *Charles Taylor*, Edited by Ruth Abbey, Cambridge, UK.: Cambridge University Press, pp.187-223.

5) This thesis has been recently carried out by Christoph Deutschmann, 'Capitalism as a Religion?: An Unorthodox Analysis of Entrepreneurship', in: *European Journal of Social Theory* 4(4): 2001, pp. 387-403.

그렇다면, 트랜스모더니티라는 범주는 지구 사회의 핵심적 관건으로 보아야 하며 트랜스모더니티는 세계화된 세상의 다른 모습이다. 동시에 구조적 혁신의 관점에서 본 자본주의의 정언명령은 근대 세계의 두드러진 특징이다. 20세기와 21세기의 포괄적인 설명이 잠정적인 타당성만을 지닌다는 사실을 염두에 둔다면, 우리는 근대성 자체의 고도로 불안정한 성격을 기억할 수밖에 없을 것이다. 내가 다양한 동기를 갖는 근본주의 운동을 인류의 대안적인 기획이 아니라 근대의 사회적 합의를 저해하는 반동적인 세력으로 여기는 것도 이 때문이다. 포스트모더니즘이 리오타르가 상술한 대로 근대성의 근본적인 재서술로 확인될 수 있기에, 종교적 근본주의나 페미니즘, 기타 비판적인 견해들 같은 다른 사회 운동과 문화 운동은 근대성 정신의 진정한 귀결점을 가리킨다.

우리는 근대성의 변증법이 정확히 무엇을 뜻하는지 보다 자세히 설명할 필요가 있다. 나는 비판 운동을, 나아가 반근대 운동을 근대적 매개자의 자기고발로 보는 것이 중요하다고 생각한다. 이제 나는 우리가 근대성의 일원론적 세계관에 동의하지 않는다면 근대 세계의 모순적 계기들의 변증법에 관한 앞의 진술이 전혀 근거가 없다고 가정한다. 그러나 나는 이 일원론적 세계관을 보편사라는 의심스러운 개념이나 사회진화론이라는 이름으로 이해하는 것이 의미 있다고 생각하지 않는다. 근대성의 진정한 불안은 종교적 근본주의나 여타 지방적 성격의 운동들처럼 토착적 형태를 띠 수 있는 사회문화적 긴장에 관련된다. 그래서 나는 새로운 사회운동들이 21세기 지구촌 사회의 대안이 아니라 전근대에, 때로는 비인도적인 삶의 조건에 남겨진 보통 사람들의 절망을 대표할 뿐이라고 주장한다. 근대사회가 아닌 다른 대안을 바라는 강한 욕망은 집단들의 반동적인 정서에서 유래하며, 이 정서는 정상적인 삶의 진정한 표준에 대한 개인적인 인식이나 하층민을 상대적인 빈곤의 관점에서 보는 감정적인 해석에 토대를 두고 있다고 입증할 수 있다.

나는 새로운 사회운동이 일원론적 관점에 포함될 수 있다고 말했으므로 트랜스모더니티를 근대 사회 체제의 자기 지시적 작용에 대한 메타서술(meta-description)로 볼 수 있다는 이론적 견해에 집중하고자 한다. 근대성의 대안이라는 트랜스모더니티 개념이 현실적인 근거를 잃은 상황에서, 우리는 트랜스모더니티를 역사의 한 시기가 아니라 근대성의 자기서술의 한 형태로 설명해볼 수 있다. 확실히 우리는 근대성 개념도 같은 방식으로 사용할 수 있다. 나아가 나는 우리가 현대에 대한 초월적인 시각을 얻을 수 있음을 부정한다. 이는 일원론적 기획의 연장성에서 우리는 다른 방법론적 관념인 내재성의 개념이 필요하다라는 점을 분명히 할 수 있다. 근대사회에 대한 헤겔의 해석은 분명 미래 인류의 환상적인 이상 따위로 이어지지 않는다. 근대적 삶의 내재성은 헤겔의 정교한 방법론적 사상도 반영한다. 나는 총체적인 이해라는 야심적인 계획을 지닌, 헤겔주의의 종합이라는 모호한 용어를 피하려 했는데, 그렇다고 해서 미묘한 근대성 이론에 관한 헤겔의 다른 흥미로운 생각들을 버릴 준비가 되어 있다는 뜻은 아니다.

## 2.

다른 철학적 문제들의 경우에도 흔히 그렇듯이, 트랜스모더니티를 근대적 제도들의 자기 지시적 작용이라는 관점에서 규정하는 것은 거센 비판에 직면한다. 그러므로 나는 우선 체제의 자기 지시적 차이에 관한, 두 가지 동시에 생겨난 시각 사이의 긴장에 집중하려 한다. 기능주의적 트랜스모더니티 개념과 의사소통적 합리성(communicative rationality, 인간의 합리성을 성공적인 소통의 필수적 결과물로 설명하는 이론)이라는 규범적 이론을 대비시킬 필요가 있다. 의사소통합리성은 대체로 여러 수준의 문화 간 대화와 제도 간 대화로 유발된다. 의사소통적 합리성은 당연히 개인 간의 소통 이상의 차원들을 가리킨다. 그 실체는 사회정치적 현실과 근대성의 약속 사이의 차이에 의해서 감지된다. 사회이론들 간의 이와 같은 이론적 긴장의 중심에서 우리는 생활세계의 진정한 난점들과 관련해서 제도적 정당성 문제를 해결해야 하는, 이론들의 어려운 과제를 느낄 뿐만 아니라, 이러한 종류의 규범적 이론에서 근대성의 해방이라는 기획이 바탕에 깔려 있다고 가정할 수도 있다. 이점에서 우리는 정당화 이론과 넓은 의미에서 다소 자연주의적이고 경험적인 근대사회 이론 사이의 갈등을 목도한다. 전자의 입장은 일반 민중들의 정치적 역량과 직결된 공적 영역의 의지 형성(will formation) 가능성을 늘 일깨운다.

이 점에서 공적 영역은 생활세계의 차원에서도 민주적인 의지 형성(democratic will formation)의 한 가지 주된 요소를 생각나게 한다. 그러나 동시에 지금은 의사소통이론적 접근 방식을 가능하게 하는 경험적 조건으로서 세계 여러 사회들의 도시화와 지리적 변화, 인구 발전과 경제 발전 등을 포괄하는 전 세계적 이행에 주목해야 할 때일지 모른다. 예를 들어 도시화는 사회적 소통이 장려되는 곳이라면 어디서든 문명 생활이 점점 더 빠른 속도로 토대를 확보할 것이라고 가정할 이유가 된다. 우리는 인류 역사에서 근대 세계가 보여준 변화의 독특함을 서로 연결된 거대도시들의 세계로 포착할 수 있다. 거대도시들에서 우리는 온갖 종류의 문화적 의미론을 발견한다. ‘의사소통합리성 이론(하버마스)’이나 ‘전 세계적 차원의 심의審議민주주의(deliberate democracy, 토머스 포지)’의 유도는 계몽사상 기획의 완화된 형태로 볼 수 있다. 의사소통이론적 세계화 개념은 21세기 사회경제적 변화에 대한 온건한 대응으로 볼 수 있다. 세계시민사회의 관점에서 의사소통합리성의 바람직함은 실질적으로 인류의 언어적 능력에 달려 있다. 변화하는 트랜스모던 사회의 규범적 문제들에 대처해 나가려면 바로 그 언어적 능력이 필요하다고 생각되기 때문이다. 그러나 이 문제를 자연주의의 시각에서 설명하는 것도 가능하다. 개인들 간의 공정성을 위한 사회운동 역시 선사시대 공동체에서부터 이어지는 집단적 무의식의 반향처럼 보인다. 근대 자본주의 사회의 정치경제적 정당성이 위기에 직면하고 있다는 사실은 무엇을 말하는가. 아마도 우리들의 뿌리 깊은 ‘자연적 정의감’을 가정하지 않고는 상호성과 공감, 기타 마음속에 새겨진 규범적인 성향들이 모든 사회에 보편적인 이유를 이해할 수 없을 것이다.<sup>6)</sup> 자연적 정의라는 집단적인 정서는 선사시대 이래로 인류학적 계기에 속한다. 그러므로 나는 규범적인 근대성 이론이라면 무엇이든 인류의 선사시대 차원까지 거슬러 올라갈 수 있는 인류사회의 발전적인 경로를 고려해야 한다고 가정한다.

---

6) See more about this Peter Corning, *The Fair Society and the Pursuit of Social Justice*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.



이제 나는 트랜스모더니티의 변증법이 보통 사람들의 능력 획득(empowerment) 실현을 아무런 조건 없이 허용하지 않는다고 가정한다. 사실, 트랜스모더니티의 변증법은 근대성 자체의 진정한 이율배반에서 비롯되는 핵심 문제들을 개념화하는 데 이용될 수 있다. 그러나 기능주의는, 파슨스와 루만에 따르면, ‘이성’에 근거한 고전적인 의미의 사회통합의 가능성을 부정한다. 이성적 사회통합이론의 토대는 계몽사상의 이상이라는 규범적 원리에서 그 하나의 연원이 설명되는 데, 기능주의적 시각은 평등과 자유라는 이상에 입각한 근대적 주체들의 해방적 의미론이 더 이상의 설명력을 지니고 있다고 인정하지 않는 것이다. 모든 사람이 자유롭고 평등하게 태어났다는 관념은 이제 전 세계로 퍼졌고, 그래서 우리는 전통적인 특권들과 관습, 전근대적 제도들이 무너지고 있는 세계 곳곳에서 그러한 보편적 개념의 영향을 확인한다.

그러나 자유 개념이 논쟁에서 자유롭지 못한 이유 중의 하나는 ‘악마는 세부적인 것에 있다.’는 속담에 의거해서 논의될 수 있다. 근대세계가 탄생한 이래, 정치이론은 부정적인 자유와 긍정적인 자유 사이의 ‘가공의’ 균형을 모색해야 할 운명을 타고났다. 근대성의 이상은 적어도 ‘새로운 시대’의 개벽 이후로는 이미 보았듯이 탈전통사회를 안정시키는 기능은 갖지 않는다. 계몽사상의 이상이 세계화 과정에서 이중의 측면을 갖는다는 명백한 증거가 있다.<sup>7)</sup> 시장의 자유 대 존엄한 삶을 유지할 자유라는 구도는 주요 사회적 의제의 하나일 뿐이다. 계몽사상의 이상은 논쟁으로 이어질 수밖에 없기 때문이다. 근대성 이론은 의미론적 불확실성과 이데올로기적 혼돈을 피하려고 방법론적 금욕주의에서 피난처를 구하는 데, 우리는 이방법론적 금욕주의를 기능주의의 이름으로 언급할 수 있을 것이다.

사회학적 기능주의의 진수는 행위자의 실제적인 분석을 의도적으로 절제하는 데 있다. 또한 체제론(system theory)의 옹호자들은 사회학의 방법론적 한계를 인식할 때면 종종 진화론적 관념들이 도입함으로써 스스로의 비역사적인 기능주의를 정당화하려 한다. 물론 우리는 원래의 사회계획을 체계적으로 성취할 수 없음을 인정해야 한다. 인간의 사회 변동에 관한 계획을 종종 가로막는 주된 장애물의 하나는 진화의 우연성에 있다. 물론 그 우연성은 자연의 한 부분이다. 트랜스모더니티 개념은 진화적인 개념인가? 계획과 진화는 언제나 엇갈리기 마련이다. 인간의 계획의 모든 수준에서 발휘된 도구적 합리성의 전례 없는 효과로 말하자면, 우리는 ‘의도적 오류intentional fallacy’라는 근본적인 문제를 드러내는 역사적 사건들을 충분히 많이 경험했다. 혹자는 이론 구상에 일종의 자기 폭발적 요소들을 집어넣음으로써 합리성 역설(rationality paradox) 문제를 풀어보려 할 수도 있다.

그러나 의도적 오류나 합리성 역설로 내가 의미하는 것은 한편으로는 주관성이라는 근대사회이론의 해결되지 않은 문제이다. 이 점에서 트랜스모더니티는 단지 근대성 자체의 내재적 특징일 뿐이다. 근대 세계는 오로지 자기 부정을 통해서만 고유의 정체성을 획득할 수 있었다. 자기 부정이란 생활세계에서 자신을 소외시키는 효과를 초래하는 다층적 차원의 혁신을 의미한다. 반면 트랜스모더니티의 변증법은 자유를 자율로서 객관적으로 실현한다는 관념에 주목하도록 만든다. 자유의 객관적 형성은 제도화된 자

7) Here I am also thinking of Heller's Hedeggerian formulation, when she understand the paradoxical dimension of freedom as the intertwined relationship between "Grund" und "Abgrund" der modernity itself. Agnes Heller, 'The Three Logics of Modernity and the Double Bind of the Modern Imagination', *Thesis Eleven*, Number 81, May 2005: 63-79.

율적 하부체제(sub-systems)에 움직일 공간을 열어준다. 근대성은 자율이라는 실재적인 개념 위에 서 있지만, 트랜스모더니티 개념은 근대성의 이상에서 규범적 함의를 박탈한다. 이는 우리가 이제 자유라는 관념의 고향에 대면하고 있다는 뜻이다. 자유는 한때 서구 계몽사상 운동의 두드러진 상징적 핵심이었기 때문이다. 체제 통합의 차원에서 자율은 자연과 사회에 대한 처분권으로 이해된다. 다른 신념 체계들과 연관된 이전의 자율 개념은 그 역사적 자취를 지워버렸다.

근대성 정신의 특징은 다른 무엇보다 종교나 정치체제, 아리스토텔레스의 자연 개념 같은 모든 종류의 전통에 반대하는 근본적인 비판이며 따라서 근대화 과정이 불가피하게 통시적인 단절을 야기한다는 점은 잘 알려져 있다. 그래서 역사적 자기 서술(self description)에 맞서는 반란이 근대정신의 특징일 수 있다. 이른바 ‘생활세계의 식민화’(하버마스)는 존재론적 맥락을 전제한 한에서 이해되는 역사와 기억, 그리고 무엇보다 자기 통합적 존재로서의 인간정체성에 대한 위기의식의 한 표현으로 간주될 수도 있다. 근대정신의 결과로 자연과 문화 사이어나 시간과 공간 사이에 오랫동안 유지되었던 균형은 결과적으로 붕괴되었다. 그러한 문화적 불안은 허무주의 문제로 이어진다. 근대사회는 너무도 분명하게 비역사적 실체가 되었고, 그래서 사회통합의 전통적 의미론은 힘과 매력을 상실했다.

서구 사회에서 과격한 계몽운동이 초래한 한 가지 귀결은 좀처럼 사라지지 않는 허무주의로 밝혀졌다. 근대에 들어선 이래 적지 않은 철학자들이 허무주의 문제를 해결하고 해석하는 데 일생을 바쳤다. 허무주의 형태로 나타난 근대성의 불가피한 귀결을 꿰뚫어 본 자는 특히 니체다. 나는 허무주의와 다양한 형태의 비역사적 기능주의가 동일한 트랜스모더니티의 변증법에서 태어난 쌍둥이라고 주장한다. 철학적 성찰의 종말론적 논조는 한때 근대 계몽철학의 뿌리였던 전통적인 의미론의 붕괴와 함께 간다.

그러나 니체와 하이데거의 영웅적 몸짓은 허무주의의 압박한 위협을 인식한 유럽 지식인들에게 두드러진 문제로 보일 수 있었다. 우리는 유럽 문화의 맥락에서 허무주의를 종교 제도의 지배적인 관념이 무너졌을 때 나타난 영적인 고향상실(spiritual homelessness)의 문제로 이해할 수 있다. 이 특별한 맥락에서 근대성은 유럽적 사건으로 볼 수 있다. 그러나 자유와 기타 관련 개념들에 관한 유럽적 관념이 없다면 계층화된 사회부터 사회체제의 기능적 구분까지 확장을 계속하는 이행과정이 어떻게 실현되었는지 생각할 수 없을 것이다. “신분에서 계약으로”는 이제 단순한 정치적 구호가 아니다. 그것이 사람들 간의 사회적 교류 유형의 잘 알려진 변화를 의미하기 때문이다. 이 모든 사실은 근대성이 실제의 과정임을 말해준다. 그 과정은 고정된 준거의 지점을 갖지 않으며, 우리는 현재 존재하는 것과 이후 지속될 것에 관한 논의를 근대의 이 같은 특성에 의존하여 설명하도록 요구받는다.

### 3.

근대성을 연구하는 통상적인 방법은 세계에 대한 우리의 자기 이해의 방식을 탐색하는 것이다. 세계가 무엇인가 잘못되었다는 느낌은 근대의 주체들이 갖는 공동의 특징이며, 이는 우리의 정서적 경제(affective economy)의 구조적인 문제들을 밝혀준다. 이런 의미에서 보통 사람들의 고뇌와 절망까지도 역사적 시각에서 설명되어야 한다. 만일 우리가 현실감은 차치하고 자아의 정체성마저 혼란스러워 진다

면, 이는 우리에게 허무주의의 문제를 일깨운다. 이러한 상황에서 인간 정신의 더 근본적인 측면을 참조하는 것은 합리적인 것 같다. 근대성의 원동력이 인간 정신의 역사성에 토대를 두고 있다고 가정할 만한 이유가 충분하기 때문이다. 헤겔은 인간 정신의 활동을 자기 부정의 관점에서 개념화한 것으로 유명하다. 자기 부정은, 인간 정신의 철학적 범주로서, 전통과 관련되어 있을 뿐만 아니라 근대적 자아의 핵심에도 관련되어 있다. 필연적으로, 근대의 인간은 자기 정체성의 끝없는 추구로써 설명할 필요가 있다. 그렇지만 그러한 노력은 실패할 수밖에 없다. 자아에 대한 관계가 때때로 자아도취증이나 자기과시의 병적인 형태를 낳는다면, 우리는 근대성 자체의 내부적 균열에서 심리외적인(extra-psychic) 원인을 찾아볼 수 있을 것이다. 우리는 감정과 욕구, 의식이라는 인간학적 요소들이 근대 이래로 결국 어떻게 체제-논리의 요구를 떠났는지 알게 되었다. 그러나 인간 정신의 '보수적인', 쉽게 바뀌지 않는 합리적 부분은 감각과 도덕감을 포함하는 다른 인간학적 정서와도 충돌한다. 사실상, 현대 사회 자체가 요구하는 것들은 자기 정체성 위기의 충분한 이유가 되며, 이 위기는 의미론적으로 구성된 집단적 의식에서도 되풀이하여 발생할 수 없다. 정서적 경제와 제도적 보수주의 사이의 뿌리 깊은 차이는 다양한 형태의 사회적 갈등을 한층 더 악화시킨다.

사회철학자 아그네스 헬러는 근대성을 단순히 자기 부정의 역설적인 기획이라고 분석하면서 사회의 모순적 과정이 보여주는 불길한 현상을 다음과 같이 서술한다. 근대성은 그 스스로의 근거를 설정할 수 없다는 근거 이상의 의미를 지니지 않는다.<sup>8)</sup> 그러나 우리의 호기심은 그러한 역설들의 정신적 표상들과 사회적 동력 사이의 상호작용 영역에 관한 것이었다. 헬러가 근대 계몽사상을 '허무주의'로 설명하는 것은, 우리가 전통적인 의미론에 따라 생활할 수 없는 한, 어느 정도 의미가 있다.<sup>9)</sup> 그것은 하나의 사회이론으로서 기능주의적 시각이 갖는 용서할 수 없는 실수를 강조한다. 기능주의적 접근 방식은 의미 있는 사회적 통합에 실질적인 토대를 제공하지 않는다. 그러한 허무주의적 문화에 대한 정서적 반발은 지방적 편협성의 파괴적이고 퇴화적인 방식으로 쉽게 이어진다.

여러 형태의 의사소통이론의 방식은 인간성의 본질적인 요소는 우리의 언어적 소통능력에 있다고 우리의 상식에 호소하며, 그 개념적 설명은 규범적 이상에서 자유롭지 않다. 이점에서 전 지구적 차원의 심의민주주의라는 관념은 우리가 균형 잡기의 제도화된 대안으로 이동할 필요가 있음을 분명하게 해준다. 규범적인 계몽사상의 기획이 인류의 집단적 의지 형성에 모델 기능을 수행해야 한다는 뜻이다. 물론, 근대적 합리성의 역설은, 근대성의 동력이 공적 영역에서 상호적 의지 형성이라는 지침의 적용을 받을 필요가 있는 한, 여전히 전통적인 의미론의 관점에서 공식화될 수 있다. 그리고 우리는 공통의 감정적 경제(emotional economy) 때문에 계속해서 정의와 자유, 평등이라는 보편적 관념으로 되돌아가겠지만, 이러한 이상들이 지난 300년간 성공적일 수 있었다는 미래의 성공을 보장하지 않는다. 나는 여기서 이러한 현상이 단순히 정치적인 이상의 문제일 뿐만 아니라 인간 정신의 두드러진 특징이라고 생각한다. 근대성의 궤적은, 이 점에서, 적대적인 환경의 도전에 응하기 위해 '자연적인 정의감' 같은 잠재적인 인류학적 충동에 의해서도 좌우된다는 것이다. 대조적으로, 우리는 종종 자기 보존이나 나아가 헤게모니를

8) Agnes Heller, 'Critical Theory in a World of Uncertainties', in *CSST Working Paper #122*, October 1996. p.306.

9) Ibid. p. 307.

장악하려는 이기적인 의지라는 실질적인 장애물이 요구하는 다른 공격적이고 이기적인 성향들을 어쩔 수 없이 유념하게 된다.

이런 의미에서 트랜스모더니티는 우리 역사의 열려 있는 차원을 다시 생각하도록 촉구할 뿐이다. 그러므로 우리는 늘 상상할 수 없는 체제 파열을 기대해야 한다. 우리는 이 개념의 의미론적 불확실성을 고려할 때, 역사의 종말(후쿠야마)이나 총체적 자유의 공산주의적 해석(카를 마르크스)을 의사과학적 일탈로 간주할 수 있다. 자유주의에 대해서도 동일한 운명을 기대할 수 있다는 주장이 가능하겠지만, 나는 자유주의적 경로의 계속되는 성공이 근대성 자체의 본질적인 요소들과 공통점이 많다고 생각한다. 실제 인간의 이 모든 불안에서 혁신의 정신은 자유주의 의미론의 가변성과 융통성에 관해 많은 것을 얘기해 준다. 인류 역사의 불가역적 과정은 우리가 예기치 못한 것을 기대해도 된다는 점을 보여준다. 예측하지 못한 것을 예측해야만 하는 딜레마는 인류가 모색하는 기획의 근원적인 유한성을 말해주며, 단지 그 같은 불확실성에 대한 이해의 한 가능성이 트랜스모더니티의 개념을 등장시킨 배경일 뿐이다. 그리고 이는 인간적인, 인간학적인 내적 모순의 표현과도 무관하지 않다.

## 존재의 문턱에서: 인간과 그 ‘타자’의 변증법

로미 무커지  
유네스코

인간, 그리고 그 필연적 귀결인 인간애와 인본주의의 추상적 형체는 인간이라는 동물을 길들이는 힘으로 부상하여 인간의 존재를 한정하고 데스몬드 모리스(Desmond Morris)가 날카롭게 지칭하였던 인간 동물원에 가두는 일종의 인간-사육을 지휘한다. 이 동물원은 그 중에서도 인간 공학, 융합, 바이오테크놀로지를 통해 기술적으로 변화되면 피터 슬로터지크(Peter Sloterdijk)가 최근 지칭한 ‘인간 공원’(Sloterdijk 2000) 안에서 생명-정치적 발작에 도달할지도 모른다. 더욱이 제임스 러브락(James Lovelock)에게 공원과 동물원은 너무 목가적이다. 인간이 처한 난국은 어슴푸레한 페트리 접시 안에서 변형되고 있는 병원성 유기체 중 하나이다. 인간의 조건을 보다 극적으로 보이게 하려는 이러한 다양한 시도가 갖는 이익은 일단의 경계 지워진 풍경이라는 공간 속에서 그 매듭이 풀리는 인간 생명의 은유이다. 이 모든 것은 인간의 자연 환경 및 인간이라는 동물에 대한 강요를 넘지시 암시한다. 인간 캠프의 대단한 환상은 그 실체를 인간의 공간으로 감추는 방식에 있다. 사실, 인간의 힘이 인간이라는 동물을 길들이는 공간이며, 동물로서 결코 뛰어나지 못했던 인간이라는 새로운 창조물 간의 실제적·상상적 경계 - 인간, 인간적 동물과 동물, 자연 그리고 물질의 세계 간의 분류를 보호하기 위해 종종 폭력적으로 세워지는 국경선을 수립함으로써 길들임의 행위를 지속한다. 인간애의 거대한 존재론적 허구는 그 자체와 그것을 넘어서는 모든 것 간에 위계질서를 도입하기 위해 그 자신의 상상적 초월에 호소함으로써 전진한다. 인간의 존재는 자의적이며, 인간적 동물이 즉시 사회-역사적 생명체이자 생물학적 우연의 결과임을 인식하는 방식에 의해 대체될 만하다. 크리스토퍼 히친스(Christopher Hitchens)가 제안하였듯이,

우주 속에 위치한 우리의 공간은 상상할 수 없을 정도로 작아서 우리의 미미한 두개골로는 오랫동안 생각할 수조차 없다. 우리가 지구상의 임의적 존재라는 사실을 깨닫는 것도 마찬가지로 어렵다(사실 우리는, 단순히 만일의 사태 또는 ‘단지 역사(just history)’라 할 수 있는 버거스(Burgess) 학살에서 살아남은 별레로 잘못 분류된 초기 척추동물인 피키아(Pikia) 또는 피카이아(Pikaia gracilens)의 후손이다. 우리는 수치적으로 우리의 생명을 얼마나 연장할 수 있는지, 질병을 어떻게 치료할는지, 다른 종족이나 동물로부터 어떻게 존경과 이익을 얻을지, 그리고 통신의 편의를 위해 로켓과 위성을 어떻게 활용할 것인지에 관해 배웠는지도 모른다. 하지만, 그런 다음 우리의 죽음에 대한 인식이 생기고 종족의 멸종을 깨닫게 되며, 우주의 열역학적 죽음(死)이 전혀 위안이 되지 않음을 알게 된다(Hitchens 2007, 91-92).

인간 캠프에서는 머리 기른 원숭이를 허구로 여기며, 더욱이 불투명한 환상이 세상과 다른 머리 기른 원숭이의 인류학적 가축화의 가장 강력한 동인으로 기능함으로써 성찰 수준을 낳는 종 의식(spices consciousness)에 도달하지 않도록 설계되어 있다. 종 의식은 인간성의 구원 불가능성에 대한 의식이다. 이는 가장 사행적인 방식으로 상호작용하기 위해 우연히 생명 세계에 밀쳐 들어온 섬세한 인간 종의 유한성을 확인시켜주는 것이다.

인간은 역(闕)<sup>1)</sup>의 구축이며 우리는 근대성과 인간의 근대적 확실성, 그리고 인간이 포스트 휴먼이 되어 변경된 동물원의 새로운 실체로의 변화 잠재성을 지나게 될 미래 하이퍼-근대성 간의 문턱인 역의 시대를 지나고 있다. 이는 물론 인간이 다른 종과 결코 다르지 않다고 주장하는 말뿐일 수도 있다. 하지만 그러한 주장만으로는 충분치 않다. 대신 우리는 다음과 같이 자문해보아야 한다. 어떤 종이냐 동물이 진짜 인간인가? 이와 같은 경계가 설정된 이유는 무엇이며, 이러한 경계가 실상에 대해 말하는 것은 또 무엇인가? 우리는 어떻게 하면 인간을 보호하거나 가축화하기보다 발견하는 시각을 가지고 인간에 대한 접근성을 확보할 수 있을까? 인간을 급진적 교차배열, 지역 간 격차 또는 끊임없는 유동성의 공간으로서 이해하는 것의 중요성은 정의 움직임인 스피노자의 속도와 경계가 없는 존재가 되고자 함의 변증법적 노력이라는 특성을 갖는다. 인간에 대한 비평은 이러한 교차배열과 윤리적 동물로서의 상태에 순응할 것인지, 벗어날 것인지를 정도 속에 구체화된 정치적 가치를 실험함으로써 움직인다. 따라서 필자가 해석학적 목적으로 인터페이스와, 인간과 자연, 인간이라는 동물과 다른 동물, 인간과 기술, 그리고 인간이라는 동물과 다른 인간적 동물 사이의 조우에 대해 조망하고자 한다. 그리고 어떻게 인간이 이러한 조우의 결과물인 사회-경제-기술적 시스템을 전체적으로 뺏어나갈 수 있는지를 설명하기 위해 인간 캠프의 지리에 대해 살펴보고자 한다.

인간은 자연적이지만, 속성상 수많은 원료 물질로서의 환경을 인간 프로젝트의 미명 아래 이러한 자연성을 부인한다. 자연성의 부인으로 문화와 자연, 인간이 초래한 것과 자연적인 것, 그리고 인간적 존재론과 비인간적 존재론 간의 잘못된 대립을 양산하고 있다. 더욱이, 그 경계에는 특성, 문화적 관행, 갈등의 환경 결정론과 영향의 부인이 공통적으로 자리잡고 있다. 이 경계의 역사적 응집은 호모 사피엔스를 존 그레이(John Gray)의 ‘호모 라피엔스(homo rapines)’로 변모시켰다. 이는 매우 악질적 동물로 인간과 기타 우주 간의 불변의 간극인 일탈을 수용하도록 조건 지워져 있기 때문이다. 하지만, 그레이의 특정적 허무주의에 굴복하려는 시도일수 있지만 자연주의가 보다 필요해서일 수도 있고, 인간이 기반하고 그 기반 위에서 활동하는 자연과 동일하지 않다는 것을 부인하는 사람은 거의 없을 것이다. 사실 자연에 대한 인간의 의존도는 우리 자신의 종착역과 자연 자원의 종착역의 잠재적 공시상태 속에 장려하게 표현되고 있다. 동시에, 계시 신앙이 생태계 다수에 필요하지만, 사물의 진실은 인간이 스스로의 멸종에 대해 진지하게 떠올리는데 능숙하지 못하다는 것이다. 자연에 대한 인간의 의존도는 그 간극을 극복할 수 있는 기반으로서 반드시 작용하는 것은 아니다. 우리는 유기적 세계와의 지속성을 꿈꿀지 모르나, 자연으로의 내폭 열망과 그 행위는 동일한 것이 아니다. 티모시 모튼(Timothy Morton)이 말하였다시피,

---

1) 의식의 한계(역자 주).

나는 자연 속으로 빠져든다는 것은 반복하면 내용이 완성되는 만트라(mantra)가 아니다. 그렇게 생각하는 것은 희망사항이거나 아름다운 영혼의 신드롬으로 알려진 무엇이다. 자연이 빠진 생태학은 자율적이지 못하다. 그것은 생의 파노라마가 대변한 연속체에 호소하지 못한다. 생태 정치학은 느와르적 형태를 지니고 있다. 우리는 ‘세계’라 불리는 것을 ‘구원’할 수 있다는 생각으로 출발하여, 우리 스스로가 연루되어 있다는 것을 깨달음으로써 끝난다. 이것은 아름다운 영혼의 신드롬에 대한 해법이다. 어둠의 생태학은 우리가 어떻게 자연에 연루되어 있는지에 대한 이야기의 자연성을 약화시킨다(Morton, 2007).

또한 우리 자신과 자연 사이에 세운 역사적 경계의 침해도 있다. 이는 인간 공원이 자연 위에 지어지지 않고 치명적 상호작용 속에 남겨지게 되었는지 설명하는 필연적 침해이다. 그 간격은 결코 매끄럽지 못하며, 인간 잔존의 불가능성, 내재의 불가능성, 비 활동의 불가능성으로 가득하다. 환경과의 조우에서도 다른 껌빛 변증법적 영역이 있다. 우리는, 파괴의 결과로 자연의 종착역이 다가오고 있음을 동시에 한탄하도록, 정령신앙주의자가 되어 과정을 바로 잡으리라는 고도로 낭만적인 망상 속에 단번에 환경간의 틈을 극복하도록 요청 받는다. 또한 고도로 인간중심적인 다양한 규범철학을 기반으로 자연에 대한 윤리적 책임의식을 배양하도록 요청 받는다. 이러한 교차 배열법에서 경계는 해제되고, 다시금 자리를 잡게 되며, 완전히 혼돈에 빠진다. 또는 항상 불안정한 그 자체로 경계를 구현하게 된다. 경계는 인간성의 유토피안적 가능성의 환상을 보호하기 위해 존재하며, 그러한 공상적 이상주의는 특정 비관론과 조우하여야 한다. 하지만 비관론이 반드시 종말론이 되지는 않는다. 이것은 단순한 자기 확보 장치 및 메타 철학적 범주로서 인간을 해체시키는 문제이며, 우리에게 분열된 자아임을 드러낸다. 더욱이 분열된 자아의 경계는 예를 들어 자연 재해, 시스템 과잉, 시스템 초과의 순수 산물에 의해 꺼내질 때 운영을 멈춘다.

여기서 사회와 역사 이전의 윤리적 물질주의, 급진적 자연주의의 가능성을 찾게 된다. 인간은 기후, 진흙, 폭풍, 모기와의 관계에 처해 있으며, 자연의 원시성 속에 내재되어 있다. 또는 조지 바타일(Georges Bataille)를 따르면, 유인원의 발은 진흙에서 몸을 일으켜 세워 지하에서 걸어 나왔다. 그는 자연을 대상화하고, 예를 들어 장미의 꽃말이 ‘사랑(pove)’, ‘미(beauty)’, ‘순수(pure)’이지만 ‘사랑은 죽음의 향기를 뿜는다’와 같은 ‘꽃의 언어(word of flower)’ 속 암호를 개발하였다. 그러나 아름다운 장미의 진실은 부패한 뿌리에 있다. “지표 아래의 분봉, 해충처럼 욕지기나는 벌거벗은……야비하고 끈적 끈적한 뿌리는 땅 속에서 뒹굴고, 사랑스러운 부패는 마치 사랑의 불빛을 남겨둔 것과 같다……” 인간이라는 동물과 자연 사이의 경계는 인간 자신의 내적 경계와 동일하다.

자연에서 우리는 동물 또는 두려움의 대상이거나 귀엽고 솜털이 보송보송한 인간 이전의 과거를 떠올리게 하는 무엇인가와 대면한다. 동물에서 유인원, 그리고 인간에 이르는 과정을 무한과 비활성체의 공간에서 도구의 도입과 여타 동물을 종속시키는 도구에 의해 구성되는 공간으로의 비극적 이전으로서 상상할 수도 있을 것이다. 일과 유희의 세계 사이의 우주를 새롭게 분할할 관찰권을 형성함에 있어, 우리는 두 개의 독특한 심미적·도덕적 경제로 구성된 우주 간에 일련의 차단을 만들어내는 ‘분류’라는 새로운 양식을 시작한다. 그리고 동물에 대한 기술적 지배력을 행사함에 있어 맛있는 음식의 형태로 나타날 뿐만 아니라, 장 보드리아르(Jean Baudrillard)가 제안하였듯이 인간을 위해 일하는 짐을 지닌 짐승,

과학의 심문에 답변하도록 소환되는 요구의 동물, 산업의 고기가 될 과학의 동물로서 나타나기도 한다. 우리가 동물에게 빛을 진 것인가? 대차대조표의 모습은 어떠할까? 우리의 운명이 전체적으로 동물의 운명에서 분리된 적이 없다면, 인간 이성에 의해 주도되는 인간의 우화집은 동물성에 대해 절대적 특권을 행사할 수 있는 것일까? 인간 동물원 내에서 누군가는 결국 이러한 특권에 대한 망상을 관통하는 동물의 동물원을 발견하게 될 것이며, 동물의 장관 속에서 우리는 무시와 잘난 척하는 감상, 두려움, 호기심 그리고 관련성을 통해 협상할 것이다. 아마도 인간의 고난은 어떤 면에서는 동물의 고난과 그다지 다를 것이 없으며, 생산, 굴욕, 도살도 또한 우리가 처한 조건의 진실이라 할 것이다. 인간에는 그 시작을 위해 부분적으로 동물을 가축화하였던 유인원을 가축화하였지만, 소비, 생산, 흡수, 의존의 비공식적 연결 고리는 결코 깨지지 않았다. 핵심적으로, 인간이라는 동물과 인간 이외의 동물의 구분은 우리가 믿고자 하는 것만큼 대단하지 않으며, 단순한 진화의 문제인 것이다. 그것은 결코 스스로 해결될 수 없는 관련성과 타자성의 장소이다. 여기에서 다음과 같은 의문이 제기된다. “동물은 나에게 대해 무엇을 알고 있을까?” 이 두 종의 조우는 잠재적으로 성, 재생산, 죽음, 종교, 농경, 경제적 삶에 대한 걱정으로 가득하며, 사디즘, 의존성, 간헐적 보호, 반복의 윤리와 흐릿한 책임감의 결합인 것이다. 잘 알려져 있다시피, 우리는 유전자 상당 부분을 돼지와 공유한다. 이러한 사실을 차치하고서라도 우리 친족의 후손, 돼지, 그리고 우리 자신 간의 경계는 분명히 존재한다. 돼지는 특히 종교적 차단을 명할 권력을 가진 독특한 생물체이다. 중국 12지신의 하나로 영생을 누리고 있으며, 은유와 캐리커처로 표현되고, 물론 맛 좋은 베이컨으로 되돌아오기도 한다. 햄 치즈가 미국식 고전으로 남아있는 반면, 돼지에 대한 사랑(porcophilia)이 만연하다. 유럽 내 일부 회교도 광신자들은 아기돼지삼형제, 미스 피기(Miss Piggie), 곰돌이 푸우(Winnie the Pooh)의 피글렛, 그리고 기타 전통적 동물 및 캐릭터의 이미지가 아이들의 시선으로부터 제거되어야 한다고 주장하고 있다. 돼지들은 오히려 흥미로운 존재들이다. 극도로 사회적인 동물로 다른 돼지와 어울리기를 좋아한다. 그럼에도 불구하고 필요하다면 사람을 잡아먹기도 한다. 의식을 주례하는 신체 언어가 이들에게는 매우 중요하다. 돼지는 게임을 즐기며, 자연을 탐험하고 문제를 해결하기 좋아한다. 일반적 인식과 달리, 돼지는 매우 청결한 동물이며, 주변 환경에 대해 관심을 갖는다. 움직이기를 싫어하며 친구들과 이늑한 곳에 자리 잡고 ‘쳐 박혀’ 있기를 좋아한다. 인간이라는 동물과의 상호관계라는 측면에서 볼 때, 특히 돼지는 자신을 사육하고 귀 뒤를 긁어주는 인간과 친밀한 관계를 발전시킨다는 사실에 주목할 필요가 있다. 돼지의 심장도 인간의 것과 상당히 유사하며, 심장판막은 종종 인간의 심장 이식 및 기타 심장 수술에 사용되곤 한다.

저널리스트 찰리 르더프(Charlie LeDuff)는 돼지 살육에 관한 그의 저널에서 도살장에서의 경험을 저술한 바 있다.

스스로 먹고자 하는 방식으로 고기를 대하라. 인사부장이 30명의 지원자에게 말했다. 도살장 작업은 뜨겁고, 신속하며, 피가 낭자하다. 목을 자르고, 뒷다리에 족쇄를 채우고, 죽은 고깃덩어리를 공중으로 올리는 기계를 바라본다. 생명이 자춧빛 액체를 모두 쏟아내자 증기가 뿜어져 나오는 채집통에 고깃덩어리가 내동맹이쳐진다. 고깃덩어리는 뜨거운 증기 목욕을 하고, 공장 카트에 실려 250kg의 힘으로 작동



되는 테이블 위에 올려 진다. 안개가 자욱한 붉은 방에서 사람들이 뒷다리 힘줄을 잘라내고 꼬치로 고깃덩어리를 꿰는다. 그런 다음 불꽃 장벽을 통과하면 반대편에서는 흑인들이 허리춤 아래까지 작업복을 벗어젖힌 채, 잔털 하나까지 박박 문지르고 있다. 장소는 팜과 겁먹은 동물, 증기, 그리고 피 냄새로 악취가 동한다. 이 짐승에게서 버려지는 것은 하나도 없다. 혈장도, 분비선도, 뼈도 버려지지 않는다.

현대 미국 도살장의 거의 모든 사회학에서 발견되는 주요한 경험적 관찰 두 가지가 있다. 도축자는 인종별로 위계 구분이 된다는 것이다. 백인은 감독관으로 도축하는 흑인에게 소리를 지르며 명령한다. 도살장에서 자르고 순환시키는 인종은 100% 멕시코인으로 흑인들은 이들 멕시코인에 대해 부분적으로 억울한 심정을 지니고 있다. 르더프가 첨언하였듯이, “매년 5천명이 일을 관두고, 5천명이 새로 고용 된다……그들은 공장에서 돼지를 죽이는 것이 아니라 사람을 죽이는 것이다.” 도살장은 감정이 메마른 범죄자들로 넘치곤 한다. 이들 중 다수는 살인을 경험하였고, 기계화된 돼지 도살에 대해 거부해하지 않으며, 스스로를 동물과 진배없이 대하는 것에 객관적인 입장이다.

돼지의 삶과 죽음에 대한 짧은 여담은 밤비를 걸출한 패러다임으로 둔갑시키는 감상적 생태학을 자극하기 위한 것이 아니다. 오히려, 인간-동물의 인터페이스를 특히 조지오 아감벤(Giorgio Agamben)이 “전 동물의 인간화는 전 인간의 동물화와 일치한다”고 제안하였듯이, 윤리가 어렴풋이 드러나는 투쟁의 공간으로서 열어두기 위험이다. 동물의 고통은 우리 자신의 고통이라는 측면에서 (여타 인간이라는 동물의 고통은 제외하더라도) 동물의 고통을 이해하는 우리의 능력에 대해 반추하도록 한다. 인간 이외의 동물과 세계를 구성하는 것은 우리 종과 타자 간의 경계를 다투는 것일 뿐만 아니라 아마도 동물의 주체성 또는 우리의 용어로 스스로를 상술하는 능력에 대한 질문은 아니라는 사실을 떠올리게 한다. 비트겐슈타인이 말하듯이, “만약 사자가 말을 할 수 있다면, 우리는 사자를 이해하지 못하였을 것이다.” 왜냐하면, 사자는 상이한 생명 세계와 언어의 게임을 점유하고 있기 때문이다. 사자의 묵언은 가축화를 위한 기반이 아니라, 상징적 생명의 제한을 넘어서는 타자성에 대한 사고의 경우이다. 더욱이 동물은, 정확히 철학이 멈춰서고, 무엇이 비인간과의 다원성을 구성하는지에 대한 윤리적 탐험이 레비나스가 주지한 “개가 격언을 보편화하지 못한다(the dog cannot universalize the maxim)”는 것을 포괄하는 새로운 패러다임을 요구하는 지점에 서있다. 개에 대해 말하자면, 우리 중 다수는 다른 인간 동물의 예측불허의 변화에 대한 개의 충성 어린 우정을 떠올릴 것이다. 사실 우리는 개에 대해 사랑을 느끼고 가족의 일원으로 받아들이는 수준까지 나아간다. 개는 범역사적·범문화적 종족으로 카니스 피말리아리스(canis familiaris)로의 가축화를 통해 인간의 가장 친한 친구이자 가장 사랑 받는 존재로 특히 능한 엘리트 종족을 탄생시켰다. 이 가축화의 과정은 인간과 동물과의 관계 회복을 구성하는 요소가 무엇인지, 또한 우리가 어떻게 동물을 ‘익숙하게 길들여(familiarize)’ 우리의 필요를 충족시키도록 하는지를 증명한다. 개와 인간과의 관계는 끈끈한 믿음, 존경, 온정, 의존성을 가진다. 따라서 구조견, 맹도견, 경찰견, 감시견, 투견, 새벽 신문을 가져오는 개까지 놀라운 현상이 발생한다. 결국 제기되는 질문은 인간과 개의 관계가 열등한 유대의 표시인지 여부이다. 앤드류 설리번(Andrew Sullivan)이 주장하였듯이, 우리 인간은 개의 무조건적 신의를 얻을 필요가 없기 때문에 이것이 미덕은 아니다. 또는 코에츠(J.M.Coetze)의

『Disgrace』의 주인공이 배웠듯이, 이 관계는 비인간과의 사랑이며, 인간-동물 경계 윤리의 재고이다. 물론 이 경계는 다양한 동물 되기와 인간의 본성 찾기에 의해 불안정하게 된다. 예를 들어, 듀크 하임의 『Elementary Forms of Religious Life』에서 말하는 아룬타의 토테미즘은 캥거루를 신으로 모시는 캥거루 부족의 일원이 자기 정체성을 드러내는 방식이다. 여기서 캥거루는 사회 자체이며 도덕적 기질을 구성한다. 열광적인 희열의 고통을 지나 캥거루 부족의 일원은 “나는 캥거루입니다.”라고 말한다. 그는 종족 동물-종족 일원이 상징적 레짐을 횡단하는 느낌을 갖는다. 그는 개별화의 상태(사회성에 대해 반추하는 원시화된 주체)에서 의식화된 사회적 융합(우리는 사회의 일원으로서 경계로서 스스로를 인식하게 된다)의 상태로, 동물 되기 또는 토렘 되기의 상태(나는 ‘사회’이며, 주체이자 객체이다)로 이동한다. 자연 되기와 동물 되기는 질레즈 델루즈(Gilles Deleuze)와 펠릭스 과타리(Felix Guattari)의 전작에서 주요 모티브였다. 이들은 육체 수준에서 정신 수준으로, 정서 수준과 감각의 수준으로 이동하며 ‘됨(being)’을 달성한다. 동물 되기와 자연 되기는 미시정치적(micro political) 운동으로 용어의 규범적 정체성중심주의에서 스스로의 주체성을 거부하는 인간 주체에 의해 전형화되고, 동물 타자성에 대한 몸짓으로 지역을 점유한다. 따라서 동물 되기는 필연적으로 석회화되는 인간과 주체의 규범적 형태를 탈선시키고 불안정하게 만드는 전략이다.

기술이 기계적, 전기적, 컴퓨터 중심적, 또는 우리가 단순히 ‘사용’하는 그 어떤 것이라고 추측하는 것은 잘못된 것이다. 기술은 노하우의 일종인, 또는 하이데거가 제안한 세상의 노출인 *techné*로서 이해되어야 한다. 이것은 시(*poesis*)의 일종이며 그렇게 되는 것은 인간을 보다 인간답게 하고 스스로 극복할 수 있도록 해준다. 게다가 우리는 기구를 ‘사용(usage)’하지 않고 사회-기술-물질의 매트릭스 속에 겹쳐져 있다는 사실을 되새길 필요가 있다. 달리 말하자면, 기술에 대한 상당히 비기술적인 무언가(테크닉이라는 단어의 이형)가 있다는 것이다. 그것은 본질적으로 사회적 속성을 지니고 있으며, 사회화와 체화의 테크닉 형태, 창조적 권력의 공급, 자신과 생명 세계의 기계적·물질적 조작을 취할 수 있다. 따라서 우리는 의존과 극복의 생물학적·기술적 체질에 대해 이야기하여야만 한다. 따라서 인간은 기술 없이는 살 수 없으며, 확실히 도구 발명을 통해 인간이 되는 단자는 아닌 것이다. 하지만 호모 사피엔스에서 호모 파베르로의 신화적 이전은 기술적 존재의 도래로 삶이 고양되는 한 극적일 수밖에 없으나, 또한 인간 주체를 기술이라는 객체 속으로 길들이고 변모시키는 것이다. 도구는 우리 삶에 유용성을 도입하였다. 도구가 있어 축적과 (물리적, 경제적, 감정적) 희소성과 죽음의 상관적 실현 능력이 생겼다. 도구는 활동에 ‘목적(purpose)’을 부여하였으며, 잠재적으로 대상화와 유용성 안에서 우리를 이질화시킨다. 바로 거기서 우리는 구체화된다. 도구를 통해 인간은 ‘객관성(objectivity)’의 능력을 발전시켰다. 다시 말해, 포스트 휴먼 사이보그에서 인간의 정체성을 해체시킴으로써 경계를 허물 수 있지만 결정적으로 인간과 자연 질서 간의 경계를 생성시킨다. 미래의 기술 종족이 모든 인간결정론과 거기서 파생된 경계를 무너뜨릴 것이라는 점은 두말할 필요도 없다. 하지만 그렇다고 하여 더 말할 것도 없이 경계를 반드시 없애야 할 필요는 없다. 인간은 위계적 동물이며, 인간임을 재구성하기 위해 구성한 기술이 그러한 위계질서를 새로운 형태로 자리 잡을 수 있을지 궁금해 한다. 따라서 기술은 인간이 만든 것이지만 사이보그의 가능성이 인간과 기계 간의 안정적 제한뿐만 아니라 인간과 그 윤리적 생명의 관념에 대해서도 문제를 제기

한다. 하지만 사이보그라는 새로운 인종을 탄생시킨 기술적 진보는 비-사이보그 노동 계급의 하부 인종을 생성해 보다 거대한 바이오테크놀로지 노예화를 창출할 가능성이 있다. 기술의 해방 능력은 기술의 전쟁 기계로의 전환 능력에 의해 위협당하고 있다. 폴 비릴로(Paul Virilo)가 주장하였듯이, “모든 기술은 특정 사건을 생산하고, 도발하며, 프로그래밍한다. 비행기의 발명은 비행기 충돌을 만들어냈다. 기술의 ‘외설’에 대한 여러 이야기가 존재하는데……확실한 것은 죽음에 관련되었다는 점이다.” 따라서 단일의 유토피아? 혹은 인간에 대한 기술 우위의 포스트 종말론적 매립지와 그 부하들? 과학적, 사회적, 윤리적 불확실성은 우리의 환상과 예측에 먹구름을 드리운다. 하지만 필자가 강조하고 싶은 것은, 기술과 인간-테크네(techné) 인터페이스가 본질적으로 선하나, 악하냐를 따지는 잘못된 문제 제기를 더 이상 할 필요가 없다는 것이다. 이와 대조적으로 인간이 특정 진화 경로를 따라 본질 없는 단순한 유기체일수도 있지만 인간과 기술의 사실 간의 관계는 궁극적으로 과학 기술의 윤리 문제와 관련되어 있다. 바로 또 다른 경계, 즉 숙달과 비 숙달의 경계를 점유하는 윤리인 것이다. 따라서 장 미셸 베스니(Jean-Michel Besnier)가 최근 지적하였다시피, 진화의 경계를 넘어서려는 인간의 목적은 우리 존재와 목표에 대한 확신 또는 오래 연마한 신념의 종말과 함께 반드시 윤리적 삶의 포기 구실이 되는 것은 아니다…… 사실 포스트 휴머니즘은 현 세상에 부과된 윤리적 선점과 다르지 않다. 반대로 포스트 휴머니즘은 이해관계를 불러일으키며, 바로 인간이 급진적 타자, 비인간적 타자, 신이 부재한 기술의 신비가 되는 바로 그 곳에 보다 급진적으로 윤리적 사태를 만든다. 알렉산드레 코헤브(Alexandre Kojève)가 주장하였다시피, 어쩌면 절대적 지식을 충족시키고 깨달은 포스트 휴먼은 기술적으로 안락하고 진화되었으나 인간이 아닌 또 다른 잔인한 동물들로 가득한 공원에서 새로운 동물성과 야만성의 형태로 퇴행할지도 모른다. 이 실체가 취하는 형태가 어떠하든지 간에, 문제는 인간의 신체가 어느 정도까지 인간 정신을 담는 용기가 될 수 있으며, 신체와 정신이 상호 얽힐 수 있을지 여부이다. 물론 이는 세계 질서, 즉 ‘자연(nature)’과 ‘인간 발전(human development)’에 대한 논쟁을 불러일으킨다. 이 시점에서 이미 거기 당연히 있는 것으로 여기는 것을 주지함으로써 논의를 시작해볼까 한다. 우리가 한때 털복숭이 야수였으며, 털가죽이 있었기에 온기를 유지할 수 있었다는 사실을 상기시킬 필요가 있다. 물론 지금은 대다수의 인간이 중앙난방을 하고 있지만 말이다. 우리의 두뇌는 점차 커져왔고 사회 조직과 함께 복잡다단해져 왔다. 멸종 직전에 이르러서야, 인간은 환경에 적응하는 법을 배우게 되었고, 환경의 인위적 건설을 통해 그렇게 적응해왔다. 이는 부분적으로 더욱 기술적으로 되었으며, 새로운 적응 양식을 요구하게 되었다. 변화하는 초 근대성(hyper-modernity)에 적응하는 것은 닉 보스트롬(Nick Bostrom)과 안드레스 샌버그(Anders Sandberg)가 ‘진화적 체험’이라 부른 것의 기술-유기체 종으로서 인간을 개선시키는 것을 의미할 지도 모른다는 생각이 과연 이상하기만 한 것일까? 종으로서의 기술이 인간 종에게 적응하는, 또 그 반대로 마찬가지로 상호 개선과 적응의 체외 공간이 바로 진화적 체험인 것이다. 달리 말하자면, 어느 날 누군가가 “우리가 한때는 인간이었지……”라고 말하는 것을 듣는 것이 그렇게나 이상할까? 이는 그러한 존재론이 존재한다면, 오직 주체와 세계 간의 존재론적 관계를 교란시키는 것으로서 기록될 뿐이다. 획기적인 중앙난방과 인간 발전의 지평을 형성하는 여러 획기적 사건들은 오직 적응력의 정도면에서 차이를 나타낼 뿐이다.

자연과 기술 간의 논쟁은 실제 잘못된 문제를 만들어낸다. 인간이 techné와 마주하는 한, 자연적 인간 상태와 같은 것이 존재한 바 있다고 주장할 수 있을까? 기술의 진보는 창과 망치의 탄생으로부터 현재의 융합의 패러다임에 이르기까지 우리와 함께 진화해왔다. 발전은 자연을 배척하지 않는다. 다만 ‘제2의 자연’과 다른 기타 잠재적 자연을 상징할 뿐이다. 더욱이 이는 불가역적 손실의 장인 옛 경계의 초월로 읽혀질 것이 아니라, 그 자체로 ‘자연적’ 프로세스로서 읽혀져야 한다. 토니 홀리데이(Tony Holiday)를 모방하자면, 만약 내가 로봇, 귀신 또는 카메라라면 정말 문제가 될까? 정말 중요한 것은 내가 타자와의 관계에서 어떻게 행동하고 관계하느냐 일 것이다. 주체성과 종족간 불확실성 및 존재론적 무지의 영역에서 택하는 선택들이 중요한 것이다. 따라서 인간은 어느 날 다수의 자연을 갖게 되고, 그 중 어느 것도 인간애라 불리는 것을 잔뜩 실은 인간의 규범적 형성을 닮지는 않았다. 세 가지 변혁으로 지속 가능성 및 책임감의 증가, (신체적·사회적) 보건 증대, 평등과 혁신의 확대가 이루어질 것인지가 의문이다. 더욱이 ‘인간스러움’의 심화가 여전히 우리를 이끌어야만 한다. 하지만 친구 같은 로봇을 생각하기 이전에 우리는 별로 친근하지 않은 인간에 대해 간단히 살펴보아야 할 것 같다.

‘휴머니타스(humanitas)’라는 용어는 로마 고전, 특히 키케로에서 자주 사용된 것으로 미적 문화, 문명, 사람과 야만인(로마 공화국을 위협하는 켈틱족, 독일 야만족, 기타 다양한 종족과 스토아학파로 알려진 문제적 철학자도 포함)을 구분하는 광의의 미덕을 지칭한다. 로마인들에게 휴머니타스의 범주는 모든 인간 종이 정말 인간이지, 노예와 야만인도 인간인지, 우리의 생물학적 유사성이 포괄적 보편주의에 합당한지에 대한 질문 방식이다. 키케로와 동료들의 대답은 명백히 ‘아니다’였다. 철학적 범주에서 인간인 경계가 분명히 있는 존재이고, 극도로 위계적이기 때문이다. 인간은 정치 및 국민 국가 이익에 따라 쉽게 조작될 수 있는 하층에 대한 다양한 예측에 스스로를 대립시킨다. 노예, 과학적 인종차별, 식민주의, 집단 살육, 비인간적 근대 야만주의의 장황한 호칭의 형태에서 보여지는 이러한 국가 이익의 폭력적 파급효과는 언제나 문을 지키고 서 있는 사람들을 소위 야만인이라 부르게 하였다. 글로벌 보편주의는 근대성의 민주화 시류의 발작에 대해 양면성을 띤 발포이다. 한편에서는 세계화의 원로와 동질적 보편 국가가 자유화, 연결성, 대화, 그리고 흐름의 강화로 위계적 ‘인간성’의 재앙을 처부수고 우리의 세계를 절대적으로 포스트-식민주의적일 뿐만 아니라 관용의 유토피아로 드러나게 할 것이라는 확신을 준다. 하지만 현대 민주주의, 자유주의 유토피아, 세계화, 또는 그에 따른 여러 변형들은 휴머니타스와 타자 사이의 경계를 펼쳐버리지 못하고 있다. 세계화의 포괄적 내러티브가 설득력은 있을지 모르지만, 어쨌든 세계 시장과 ‘공적 영역’의 회복이 질량 흡수가 아니라 질량 배제를 잘 하는 방법을 파악하지 못하고 있다. 경계가 섞이는 이 모든 신화는 반드시 세계화가 정신적, 사회적, 경제적과 동의어임을 상기시키고, 특정경제지역지정(redlining)이 오염, 불순, 인간 이하, 절망의 수가를 책임지는 경계를 수립하고, 지속적으로 재 건립하며, 다시 자리 잡도록 요구한다. 절망화와 특정경제지역지정은 자유 시장 자본주의의 생물정치학적 심장의 심연을 제물로 바치고, 글로벌 사회경제질서로부터 확보된 신성한 인간(homines sacres), 목숨의 형태를 창조하며, 어떤 것이 살아가기 위해 다른 어떤 것이 겪어야 하는 고통에는 어떤 것이 있는지 다시 한 번 설명한다. 유연성은 어떤 것이 우리에게 간혀 영원히 유연하지 못함을 확실시하며, 21세기 시장 확대 양식과 부합하는 글로벌 규칙에 대한 글로벌 예외는 글로벌 진보의 좋은 느낌을

철저히 되보시키는 것으로 나타난다.

모든 지리정치를 차지하고, 인간이라는 동물 간의 상호작용의 일상적 지리를 살펴볼 필요가 있을지도 모른다. 인간이라는 존재의 일부는 우리가 문명화한 에티켓 또는 사회적 위생의 특정 코드의 이해를 의미한다. 근대는 타자의 ‘개인 공간’을 존중하도록 가르친다. 우리는 정기적으로 목욕을 하고 미화 기술 및 의식을 행한다. 사회적 예의의 모습을 유지하지 못하면 사회적으로 제재를 당하고, 이에 거들먹거리게 되며, 결국 배척당한다. 우리 인류의 조상과는 달리 미와 추의 측면뿐만 아니라 청결과 상스러움의 측면에서 압축되어 있는 신체의 기본적 형태를 통해 경계가 우선 성립된다. 따라서 메리 더글러스(Mary Douglas)가 신체적, 지리적, 상징적으로 배제하는 것은 핵심과 주변뿐만 아니라 순수와 불순의 이진법 시리즈를 재차 설립하는 것이다. 비참함을 말하는 것은 따라서 단순히 더러움을 말하는 것이 아니라 어떻게 사회적 조직과 영속이 본질적으로 속죄의 과정과 청결-불결의 위계 구분을 정기적인 논의 과정에 의존하는지 검증하는 것이다. 사회의 경계, 혹은 범주 간 경계에 서 있는 사람들은 권력과 위험을 동시에 지니고 있는 것으로 인식된다. 양자의 경우에 우리는 한계 인간 또는 사물과의 접촉에 반하는 규칙을 찾을 수 있다. 이는 임시적이며, 사회적으로 형성된 프로세스이고 결코 자연스럽지 못하다. 절망에 대한 이야기는 또한 계도화, 한계화-공기 배기, 청소라는 일단의 사회적 과정을 선포하는 것이다. 이러한 신체의 정치는 기타 인종적, 민족적, 민족-종교적 함의와 중복되기 십상이다. 이는 따로 상징적, 사회적, 미적 자본의 다양한 형태와 중복 부호화되어 있다. 신체는 의복, 화법, 억양, 사회적 환경, 취향, 지적·문화적 감각과 부르디외(Bourdieu)가 주지하였던 특정 권력, 이익 및 노하우의 영역에 의해 형성되는 경계를 통해 다시금 모습을 갖추게 된다. 영역은 물론 임시적이며, 주어진 한 영역 내 이동성이 반드시 다른 영역 내 이동성으로 전환되지는 않는다. 이 모든 것이 영역 간 충돌 발생 시 상황을 더욱 흥미롭게 만드는 것이다(시내 상류층 갤러리에 있는 빈민 청소년, 슬럼가의 사업가, ‘민족 갈등’ 등). 이는 잠재적 논쟁으로 치닫게 할 것이다. 무엇보다도 이러한 신체적, 상징적 경계 구축의 이해는 경쟁과 자본으로 통하는 엘리트와 패권 재생산에 있다. 경쟁과 자본은 인식과 평가의 범주로서 실질적 수준에 작용하는 기질 획득 시스템으로부터 출현한다. 우리는 아직 상당 부분 휴머니타스 로마나(Humanitas Romana)의 세계에 살고 있다. 상징적 자본이 축적되고, 다양한 형태의 상징적 폭력으로 재배치된다. 강제적 형태는 물리적 힘을 통하지 않고서도 영향을 끼칠 수 있다. 부드럽고 보이지 않는 폭력, 인식되지 않는 한계화, 계급전쟁, 설전, 모욕, 두서없는 설득과 압제 등 다양한 형태가 가능한 것이다. 레비스트로스(Lévi-Strauss) 이후 전 세계의 도시적 삶은 인류발생적(anthropogenic), 인류시적(anthropoemic) 프로세스에 의해 전형화될 수 있다. 전자의 경우, 타자와 타자의 물건은 먹히고, 삼켜지며, 떼어지고, 동화된다. 하지만 후자의 전략은 동화의 제한과 이방인 없는, 상이성과 특이성의 통합으로 가득 찬 세계의 창조라는 포스트모던 프로젝트의 제한을 드러내는 다양한 배제 프로세스를 통해 토하거나 배설하기 위해서만 타자와의 특정 접촉을 유지하는 것이다. 혼합애(Mixophilia)와 혼합공포(mixophobia)는 외부인 출입 제한 주택지와 대조되는 전 지구적 이질성에 대한 사랑을 의미한다.

다양성과 다문화주의에 대한 호소는 이러한 경계와 싸우기 위한 정책, 기획, 학문의 이상적 수단으로 내세워져 왔다. 다수가 다문화주의와 다양성이 실패로 끝났다는 결론을 내리고 있지만, 실패의 실제 이

유가 무엇인지 밝히는 사람은 거의 없다. 세계화와 함께, 다문화주의는 미래의 글로벌 커뮤니티라는 미명 하에 역설을 통해 발표되었으나, 인종차별적, 민족차별적 정수의 구식 담론으로 되돌아왔던 것이다. 더욱이 만약 그 남겨진 것이 사회민주주의 이상을 주창하고, 상이성의 문화정치보다 인종차별반대와 빈곤근절을 선호하는 정신의 화신으로 이해된다면, 지배적 부르주아 이데올로기의 또 다른 원동력으로서 다문화주의와 다양성은 본질적으로 유리시키지도, '남겨지지도' 않는 것이다. 사실, 내 동료인 존 크롤리(John Crowley)가 주장하였듯이, 다문화주의와 사회민주주의는 이론적 수준에서도 충돌하고 있다. “옳든, 그르든, 전통적 평등주의의 형성은 사회적 재화(이와 상관적으로 개인의, 그 가치를 평가하는 사회적 집단의)의 다양성과(부, 소득, 교육 수준에 대한 전통적 지표보다 훨씬 섬세한 분류를 포함하는) 분배의 원칙을 포용하는 공간을 형성하는 평등에 대해 ‘복잡한’ 이해를 지지하는 자들에 의해 ‘단순한’ 것으로 무시되어 왔다. 심지어 스스로를 자유주의자가 아닌 좌파라고 여기는 사람들 중 다수가 당연히 다문화주의의 무의미한 확언을 의심 없이 수용해왔다. 이러한 약속이 자본주의에 대한 인종적 대안을 희생시키는 것은 아닌지 실제로 의문을 제기해보지도 않고 말이다. 슬로보 지젝(Slavoj Zizek)은 다음과 같이 말하였다.

이러한 글로벌 자본주의의 이상적 이데올로기의 형태가 바로 다문화주의이다. 그 공허한 지구적 위치에서부터 취해지는 태도는 식민지배자가 식민지 주민을 다루던 방식으로 각 지역문화를 다룬다……다문화주의는 인종차별주의로 모든 긍정적 요소의 위치를 비워버린다(다문화주의자가 직접적인 인종차별주의자라는 것은 아니다. 하지만 다문화주의자는 타자에 대해 자문화의 특정 가치를 반대하지 않는다) 그럼에도 불구하고 보편성의 특권적 공허성의 지위를 유지한다. 여기에서 흑자는 타자의 특정 문화를 적절히 이해(또는 폄하)할 수 있는 것이다. 다문화주의자는 타자의 특이성을 존중하지만 이는 다름 아닌 자신의 우월성을 확인하는 형태인 것이다.

차이를 포용하는 관용에 대한 잘못된 신념이 급진적이지도 체제 전복적이지도 않아도 감지되는 한, 누가 실제로 관용을 베풀고자 할까? 타자의 차이에 대한 존중이 관용의 다른 이면(즉, 실질적 개입)은 아닐까? 후자의 질문은 궁극적으로 타자의 추종과 관용적, 만장일치적, 민주적 실제에 대한 압박이 실제로 민주적인지, 아니면 피상적이고 중복적인 의견 일치의 단순 동인인지 여부를 묻는다. 우리는 민주주의의 핵심이 갈등 유발적이며, 실제 민주적 관행은 정치적 표현과 투쟁의 경쟁 영역에 구현되어 있다고 주장한다. 이러한 경쟁 영역은 비갈등적 차이의 기분 좋은 승배, 낙약함의 신비화, 한계성, 무관함, 백인의 눈물, 정치의 미명 하에 감정에 솔직한 감성적 몸짓으로 찾아온다. 이는 공상적이지도, 비윤리적이지도 않다. 오히려 사회 계약의 도착과 실재하는 민주주의의 위선을 가리고 있는 윤리를 거부하는 것이다. 이것은 다른 한편으로 ‘문화적’인 것으로 기원과 정통성의 대중 실험으로 즉시 흡수되는 외형의 끝없는 놀이에 반대하는 단일성, 권력, 대항력의 아곤(agôn)이 재도입될 것을 요구한다. 다른 한편으로는, 사회경제-기술 시스템의 우발성을 설명하는 폭발적 다원주의를 의미하기도 하며, 정체성과 문화의 인간성 해체가 어찌면 정체성 정치와 항상 흐릿하여 지겹도록 재설치되는 경계의 거침없는 회복으로부터 발생하는 수단일 수 있음을 이해하는 것이다. 이처럼 새로운 정치학의 성립은 ‘새로운 인간’의 형성과 인접해 있다. 새로운 인간은 바로 ‘새로운 지구’의 윤리적, 미적 형성을 의미한다. 인간이라는 동물을 사회-경제

---

시스템 속에 편재되어 구체화되는 것으로 생각하는 것은 인식론적 기반을 형성한다. 여기에서 책임의식은 더 이상 불충분성의 원칙에 의해 자아가 표시되기 때문에 자신에 대한 책임감이 아니라, 부정적 성향 자체에 대한 책임의식이다. 또한 인간이라는 동물과 환경의 상호의존적 전경에서, 책임의식에 대한 전체론적 접근은 하나의 실체로부터의 순환 흐름이 변화와 역류의 시리즈를 만들어내는 타자와의 회합(assembly)을 시작하는 지점에서 생겨날 것이다. 이와 같은 변화와 역류는 새로운 놀이 공간을 열어 줄 것이며, 인간이라는 동물이 인간 동물원에 오게 될 지, 오게 되지 않을지 모르는 재앙을 대면하여 윤리적으로 행동할 수 있도록 도와줄 것이다.





# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## 미와 선 시학, 미학, 그리고 윤리학

1. 아름다움과 파괴: 선함은 삶을 존속시킬 수 있는가, 그리고 그 의미는 무엇인가?  
마이클 아이겐
2. 미학은 정치이고, 미는 비평이다: 공적 영역에 관한 아프리카적 평가 소재  
장 고드프리 비디마
3. 영감을 불러넣는 윤리학: 도덕 논쟁에서 시의 역할은?  
브리짓 빈센트



## 아름다움과 파과: 선함은 삶을 존속시킬 수 있는가, 그리고 그 의미는 무엇인가?

마이클 에이겐  
뉴욕대학교

필자는 아름다움이란 윤리의 원천이라고 믿는다. 아름다운 것을 보면 선한 감정이 솟아난다. 선한 감정이 들 뿐 아니라 옳은 일을 하고 싶어지고 정의를 구현하여 세상을 아름답고 감동적인 곳으로 만들고 싶어진다. 아름다움의 눈물. 키츠가 “아름다운 것은 영원한 즐거움”이라고 말했듯이 윤리는 아름다움과 즐거움에 뿌리를 두고 있다. 즐거움과 행복의 눈물은 때로는 경외심을 갖게 한다. 희망찬 세상은 우리를 감화시킨다. 아름다움과 즐거움, 감화, 창조력의 윤리이다.

필자는 지금 캘리포니아 요세미티 국립공원에서 멋진 암석들을 보며 아름다움과 경외심을 동시에 느꼈던 순간을 생각하고 있다(Eigen 2007: Chapter 1). 요세미티는 할 말을 잃게 만들었다. 어떤 말도 의미가 없었다. 수백 년간 말없이 이어져 온 세상이 눈앞에 있었다. 거대한 암석과 거대한 별들, 신이 창조한 아름다움, 경외의 눈물, 바위의 영혼이 가까이 오라고 말하고 있었다.

이러한 고요함과 경외감을 느끼는 순간과 꿈도 없이 평화롭게 깊은 잠을 자는 순간 사이에는 연관성이 있다고 생각한다. 정신분석학자로서 꿈은 중요하다. 꿈은 정신적 소화, 감정적 소화에 있어서 일정 역할을 수행한다. 그러나 꿈은 조각조각의 내러티브 구조를 통해 우리에게 이야기를 한다. 요세미티에서 느낀 경외감은 좀더 즉각적인 것이었다. 꿈은 우리가 깨어있는 동안 작업할 수 있는 정서적 내러티브를 우리에게 제공해준다. 꿈이 정지되어 있는 경우는 드물다. 꿈에는 물고기가 물속에서 헤엄치는 것처럼 일정한 속도가 있다. 미처 잡거나 알아차리기 전에 빠져나갈 수도 있다. 때로는 잔물결로 겨우 꿈을 알아차리기도 한다. 요세미티의 깊은 적막과 경외감은 나를 또 다른 세상으로 데려갔다.

우리는 잠을 자면서 꿈을 꿀 뿐 아니라 꿈이 아니라면 갈 수 없는 장소에 가기도 한다. 바이온(W. R. Bion) (1992: pp. 149-150)은 잠이 꼭 필요한 이유 중 하나는 깨어있는 동안은 가질 수 없는 감정적 경험을 가능케 하기 때문이라고 말한다. 잠은 깨어있을 때에는 가능하지 않은 경험을 가능케 하고 꿈은 꿈이 허락하는 범위를 향해 나아갈 수 있도록 한다. 이것은 현재의 삶은 과거이며 꿈은 현재이며 꿈이 없는 빈 공간은 미래라는 힌두교의 믿음과 일맥상통한다.

그렇다면 이것을 만질 수 없고 형언할 수 없지만 꿈 없는 잠 속에서 우리에게 다가오는 경험들이 우리의 삶 속에 스며드는, 말도 없고 이미지도 없는 무의식의 통로라고 불려야 할까? 신이나 자연, 진화가 인간의 손이 닿지 않도록 지켜왔고, 우리의 지배적인 내러티브나 권력욕, 공포감으로도 망칠 수 없는

특별한 형태의 접촉이라고 해야 할까? 그것은, 우리의 일상적인 초점과 선택적인 관심이, 우리가 꾸는 꿈의 초점이 흐려질 때 우리에게 다가온다. 우리가 바라보지 않고 있을 때 우리에게 다가오는 것이다. 우리가 알지도 못하는 것이 어떻게 우리에게 다가올 수 있을까? 우리의 존재, 우리의 가소성을 나타내는 당혹스러움이다. 우리에게 미스터리한 느낌을 주는 어떤 것이다(Eigen 2011a, b).

꿈 없는 잠에서 찾을 수 있는 평화로움은 꿈이 우리에게 줄 수 없는 것이다. 이것은 갈등과 대립, 공포보다 더 깊은 곳으로 우리를 이끈다. 꿈은 괴로운 요소들, 실생활에서 발생하는 마찰을 과장되게 보여 주는 경우가 많다. 그렇다면 이 평화로움의 개념은 어디에서 오는 것일까? 하나의 원천은 깊은 수면이라고 본다. “깊다”는 표현과 수면 간의 연관성은 우연이 아니다. 잠이야말로 일상의 불안감으로는 해소할 수 없는 심오한 평화로움을 우리에게 선사하는 심오한 선물일 수 있다. 깨어 있는 동안에는 느낄 수 없지만 잠에 빠지면 가질 수 있는 평화인 것이다. 우리는 하루의 활동을 마친 후 잠자는 시간을 기다린다. 원기를 회복하기 위해서일 뿐 아니라 휴식과 수면이 가져다 줄 수 있는 깊은 평화를 맛보기 위해서이다. 그것은 우리가 기도와 명상을 통해 누리하고자 하는 평화로움과 같은 감정일 것이다.

깨어 있는 삶에는 우리 존재의 형언할 수 없는 배경으로 파문을 일으키는 실타래가 있다. 요세미티의 귀가 먹먹한 고요함, 말이 필요없는 경외감은 지친 삶을 새롭게 해주는 꿈 없는 잠으로의 통로와 연결되어 있는 느낌을 준다. 요세미티의 장엄함을 휘젓는 엄청난 평화로움이다. 깊은 잠과 잠에서 깨어나는 순간에 내재되어 있는 평화로움이다. 평화로움에는 여러 종류가 있다. 나는 그 중에서도 활기를 불어넣어 주는 평화에 관심이 있다. 존재를 휘젓고 생기발랄하게 하는 평화로움이다. 이것은 단지 내가 작은 존재이고 요세미티는 엄청나게 큰 존재이기 때문이거나, 우리 둘 다 변화하고 있고 천천히 또는 빨리 지나가는 존재이기 때문이 아니다. 우리 둘 다 영적으로 놀라운 존재이기 때문이다. 바위의 위대한 영혼과 바위를 인지한 나의 환희, 동요되고 동요시키는 인지 때문이다. 바위로 인해 감동받고 바위에 압도당해 전율을 느낀 것이다. 일반적인 경험으로 전이된 장엄함, 그것은 일종의 일차원적인 접촉이라고 할 수 있을 것이다.

이러한 심오한 동요와 연계된 위대한 사상이 있다. 나에게서는 플라톤의 선에 대한 비전이 그렇고, 인간을 수단이 아닌 목적으로 대하라고 했던 칸트의 사상이 그렇다. 이러한 사상들은 나누고 돌보며 타인의 입장에서 생각해보라는 황금률과도 연관된다. 칸트는 머리 위의 별보다 마음속의 도덕이 더 즐거운 것이라고 말하고 있다. 생존의 욕구, 실용주의, 적대감, 권력욕이 지배하는 이런 세상에서 평화로움과 타인에 대한 배려, 인간을 목적으로 대하는 사상은 과연 어디에서 온 것일까?

에마누엘 레비나스(1969; Eigen 2005)는 인간의 얼굴에 대응해 표현된 또 다른 가능성을 탐색했다. 우리의 살 속에 박힌 윤리의식은, 타인, 특히 타인의 얼굴표정에 대한 우리의 경험을 통해 자라는 것이다.

레비나스는 취약함, 무한한 어필, 심지어 결핍에 대해 저술하고 있다. 타인은 우리의 대응을 요구한다. 우리는 이제 타인을 주인이나 노예가 아닌 신 앞에서, 타인 앞에서 벌거벗은 존재, 궁핍하고 위협에 빠진 존재로 인식한다. 우리는 타인에게서 어떤 것을 요구하며 그것은 우리에게도 나누도록 요구되는 것이다. 무한한 요구와 무한한 나눔. 둘 다 결코 고갈될 수 없는 단어이다.

레비나스가 얘기하고 있는 것은 어디에서나 볼 수 있는 얼굴의 어필, 보편적인 어필, 경험에 내재되어 있는 구체적인 보편성이다. 경험을 이루고 있는 즉각적인 어필이다. 배제되는 것은 없다. 이것은 보고, 듣고, 느끼는 우리의 신체에 박혀 있는 윤리적 목적, 우리를 고양시키고 우리를 죽음이 아닌 삶에 이르게 하는 목적이다. 아마도 불가능할 것이다. 하지만 그것을 느낀다면 칸트가 옳았고 별들이 노래하는 대상은 아름다움이라는 것을 알게 된다. 모든 아이의 마음과 얼굴에 웃음을, 다른 이에게 반응하여 나타나는 즉각적인, 표현력이 풍부하고 감동적인 광채를 생생하게 띠고 있는 자발적인 웃음을 가져다 주는 - 뭔가 크게 잘못되지 않았다면- 해프닝이다.

그렇다면 우리가 나누어야 하는 것은 무엇일까? 우리는 우리 자신을 나누어주어야 한다. 우리 자신을 주는 것이다. 다른 누구도 이를 대신할 수 없다. 지금 이순간, 영원 속에 흐르는 시간 중 바로 이 순간 오로지 당신만이 가져다 줄 수 있는 이것을 대체할 수 있는 것은 아무것도 없다.

전광석화와 같은 무한함, 즉각적인 무한함, 무한한 즉각성. 엄마의 얼굴을 본 어린 아이의 반응부터 성인들이 서로에게 보이는 반응까지. 무한한 거리, 보살핌뿐 아니라 존중을 요구하는 친밀한 거리를 포용하고 그 중심 안에서 지지하는 무한한 즉각성. 주는 형태로 보고 느끼는 것. 거리라는 것이 어떻게 무한한 즉각성, 고갈되지 않는 보살핌이 될 수 있을까? 거리라는 것은 잔인함부터 온정적인 것까지의 범위를 포괄하는 것이 아닐까? 다르게 사는 것은 지금까지 살아온 삶에 대해 정의를 실현하는 것이다. 이 것이야말로 추구해 볼만한 가치가 있는 즉각성이 아닐까?

우리는 상처가 어떻게 생기는지, 우리 앞에 있는 사람에게 우리가 준 상처를 읽는 법을 배울 시간이 있었다. 적, 낯선 이의 머리를 치고 친밀감을 파괴하는 것. 우리는 이것이 어떤 것인지 잘 알고 있다. 우리 인간은 폭력적인 존재이고 고뇌하는 존재이며 고통을 주는 집단이다. 우리는 우리 자신이 얼마나 방어적인지 알고 있다. 우리의 유산이면서 온갖 곳에서 우리를 향해 다가오는 고통을 떨쳐버린다. 또한 우리는 어려운 처지의 삶을 응원하는 것이 어떤 일인지 잘 알고 있다. 우리를 통해 도와주는 것. 집단으로서의 우리는 더 큰 만족이 무엇인지 더 큰 설득이 무엇인지에 대해 판단하지 않았던가? 삶을 또 다른 수준에 올려놓는 어필 - 상호적 어필-을 약화시키기로 결정하지 않았던가?

우리에게 더 큰 공포로 다가오는 것은 무엇일까? 잔인하지 않으면 텅 빈 존재가 될 것이라는 두려움일까, 배풀지 않으면 텅 빈 거리는 두려움일까? 우리는 어떤 쪽이건 없는 것을 두려워한다. 마치 양쪽 모두가 활기와 의존심, 무자비함과 배품의 변증법에 대한 중독을 느끼도록 해야 한다는 듯 말이다. 자살 폭탄의 강렬한 천재성은 무자비함과 자기 희생이라는 양 극단의 가치가 최대치로 결합되어 있다는 점에 있다. 자신을 신이나 어떤 명분에 바치는 행위. 헌신적인 얼굴, 친구들, 어머니, 동족들에게 응원받고 있다는 기분. 잘못이라면 어떤 얼굴은 인간의 것이고 어떤 얼굴은 아니라고 믿는 것일 것이다.

경제적인 “자살폭탄테러범”은 찾기 힘들다. 그 이유는 자기자신보다 더 큰 명분에 헌신한다는 부분이 빠져 있기 때문이다. 그 더 큰 “명분”이라는 것이 대규모 사업, 돈, 권력 등 소위 말하는 “사리사욕”이라면 경제괴물이 날뛰는 격이 되어 버린다. 부를 창출하고 통제하는데 있어서 성공을 거두면 많은 이들의 복지 파괴로 이어지고, 심지어 “성공한 자”들의 심리적-영적 안정의 파괴로까지 이어진다. 남용을 규제하는데 도움이 될 수 있는 윤리적이고 실용적인 안전장치는 외면되고 버려졌다. 폭발은 눈에 보이는

폭탄의 형태를 띠는 것이 아니라(경제를 피폐하게 하고 그러면서도 살찌우는 전쟁 기계의 일부가 아니라면) 인간의 영혼과 삶, 자원의 비극적인 부식을 야기하는 재정적 위기주의(brinkmanship)와 고장의 형태를 띤다. 인간적 선을 위해 재정, 기술적 파워라는 광대한 자원을 어떻게 사용해야 하는가 하는 문제는 인간 본성의 난제를 감안하면 근본적인 도전과제가 된다.

우리는 경외감과 깊은 평화, 깨어있는 순간과 잠든 순간의 정적, 본성의 측면과 인간의 얼굴에 대한 우리의 대응으로 이야기를 시작했다. 하지만 이제는 불가피하게 파괴에 대해 이야기하고 있다. 이제 선과 파괴에 대해 이야기해 보겠다. 마치 우리가, 부분적으로는, 나선형 구조로 구성되어 있는 것처럼 그 안에서 아름다움에 대한 우리의 대응과 파괴에의 필요가 얽혀 있다.

우리가, 부분적으로는, 폭발적인 프로세스로 구성된 세상에 살고 있다는 점을 감안할 때, 파괴가 우리의 삶에서 그토록 중요한 역할을 하고 있다는 것이 놀라운 일일까? 우리는 그것을 개인화하고, 그것에 동기와 명분을 입히고자 할 수 있다. 상처와 고통, 영토권, 생존, 승리와 패배. “누구”인가는 달라진다. 내가 당신을 누를 때도 있고 당신이 나를 누를 때도 있다. 주체-객체는 달라진다. 하지만 그 연결고리, “상대를 누른다”는 점은 동일하다. X가 Y와 연대하여 N과 연대한 Z에 맞서는 식이다.

X, Y, Z, N은 달라지지만 연대하고 맞서는 것은 똑같다. 파괴의 구조는 똑같다. 조건이 달라질 뿐이다.

때때로 우리가 만들어낸 제품이 우리로 하여금 밀실공포증을 느끼게 하는 것은 아닌가 궁금하다. 우리는 우리가 만들어낸 것에 의해 우리가 만든 세상에 의해 간혀있다는 느낌을 받고 파괴는 자유와 같은 느낌을 준다. 우리는 우리의 창조물에 갇힌 느낌에서 벗어나기 위해 우리가 창조한 것을 파괴해야 한다.

아름다움이 추한 현실을 감추고 있다는 느낌도 있다. 어떤 것을 봤을 때 겉은 좋아 보일 수 있다. 하지만 좀더 가까이 들여다 보면, 마치 눈이 어둠에 익숙해졌을 때처럼, 무덤과 시체와 피와 과격함 등 근사해 보이는 도시나 얼굴이나 작업을 떠받치고 있는 실체가 보인다. 누군가는 아름다움과 가식을 파괴해야 진정한 현실에 접근할 수 있다고 여긴다.

경제적 사이코패스의 시대에 정신분석학이 어떤 기여를 할 수 있을까? 안타깝게도 기여할 게 많지는 않은 것 같다. 하지만 갈라진 틈을 탐구해볼 수는 있다. 일단은 이전에 사용하지 않았던 방식으로 맞서고 지탱하고 사람들 간의 파괴에 대해 연구한다. 심오한 분석적 조우에서 나타나는 문제는 두 명의 인간이 서로를 딛고 생존할 수 있는가 이다. 그리고 인간이 자기 자신을 딛고 생존할 수 있는가, 있다면 얼마나 제대로 생존할 수 있는가의 문제이다.

치료 시에는, 순간순간 감정을 느끼거나 교류하는 것은 숨쉴 수 있는 시간과 공간을 가진다. 이러한 느낌의 실타래는 상호 파괴와 연관되어 있다. 내가 당신을 파괴하고 당신이 나를 파괴하는 식이다. 우리는 어떤 방식으로든 길러라고 볼 수 있다. 치료 시 우리는 살인 충동을 추적하고 이것이 어떻게 움직이고 작용하며 어떤 형태를 띠는지, 어떻게 기능하는지, 전체적으로 심리에 어떤 기여를 하는지 살펴본다. 자기 파괴와 상호파괴를 애착장애의 산물로 치부해버릴 수는 없다. 후자가 그것을 강화시킬 수 있지만 말이다. 이것은 인간 본성에 뿌리깊이 박혀 있어 우리의 일부를 이루는 것 같다. 인간 본성의 파괴적인 측면으로 우리가 무엇을 할 수 있는지는 문제로 남아 있다. 현재로서는 그것으로 무엇을 할 수 있는지

알 수 없으며 대답을 알고 있는 척 해보아야 이 문제를 가지고 씨름하는 일을 뒤로 미루는 결과만 낳을 뿐이다. 예수는 “아버지여 그들을 용서하소서. 그들은 자신들이 무엇을 하는지 모릅니다”라고 말함으로 써 그 문제의 해답에 가장 가까이 다가갔다. 우리는 우리가 무엇을 하고 있는지 모르며 알고 있는 척 하는 것은 문제를 더욱 복잡하게 만들 뿐이다.

상대를 죽였지만 상대가 생존한다. 죽음을 당했지만 생존한다. 이것은 치료법을 통한 심리적 파라독스 중 하나이다. 죽음을 당했는데 잘 살아간다. 죽었는데 상대방은 잘 살아간다. 치료는 죽음의 훈련이자 삶으로 돌아가는 행위이다. 상호적 죽음이자 삶으로 돌아가는 행위이다. 이 이중적인 움직임은 내가 신념의 리듬이라고 부르는 것의 일부이다. 신념은 이러한 움직임을 견딜 수 있는 것, 가능한 것으로 만들고 그와 동시에 신념은 상호적 완수의 결과인 것이다(Eigen 2004).

여기서 신념이란 믿음이 아니다. 우리는 말 그대로 믿음 때문에 상대를 죽인다. 신념은 경험과 경험의 탐구를 지지한다. 신념은 믿음보다 심오하다. 믿음은 설익은 조식, 신념의 종결로 작용하는 경우가 많다. 신념이 믿음을 넘어서는 한가지 방식은 현실을 여는 미지의 변화, 우리가 느낄 수는 있지만 꼭 집어 설명할 수 없는 변화를 구현하는 것이다. 예를 들어 명상은 우리를 이름없는 장소로 데려갈 수 있다. 그럴 때에는 우리를 변화시키는 이름없고 이미지없는 움직임에 방해받지 않으려 애쓴다.

치료상의 신념은 파괴적인 충동과의 결합을 지원한다. 시간이 흐르면서 우리는 생존하는 살인, 이중 살인에 관련된 프로세스에 대해 알게 되고, 어떤 “느낌”을 갖기 시작한다. 치료를 받는 두 사람이 서로를 딛고 생존할 수 있을까? 어느 정도의 수준으로 가능할까? 치료는 완수의 수준을 높인다. 당신은 어떤 수준으로 자신을 생존시킬 수 있을까?

치료에 있어서, 우리는 상호적 살인, 죽음, 재생을 통해 서로와 함께 하는 것을 견딜 역량을 구축한다. 실패로 끝나거나 사람들의 삶을 손상시키는 경우가 많은 기본적 리듬이다. 치료 시 살인, 죽음, 재생은 감정적 현실에서 생존한다. 글자 그대로의 실제 살인은 그 과정을 무위로 돌리고 말 것이다. 글자 그대로의 살인은 감정의 영고성쇠를 참아내는 역량의 구축을 간략하게 만든다. 실제 살인은 감정적인 삶을 인내하고 꿈꾸기 시작하며 후자와 함께 일하는 역량을 구축하는 어려운 작업을 대체한다.

우리는 모든 사회적 문제를 해결하고자 할 수 있다. 빈곤과 기아, 인종적, 성적 불평등을 해소할 수 있다. 이 모든 것이 선을 위한 것이다. 하지만 데크 위의 루스 카드, 감정적 삶이 구축된 것의 일부라도 파괴할 방법을 찾는다 해도 놀라지 말아야 한다. 나는 Feeling Matters (2007)에서 감정이 2급 시민으로서 작용하는 한 사람들은 2급 시민이 될 것이라고 쓴 적이 있다. 인간의 본성이라는 참호 속에서 작업이 이루어지지 않는다면 우리가 창조하고자 하는 것을 파괴하게 될지도 모른다.

자신과의 투쟁도 하나의 요소이지만 전통적인 “통제” 모델에 대해서는 이야기하지 않겠다. 자신의 “동물적” “저속한” 또는 “다루기 힘든” 본성을 통제하는 것은 대중을 통제하고 파괴를 일정 수준 규제 하는데 있어서의 얼마간의 가치를 가져왔다. 그러나 전쟁과 투옥이 영원히 재발되고 “상-하”에 관련된 불평등이 악화되는 것은 해결하고자 하는 문제를 오히려 악화시키는 것으로 보인다. 투쟁은 필요하지만 필자는 투쟁 이상의 것을 말하려고 한다. 심리적 미뢰를 발달시키는 것과 닮은 행위라고 할 수 있다. 경험을 맛보고 작업하는 역량을 키우는 것은 경험의 모든 목소리에 힘을 실어주는 것이다. 경험이 쌓이도

록 하는 역량을 개발하는 것. 파트너십보다 덜 통제적인 모델, 우리의 역량과 파트너를 이루어 함께 진화하는 모델이다.

그 어느 때보다 요즘 생생하게 다가오는 영원한 과제는 선함을 일상생활에 암호화하는 시간과 작업이다. 선함이라는 것이 우리의 삶보다 더 오래 지속될 수 있을까? 우리의 삶에 유용한 정보를 줄 수 있을까? 선한 사람들은 선함이 중요성을 갖도록 만들기 위해 오랜 시간 노력해왔다. 그들은 어느 정도는 성공을 거두고 있다. 삶이 이들이 기울인 노력의 상당 부분을 쓸어가 버린다 해도 말이다. 우리는 어느 정도는 좌절을 한다. 선한 일을 하고자 하는 의지가 해가 되는 경우가 때때로 있기 때문이다.

성경은 단순히 삶에 대한 욕망의 이야기일 뿐 아니라 생존에의 의지를 다루고 있다. 이것은 선함이 살아남고 삶을 더 나은 것으로 만들고 서로를 더 나은 방식으로 대하고자 하는 투쟁을 다루고 있다. 성경은 “서로를 죽이지 말라”는 등의 목표를 설정해두고 있지만 그 방법을 우리에게 보여주지는 못하고 있다. 심지어 신도 대노하여 우리를 멸망시키려 했으니까. 나는 분노(Rage)라는 책에서 신의 성격은 우리의 파괴적 현실을 극명하게 보여주는 좋은 예를 제공해주고 있다는 지적을 한적이 있다. 우리를 멸망시키고자 했던 신의 의도는 우리 자신을 멸망시키고자 하는 우리 자신의 경향이다. 마치 파괴를 통해서 파괴 문제를 뿌리뽑을 수 있다는 듯 말이다.

누구도 해답을 알지 못한다. 우리는 결정이나 조치의 결과가 무엇이 될지 미리 알 수 없다. 우리는 과학, 예술, 정치, 삶의 모든 측면에서 많은 종류의 기여가 필요하다. 나는 정신분석이 여기에 무언가를 더 한다고 생각한다. 정신분석을 통해 우리는 파괴에 대해 조금 더 배우게 된다. 감정이 중요하다는 점과, 우리는 민감함이 어떻게 작용하는지를 느껴야 할 필요가 있는 존재라는 점, 우리는 우리 자신과 타인에 대한 예민함에 뿌리를 두고 있다는 점을 배운다. 정신분석이 답을 제시해주는 것은 아니지만 새로운 형태의 대화, 영혼에 대한 새로운 모험과 조사를 탐구할 수 있는 길을 제시해준다. 이것은 최소한 우리의 불가사의하고 꼭 차 있는 정신이 제시하는 어려움과 과제를 강조해준다.

적대감은 사방에 존재한다. 집단과 개인, 가족과 국가간의 경계에, 자기 자신의 내부에도 존재한다. 특정한 적대감은 우리의 정신적 면역체계의 일부이다. 칸트가 말했듯이 우리는 일종의 비사회적인 사회적 집단이다. 우리의 보호적인 적대감은 미친듯이 날뛰게 되기 십상이다. 마치 따뜻하게 해주려고 다가 가면 상처를 입히게 되는 고슴도치처럼 말이다.

하지만 우리의 비관적 현실주의의 바다에는 채워질 수 없는 낙관주의의 씨앗이 존재한다. 우리에게 주어진 장비를 사용하는 것, 우리의 역량을 단순히 이용하는 것이 아니라 파트너를 이루는 것, 우리를 구성하고 있는 것에 대해 배우고 계속 배우는 것은 우리 자신에게 달려 있다는 것을 우리가 깨닫지 못하고 있는 것일까? 이것은 우리가 수천 년 간, 혹은 그보다 오랜 세월동안 하고자 했던 바로 그것이 아닐까? 이것은 진화가 우리를 데려가는 곳, 살인(육체적인 것이건 경제적, 사회적, 영적인 것이건)의 욕구와 반대되는 곳에 한층 가까운 곳이 아닐까? 우리를 구성하고 있는 것과의 투쟁을 포용하고 더 잘하고자 노력하는 것이 한걸음 가까워지는 것이 아닐까?

정신분석은, 통제의 모델을 애정어린 탐구와 정서적 전달의 모델과 결합시킴으로써 우리가 더 많은 상자를 연다면 무엇을 할 수 있는지를 보고자 하는 하나의 시도이다. 한계와 실패가 무엇이건 간에 정신



---

분석은 반드시 다루어져야 하는 정신적 현실의 측면을 다루고 있다. 정신적 측면을 불법화하거나 금지하려는 시도는 - 과학, 영혼, 웃음, 고향, 행동주의, 무대책으로 - 해야 할 일을 지연시킬 뿐이다. 미지의 작업. 우리는 정신적 측면(psyche)을 존재하지 않는 것으로 일축할 수 없다.

우리는, 전에는 존재하지 않았던, 함께 존재하는 방법을 살펴보고 있다. 서로를 느끼는 방법, 감정적 미뢰를 행사하고, 서로를 패배시키는 것보다 훨씬 흥미로운, 서로를 이해하는 방법을 말이다. 진화의 칼날은 사람들이 함께 존재하는 것이란 어떤 것인지에 관련된 것이다. 정감있는 태도는 우리가 그것을 만들어가면서, 우리를 만들어가는 원재료가 된다. 존재한다는 풍부한 질감의 가능성을 창조하면서 말이다. 경청하고 느끼고 말하는 것, 우리 앞에 놓인 긴 여정은 색깔과 재료의 형태, 유전자, 신경화학물질을 개조하는 것보다 중요성이 덜하지 않다. 듣고 느끼고 말하는 것은 진화의 중요성이 현재 바탕을 두고 있는 것들이다. 가치에 대한 우리의 느낌은 이 진화를 바탕으로 하고 있다.

## 참고문헌

- Bion, W. R. (1992). *Cogitations*, London:KarnacBooks.
- Eigen, M. (2004). *The Sensitive Self*. Middletown,CT:WesleyanUniversityPress.
- Eigen, M. (2005). *Emotional Storm*. Middletown,CT:WesleyanUniversityPress.
- Eigen, M. (2007). *Feeling Matters*. London: Karnac Books.
- Eigen, M. (2011a). *Contact With the Depths*. London:KarnacBooks.
- Eigen, M. (2011b). *Eigen in Seoulvol.2:Faithand Trans formation*. London:Karnac Books.
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Tr: Alphonso Lingis. Pittsburgh:DuquesneUniversityPress.

## 미학은 정치이고, 미는 비평이다: 공적 영역에 관한 아프리카적 평가 소개

장 고드프리 비디마  
툴레인대학교

### 서론

어느 사회든 말, 이미지, 전례(liturgies)를 통해 통치되지 않는 곳은 없다. 정치적 문제는 적어도 다음의 세 가지 분야를 포함한다.

1. 구조적 영역(structural domain): 권력, 위계, 행정, 영토, 인구 이동 등에 대한 관심을 분석
2. 표상적 영역(representational domain): 정치적 교리를 지지하는 정치적 토대, 현장, 이데올로기에 대한 문제 제기
3. 환상적 영역(fantastical domain): 대상과 그 권위자 간에 형성된 친밀한 관계, 반감이든 권력욕이든 권력이 수반하는 프로토콜, 권력 및 성적 투자(investment) 인식에 대한 의문, 마지막으로 권력 및 권위에 대한 극적(theatrical) · 맥락적(textual) 구성

‘구조’, ‘표상’, ‘환상’이라는 용어는 아프리카의 철학적 논의가 정치 분야에 새로운 길을 개척하였음을 표현하는 세 가지 도구를 의미한다. 이를 면밀히 살펴보면, 구조와 표상의 영역이 논의의 분야를 지배한다고 생각할 수 있다. 식민국가의 구조에 대한 과거의 조사는 폭력과 독단이 난무함을 여실히 보여 준다. 탈식민국가는 연장된 타율성과 더디긴 하나 명백한 인간 존엄성의 종식이라는 개념 아래에 있다.

또한 탈식민국가는 국제관계의 예우 뒤에 숨겨진 오랜 식민시대 질서에 순응한다. 우려할 만한 수많은 권력문제 당면한 국민국가가 해결책을 찾을 수 없다면, 그 딜레마로 인해 전 아프리카 대륙의 국가들이 범아프리카주의(Panaficanism)라 불리는 단일 실체로 재결합할 가능성이 농후하다. 이러한 범아프리카적 실체 안에서 삶은 ‘아프리카적 정체성’(여전히 형성 중인 어떤 것)으로서 형제애와 조화의 재발견을 통해 표현될 수 있다고 한다. 하지만 정치이론가들은 그러한 본질주의적 범아프리카주의 개념을 거부해왔으며, 오늘날 일종의 세계시민주의(cosmopolitanism)를 더 선호한다. 세계시민주의라는 보다 새로운 접근 방식에서, 각종 이론들은 문화 다양성, 인구 이동, 유동성, ‘국민 국가(Etat-Nation)’가 저지르는 범죄에 대한 국제적 감시 권리에 기반한다. 세계시민주의 실체가 갖는 한 가지 문제점은 시장경

제에 대한 비판을 심각하리만큼 간과한다는 것이다.

우리는 탈식민국가의 ‘표상’ 문제에 대해서도 숙고해봐야 한다. 민족성(ethnicity)의 문제에 대해 우리는 어떤 일을 해야 할까? 신 사회계급을 구성하는 방법은 무엇일까? 정치, 종교, 성별 간 관계는 어떠한가? 또한 이러한 탈식민국가 ‘민족’을 어떻게 부를 수 있을까? 어떻게 규율을 수립할 것이며, 국가는 어떻게 새로운 탈식민적 주관성(subjectivity)을 고안할 것인가? 정치지도자가 내놓은 이미지를 어떻게 평가할 것이며, 그 ‘표상’에 대해 어떻게 이름 지을 것인가? 누가 이들 이미지를 견책할 것인가? ‘환상적 영역’에 대한 질문은 상기 언급한 표상 관련 문제들에 의해 종종 가려지곤 한다. 이데올로기를 비판함에 있어, 철학자들은 왜 민족이 애초에 이러한 개념들에 자신들을 연결시키려 하는지 제대로 설명하지 못하고 있다. 생고르(Sanghor)와 니에레레(Nyerere)가 주장한 아프리카적 사회주의에 대해 모부투(Mobutu)의 ‘진실성(authenticity)’을 흉내 낸 것에 불과하다는 통렬한 비판과 콜로넬 카다피(Colonel Kaddafi) ‘녹서(livre vert)’에 대한 경시에도 불구하고, 사람들은 자발적으로 신념을 가지고 이들 이데올로기와 자신을 결부 지어왔다. 우리는 이러한 감정적 투자에 대해 어떤 설명을 할 수 있을 것인가?

하나의 국가가 실재하기 위해서는 보통 우화의 형태를 띠는 ‘탄생 내러티브(genesis narrative)’(예: 로마의 로물루스(Romulus)와 레무스(Remus)의 내러티브, 즉 재앙으로부터의 생존, 영웅, 순교자, 배교자, 세습되는 적, 기념, 기념물, 또한 가장 중요시되는 시각보철(visual prosthesis)과 같이 권력과 권위의 존재를 보여줄 수 있는 것들이 요구된다.

우리 연구는 잠시 헌법, 레짐 형성, 정치 및 다양한 억압 양식의 문제를 차치해 둠으로써 공상적 영역을 고려해볼 수 있을 것이다. 우리는 국가의 기억, 경제책략, 권위주의적 속임수가 탈식민적 주체를 형성하는 미적 지원에 대해 논의할 것이다. 미의 논의는 철학적, 형이상학적 문제일 뿐 아니라 사람들이 공공 분야 내에서 결핍과 오해를 평가하는 방식이기도 한다. 본 논문에서는 정치적 우려가 일국의 모든 우려에 영향을 미치고 있음을 보여줄 것이며, 국가의 존재가 다름 아닌 정치적 양심임을 증명할 것이다. 표상과 정치적 상징 속 표현 간의 정치적 연계를 인식하는 것이 필수적이다(I). 내러티브(narrative)와 인식 간 연계/가시적인 것에 관련된 문제는 본 논문에서 다룰 두 번째 단계이다(II). 이는 정치적 심미학의 관점에서 바라보는 ‘소비(consumption)’의 측면을 강조하기 위한 것이다. 여기서 ‘소비’는 보드리야르(Baudrillard)가 이해하는 단어의 의미를 차용할 것이다. ‘재화의 양도, 필요의 충족도 소비의 개념을 정의하는데 충분하지 못하다……소비란, 물질적 실행도 풍요의 현상학도 아니다. 그것은 소화되는 음식으로, 걸침으로써 사용 기능을 다하는 의복으로, 타는 차로, 우리의 이미지와 메시지를 구성하는 구전적·가시적 실체로 정의될 수 없으며, 오히려 이 모든 것을 하나의 유의미한 실체로 조직함으로써 정의해볼 수 있다. 소비는……조직적 ‘신호(sign)’ 조작 행위로……한 객체가 소비의 대상이 되기 위함이다. 그러기 위해서는 우선 신호가 되어야 한다. 철학과 미학의 경계는 ‘신호가 소비’되는 동안에 발생하는데, 이들 신호 간에 상징(emblem)이 발견될 수 있다. 이제 우리는 신호의 정치를 이해함에 있어 반드시 필요한 내러티브에 대해 논의할 것이다.

## 신호(sign)의 정치

### 1. 상징(emblem)의 전조

정치에 대한 논의는 정체성의 논의를 피해갈 수 없다. 정체성 문제는 최소한 세 가지 탈식민주의적 ‘순간’을 통해 발생한다. 첫째는 정체성의 혼란이고, 다음은 정체성의 교차, 마지막으로 정체성 간의 차이와 변위이다. 정체성을 논하기 위해 우선 우리는 가환적 정체성(identité-idem)과 내러티브에 의한 해체와 전환 중에 형성되는 정체성(identité-ipse)에 대한 리코르(Ricoeur)의 구분에 대해 반드시 짚고 넘어가야 한다. 식민화 행위는 식민지 개척자와 피식민자의 정체성 모두를 흐릿하게 만들 수 있다. 이론적으로나 인류학적으로 식민을 정당화시키든지(식민지 개척자의 입장), 또는 식민의 범위와 우여곡절을 강조하든지(피식민자의 입장) 간에 이야기의 우위를 차지함에 있어, 양자는 스스로, 상호간에, 제도에 대한 관계를 심대하게 왜곡시켜왔다. 나는 누구인가? 나는 무엇인가? 이처럼 정체성에 대한 질문의 두 가지 양상(누구인지 그리고 무엇인지)은 이제부터 오직 관계적 측면에서만 발생한다. 식민주의를 탐험한 이후 탈식민에 대한 담론은 ‘내러티브의 중복’을 개시한다. 탈식민에 대한 담화를 ‘개진’함에 있어, 흑자는 ‘정체성이 개인, 집단, 민족, 국가가 의심을 떨쳐내고 간극을 메우기 위해 만든 거울’이지만, 이 거울이 깨졌다는 엄청난 사실을 종종 차치해두곤 한다. 무궁무진하게 많은 이 자잘한 거울들은 깨지고, 조각나고, 형체가 망가져 종종 우스꽝스러운 자아의 이미지를 반영한다. (탈식민 및 세계시민주의 문제를 제기하는) 우리 자신의 이미지로 표시되는 정체성뿐만 아니라 탈식민에 대한 우리 담론의 정체성까지도 대개 이데올로기적 속성의 자율화(autonomization)에 의해 영향을 받는다. 탈식민에 대한 우리의 담론(철학적, 정치적, 인류학적 등에 의해 자격이 주어지는지 여부)은 선택과 재순환으로 이루어진 사고 활동이 상징의 문제를 실제적으로 검증하지 않고 있다는 사실을 곧잘 간과한다. 왜 이러한 문제가 중요한 것일까? 탈 식민에 관한 담화와 비판에서 상징에 대한 검증이 부재함을 우리는 어떻게 설명할 수 있을까? 또한 상징의 문제를 탈식민이라는 보다 일반적인 담론에 어떻게 삽입할 수 있을까?

### 2. 상징의 중요성

햇빛이 찬란히 비치는 지점에 서서 인간이라 불리는 두발 동물은 이중적 자아와의 관계를 경험한다. 우리는 늘 우리를 뒤따르거나 앞서가는 그림자라는 이중적 자아를 가지고 있다. 그림자는 우리를 따라다니며 우리의 이미지를 보여준다. 그것은 우리 자신의 이미지일수도, 우리와 같은 사람의 이미지일 수도 있으며, 우리가 결부시키려는 이미지일수도, 자신의 계보적 뿌리의 이미지일 수도 있다. 어쨌든 그 이미지는 실제로 우리가 두 발로 서 있을 때 만들어지는 우리의 모습인 것이다. 똑바로 서 있다는 것(Stare)은 위치(statut)로 이어지며, 나아가 존재의 상태(étatdequelquechose)로 확대됨을 잇어서는 안 될 것이다. 따라서 ‘똑바로 서 있다’는 것의 개념은 이미지/그림자와 불가분의 것이다. 이처럼 사물의 존재 상태(étatd'unechose)와 그 지위(stare), 투사(projection)와 표상(representation)간의 동체화는 권력의 지위든, 밀실이든, 배후이든 간에 이미지의 문제를 언급하지 않고서는 탈 식민을 논할 수 없다는 사

실을 상기시켜준다. 이 문제를 ‘미학’이라는 용어를 통해 조명해 보자. 이미지 논의는 신체 이미지의 차원처럼 탈식민국가의 논의에서 빠질 수 없다. 미학이라는 용어는 말 그대로 시적 우회를 차용할 필요성이 있는 사고의 ‘감각적 이해’를 의미한다. 민족해방의 문제이든, 역사, 성(gender), 영토, 국가 또는 세계시민주의 문제를 망각시키는 기억 창조의 문제이든지 간에, 우리는 다양한 의식의 검증을 피할 수 없다. 첫 번째 의식은 사회와 국가가 요구하기 이전에 우리가 탈식민적 문제를 논의의 선상에 놓는 의식이다. 탈식민에 관한 비평, 분석, 또는 공감적 글들에 대한 안에서, 미장센의 문제, 극성(theatricality)의 문제를 우리는 어떻게 다루고 있는가? 다시 말해, 어떤 조건 하에서 탈식민주의 국가에 대한 비난의 고리들을 모두 끌어당기는 압류를 조명해볼 수 있을 것인가? 모든 요소 중에서 극적 전제들, 즉 무대(인물과 이미지가 출연하는 장소), 무대 양쪽 끝(프롭터, 조명기사, 의상디자이너가 일하는 조명이 어두운 곳), 관중, 무대, 측면 간에는 강한 흥미를 불러일으키는 극의 구성(플롯)이 존재한다. 어떤 구성이 탈식민에 대한 우리의 관찰대상이 될 것인가? 극작과의 관계는 댕개로서의 구성과의 관계임을 고려한다면, 탈식민의 문제에 존재하는 속임수의 댕개를 벗기는 것은 결코 상징의 중요성을 적절히 강조할 수 없다. 따라서 상징은 인간과 그 제도가 바로 서도록 하는 잘못된 순진한 표상을 지칭한다. 즉, 상징은 권력과 강제적 진입에 초점을 맞춘다.

상징은 심볼과 통용의 혼합이라는 측면에서 농축적이다. ‘금융 용어에서 통화라 불리는 현대의 화폐가 바로 그 예이다. 나아가 우리는 깃발의 의식에 의해 국민국가의 주권 수준에서 사회의 전 계층(지역 사회, 단체, 정당, 비즈니스)에 확산되는 권위의 쇼인, 일반화된 종교 형태로서의 상징을 나타낸다.’ 상징의 힘은 그것이 주체를 관통하며, 말을 전하고, 상상을 더하는 데 있다. ‘말 그대로, 상징이란 무엇인가? 라틴어를 거쳐 그리스어에서 유래하는 ‘emblema’는 (나무, 꽃병 위에 더해진) 도금 장식을 지칭한다. 그 실질은 ‘안으로 던진다’는 의미의 동사, emballô에서 형성된다. 상징은 다름 아닌 언어의 주체가 언어에 의해 유사물질 상에 작용하는 것이다. 상징은 인간 내면의 표시(sign)의 상감인 것이다. 상징은 말을 하는 인간으로 하여금 환상의 우주로 들어가게 한다. 그것 없이는 제도는 기능할 수도 없다.

상징의 열거와 그것에 익숙해진 감각 활동은 탈식민 연구에서 환상의 영역을 간과할 수 없다는 사실을 주지시킨다. 아프리카 사회에서 꿈과 이미지, 공포, 사랑 그리고 상징의 기호적·물질적 생산을 찾아보는 것은 상당히 유용할 것이다.

## 깃발

전쟁 중 항복을 상징하기 위해 높이 치켜드는 깃발은, 이를 펼치는 행위와 깃발의 고유한 표상에 대한 역사적 이해관계를 읽게 하는 응축된 의미를 갖는다. 깃발은 한 실체의 제도의 순간을 표시한다. 제도가 수립되기 위해서는 단순히 글로 표현된 것 이상의 사건, 이야기, 몸짓이 존재하여야 한다. 깃발은 색깔, 동물, 별, 도구, 인간의 이미지 등의 그림을 통해 이 모든 것을 응축해 표현한다. 따라서 깃발은 시간과 행위와 매우 긴밀하게 관련되어 있다. 추억의 표현인 깃발은 수립 주체로서 과거를 지칭한다. ‘전 과정을 통해 깃발은 그 기초와 구상의 순간을 잊지 않으려고 흔드는 사람들에게 말을 하는 것 같다;

깃발은 또한 행동에 대한 요청이다. 사람들은 소속이나 인식의 표시로 깃발을 흔든다. 깃발은 승리와 패배를 모두 상징할 수 있다. 깃발로부터 우리는 탈식민주의에서 ‘표시의 정치경제’라는 비판으로 넘어가 볼 수 있을 것이다. 불꽃, 별, 갈, 초승달, 사자, 표범 등 탈식민국가의 국기에서 발견되는 상징들이 우리에게 보여주려는 것은 무엇일까? 우리는 자국 영토 내에 핵폐기물을 수용하면서도 자연의 요소(fauna and flora)를 국기에 포함하고 있는 탈식민국가들을 어떻게 설명할 수 있을 것인가? 우리는 또한 이들 국기에서 실제이건 상징적이건 간에 국제정치 및 지배관계를 읽을 수 있다. 누군가는 질문을 던질 수 있을 것이다. 농부들이 낫이라고는 사용해본 적도 없는 콩고 공화국에서 지금은 사라진 ‘망치와 낫’ 국기가 의미하는 것은 무엇이었을까? 왜 자신들을 세속적이라 규정하는 몇몇 국가들에서 이슬람의 초승달을 사용하고 있는 이유는 무엇인가? 국기에 애국주의적 특성을 표시하는 특정 국가들이 천명한 보편주의를 우리는 어떻게 해석할 수 있을 것인가? 세계시민주의가 스타일로 돌아오는 순간, 이러한 애국주의의 전형적 상징인 국기의 중요성은 무엇이 될 것인가?

## 동전과 지폐

역사학자들은 국가의 지도자들이 자신들을 자의적 해석으로부터 보호하기 위해 법률을 법전화하고 출판하기 시작한 도시들의 발전과 화폐의 주조가 그 궤를 같이 하고 있다고 본다. 그리스어로 ‘nomisma’는 ‘법적 객체’를 의미하는 ‘통화’를 지칭한다. 즉, 발행 기관에 의해 승인되고 보장되기 때문에 지급 수단으로 동전만이 수용되었던 것이다. 이렇게 화폐는 국가와 밀접한 관계를 맺고 있다. 화폐 발행에서 우리는 탈식민국가의 통화정책을 살펴보는 것이 아니라 금속 동전과 지폐 위에 표시된 인물이 누구이며 왜 그러한 인물이 표시되어 있는지 연구해 볼 수 있다. 프랑스어권 아프리카 국가들에서 프랑스 국립은행이 통화가치를 보장하고, CFA 프랑(역자 주: 아프리카 금융공동체 국가들의 화폐단위)이 아프리카 국가수반들의 얼굴로 장식되는 이유는 무엇일까? 프랑스는 화폐가치를 보장하고 각국은 도해적 표상을 보장한다. 이 모든 것은 물질적 권력을 관장하는 기구, 장식적 권력을 관장하는 기구 사이의 공간에서 펼쳐진다. 다음의 세 가지 요소가 해외의 인프라 생산과 토착적 상부구조 간에 존재하는 종파를 증거한다. 첫째는 색상 대비를 통한 지폐 모티브의 도해적 분석이고, 둘째는 지폐와 동전 위에 정치지도자의 모습을 나르시스 적으로 새기는 것, 셋째는 그 국가의 문화적 가치에 대해 의문을 갖게 만드는 동물의 형상을 디자인에 사용하는 것이다. 이들 요소는 모두 해외의 인프라와 분명히 토착적인 상위구조 간의 탈식민주의적 간극을 방증한다. 국제적 장에서 지위와 영속성을 위해 펼쳐지는 드라마 속 권력의 부재를 간과하거나 덮기 위해 무대 장식만을 능수능란하게 할 줄 아는 이들 국가들의 지위는 과연 어떠한가?

## 우표 수집

우리는 우표의 역사를 살펴보지도, 소인 찍힌 편지나 교황 칙령(Papal Bull)에 찍힌 봉인의 역사를 살펴보지도 않을 것이다. 하지만, 우표는 탈식민에 대한 의문이 제기되는 인공적인 삽입물의 일부라 말

할 수 있다. 우표는 서신 위에 찍힌 봉인처럼 (서명이 있든 없든) 서신 속에 기록된 각 메시지와 ‘규범’ 간의 관계를 지칭한다. 중세 라틴어 학자들은 어원적으로 ‘norma’가 ‘정사각형’을 의미한다고 강조한다. 우표로 찍히는 글자는 손에서 손으로 전해지는 각 단락의 메시지를, 즉 외부적 장식을 통해 심지어 그 메시지가 제도 수립에 배치된다 하더라도 정상적으로 메시지 그 자체를 반복 전달한다. 다시 말해 우표는 적법한 권위에 의해 ‘정사각형’의 요구를 수행한다. ‘destinerrance’의 개념을 설명함에 있어 데리다(Derrida)는 엽서나 서신이 그 목적지에 온전히 도달하지 못한다는 사실을 강조한다. 하지만 데리다의 연구의 간극을 메워보자면, 엽서나 서신 위에 붙어있는 우표의 중요성은 장식으로서의 우표가 서신 권위의 사슬 어딘가에 속해있다는 것을 의미하기 때문에 발생한다. 체제 전복적인 - 반국가, 반자본, 반 권위, 반성차별, 반세계주의, 반정체성, 반인종차별주의, 반폭력의-사적 메시지들이 우표로 장식되어 있는 것이다. 이는 우리의 메시지가 사적이든, 무해하든, 비판적으로 체제 전복적이든지 간에 권위주체가 개입할 것이라는 경고이다.

그렇다면 우표 위에 발견되는 표상은 어떠한가? 국가 발행 우표는 속성상 전체주의적, 민주적, 자유주의적, 식민주의적, 탈 식민주의적, 공산주의적 또는 세계주의적일 수 있다. 서신 위에 붙일 뿐만 아니라 행정적 정체성을 정의하는 문서 위에도 붙기 때문에, 또한 그것은 끈질긴 존재감을 갖는다. 즉, 출생, 사망, 결혼 인증서, 자동차 면허증, 최근까지의 여권 등 모든 것이 우표로 장식된다. 국가는 우표 발행을 통해 완벽히 외연과 가상의 시스템을 반영한다.

우표-우편이나 과세-의 비가시성에서, 국가는 우리가 어디를 가든 우리를 따라다니는 그림자로서 스스로 드러냄을 통해, 우리의 사적인 삶에 스스로를 소개한다.

## 내러티브와 인식의 정치학

### 1. 공적 영역에서 함께 살아가기. 내러티브의 역할.

일반적 용례로 종교의 목 조르키에서 정치적 사고가 자유로워지면, 그것은 진실의 유일한 기원으로 자리 잡는다. 이는 자기 생성적인데, 그 결과 제기되는 의문은 어떻게 공화주의 국가들이 그 세속적 속성상 종교와 신화로 하여금 사회정치적 사고를 확보할 수 있다는 것일까라는 점이다. 단지 법을 통해 사회적 인맥을 보증하고 생산하는 것이 가능할까? 헌법학자들과 정치학자들은 아마 다음과 같은 답변을 할 것이다. 일단 정치학에 숨겨진 핵심 탐구가 철회되면, 자아생성적 정치학은 그것이 보여주는 사회의 실체와 그것이 행해진 권력 기술을 담는 데에 있다는 것이다. 하지만, 스스로 사실에만 국한시키는 이러한 ‘실증 철학’은 도시나 지역사회 구성 - ‘연결 언어’-의 근본적 매개변수를 무시하고 있다. 정치계는 무엇보다도 담론의 장으로서 담화가 회자된다. 행위는 때때로 그것이 수행적 담화에 의해 조율되기에 가능할 뿐이다. 따라서 단어나 말은 민주주의적 공역 구성에 있어 매우 핵심적인 요소이다.

더욱이 그리스어인 ‘polis’의 도래는 대중 연설의 부흥과 우연의 궤를 함께 한다. 우리는 정의(dike), 법(nomoi), 법 앞의 평등(isonomia), 대중 결사 앞에서 스스로를 드러낼 시민의 권리(isegoria), 마지막으로 언론의 자유 없는 커뮤니티(koinonia)는 존재하지 않는다고 확신한다. “polis의 체계를 함축하는



그것은 무엇보다도 모든 권력 제도 위에 말이 가지는 발군의 탁월성이다.”

말이나 담화의 주제와 정치적 영역 구성 및 말의 긴밀한 관계는 아프리카적 전통에서 재확인된다. 아프리카에서 말은 구성하고, 부과하며, 수립하며, 분리하고, 저주하고, 재결합하고, 질문을 제기하지만, 결코 죽지 않는다. 말은 지난 시절의 전통을 개인에게 전달한다. 칼람 그리올(Calame Griaule)은 말리의 도곤 부족에서 전통과 담론간의 관계를 발견할 수 있다고 상기시킨다. 그리고 ‘단어를 앎’으로써 전통을 결합시킬 수 있다고 말한다. 하지만 말이나 담론은 단순히 음성의 발산이 아니며, 규범에 복종하기 위해 의미를 발화하는 특정한 "mise-en-ordre" 혹은 순서이다. 우리는 부족 세계에서 담론 행위의 이중 속성을 예증하는 호전적 담론의 예로 관한 법석을 떨어 감흥을 받는 경우를 들 수 있다. 여기서 이중 속성이란, 말의 교류에 대한 존중 - 담화 영역의 비독점을 함축 - 와 논의의 주제 형성(호전적 담론에서도 단어 사용의 전체적 의무론 존재)이다. ‘아프리카 스타일의 민주주의’ 모델 혹은 합의 도래의 기념할만한 순간의 모델로서 호전적 담론을 연구하는 경우, 담론의 풍부하고 열정적인 주제에도 불구하고 ‘dis-sensus(의견 불일치)’가 작용한다. 의식적 속성(시련, 상연, 서술, 화해) 너머, 호전적 담론은 단어, 담화, 내러티브의 개념에 대한 가시성을 제공한다.

이 내러티브의 개념은 민주주의 영역의 구성에 매우 중요한 역할을 담당한다. 왜냐하면 “법의 종속이란, 스스로를 말로써 정의 내리는 것을 의미하기 때문이다. 즉, 말은 분리하고, 수반하며, 화해의 기능을 담당한다.” 더욱이, 민주주의는 주체가 연설하고 법을 도입하고, 불협화음과 연결을 서술하기 때문에 당연히 내러티브라 할 것이다. 이는 호전적 담론이 의도하는 임무, 즉 자유로운 공간에서 민주주의에 대한 근본적 이야기를 말하고 서술하는 것이다. 호전적 담론은 내생적인 제한과 불완전성을 동시에 지니고 있는데, 어쩌면 이것이 관용과 정의, 자기표현, 타인에 대한 경청의 관념을 상술한다는 측면에서 민주주의적 패러다임으로서 일시적 기능을 하고 있는지도 모른다.

## 2. 가시성의 형성과 차원

사회적인 것의 형성은 기본적으로 논의와 관련이 없으며, ‘관찰의 윤리(une éthique du Voir)’를 요구할 수 있다. 내러티브는 시선, 또는 바라봄에 의해 가장 흔하게 수반되는 것이다. 제도를 바라본다는 것은 어떤 의미일까? 우선 제도화라는 단어의 의미는 무엇일까? 제도화하는 행위에서 ‘투자(investment)’의 역할은 무엇인가? 또한 투자와 기반(foundation)의 뒤섞임은 어떻게 발생하는 것일까? 그것이 바로 시선이다. 철학 이론에 따르면, 타인을 얼어붙게 만들고 어느 정도 타인을 그 자신에서 드러내게 하는 것은 바로 주체에서 발견될 수 있다. 시선은 또한 분할의 일종이다. 내면의 성찰에서 주체는 분할된 장면을 생산하기 위해 스스로 분할 또는 배가된다(일면에서 그는 바라봄의 주체, 또 일면에서 그는 바라봄의 대상이다). 시선의 양면은 주체와 관련이 있다. 하지만 객체가 작용을 할 때 주체는 타인이 주체의 시선에 제공하는 역동성을 바라봄에 대한 문제가 된다. 메를로 폰티(Merleau-Ponty)가 시선의 시적 평가를 위해 제안했던 명쾌한 구분을 살펴보자. ‘voir ceci’는 ‘voir selon’은 명백히 구별된다. voir ceci는 선택된 대상에 대해 취해진 시선인데 반해, voir selon은 의도성과 관점이 부가된 것이라

할 수 있다. 따라서 시선 또는 바라봄은 정치적 행위인 것이다.

투자: 우리는 객체와 주체에 투자하는 만큼 객체와 주체의 표상(representation)에 투자한다. 어원적으로 ‘투자(invest)’란 의복, 겹옷 등을 입는다는 뜻이다. 국가에 의해 조각되고, 인쇄된, 또는 그려진 대상을 바라볼 때 다음의 세 가지 방식으로 그것을 위에 걸치거나, 혹은 그 안에 들어가는 방식으로 투자하는 것이다. (1) 애정 숭배로 전환되는 사랑의 방식이다. 여기서 우리는 우리의 일부로 대상을 입는다. (2) 대상을 우리 자신의 억압과 고뇌의 희생양으로 전환시키는 미움의 방식이다. (3) 건드리지도, 의문을 제기하지도 않은 채 그저 이익 숭배만을 남겨 둔 무관심의 방식이다. 국가가 발행한 은행권을 바라보며, 개인은 지폐 훼손 행위가 광기가 아닌 한 신성 모독이라는 주물숭배(fétichisation)의 수단을 채용한다. 정치가의 사진을 바라보며, 우리의 부정적 감정은 미움을 이미지 상에 전환시켜 보여준다. 따라서 우리는 부정적 정서를 투사시킨다는 의미에서 이미지에 투자(invest)한다. 달리 말하자면, 우리는 스스로를 억제하는 누더기로서 이미지를 입는다. 마지막으로 수입인지, 봉인, 우편소인을 바라볼 때 우리는 거의 주의를 기울이지 않는다. 즉, 그것의 정치적 권력 표현에 대해 무관심한 것이다. 이러한 비 투자는 우리가 권력의 얼굴을 바라보는 산산조각 난 거울, 또는 다중적 면면들을 만들어내는 작은 쪼개짐에 의해 배가된 거울과 스스로의 관계를 혼란스럽게 여기기에 발생하는 증상이다. 투자란, 긍정적이든 부정적이든, 혹은 부정의 형식으로서 무관심의 영역 내에서 행해지든지 간에, 선출의 구성으로서의 그 지위 이전에, 정보, 정의 모델, 정치 생명의 형태는 상징과의 일련의 협상이라는 사실을 상기시킨다. 길버트 듀란(Gilbert Durand)의 저서 제목이기도 한 ‘상상의 인류학적 구조(Les structures anthropologiques de l’imaginaire)’들은 정서와 정치 간의 관계를 이해하는데 필수불가결하다. 법의 주체(Sujets de Droit), 인권 요청의 주체는 실제적인 것과 즉각적인 관련성은 없다. 실제에 도달하기 위해 주체는 우선 표상을 거쳐야 한다. 왜냐하면 내러티브와 이미지에 대한 요청 없이 이성(Reason)에 대한 입장을 취할 수 없기 때문이다. 상상에 대한 투자는 합리성, 도구, 지식, 미적 범주, 문화다양성, 그리고 보다 최신의 세계시민 주의의 주요 쟁점에 몰두한 아프리카 철학자에게 있어 미시적은 영역이다. 우리가 여기서 잊어버린 것은 ‘이성’의 삶이 단순히 신화, 의례, 예배를 버리는 것은 아니라는 사실이다. 우리는 이미 현재의 상징 게임에 의해 예상되고 있기 때문에 그저 주체에 불과할 뿐이다. 달리 말해, 우리의 주관성은 이처럼 ‘문화’라 불리는 상징적인 게임으로부터 발전된 것이다.

## 결론

미학은 사고의 감각적인 이해를 의미하거나, 이미 일단의 이해를 함축하고 있는 그 어원을 검증하는 것으로부터 시작되어야만 한다. 그리스어 동사인 ‘Aisthanomai’는 감각을 통해 인지하고, 느끼고, 이해함을 의미한다. 우리는 ‘믿도록 하는(le faire croire)’ 네트워크를 구성하는 감성, 즉 정서를 인식하지 않고 제도의 역동성을 이해할 수 없다. 더욱이 아프리카 정치의 미적 포장을 간과한다면 그 실체를 이해할 수 없을 것이다. 전제 조건적이든, 보완적이든 간에, 탈식민국가에 대한 비평은 사회적 성장(social

---

iconostasis)의 요소를 내포한다. 미학이 고안해 낸 이 ‘사회적 성장’은 이미지 체계가 부수적 현상이 아니라, 말 그대로 마치 사회가 단일 주체인 것처럼 실재하고 바로 서도록 하는 힘이라는 사실을 의미한다.

## 참고문헌

- Baudrillard Jean: *Lesystème desobjets*, Paris, Gallimard,1968
- Boime Albert. *The Unveiling of the National Icons*, Cambridge University Press, 1998.
- Geneviève ; *Laparolechezles Dogons*, Paris, Gallimard, 1965
- Elayi J. et Elayi A.G., *Lamonnaieàtraverslesâges*, Paris, Editions Idéaphane, Paris, 1989
- Habermas Jurgen, *L'intégrationrépublicaine*, Paris, Fayard, 1998
- Legendre Pierre; *Dominum Mundi, L'EmpireduManagement*, Paris, Milleetunenuits, 2007.
- De la société comme Texte*, Paris, Fayard 2001
- La 901è Conclusion. Etudes sur le théâtre de la Raison*, Paris Fayard, 1998
- Montesquieu, *Del'espritdeslois*, Paris, Flammarion, 2008
- Ricoeur Paul; *Soi-mêmecommeunautre*, Paris, Seuil, 1992
- Vernant Jean-Pierre. *Lesoriginesdelapenséegrecque*(Paris:PUF1975)p.44

## 영감을 불어넣는 윤리학: 도덕 논평에서 시의 역할은?

브리짓 빈센트  
캠브리지대학교

본고는 철학자 마사 누스바움의 다음 제언을 논의의 출발점으로 삼고자 한다.

: 도덕적 개념은 전통 철학의 모범(example)에 의해서는 적절하게 전달될 수 없으며, 문학 텍스트에서 취해진 모범을 사용하여 전달하여야 한다. 철학은 단순하고 비현실적이거나 문학은 구체적인 서사의 맥락(narrative context) 속에 도덕적 질문을 내포하고 있기 때문이다.<sup>1)</sup>

그녀는 또 다음과 같이 묻는다: 우리는 헨리 제임스의 소설을 읽음으로써 가족의 책임감과 같이 가치 있고 특별한 무언가를 배울 수 있는가? 혹은 디킨스의 작품을 읽으며 정의(正義)에 관한 새로운 생각을 발견할 수 있는가?

윤리비평은 철학과 문학 모두에 광범위하게 영향을 끼친 움직임이지만, 소설 이외의 기타 작법(作法)을 완전히 무시하는 등의 커다란 방법론적 문제에 봉착해있다. 이는 바로 희곡이나 논픽션 산문 혹은 시에 대하여 거의 주목하지 않았다는 것을 의미하는 것이며, 필자가 이 분야에서 ‘시’를 연구하는 것은 이 간극을 메우는 초석이 될 것이다.

철학분야에서 문학에 나타난 도덕적 모범을 활용하려는 초보적 노력조차 시문학이나 극문학보다는 서사 문학에 초점을 두었다. 비평가 제럴드 브런즈는 ‘문학에서의 도덕적 모범에 관심을 갖는 철학자들은 공통적으로, 문학은 곧 서사문학이라는 전제를 갖고 있다’<sup>2)</sup>라고 하였다. 즉, ‘시’는 의도적으로 제외되었다기 보다, 비평가의 연구 범주 밖에 놓여있기 때문에 자연스럽게 배제되었다고 할 수 있다. 누스바움은 제임스의 고유한 표현법에 집중했지만, 그렇다고 해서 예이츠에 대해 유사한 논의를 거부하지는 않을 것이다. 또한 ‘시’라는 용어가 역사적으로 비현실적이고 광범위하게 사용됨으로써 그것의 특별한 가능성이 무시되었다. 명목상으로나마 시에서 단순히 모범을 찾으려는 비평가들은 문제의 시가 서사적 혹은 극적 작품과 어떻게 다른지 알지 못하며, 그것은 ‘시’가 ‘문학의 모든 것’을 잡아내는 용어로 사용되

1) Martha Craven Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* 사랑의 지식: 철학과 문학에 관한 에세이(Oxford: Oxford University Press, 1990).

2) Gerald Bruns, *The Material of Poetry: Sketches for a Philosophical Poetics* 시의 재료: 철학적 시론을 위한 단상 (Athens, Georgia: Georgia University Press, 2005) 16.

있기 때문이다. 많은 논문들이 ‘시’를 글쓰기의 구체적인 한 형식(희곡이나 픽션과 상반된 의미)으로 부터 일반적인 문학적 글쓰기, 사실상 미를 추구하는 모든 형식으로까지 광범위하게 사용하고 있다.

누스바움은 도덕철학에서 사용한 문학 텍스트들의 특징을 지적하였다. 필자는 그 특징을 언급하면서 그녀의 이론을 세부적으로 소개하고자 한다. 그녀에게 도덕철학적 사상은 문학이라는 형식으로 반영되지 않으면 완성되지 못한다. 그녀에 의하면 ‘아리스토텔레스의 윤리학 저서와 관련된 연구에 덧붙여, 우리가 몇몇 소설을 연구해야 하는 이유는, 그것 없이는 그의 강력한 개념을 충분히 그리고 적절하게 진술할 수 없기 때문이다.’<sup>3)</sup> 달리 말하면, 그녀의 목표는 다음과 같은 이론을 확립하는 것이다: ‘일정한 문학 텍스트(혹은 문학과 관련된 유사한 텍스트)는 윤리 영역에서 제기되는 철학적 질문에 필수불가결한 요소이다. 충분한 수단으로서가 아니라 그것이 없이는 질문이 완성될 수 없는 통찰력의 원천으로서 필요하다.’<sup>4)</sup>

그녀의 아리스토텔레스 연구에 문학작품이 그토록 유용한 이유는 무엇인가? 세 가지의 주요한 논리가 있다.

첫째, 아리스토텔레스적 사고에 의하면 윤리적 행위는 개인이 이미 정해진 규칙을 준수하는지 여부가 아니라, 주변 환경에 어떻게 반응하느냐에 따라 정의된다. 즉 윤리적 행위란 시간 속에 펼쳐지는 우연한 사건들에 반응하는 과정이며, 철학적 논의는 이것을 보여줄 수 없지만 서사적 문학은 가능하다.

둘째, 누스바움에 따르면 아리스토텔레스의 윤리학에서는 ‘지각력’이 매우 중요하다. 새로운 환경에 적용할 수 있는 윤리적 원칙들을 지지하면서 기존의 규칙을 거부하기 위해서는 지각력을 갖추고 ‘정확하고 민감하게 자신의 특수한 상황적 특질들을 분별해낼 수 있어야 한다.’<sup>5)</sup>

셋째, 누스바움은 아리스토텔레스의 가족애와 소설이, 특히 헨리 제임스 소설에서의 사랑과 연결됨을 발견했다. 그녀는 사랑과 지각력의 밀접한 연관성을 강조하며 위의 두 가지 사랑을 결합시킨다: ‘아리스토텔레스적 관점은 친밀한 우정과 사랑의 연대감을 강조한다. ... 그것들은 충분한 지각력을 갖추기 위해 인간이 행하는 모든 활동에서 지극히 중요하다.’<sup>6)</sup>

이러한 반응성, 지각력, 가족애의 강조라는 누스바움의 관점을 통해 제임스의 작품이 아리스토텔레스 연구생들에게 매우 귀중한 모범 자원이 되고 있다는 것을 알 수 있다. 필자는 위의 세가지 강조점을 ‘시’에도 연관 지을 수 있다고 생각한다. 누스바움은 모든 소설이 아리스토텔레스의 원칙을 충분하고도 명확하게 그려낸다고 주장하지 않았다. 필자 또한 일반적 장르로서의 ‘시’가 그러한 특징을 지니고 있다고 주장하지 않으며, 단지 몇몇 특정 시인들의 경우에 가능할 것이다. 논문의 범위가 제한되므로, 본고는 특정한 작가 - 셰이머스 히니의 작품을 바탕으로 논하고자 한다. 히니의 작품이 누스바움의 관심사에 대응된다고 해서 이 특징을 다른 모든 시에 일반화 할 수는 없다. 그러나 히니를 시작으로 여타 시인

---

3) Nussbaum, *Love's Knowledge*, 27.

4) Nussbaum, *Love's Knowledge*, 24

5) Nussbaum, *Love's Knowledge*, 37

6) Nussbaum, *Love's Knowledge*, 44

들에 대해서도 동등한 ‘동일한’이 아닌 ‘동등한’— 고찰을 시도하는 물꼬를 트고자 한다. 필자가 히니를 선택한 이유는 그의 윤리적 방점이 지각력, 가족애, 그리고 시간의 흐름에 대한 표현과 단단히 결합되어 있고 누스바움의 아리스토텔레스 연구와 뚜렷하게 연관되기 때문이다.

히니 자신이 작품에서의 모범에 대해서 물론, 하나의 시가 도덕철학자들에게 모범을 제공할 수 있는 방법론적 내용에 대해서는 관심이 없다. 오히려 ‘시’ 자체의 선악을 떠나서 그것이 어떻게 하나의 본보기가 될 수 있는가에 관심을 두고 있다. 여기서 지적해야 할 것은 모범에 대한 사고에 몰두했던 한 시인으로서, 히니는 주관적으로 명명된 ‘모범적 시인’과는 다르다는 사실이다. 실제로, 히니는 후자에 속하는 존경받는 시인이지만, 그를 특별하게 만드는 것은 그가 모범의 성취를 이룬 주관적 현상이 아닌 모범을 목표로 삼는 객관적 현상을 모범에 대한 사고의 바탕에 두고 이를 위해 의도적으로 참여하고 자기 자신을 투자했다는 사실이다.

‘모범성’은 히니의 많은 산문에 녹아 들어 있으며 수사적으로 유연한 개념으로 나타난다. 그것은 도덕, 미학 등 모든 관련된 어휘에 나타나고 있지만, 본고에서는 히니가 모범으로 표현했던 선조들의 모습만을 보여주고자 한다. 닐 코코란은 이것을 ‘세이머스 히니와 모범의 예술(Seamus Heaney and the Art of Exemplary)’에서<sup>7)</sup> 매우 포괄적으로 논하였다. 히니는 종종 이전 시인과 이후 시인의 관계를 해롤드 블룸적 경쟁 관계 보다는 ‘모범’과 ‘추종자’의 관계로 설정하였다. 그는 ‘The Crane Bag’지 세이머스 딘과의 인터뷰에서 이러한 ‘시인 상호간의 영향력’이라는 의미로 ‘모범성’을 언급하였고, 그 내용은 현재 가장 많이 인용되고 있다. ‘나는 이 나라의 모든 진지한 시인들은 ‘모범’을 찾고 있다고 생각한다...’<sup>8)</sup>. 그는 예이츠와 하디는 라르킨을 ‘스승’으로 섬겼고 휴는 크로우 랜섬을 자신의 모델로 삼았음<sup>9)</sup>을 밝혔다고 말한다. 또한 맨텔스탐에게 단테는 영향을 준 존재였을 뿐만 아니라 ‘순수하게 창조적이고 실험적인 글쓰기를 실천한 본보기’<sup>10)</sup> 였다고 했다. 히니는 그같은 영향을 감탄과 모방의 과정이자 블룸적 경쟁의 과정으로 간주하였는데, 이는 작가 개인 또는 그룹에 국한되지 않고, 하나의 항구적 수사로서 장기간 지속되며 진화해나가는 경향을 보였다.

히니의 산문에서 모범성이라는 개념이 얼마나 중요한가를 소개하였으므로 이제는 그의 ‘시’가 어떻게 제임스의 경우와 같은 문학적 모범을 제공하는가를 검토하고자 한다. 본고는 가장 최근 발간된 시집 <인간 사슬(Human Chain)>을 중점적으로 다루고자 한다. 그 이유는 아직까지 거의 연구가 이루어지지 않은 이 작품이 본고의 문제 제기에 특히 풍부한 예시를 담고 있기 때문이다.<sup>11)</sup> 또한 ‘지각력’이라는 개

7) Corcoran, ‘Art of the Exemplary, 모범성의 예술’ 117—127. 이 논문은 카바나(Cavanagh)가 쓴 책 한 권 길이의 히니 산문 연구서인 ‘고백시(Professing Poetry)’에서 인용되면서 관련된 논의의 시발점이 되었다. 사실 시인 상호간의 상속을 의미하는 히니의 ‘모범’이라는 용어는 코코란의 논의와 밀접하게 연관되기에 카바나는 ‘코코란의 용어’로 언급하였다. Cavanagh, *Professing Poetry* ix.

8) Seamus Deane, ‘Unhappy and at Home: Interview with Seamus Heaney by Seamus Deane, 불행하게 집에서: 세이머스 딘의 세이머스 히니와의 인터뷰’ *Crane Bag* 1.1 (1977): 64. 이 내용은 코코란의 ‘Seamus Heaney and the Art of the Exemplary,’ *The Yearbook of English Studies* 17 (1987): 120.에서도 인용되었다.

9) Heaney, ‘Englands of the Mind, 마음속의 영국’ *Preoccupations: Selected Prose 1968—78* 몰두: 시선집 1968—78 (London: Faber, 1980) 156.

10) Heaney, ‘Envy and Identifications: Dante and the Modern Poet, 시기와 동일시: 단테와 현대 시인들’ *Finders Keepers* (London: Faber, 2002) 176

11) Heaney, *Human Chain* 인간 사슬 (London: Faber, 2010)

념(그리고 그것의 변화와 적응)이 작품 전체를 관통하며 윤리적 사고를 드러내는 데 결정적 요소로 작용하기 때문이다. 많은 시들이 사라진 사랑의 대상에 집중하고 어떤 시 속에서는 이제는 과거형이 되어 버린 가족과의 몇몇 장면들을 되살리며 한층 제한적이었던 어린 시절의 인식 위에 현재의 지각을 겹쳐 놓고 있다. 연작시인 ‘사진첩(Album)’의 네 번째 시에서 화자는 아버지와 포옹했던 많은 순간들을 기억하며 그가 사랑을 표현할 기회를 놓쳐버리고, 그래서 지금 후회하는 ‘대학 입학 전 여름’을 회상하고 있다:

그때 처음으로 표현했어야 했는데 그러지 못했지. 12)

이러한 회귀의 순간 화자는 과거와 현재의 ‘지각’ 사이에 존재하는 차이점을 기록한다. ‘사진첩’의 첫 번째 시에서는 부모님과 보냈던 시간들을 회상한다:

바람이 살랑거리는 일요일이면 부모님과 서 있었지  
언덕배기 무릎까지 오는 금강초롱 밑에서

그는 과거 그 순간과 그 때를 그려내는 지금의 언어 사이에 어긋남을 또렷하게 기록한다:

신이여, 너무 늦었습니다. 적절히 표현하기에  
자국이 바라보며 확인되는 사랑에 대하여  
서로 마주보는 것이 아니라 같은 방향으로 바라보는<sup>13)</sup>

마찬가지로 부모님이 그를 처음으로 학교에 데려다 주신 날에 대해서도

이제야 그들을 부부로서 바라본다  
처음으로, 그만큼 더 하나된  
돌아서서 걸어가야만 하기에...<sup>14)</sup>

라고 표현하면서 그 날과 이후의 인식 사이에 나타난 차이를 강조한다. ‘짝을 잃고 2(Uncoupled II)’에서는 작업중인 아버지를 바라보며 어린 시절의 경험과 성인이 되어 말하는 언어 사이의 차이를 극명하게 드러낸다:

아버지의 시선이 나의 시선을 떠났을 때  
나는 ‘상실’이라는 단어를 알기도 전에 상실의 고통을 알았다.<sup>15)</sup>

---

12) Heaney, ‘Album,’ Human, 7

13) Heaney, ‘Album,’ Human, 4

14) Heaney, ‘Album,’ Human, 5

15) Heaney, ‘Uncoupled,’ Human, 11



이 시들은 누스바움의 주장에 화답한다고 할 수 있는데, 시를 통해 지각의 변화를 담고 있거나 그것에 관심을 유도하기 때문이고, 또한 가족간의 상호 작용 속에서 중요한 윤리 개념을 깨달아 가는 과정이 문맥 속에 표현되었기 때문이다. 위의 시들이 화자의 지각 변화에 관한 시라면, 반면에 독자의 지각의 방향을 유도하는 시들도 있다. 예를 들어, ‘기적(Miracle)’에서는 들것에 실린 자신을 운반하는 사람들을 적시하며 우리의 관심이 그들로 향하게 한다:

그들이 서서 기다릴 때 그들을 잊지 말라!<sup>16)</sup>

‘오래된 후렴구(An Old Refrain)’에서는 반복해서 명령형을 사용함으로써 독자들이 특정 어휘 속에 함축된 의미에 귀를 기울이도록 한다:

seggins라는 말에는

잔디밭에서

바람소리를 들어라,

...

easing이라는 말에는

한밤에 처마에서 떨어지는 빗방울 소리를 들어라!<sup>17)</sup>

‘연필을 핥아라!(Lick the pencil!)’에서는 바라보다( behold)라는 단어를 중의적인 목적으로 사용한다. 아버지에게는 특별한 복사용 연필이 있었는데 히나는 아버지와 그 연필을 연관 지은 후 다음과 같이 썼다:

그를 기억할 때는

저 피부에 스민 색깔을 바라보라!<sup>18)</sup>

이렇듯 히나는 경계에서 바라보는 독자의 시선 위에 자신의 성찰을 겹쳐 놓으며, 구체적인 감각을 사용하여 새롭게 인식하는 방법을 고찰하고 있다. 기유빅 (Guillevic) 풍으로 쓰여진 ‘풀(Herbal)’은 나뭇잎의 냄새를 맡는 감각적 묘사 뒤에 다음과 같이 썼다:

당신이 우주에 대해

조금이라도 알고 있다면

16) Heaney, ‘Miracle,’ Human, 17

17) Heaney, ‘An Old Refrain,’ Human, 20-1

18) Heaney, ‘Lick the pencil!,’ Human, 81.

그것은 당신이 우주를 받아들였기 때문이다  
그와 같이,

당신이 자기 자신을 들여다 볼 때처럼  
열심히 들여다 보았기 때문이다  
취구멍을...<sup>19)</sup>

사람들의 관심을 받았던지 혹은 마음을 움직였던지 간에, 이제까지 언급한 히니의 모든 시들은 누스바움의 도덕적 모범에 대해 새로운 의문을 제기한다: 모범은 어디에서 나타나는가? 소설 혹은 시의 화자인가, 서술자인가 등장인물인가? 우리는 소설가인 제임스를 존경하는가, 그의 창조물인 매기 버버를 존경하는가?

히니의 시에서 모범은 시적 화자인가, 그가 묘사하는 인물인가, 아니면 둘 다인가?

앞에서 언급한 히니의 시에서는 시적 화자가 모범인 것으로 여겨진다. 시적 화자는 독자가 어떻게 시각을 수정하여 과거를 새롭게 바라볼 것인가를 알려주고 때로는 작품을 읽으며 독자 자신의 지각을 조정하도록 만든다. 그러나 히니의 또 다른 많은 시들에서 모범으로 제시되는 존재는 시적 화자가 아니라 시 속에 재현된 인물들 중 하나이다. 물론, 성서의 우화 작가로부터 비틀린 감정의 20세기 애가 시인에 이르기까지 수많은 시인들은 시 속에서 모범이 되는 인물들을 그려 왔다. 히니의 시가 누스바움의 연구에 의미를 지니는 이유는 모델이 되는 인물의 이상성이 본래적으로 시간의 속박을 받는 도덕개념인 ‘선(goodness)’에 놓여 있기 때문이다. 많은 히니 시의 모델들은 극기와 인내의 덕을 지닌다. 극기와 인내는 시간이 흐른 후에야 드러나는 도덕적 자질이다. 따라서 시간을 초월한 윤리가 아니라 시간에 의해 결정되는 덕목이다. 예를 들어, ‘ 짝을 잃고 I(Uncoupled I)’에 나타난 어머니의 묘사는 금욕적인 그녀의 성격을 보여준다.<sup>20)</sup> 그가 뱀장어 낚시꾼(‘등을 꼳꼳이 한 채/단단히 서 있는 straight-backed./Standing firm’)<sup>21)</sup>이나 델포이의 전차 몰이꾼(‘시선은 정면을, 등은 꼳꼳이 한 eyes-front, ‘straight-backed’)<sup>22)</sup>과 같은 다양한 인물들을 말할 때처럼 어머니의 똑바른 몸가짐에 주의를 환기시키는 것은 중요한 의미를 지닌다. 왜냐하면 인내를 찬양하는 많은 시들은 도덕적으로 확고한 인물을 표현할 때 몸을 꼳꼳이 하거나 부동자세로 그리기 때문이다. 이 시에서 어머니는 재가 담긴 팬을 들고 걸으면서 ‘행렬에서 걷듯이 의기양양하고 꼳꼳이 Walking tall, as if in a procession’ 걷고 ‘희끗한 잿가루와 아직도 뜨겁게 불타는 부스러기와/앞으로 나아가는 동안 앞치마와 입과 눈으로 불어오는 바람 whitish dust and flakes still sparking hot / That the wind is blowing into her apron bib, into her mouth and eyes while she proceeds’에도 불구하고 ‘흔들림 없이, 자신의 짐을 수평으로 유지한 채/손이 아플 정도로 단단히

---

19) Heaney, ‘Herbal,’ Human, 42.

20) Heaney, ‘Uncoupled,’ Human, 10.

21) Heaney, ‘Eelworks, 뱀장어 낚시’ Human, 28.

22) Heaney, ‘Chanson d’Aventure, 모험의 노래’ Human, 16

움켜 쥐고 unwavering, keeping her burden horizontal still, / Hands in a tight, sore grip.’ 발걸음을 꺾고 내딛는다.<sup>23)</sup> 히니의 인내 예찬은 여기서 특별한 의미를 갖는데, 인내는 본질적으로 오랜 시간 지속되는 능력이며 어떤 상황에서는 지나간 시간을 극복하는 능력이기 때문이다.

본고에서 물리적 제약으로 인해 작품들을 면밀히 살펴볼 수는 없었지만, 필자는 히니와 같은 시인이 윤리적 비평과 관련될 수 있다는 가능성을 미약하게나마 보여주었기를 희망한다. 이제 마지막 부분을 문학적 모범에 대한 세부 논의가 어떻게 이번 포럼의 광범위한 질문들에 대답할 수 있는가에 할애하고자 한다. 앞에서 윤리비평이 내부로부터 확장되는(소설과 더불어 시를 포함하도록) 방법을 검토하였으므로, 다음의 내용에는 윤리 비평이 자신을 정당화하는 외부적 근거를 —특히 윤리비평이 ‘정의’와 ‘선’ 그리고 ‘미’ 상호간의 관련성에 대해 풍부한 함의를 갖는다는 논리를 바탕으로 — 탐색하고자 한다. 이 같은 논리 안에서 히니 ‘자신의’ 시 옹호는 그 의미가 더욱 분명하게 드러나며, 본고의 논의와도 더 깊은 연관성을 갖게 된다.

문학적 모범의 활용에 찬성하는 것은 필연적으로 문학에서의 도덕의 지위에 대한 더 큰 질문과 연관된다. 많은 비평가들은 후기 구조주의자들의 다양한 사상에 노골적으로 대응하는 기고문을 내놓고 있다. 후기 구조주의자들은 작품 혹은 작가의 윤리적 대리인은 텍스트에 부수적인 현상이라고 인식한다. 그러나 사무엘 골드버그, 데이빗 파커, 제인 애덤슨, 리처드 프리드먼과 같은 윤리비평가들은 문학에서의 모범 연구는 문학과 문학 연구에서 도덕의 영역을 회복하는 일이라고 생각한다.<sup>24)</sup> 사무엘 골드버그는 ‘전통적 인문주의자’의 영문학에 대한 비판적 연구는…기진맥진해 있다’라는 의견에 대항하여, 다음과 같이 포괄적으로 표현하였다. ‘합리적이고 자유로우며 개방되고 밀착된 사회의 사람들이라면 추상적 이론이나 이데올로기, 비인간적인 폭력/구조나 역사적 지식, 심지어 기표의 활동에 대해서 관심을 가지듯, 최소한 인간에 대해 흥미를 느끼게 될 것이다.’<sup>25)</sup> 또 다른 비평가들은, ‘정체성 정치’(identity politics)에 기반한 후기 구조주의적 탐색은 규범적이고도 보편적인 해법을 거부하지만, 파커가 말했듯이, ‘적어도 암묵적으로는 윤리적’이라는 점을 지적한다.<sup>26)</sup> 프리드먼은 ‘마르크시즘, 페미니즘, 그리고 최근의 후기 식민주의 연구는 —도덕적 연구가 아니라면 아무것도 아니다: 그들은 특별한 도덕적 책임감을 갖고 다양한 형태로 정치, 도덕, 문화적 교정과 변화를 추구하기 때문이다’<sup>27)</sup>라고 주장한다. 마찬가지로 파커는 ‘후기 구조주의자들의 사고에는 드러나지는 않지만, 이미 언제나 윤리가 숨겨져 있다’<sup>28)</sup>고 단언한다.

23) Heaney, ‘Uncoupled,’ Human, 10.

24) S.L. Goldberg, Agents and Lives, 대리인과 생활(Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Jane Adamson, “Against Tidiness: Literature and/versus Moral Philosophy 정돈에 반대하며: 문학과 도덕철학”, Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy and Theory 문학, 철학과 학설에서 윤리학 재조정하기, ed. Jane Adamson, Richard Freadman, and David Parker (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Richard Freadman, “Disciplinary Relations: Literary Studies and Philosophy, 규율관계: 문학 연구와 철학” Border Crossing: Studies in English and Other Disciplines 경계를 넘어: 영어와 여타 규율 연구, ed. John Barnes, Meridian 10.2 (1991): 24–35, David Parker, “Introduction: The Turn to Ethics in the 1990’s, 90년대, 윤리학으로의 전환 소개” Renegotiating Ethics 윤리학의 재조정.

25) Goldberg, Agents, 1.

26) David Parker, ‘Introduction,’ 3.

27) Richard Freadman, ‘Disciplinary Relations: Literary Studies and Philosophy,’ Border Crossing: Studies in English and Other Disciplines, ed. John Barnes, Meridian 10.2 (1991): 27.

28) Parker, ‘Introduction,’ 9.

많은 상상력의 모범 활용 옹호자들은 작가나 작품이 도덕의 대리인이라는 주장에 의해 힘을 얻었고 히니는 수사적으로 그러한 주장에 화답하였다. 2008년 아일랜드 학술원의 커닝햄 메달 수락 연설문인 ‘똑똑히 말하기(Articulations)’를 통해 히니는 시를 도덕의 대리자로서 그리고 진리와 주관의 성소로서 옹호하였다. 그는 한 취재인이 ‘시는 당신에게 무엇을 가르쳤나요?’라고 질문했을 때 다음과 같이 대답하였다. ‘시에는 진리와 같은 것이 있습니다. 그것은 편향되게 표현될 수도 있습니다. 하지만 그러한 주관성은 공론화 할 수 없으며 보호되어야 합니다. 시는 첫째, 도덕적으로 우월한 자질을, 둘째, 본래부터 강력한 힘을 보유한다는 점에서 그 자체로 덕목을 갖추고 있습니다.’<sup>29)</sup>

그는 독자들이 회의주의를 넘어서 경축의 특권을 누리도록 촉구한다. 그리고 그것을 ‘즐기기(relishing)’라는 용어로 표현하였다. 예를 들어 그는 ‘시가 어떻게 공통의 사회 정치적 문제를 우연한 개인의 언어로 구체화하였는지를 보기 위하여 서정시를 읽고 즐기기’<sup>30)</sup>를 권한다. 마찬가지로, 많은 비평가들은 그의 산문은 감식력 있는 비평가들의 소유물이라고 지적했고 열렬한 히니의 지지자인 헬렌 벤들러(Helen Vendler)가 대표적으로 포함된다. 코코란은 히니의 산문이 ‘낭만주의적인 완고함’<sup>31)</sup>이나 데이빗 휘틀리가 언급한 ‘비판적 관대함’<sup>32)</sup>을 옹호하고 있다고 생각한다. ‘똑똑히 말하기(Articulations)’는 이러한 ‘관대함’과 ‘즐기기’에 대해 많은 내용을 담고 있다. 그는 글쓰기 뿐만 아니라 보다 광범위한 인문학 작업 모두가 일종의 ‘확언’이라는 특징을 갖는다고 말한다. ‘인문학은 규율이자 신념이다. 인문학을 이야기할 때, 나는 증거를 제시하는 사람이 아닌 믿음을 확인하는 사람에 가깝다.’<sup>33)</sup> 인문학에 대한 히니의 긍정적 접근은, 그의 말에 따르면, 시인이자 비평가로서의 그의 지위에서 유래한다. 히니에게 ‘작가의 창조적인 작업방식은 학자의 그것과 현저히 다르기’<sup>34)</sup> 때문이다. 그가 희미하지만 리카도적으로 진술한, 시적 신념과 추론적 이론 사이의 대립은 여기서 강조할 만하다. 그것은 ‘철학적 산문’과 모범의 활용에 대한 논쟁을 이끄는 ‘문학적 표현’ 사이에 존재하는 긴장에서 더욱 깊은 울림을 갖기 때문이다. 특히 히니가 이분법적으로 ‘예술적 규율과 학문적 규율’로 나누고 각각 ‘제6의 감각’과 ‘연구와 증거’에 의존한다<sup>35)</sup>고 주장하는 상황에서는 더욱 그러하다.

그의 후기 산문에는 후기 구조주의에 대한 반대가 주요 관심사로 나타났고 해체주의의 용어들이 개별 시인에 대한 논의에 삽입되었다. 그는 밀로즈(Milosz)에 대한 다음의 논의에서 인문학적 자아 의식이 어떻게 해체적 분열과 싸워 궁극적으로 승리하는가를 보여준다. 그는 이러한 승리를 수사적으로 표현하

29) Heaney, ‘Articulations: Poetry, Philosophy and the Shaping of Culture, 똑똑히 말하기: 시, 철학 그리고 문화의 형성’ (Dublin: Royal Irish Academy, 2008)19

30) Heaney, ‘Keeping Time: Irish Poetry and Contemporary Society, 시대에 발맞추기: 아일랜드 시와 현대 사회’ International Aspects of Irish Literature 아일랜드 문학의 국제적 면모, ed. Toshi Furomoto (Gerrards Cross: Colin Smythe, 1996)

31) Neil Corcoran, The Poetry of Seamus Heaney: A Critical Study (London : Faber, 1998)230.

32) Wheatley, ‘Professing 고백하기,’ 134. 여느 비평가들 중에서도 특히 휘틀리가 지적했듯이, 이 같은 접근 방식은 치하할만한 것이긴 하지만 라킨(Larkin)의 ‘새벽의 노래(Aubade)’-이 작품은 한결같이 부정적인 평가를 받는 몇 안 되는 작품 가운데 하나로 알려져 있다-에 관해서는 그 한계를 드러내었다.

33) Heaney, ‘Articulations: Poetry, Philosophy and the Shaping of Culture,’ (Dublin: Royal Irish Academy, 2008) 18.

34) Heaney, ‘Articulations,’ 18. 에드나 롱글리(Edna Longley)는 ‘시와 고백’에 대하여 유사한 지적을 한다. 그녀는 히니는 ‘전통을 보호한다고 주장한다. 시인들은 [학자들보다 더...] 스스로 깨닫지 못하는 사이에 시적 전통과 ‘정전’의 통속적 일상 속에 살아있는 본성을 증언하려고 한다’ Longley, ‘Altering the past: Northern Irish Poetry and Modern Canons, 과거 바꾸기: 북아일랜드의 시와 현대 정전들’ The Yearbook of English Studies 35 (2005) 7.

35) Heaney, ‘Articulations,’ 18

였고 거의 심술궂을 정도로 정확하게, 만화를 그리듯이 후기모더니즘의 용어를 인용하였다. 그가 그 용어들의 개념이 부적합함을 단언하자 그것들은 힘을 잃고 사라져 버렸다: ‘그의 시는 주체의 불안정함을 인정하며, 담론들이 다투는 공간으로서 인간의 의식세계를 드러낸다. 그러나 이러한 인식이 영적으로나 도덕적으로 자기 자신을 붙잡으라는 원초적 명령을 거부하도록 허락하지 않는다.’ ‘자신을 붙잡다’는 이미 ‘히니주의’로 확립되었다(이는 시적 자율성이 사회의 궁극적인 동력임을 강조하기 위해 사용된다). 그는 ‘교정(Redress)’에서 시는 ‘자신을 부여잡고’ 역사적 상황으로부터 균형을 유지할 수 있다고 단언하였다. 이 말은 결국 밀로즈와 논쟁을 벌이면서도 ‘자기 자신을 붙잡고’ 해체주의의 용어를 자신의 용어로 대체하는 히니의 모습과 같다.<sup>36)</sup>

필자는 이제 다시 누스바움의 주장, 특히 시에 관한 언급으로 돌아가서 본고를 마치고자 한다. 그녀는 현재의 상황에서 시가 제기하는 문제들은 ‘더 큰 연구를 계속하기 위해서 중요하다’고 말한다. 그리고 그녀보다 더 많이 시를 연구하는 사람들에게 그 문제들을 남겨놓겠다고 덧붙였다. 그녀가 ‘연구를 지속한다’고 표현한 것은 도덕 철학적 모범으로서 시의 가능성에 관하여 적절하게 설명한다는 것이며 필자가 여기서 15분 내에 완수하기에는 너무나 벅찬 과제이다. 필자는 단지 이 글을 통해 시에 반영된 도덕의 문학적 모범이 어떻게 나타나고 무엇을 이끌어 내는지 보여주는 작업이 시작되었기를 바랄 뿐이다.

36) Heaney, ‘The Redress of Poetry, 시의 교정’ *The Redress of Poetry* (London: Faber, 1995) 3.



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## Session 5

UNESCO: 뉴 휴머니즘을 향하여

교육과학기술부/한국연구재단: 한국 인문학의 부흥

부산광역시: 지역성의 인문학적 성찰





# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## UNESCO: 뉴 휴머니즘을 향하여

1. 풍요의 시대  
알폰소 링기스
2. 주체성과 연대: 휴머니즘의 재탄생  
차인석
3. 휴머니즘의 재건  
존 크롤리
4. 횡단적 연계성, 환경 존중, 그리고 인문주의의 미래  
정화열



---

## 풍요의 시대

알폰소 링기스  
펜실베이니아주립대학교

우리가 직시하는 상품의 무한한 성장과 풍요는 정보통신 기술이 주도하는 산업 내 선진기술 발전의 결과가 아니던가! 제조업은 새로운 선진자재를 획득하였고, 매일 새로운 발명품을 고안하고 신제품을 창안하고 있다. 바이오테크놀로지는 유전자 변형 동식물을 활용해 식품 생산을 늘리고 있으며, 머지 않아 도육이 아닌 줄기세포로부터 길러 낸 고기가 생산될 것이다. 생산은 더 이상 노동의 제한을 받지 않을 것이며, 전기 및 원자력 에너지가 기계의 동력이 되고, 로봇이 자동차, 제트기, 컴퓨터, 나아가 모든 제품의 제조 조립을 담당하게 될 것이다. 나노테크놀로지가 원자 단위의 분자를 조립하여 미래로부터 컴퓨터 회로망, 납에서 금을, 심지어 원자에서 살아있는 세포를 만들게 될 것이다.

우리는 후기 진화적, 트랜스휴먼(transhuman)과 같은 새로운 자연을 얻어 근본적으로 새로운 종류의 인간 존재양식을 시작하려 하고 있다. 우리는 필요와 욕구를 넘어선 풍요에 외경심을 갖고 매혹되며 때론 당황해 하기도 한다. 이 풍요를 어떻게 다뤄야 할까? 우리는 특히, 현재의 선진적인 질병 치료와 예방을 경험하고 있으며 제약회사와 함께 유전자 치료 및 나노 기술을 통해 우리의 몸과 마음을 보다 새롭고 놀라운 기능으로 채울 수 있는 생명 공학 분야의 놀라운 발전을 목도하고 있다. 실로 생명 공학은 노화의 원인 발견 및 해결에 집중하고 있다. 이에 따라 우리는 개인의 영생에 적극적인 관심을 갖기 시작했다. 영생을 위해 우리가 무엇을 준비해야 할까? 자연의 영장류로 진화되어 온 인간의 속성은 이와 같은 풍요를 다룰 준비가 되어 있는가? 이미 자기 자신, 감정, 커뮤니티를 이해하는 데 풍요가 파괴적 영향을 미치고 있는 것은 아닌가?

전문 보고서들이 하루가 멀다 하고 풍요의 파괴적 효과에 대해 논하면서 우리의 우려도 늘고 있다. 화석 연료를 동력원으로 삼는 산업 및 운송 부문이 비대해지면서 기후변화를 야기시키고 있다. 작년 한 해에만 온실가스가 5.23%증가하였으며, 과학자들은 금세기 동안 지구의 평균 기온이 1.4-5.8도까지 상승할 것으로 예측한다. 이 같은 기후변화는 혹서, 가뭄, 홍수, 강력한 열대성 폭풍(cyclone), 곤충매개 질병의 창궐을 가져올 것이며 빙하, 산호초, 산호도, 맹그로브, 극지방 및 알프스에 돌이킬 수 없는 피해가 발생하게 될 것이다. 대양의 열 팽창으로 인해 해수면은 80-90센티미터 상승하게 될 것이며, 해수면이 50센티미터 상승하면 9천만 명의 해안도시 거주민이 이재민이 될 것이다.

지구의 자원이 고갈되고 있다. 매년 열대우림의 1%가 파괴되고 있다. 우림은 40%의 탄소를 저장하

고 있어 화재가 나면 이산화탄소를 배출한다. 벌목된 토양은 물을 저장하거나 걸러 낼 능력이 떨어져 이류(泥流), 홍수, 가뭄을 초래하게 된다. 2020년경까지, 전 세계 인구의 3분의 1이 물 부족 현상을 겪게 될 것이다. 물은 전략적 갈등의 주된 요인으로서 석유를 대체하게 될 것이다.

토양은 점차 침식되고 소금 퇴적물로 인해 토양의 질이 저하되며, 비료로 인해 질산염에 오염될 것이다. 제초제와 살충제의 남용으로 지하수면이 오염되고 있으며, 산업, 농경, 도시가 초래한 오염은 바다로 흘러 들어가고 있다.

어종 남획이 지속 가능한 수준을 넘어서 자행되고 있다. 생물학자들은 전체 생태계 및 인간의 종 유지를 위한 생물다양성 지킴이라는 중요한 역할을 오랫동안 자처해 오고 있다. 세기 말까지 전체 포유류, 조류 및 식물 종의 절반 가량이 멸종될 것이다.

생산은 자원과 전력에 의한 제한을 받지 않는다. 현대 공장들은 연간 생산량을 두 배씩 증가시킬 수 있다. 생산량은 시장의 제한을 받는다. 교역 장벽이 낮아지거나 철폐되고, 시장은 점차 세계화된다. 공공 서비스 및 공공기업들이 민영화되었고, 기업들은 인수합병을 통해 다국적화되고 있다. 1986년 캐나다 서부 평원 도시인 에드먼턴에서는 세계 최대의 쇼핑 몰이 개점하였다. 이후 이 메가 쇼핑 몰은 마닐라, 자카르타, 방갈로, 중국 동관에 개장하였다.

다만 우려되는 것은 글로벌 유통 시스템이 사회 문제의 확장을 초래하고 있다는 점이다. 신세계 경제에는 공평한 경쟁의 장이 마련되어 있지 않다. 지식 심화 경제의 우위를 누리는 주체는 다름아닌 선진국들이다. 저개발국가들은 항구, 도로, 네트워크, 인프라, 관세체계, 품질인증 및 위생관리 등이 부족한 실정이다. 저개발 국가들의 주요 수출품목이 농산물인데 선진국들은 자국 농산물에 보조금을 지급한다. 쌀, 옥수수, 콩, 밀, 수수에 920여건의 특허 출허가 이루어졌고, 그 중 70%가 6개 다국적 기업의 소유이다.

다국적 기업은 최저 노동 비용이 가능한 곳이면 어디라도 외주를 준다. 금융시장은 이제 의심을 받는 기업, 국가, 또는 지역으로부터 언제든지 받을 뺄 수 있는 포트폴리오 매니저들의 손바닥 위에 있다.

급속히 성장 중인 기업들은 공공안전 규제라는 새로운 문제를 양산 중이다. 최근 발생한 일본 원전 사고는 일본뿐만 아니라 미국 원자력 산업의 부적절한 안전 규제 실태를 드러내고 있다.

국민국가는 대개 자국 경제에 대한 통제력을 잃어가고 있다. 국경 범위 내에 산업을 유지시키기 위해 다국적 기업에 대한 관세 및 규제 완화를 시행하고 있다. 과세 기반이 줄어들면서, 각국 정부는 환경보호 및 도시계획, 노동정책, 보건, 가족정책 및 교육에 대한 재정 지원을 줄이고 있다.

모든 선진국에서 부는 그 어느 때보다 소수의 엘리트들에게 집중되어 있으며, 각국 내 빈부격차는 점차 확대되고 있는 실정이다. 미국의 경우, 상위 20%의 가계가 전체 부의 85%를 차지하고 있다. 이는 2001년 당시 71%로부터 늘어난 수치이다. 또한 상위 1%의 가계가 부의 40%를 차지하고 있는 것으로 나타났다. 최근 칠레, 마드리드, 런던, 이스라엘 및 ‘월가 점령 시위(Occupy Wall Street movement)’에서 목도된 대규모 집회는 선진국 내 상당수 시민들이 소외 계층임을 방증하고 있다.

위생, 질병예방 및 치료약의 발전으로 인류는 1960년 당시 30억 인구에서 2000년 60억으로 두 배나 늘어났다. 오늘날 전 세계 인구는 70억이며 2040년경 90억으로 늘어날 전망이다. 이러한 인구 증가의

---

95%는 오늘날 일일 생계비 2달러 미만의 27억 인구나 1달러 미만의 17억 인구가 거주하고 있는 지역에서 발생하게 될 것이다.

저개발 국가에서의 인구 팽창에 따른 압력은 선진국으로의 대규모 이주현상을 초래하였다. 오늘날 2억 이상 규모의 이주가 발생하고 있으며, 선진국 인구의 7.5%가 이민자 출신이다. 많은 사람들이 경제적으로 착취당하고 있으며, 선진국의 노동정책은 악화되고 있는 실정이다. 이민자와 다문화주의에 대한 적대감은 점차 심화되고 있다.

질병을 퇴치하고 자연상태의 생물학적 신체와 정신을 보다 급진적으로 고양시킬 수 있는 생명 공학의 발전 또한 우리의 사고를 혼동시키고 우려를 심화시키고 있다.

줄기세포는 심장병, 파킨슨병, 알츠하이머, 당뇨 등의 퇴행성 질병 치료를 위한 대체 조직으로 배양될 것이다. 모든 신체 기관이 줄기세포로부터 배양되어 외과적 수술을 통해 장기를 이식 받을 수 있을 것이다. 분자 나노 기술은 나노 분자를 신체에 삽입해 체내 유해 박테리아 및 바이러스를 추적할 것이며, 신체 조직 및 기관의 세포 구조를 보완할 것이다. 제약 연구소에서는 신경 질환, 정신분열증, 조울증, 우울증, 유아 운동 항진증 치료를 위해 신체의 신경 및 생화학 상태를 전환시키는 신약을 개발 중이다. 연구원들은 중독, 강박 증상 및 원치 않는 습관 등을 없앨 수 있는 약도 구상하고 있다.

약리학자들은 과민, 좌절, 지루함 등의 상태를 없앨 수 있는 약의 개발도 구상 중이다. 감정의 범위와 깊이는 확대될 수 있다. 하지만 사람들은 기쁨, 사랑, 예술적 감흥, 평온의 상태를 늘리고, 현 인류의 뇌로는 접근할 수 없는 새로운 의식 상태를 경험하고 싶어할 것이다. 사람들은 스스로의 욕구, 감정 및 정신 상태에 대한 통제력을 얻게 될 것이며, 인격, 감성적 특성, 정신적 에너지, 사랑에 대한 애착, 도덕적 특성 등을 조정하려 할 것이다.

약리학자들은 카페인 및 니코틴보다 정신적 능력을 향상시킬 수 있는 약물을 개발 중이다. 다른 아닌 기억력, 집중력 및 민첩성을 자연적으로 가능한 수준 이상의 상태로 강화시키는 약물을 의미한다. 약리학자들은 뇌 일부를 인공으로 개발해 뉴런 대 뉴런 단위의 대체를 꿈꾸고 있다. 효율성, 유연성, 속도, 능력, 유대 범위에서 인지 능력이 증대될 것이다.

인간 게놈 프로젝트가 완성되었고, 현재 유전자 정보를 활용해 성인의 장기 및 유전자 라인을 수정하는 기술이 개발 중에 있다. 유전자 조작은 종국적으로 대다수 질병에 대한 면역력의 보유를 약속한다. 이는 노화를 초래하는 생화학적 과정에 새로운 변화를 가져올 것이다.

자궁 내 태아의 유전암호(genetic code)를 조작하여 결합을 수정할 수도 있을 것이다. 신체적, 정신물리학적 행태 능력에 대한 유전적 자질을 설계할 수도 있게 될 것이다. 유전자 조작을 통해 성별, 신체 사이즈, 체력, 모발 색상, 외모까지도 선택할 수 있을 것이며, 부모의 선택에 따라 영아에게 유순함, 공격성, 운동 능력 또는 음악적 재능을 심을 수도 있게 될 것이다. 생식복제(reproductive cloning)를 통해 부모와 유전적으로 동일한 아이, 즉 부모의 유아판을 만들 수도 있을 것이다.

우리는 이러한 바이오테크놀로지 분야에 엄청난 위험이 도사리고 있음을 알고 있다. 인간 능력향상 기술은 경제적 능력이 있는 사람들에게 우선적으로 기회가 주어질 것이며, 이로 인해 빈부의 격차는 더욱 악화될 것이다. (개발 속도가 빠른) 우수 기획 능력 및 기술과 함께 약물이나 신경-컴퓨터 인터페이

스를 통해 향상된 지능은 오직 한 사람 또는 소규모 그룹 (즉, 개발 프로그래머 또는 위탁 기업)만을 위한 것일 수도 있다.

인플루엔자 바이러스의 감염 및 변이 용이성과 HIV의 치명성이 결합된 새로운 바이러스의 설계가 가능할 것이다. 분자 나노 기술을 이용해 서서히 체내 장기를 파괴할 수도 있을 것이다. 테러 집단이든지, 심지어 사이코패스 단독범이든지 간에 이러한 기술에 접근할 수만 있다면 개인, 집단, 또는 전체 인구에 대해 파괴적 재앙에 버금가는 피해를 입힐 수 있게 될 것이다.

## 자연, 우리의 자연, 그리고 풍요

인간은 오랫동안 스스로를 자연의 맹위 앞에 취약하기 그지없는 험벗고 불쌍한 동물로 여겨왔으며, 필요, 굶주림, 욕구야말로 삶의 원동력으로서 우리를 전진하게 만드는 동인이라 생각했다. 우리는 고독하고, 가난하며, 고약하고, 야수 같으며 덧없는 자연 상태를 계속해서 반복해왔다. 우리는 모든 필요와 욕구를 충족시키고도 남은 풍요에 대한 기대에 그저 말문이 막힐 따름이다. 우리의 본성 안에 과연 이러한 풍요를 다룰 수 있는 정신적·감정적 능력이 존재하는 것일까? 많은 사상가들은 인간이 욕망과 기대를 줄이고, 더 적게 누리고 금욕을 받아들이는 삶을 배워야 한다고 주장한다. 남들이 단순하게 살 수 있도록 검소하게 살라고 촉구한다. 개발도상국에서는 이들의 말에 귀를 기울이지도 않을뿐더러 선진국에서도 대다수의 외면을 받고 있다.

필자는 우리의 자연이 본질적으로 풍요를 추구하고 있으며, 풍요를 생산하도록 운명 지어져 있다고 주장한다. 하지만 풍요는 단순하지도, 단일 종류도 아니다. 우리에게는 상상적 풍요를 포함한 여러 종류의 풍요를 인식할 능력이 있다.

우리는 자연에서 태어나 자연으로부터 진화하였기 때문에 풍요를 받아들일 자연적 능력이 있다. 자연은 엄청난 풍요의 향연이다. 생물학자들은 생물을 과학적 분류에 따라 5,500종의 포유류와, 10,000종의 조류, 15,000종의 파충류 및 양서류, 32,000종의 어류, 950,000종의 곤충류와 300,000종의 기타 무척추동물, 280,000종의 화초류 및 40,000종의 비화초류, 29,000종의 버섯류, 해조류, 지의류로 분류한다. 10,000여 개의 신규 종이 매년 발견되며, 이러한 비율이라면 결과적으로 현재의 7배인 870만 종이 새롭게 발견될 것이다. 지구와 같은 행성이 최소한 20억 개 정도 존재하는 우리 은하계 내에 태양과 같은 별들이 약 천억 개 가량 있다. 우주에는 가시적으로 확인할 수 있는 별들이 70 섹스틸리언에 달하는 1,250억 개의 은하계가 존재한다.

풍요의 감각, 그리고 풍요의 기쁨은 우리의 정신과 경험 속에 증거로 깊이 자리하고 있다. 우리가 자연 속을 산책할 때, 우리의 눈은 어느 하나 같은 얇은 수백만 장의 나뭇잎이 바람에 흔들리고 반짝이는 모습, 수많은 색상과 형태의 나비, 말로 표현하기 어려운 변화무쌍한 형태의 구름들을 좇으며 즐거워한다. 우리는 종일 1평방 피트의 땅 안에서 생명을 관찰하며 하루를 보낼 수도 있다. 펜실베이니아의 떡갈나무 숲에서 과학자들이 곤충 및 기타 관절이 있는 수많은 절지동물의 수를 세어보았더니 1평방 피트, 3인치 깊이의 땅에서 9,759마리가 발견되었다.

오랫동안 사상가들은 유기체를 배설하고, 분비하며, 누설하는, 내부 결핍을 양성하는 비활성 물질 덩어리로서 묘사해왔다. 이러한 내부의 결핍, 굶주림, 목마름은 유기체로 하여금 외부에서 필요로 하는 것을 구하도록 촉구한다. 하지만 현실에서 살아있는 유기체는 에너지를 생산하는 동력원이며, 필요 이상의 과잉 에너지를 만들어낸다. 오늘날 연구에서는 고대 석기시대의 인류 및 수렵-채집 인류가 식량의 획득? 준비 및 필요 충족에 하루 4시간 정도 소비하였을 것이라 주장한다. 매일 밤 우리 몸은 신체균형을 재생한다. 그리고 더 이상 수면할 필요가 없기 때문에 잠에서 깨어나며 에너지를 발산시킨다. 우리는 움직이며, 할 일을 찾고, 걷고, 춤추며, 노래하고, 밖으로 나가 과잉 에너지를 하릴없이 배출한다. 우리는 친구에게 전화를 걸거나 찾아가 우리의 뇌가 수면 중일 때나 깨어있을 때 지속적으로 만들어냈던 기억, 추측, 환상과 꿈 등을 쏟아낸다.

목마름의 충족 또는 욕구는 내부의 결핍된 감각이 사라져 만족이 시작되어야 비활성화되어 사라진다. 하지만 생명의 느낌, 과잉 에너지 분출의 느낌은 매우 기분 좋으며, 살아있다는 감각과 기쁨을 배가시킨다.

자연을 산책할 때, 생경한 생명체가 만개하여 꽃을 피우는 모습, 날개 짓하며 하늘 높이 솟아 오르는 모습을 보며 인사하고, 축복하며 사심 없이 이들을 대할 때, 바로 살아있다는 즐거움을 느낀다. 우리는 다양한 고급 가구로 집 안을 채워왔는지 모르지만, 오히려 풍요의 감각은 정원이 넓을수록 기쁨이 배가 되어 발생한다.

우리는 스스로에게 도움이 될만한 추가 에너지를 보유하고 있다는 것에 즐거움을 느낀다. 매일 친구들과 타인에게 도움을 줄 기회를 엿보고 있는 것이다.

프리드리히 니체는 힘을 기쁨의 핵심으로 파악하였다. 즉, 힘에 대한 의지가 있는 삶이 기쁨인 것이다. 하지만 여기서 힘의 근본은 나보다 약한 누군가를 돌보려는 것이다. 아이를 돌보는 대부분의 사람들은 자신이 알고 있는 가장 심오한 기쁨을 경험한다. 자신보다 나약한 다른 종을 돌보는 행위는 기쁨이다. 미국에서 대부분의 사람들이 개, 고양이, 새, 물고기, 또는 다른 반려 동물을 기른다. 또 다른 많은 사람들은 창턱에서, 공원에서 새들에게 모이를 주고, 다친 토끼, 등지에서 떨어진 새, 사무실 창에 갇힌 나비를 도와주기 위해 발길을 멈춘다.

만약 삶의 기쁨이 과잉 에너지의 분출에 있다면, 우리가 살아있다고 느끼는 감정은 스스로 한계에 이를 때까지 밀어 부치는 순간에 가장 강하게 느껴질 것이다. 우리가 좋다고 느끼는 날들은 지칠 때까지 수영을 하거나, 산을 오르는 날이다. 범람의 위협을 막기 위해 제방을 쌓고, 대초원의 화재와 맞서기 위해 자원봉사를 할 때이다. 내면의 한계를 뛰어 넘어 이론물리학이나 천문학 서적을 이해해보려 하거나, 복잡한 국제 또는 정치 사안을 풀어보려 할 때이다.

지문을 생각해보자. 수십 개의 곡선이 존재하고, 바로 그 곡선들에 의해 우리의 신원이 확인된다. 지구상의 70억 인구 중 어느 누구도 남과 동일한 지문을 가지고 있지 않다. 그렇다면 우리의 뇌는 어떠한가? 뇌 속에는 수천억 개의 뉴런과 100조 개의 시냅스가 있다. 일년, 혹은 일생 동안 이것들이 만들어내는 상상하기조차 어려운 숫자의 인식, 통찰력, 생각, 느낌, 이미지들이란…… 게다가 그 누구도 결코 동일한 회로망을 가졌던 적도, 가질 수도 없는 것이다.

이러한 즐거움은 살면서 과잉 에너지를 생산하고 이를 발산하려는 우리 자신의 힘으로부터 나온다. 하지만 이것 역시 타인에 의해 파악되고 고무된다. 우리는 타인이 삶의 깊이를 즐기는 것을 바라보며, 이와 함께 한다. 우리의 낙천적 성격, 노래, 삶의 즐거움이 스스로를 빛내고 타인의 삶을 비춘다.

정신 에너지의 과잉은 역사적·우주적 표현을 창출해냈다. 사람을 영웅으로, 보이지 않는 힘을 신으로 만들었으며, 사물을 상징으로 보이고 느끼도록 만들고, 상징을 내러티브로 연결하였다. 특이한 사건을 극화시키고, 일상의 활동을 의례화하였으며, 의식과 향연을 창조하고 행동규범뿐만 아니라 예의범절, 태도, 화법의 형식을 만들었다. 가장 평범하고 풍족하지 못한 개인이 인간의 교양에 대해 상술한다. 모든 사회, 항구성, 이민근로자 또는 빈민가 부랑자와 같은 이동집단에서 각기 다른 문화에 대해 말한다. 인류학자들은 험난한 자연 속에서 기본적인 도구만을 가지고 살아가는 사회에 존재하는 놀랄 만큼 복잡한 문화에 대해 수많은 기록을 남기고 있다.

우리의 삶은 대도시의 공원, 훌륭한 음향 시설의 콘서트 홀, 박물관에서 경험하는 문화적 풍요 속에서 점차 깊어간다. 음악 시스템, DVD 플레이어, 컴퓨터, 그리고 칸들을 통한 전 세계 도서관 접속 등, 각 가정에서도 전 지구적이고 역사적인 지식, 의문, 음악, 내러티브, 꿈에 접근할 수 있다.

우리 시대의 대이동은 선진 도시들을 다문화화시켰지만, 현실에서는 대도시의 강력한 문명이 전 우주적이라 할 것이다. 아테네, 알렉산드리아, 앙코르, 베이징, 라사, 쿠스코, 로마, 이스탄불과 같은 도시들은 각기 다른 종족, 언어, 우주적 대변, 의례, 행사, 향연의 커뮤니티들로 구성되어 있었다. 대 도시는 단순한 물질적 풍요의 중심지가 아니라 문화적 풍요의 중심지인 것이다.

정신적 과잉 에너지는 외부로 향하고 있으며, 멀리 수평선을 내다보고 미래를 예측한다. 그 어떤 것도 요원한 미래를 예측하는 능력, 그 미래에 대응하는 이니셔티브를 개시하는 능력으로서의 정신적 힘과 에너지만큼 대단하지 못하다. 행동 결과에 대한 예측 능력은 인간의 정신만이 갖는 특별한 능력이다. 책임감은 힘의 과잉이며 정신의 충만인 것이다.

우리는 경험을 통해 풍요의 망상적 형식이 존재함을 알고 있다. 자연과 문화의 풍요 속으로 전진하기 위해 우리는 영양가 높은 음식을 먹고, 견고한 등산화를 신으며, 효과적인 화재 진압 도구를 사용하고, 신뢰할 만한 교통 시설을 이용한다. 이런 것을 더 많이 구매하거나, 또는 구매를 위해 더 많은 돈을 지불할수록 실망감은 쌓일 것이다. 등산화가 열 켄레가 있어도 등산의 즐거움을 심화시키는 데는 아무런 상관없이 때문이다. 타이맥스보다 백배나 비싼 롤렉스 시계를 찬다 한들 백배 더 정확한 시간을 알려 줄 수는 없으며, 만 달러에 스테레오를 구입해 음악을 틀어도 천 달러짜리 스테레오보다 약간 더 나은 음질만을 제공할 뿐 열 배씩이나 더 좋은 것은 아니기 때문이다.

우리가 즐거움을 강구하는 상품적 속성은 이내 사라진다. 모든 구매에는 그 고유한 성질에 특별한 즐거움이 있지만, 시간이 지날수록 그러한 즐거움은 사라지게 된다. 높이 쌓인 물건들과 긴 계산대가 있는 쇼핑물들이 사람들의 지속적인 신상품 구매를 유도함으로써 새로운 소유를 통한 짧은 기쁨의 순간을 맞보도록 부추긴다.

값비싼 상품도 알고 보면 값싸고 별다른 기능이 없는 위치재보다 그저 약간 나은 뿐이다. 비싼 제품은 오직 소수의 사람만이 획득할 수 있기 때문에 이들은 자신이 획득한 물건에 다른 사람들보다 더 높



---

은 순위를 매기게 된다. 이러한 구매는 타인을 희생시켜 얻은 단일의 구매자에게만 득이 된다. 2만 달러 짜리 디자이너 외투가 갖는 기능은 그것을 입은 사람이 소수 특권층의 소비자 중 한 명이라는 사실을 대중에게 드러낼 수 있다는 데에 있다.

환경은 전형적인 비위치재(non-positional good)이다. 필자가 좋은 환경을 누릴 때 느끼는 즐거움은 다른 사람의 이에 대한 기분 여하에 따라 달라지지 않는다. 이와 마찬가지로 삶을 심화시키는 것, 예외적 힘, 기술, 지능 또는 예술적 능력을 얻는데 뛰어난 것, 남을 돕는 것, 자신보다 약한 사람을 돌보는 것은, 타인 그리고 이전의 누군가가 달성한 것보다 더 상위의 상태에 달할 수 있다는 측면에서 위치재(positional good)라 할 것이다. 하지만 그 어떤 방식으로든 타인을 배제하거나, 타인의 획득과 기쁨을 빼앗을 수는 없다. 오히려 동일하게 행동하도록 사람들을 고무시킨다.

위치재는 본인의 상대적 지위를 높일 수 있는 재화의 순위 또는 상태를 추구하는 구매자들 사이에 “힘겨루기” 상황을 고조시킨다.

경기 침체기에는 부유층이 위치재 구매를 늘림으로써 자신들의 지위를 공고히 할 수 있게 된다. 올해 미국 내 전체 소득은 6.7% 감소한 반면, 미국 내 사치재 구매는 거의 12% 증가하였다. 입생로랑, 구찌, 티파니 판매량은 20% 이상 늘었고, 포르쉐의 수익도 59% 상승하였다. 판매자들은 최고 부유층에게만 구매 가능한 상품으로 보이게 하기 위해 가격을 올렸다. 2008년, 루부탱 스웨이드 부츠는 1,575달러였는데, 현재 동일한 부츠의 가격은 2,495달러이다. 2008년 라메르 얼굴크림(Crème de la Mer) 가격은 16온스에 1,350 달러였는데, 현재는 무려 1,650달러이다.

임상심리학자 및 교육자들은 짧게나마 즐거움을 경험할 수 있는 충동구매의 망상적 속성에 대해 아직 충분히 조사하지 못하고 있다. 또한, 위치재를 획득함으로써 한 사람의 삶이 얼마나 가치 있고 의미 있게 되는지도 측정하지 못하고 있다.

어떤 사람들에게 순수하게 추상적인 부는 주된 삶의 동인이었다. 2008년, 무능력한 경영진은 बैं크 오브 아메리카(Bank of America)와 계열사인 메릴 린치(Merrill Lynch)의 재정을 파탄시켰고, 미국 정부는 이들의 파산을 막기 위해 세원 7천억 달러를 지원하였다. 그러자 은행은 220만 명의 주택담보대출자에 대해 담보권을 행사하였고, 그 결과 시민들은 집을 잃게 되었다. बैं크 오브 아메리카의 사장인 케네스 루이스는 사퇴했지만 그의 연간 소득은 20,404,009달러였으며, 퇴직금으로 1억 2천 5백만 달러를 수령하였다. 회사를 망하게 할 정도로 부실 경영을 한 64세의 노인이 어떻게 1억 2천 5백만 달러의 퇴직금을 요구하고 또 받을 수 있단 말인가? 그는 1억 2천 5백만 달러어치의 상품 즉, 포르쉐, 스웨이드 구두, 화장품 등-을 필요로 하거나 원하지 않는다. 그는 자신의 인간적 가치를 측정하고, 자아의 존재감을 유지하기 위해 1억 2천 5백만 달러의 금전을 원한다. 분명 삶에는 병적 취약성, 또는 그 자신만의 독자성이 존재한다. 그러나 자신의 인생 가치를 측정하는 케네스의 수단은 분명 병적이라 할 것이다.

짧지만 남다른 기쁨을 일깨우기 위한 망상적 충동 구매와 위치재를 향한 힘겨루기는 그 속성상 무책임하다. 위치재 획득을 위해 투입되는 막대한 자원은 타인에게서 건강, 질병 퇴치, 교육에 필요한 자원을 박탈하기 때문이다.

## 뉴 휴머니즘(New Humanism)

비약적인 기술개발은 인류의 신기원 시대를 열었다. ‘뉴 휴머니즘’은 풍요에 대한 본질적 이해와 삶의 깊이를 더하는 환희의 풍요 및 상상적 풍요의 경험 위에 자리잡아야 할 것이다. 미래를 구상하고 그 가능성과 위험에 대처하는 긍정적 마인드를 바탕으로 정립되어야 한다.

기후변화, 인구팽창, 신세계경제 및 생명 공학의 파괴적 효과와 위험이 급속도로 중요해지고 있다. 하지만 우리는 이러한 것들을 해결할 자원을 보유하고 있으며, 수력, 태양열, 풍력, 천연 가스로서 화석연료를 대체할 기술도 보유하고 있다. 일부 국가들은 온실가스 배출을 급격히 감축시키고 있다. 1990년 수준에 비해 영국은 19.2%, 독일 22.3%를 감축하였다. 우리는 산업시설, 교통 및 내수 기기의 에너지 효율성을 급격히 증대시킬 공학적 지식을 가지고 있다. 부의 수준이 동등한 대부분의 유럽국가들의 1인당 에너지 소비는 미국에 비해 50-75% 가량 낮다. 지구온난화 위기는 냉방의 중단이 아닌 보다 선진적으로 친환경적인 기술에 의해 피할 수 있었다. 더욱이 이러한 화석연료로부터의 전환과 에너지 소비 절감은 비용적으로도 감당할 만한 것들이다. 기후변화에 관한 정부간 패널(IPCC)은 그 비용이 GDP의 0.2-2%에 해당할 것으로 보고 있다.

우리는 목재와 어획을 지속 가능한 수준으로 생산하는 방법을 알고 있다. 오늘날 플랜테이션은 전체 삼림의 5%에 불과하지만 벌목 량의 35%를 차지한다. 수경재배 또는 양식업은 전 세계 어류 소비량의 46%를 생산하고 있다. 전 세계 많은 지역이 기아와 영양실조로 고통받고 있는데, 그 원인은 늘어나는 인구가 소비할 만한 식량을 충분히 생산하지 못하는 데 있는 것이 아니라 분배의 문제에 기인한다. 해수를 담수로 전환하는 기술은 빠르게 발전하고 있다. 세계적으로 14,451개의 담수화 공장이 가동 중이며, 하루 158억 갤론의 물이 생산된다.

대략 세계 인구의 43%가 세계은행이 제시한 하루 생계비 2달러의 빈곤선 미만의 삶을 영위하고 있다. 세계은행의 수치에 따르면, 전 세계 생산량의 81%를 소비하는 고소득 국가가 국민총생산(GNP)의 0.7%만 포기하여도 인류의 43%에 해당하는 27억 3천 5백만 명이 빈곤선 위로 삶의 수준을 끌어올릴 수 있다는 결과가 나왔다.

상기 문제들은 국제적 사안으로 국제기관들의 위기 측정 및 해결이 요청되는 바이다. 국민국가는 다국적 기업에게 생산 및 분배 관리 능력을 상당 부분 빼앗겼다. 국가간 조약 및 협약은 실로 제한적이며, 급속히 변화하는 발전 상태를 효과적으로 관리하기에는 너무나 느리다. 국제금융기구(IMF), 세계은행(WB), 세계무역기구(WTO), 세계보건기구(WHO), 국제원자력규제기관(INRA) 등의 기관들이 세계적 쟁점을 해결하기 위해 설립되었다. 하지만 우리를 괴롭히는 문제를 면면히 해결할 수 있는 새로운 국제기관의 설립이 시급한 실정이다. 국제기관들은 각 사안에 대한 최고 전문가들을 한데 모아 신속하게 정책을 고안해야 할 것이며, 강제력을 가져야 할 것이다.

기후학자, 지리학자, 생물학자, 생태학자, 경제학자들의 임무가 얼마나 막대하고 중요한가! 법학자, 정책 입안자, 정치 지도자의 임무는 또 얼마나 막대하고 시급한가! 정보의 분배라는 엄청난 임무, 문화 및 인종 연구라는 또 막대한 임무를 빼 놓을 수는 없을 것이다.

위치재 생산 비율은 반드시 조정되어야 한다. 상위 20%의 가계가 나라 전체의 부 85%를 차지하고 있으며, 상위 1%의 가계가 소득의 25%, 부의 40%를 보유하고 있는 미국 내에서 전체 공산품의 3분의 1이 부유층 5%를 위해, 60%가 부유층 20%를 위해 생산되고 있는 실정이다. 2011년 9월 출간된 IMF 자료는 경제성장을 거친 후 15년 이상의 기간에 걸쳐 성장이 감퇴해 온 국가들을 연구하고 있다. 경제적·정치적 제도의 우수성, 즉 대외지향적 경제, 거시경제적 안정성, 인적 자본 축적이 지속 가능한 경제성장의 주요 요인임을 밝히고 있다. 그러나 이들보다 더욱 중요한 것은 소득분배였다. 불평등이 심할수록 성장은 저하되며, 불평등은 금융위기를 확대시킬 수 있는 잠재 요인으로 작용해 투자를 저해하는 정치 불안을 야기시킬 수도 있다. 불평등은 충격에 직면한 정부가 부채 위기를 회피하기 위해 조세 인상 또는 공공 지출 삭감 같은, 어렵지만 필요한 선택을 하기 힘들게 만들고 있다. 불평등은 저소득층의 금융서비스 이용을 어렵게 만들고, 그로 인해 교육 및 창업활동에 대한 투자 기회를 박탈할 수 있다. 불평등이 10% 늘어나면 성장 기간은 50% 줄어든다.

경험을 통해 사람들은 남이 갖지 못한 특별한 것을 가지는 전율을 느끼기 위해 구매를 하고, 위치재 구매를 위해 경쟁을 하는 스스로의 망상적 속성을 깨닫게 되었다. 특히 미디어는 이러한 망상적 속성을 잘 보여주며, 사람들에게 대한 적극적인 교육의 역할을 담당하기도 한다. 하지만 빈부 격차가 심해진다면 경제성장은 둔화될 것이고, 제도적 개혁 보조금, 탈세 및 부자들의 역외 조세피난처의 종식·이 필요하게 될 것이다.

이러한 제도는 상기 문제에 대해 대중에게 과학적 정보와 개인 및 지역사회의 책임을 넘어선 전세계적 책임의 발전을 제시하지 않고서는 수립될 수 없을 것이다. 모든 사람들이 전세계적 책임을 발전시켜야만 정책입안자 및 정치지도자들이 전세계적 제도를 수립하고 이에 힘을 실어줄 수 있을 것이다.

우리의 책임감은 주로 국지적으로 인종 및 문화 커뮤니티에 한정되어 왔다. 전세계적 커뮤니티 및 책임감에 대한 새로운 생각은 추상적이며, 각 개인이 자리잡고 활동하는 지리적·사회적 장소의 제한으로부터 요원하다.

전세계적 책임과 국익 간에 긴장이 고조될 것이다. 국가간 막대한 불평등과 경제적 불안이라는 현 상황에서 사람들은 자국의 이익이 침해 당할까 우려하고 있다.

하지만 우리는 국민국가 자체가 2백 년의 역사를 지니고 있고, 국가적 이익에 대한 우리의 강한 집착이 그 자체로 생성되었음을 인식하여야 한다. 사람들이 소속감을 느끼는 근본적인 커뮤니티는 언어적, 인종적, 지리적, 종교적이다. 신생국들이 여전히 그러하듯, 많은 국가들이 언어적·인종적 집단을 넘어서 확대되길 목표로하지만, 사실 근대 국민국가 중 실제로 그렇게 확대되었던 경우는 결코 없다. 헝가리 외부에 헝가리어를 구사하는 거주민 지역이 있다. 7천 3백만 명의 아일랜드 사람들이 아일랜드 밖에 흩어져 살고 있으며, 아일랜드에는 단 4백만 명만이 거주하고 있다. 전 세계 천 3백 5십만 유대인 중 570만 명만이 이스라엘에 살고 있으며, 중국 내 3백만 명, 중앙 아시아에 50만 명, 미국에 2백만 명, 아르헨티나, 브라질, 멕시코에 상당수의 한국인이 거주하고 있다. 국민국가에 소속되어 있다는 우리의 국가에 대한 소속감은 최근에 생겨난 것으로 다분히 추상적이며, 사법·행정적, 안보기관적이다. 이는 우리의 언어적, 인종적, 지리적, 종교적, 직업적 커뮤니티를 넘어서 형성된 것이라고 볼 수 있다.

현재의 인구 대이동, 교역자 및 공급자의 초 국경적 이동, 그리고 전자 미디어 및 인터넷 접속은 글로벌 커뮤니티 감각의 실체를 양산하고 있다. 여기서 요구되는 비는 과학자 및 경제학자들이 국제사회에 적합한 역량을 키워야 하며, 전세계적 책임감 또한 급속도로 강화시켜야 한다는 점이다.

사상가들은 전세계적 책임감을 증대시키기 위한 자원과 임무를 지니고 있다. 가장 적대적 환경에서 고대로부터 이어 온 소규모 집단들이 우주적 표현을 상술하고 있다는 사실을 인류학자들이 발견한 것은 매우 놀랄 만한 일이다. 그들은 당장 눈 앞의 문제를 해결하는 것에만 급급하지 않다. 그들은 가능한 한 멀리 나아가 스스로 넓고 세계적인 무대에 올라선다. 책임감을 갖는다는 것은 누군가 진행해온 것을 위해서가 아니라, 고통스러운 외부침략과 전쟁, 홍수와 화산폭발 같은 거대한 자연재해를 위해서 인류가 종교적 의식 및 문헌으로 창조해 온 우주적 표현 양식으로서 묘사되고 있다. 종교, 인종, 인류사 전공자들은 이러한 전세계적 책임감의 진수를 깨우쳐 우리 시대 안에 자리잡을 수 있도록 해야 할 것이다.

우리 앞에 놓여진 물질의 풍요가 진귀함의 일시적 전율 또는 위치재에 대한 망상적 욕구를 깨우지 않도록 해야 할 것이다. 대신, 물질적 풍요가 자연, 우정, 타인과의 조우, 지식, 진화하고 다양화하는 문화에서 누리는 진정한 풍요와 그에 따른 기쁨을 느낄 수 있도록 해야 할 것이다.

---

## 주체성과 연대: 휴머니즘의 재탄생

차 인 석  
서울대학교

### 변화의 동인으로서의 주체성

“뉴 휴머니즘(New Humanism)을 향하여”라는 분과토론에 제출된 필자의 발표문은 지구상에 정의롭고 평등하고 지속가능한 사회적 삶을 건설해 나가는 과정에서, 개인과 집단으로서 시민이 현재 직면하고 있는 문제들에 대처할 수 있는 능력에 초점을 두고 있다. 논문은 철학과 사회비평에서 일반적으로 수용된 개념과 유네스코의 창설 이념, 즉 인간은 변화의 담지자로서, 비판적으로 숙고하고, 창조적으로 사고하고, 결단력 있게 행동할 수 있는 능력을 지니고 있다는 생각에 기반을 두고 있다. 이러한 복합적 능력이 ‘주체성’을 구성하는데, 이 주체성이라는 용어는 16세기 종교개혁에서 유래되어 널리 알려진 비유적 용어로서 인간은 자기결정권을 갖고 있음을 강조하는 개념이다.

이 시대에 주체성의 본질을 대변하는 좋은 예로, 2010년 가을, 칠레의 산호세 광산에 69일간 매몰되어 있던 광부들을 구하기 위한 힘겨운 구조 작전을 들 수 있다. 사고 후 처음에는 구조를 낙관하기 매우 힘든 상황이었다. 광부들은 바깥세계와 17일 동안 연락이 두절되어 있었다. 지하 대피소에 있던 광부들의 조난 장소는 결국 이들에 대한 깊은 동정심을 갖고 바위 속으로 탐사해 들어간 지형학자 마케레나 발데스의 끈질긴 노력 덕분에 발견되었다. 이들의 위치가 알려지고서야 구조하기에 적합한 방향으로 굴착장비를 설치할 수 있었다. 발데스는 남성이 대다수를 차지하는 그 분야에서 여성성에 대한 편견을 경험했던 여성으로서, 그녀가 그와 같이 흔들리지 않는 용기를 발휘한 것은 그 때가 처음은 아니었다.

굴착장비를 만들고, 갇힌 광부들을 실어 나를 캡슐을 제작하는 데 동원된 과학적 방법의 독창성도 구조에 한 몫을 했지만, 구조작업의 이타적 성격과 구조대원들의 독심과 끈기 덕분에, 불가능해 보였던 작업이 성공적으로 완수된 것이다.

구조작업에 결정적으로 작용한 또 다른 요소는 33명 광부들의 연대감이었다. 갇힌 광부들이 모두 구조되기 전 69일 동안 건강을 유지할 수 있었던 것은 그들 사이에 형성된 연대감 덕분이었다. 이들은 칠레 각지에서 일당을 벌기 위해 광산으로 찾아온 육체노동자들이었다. 그들은 다양한 성격과 기질을 지니고 있었고 인생관도 서로 달랐다. 그러나 닥쳐오는 죽음에 맞서 그들은 서로 간에 마찰을 일으킬만한 차이점을 극복하고, 함께 뭉쳐야만 살아남을 수 있다는 것을 곧바로 인식했다.

이와 같은 독창성, 인내, 공감, 연대는 인간의 특성으로 볼 수 있는 것들이다. 칠레 탄광에서의 긴박한 날들이 보여준 것처럼 인간은 이러한 특성을 복합적으로 발전시켜온 지구상의 유일한 생물종이다. 이러한 특성은 인간이 가진 내적 자질로 볼 수 있다. 갇혀있던 광부들과 구조자들은 이러한 특성의 좋은 본보기가 되었다. 의식적 반성과 타인과의 공감 어린 의사소통, 목적을 향한 연대감은 주체성의 표시로서, 인간으로 하여금 이성을 위해 정의(情意)를 이용하고 정의(情意)를 위해 이성을 이용하게 하는 필수적 자질의 한 부분을 이룬다.

여기에서 주체성에 관한 필자의 주장은 주관주의와 객관주의 사이의 해묵은 논쟁에 대한 포스트모더니즘적인 논의와는 아무런 상관이 없다는 점을 분명히 밝혀두고자 한다. 필자가 그 유명한 칠레 탄광 구조작업을 별도로 언급한 것은 주관성의 몇 가지 측면인, 자신에 대한 성찰, 추론, 의도, 공감, 창조성, 믿음, 가치부여, 계획과 예측을 포함하는 인간의 감정과 인지능력이 수천 년의 역사를 거치며 이루어낸 엄청난 진화—그리고 이 구조작업을 통해 훌륭하게 드러난 진화—에 주목하기 위해서이다.

## 주체성의 창조

물론 인간은 가장 훌륭한 행동양식을 끌어내고 실천할 수 있는 최상의 자질로만 구성된 것은 아니다. 인간을 구성하는 요소로서 논란거리가 되는 많은 다른 것들이 있다. 인류의 역사가 보여주듯이 인간은 생각하고 행동으로 옮기는 서로 반대되는 일련의 성질들로 이루어져 있는데, 사랑과 미움, 자부심과 겸손함, 창조와 파괴, 자율성과 의존성 등이 그것이다. 이러한 특질의 쌍들은 타인과의 일상적 상호작용 속에서 수많은 방식으로 표출된다. 그러나 인간은 서로 관계를 맺을 때 평화로운 화합을 이룰 수 있다. 인간은 특히 위기의 순간에 서로의 차이를 제쳐두고 목적 있는 연대를 이루어낸다.

인간이 태어날 때부터 비판적 사고, 창조적 추론, 목적 있는 행동을 가능하게 해 주는 주체성을 갖고 태어나는 것은 아니다. 인간은 외부세계 대상과의 관계를 통해 오랜 과정을 거쳐 주체로 등장할 수 있게 되었다. 인간은 자연에 대해 주체성을 길러내면서 주체성을 획득하게 된 것이다. 인간은 일련의 사회적 상호작용을 통해, 그러한 상호작용 중 몇 가지만 언급하자면 사랑, 증오, 평화, 갈등, 일, 놀이, 죽음을 통해, 주체성을 획득한다.

일은 인간의 주요 존재 양식 가운데 하나로서, 인간은 일을 통해 자연 및 동료 인간들과 관계를 맺는다. 인간은 황무지를 개간하고, 자연 속 동물들을 사냥하고, 나무, 흙, 돌로 집을 짓고, 홍수를 방지하기 위해 댐을 건설하고, 이방인들로부터 자신들을 보호하기 위해 높은 담을 쌓아 올리고 마을을 건설하면서 주어진 자연을 자신들의 생존에 맞게 이용하여 삶을 유지해 나가는 방법을 함께 배워왔다. 그렇게 하면서 인간은 자신의 주체성이라는 도장을 자연에 날인함으로써 자연을 인간화한 것이다. 혼자서 일할 수도 있겠지만, 일이란 위에서 살펴본 것처럼 근본적으로는 공동체적인 것이다. 이 점은 분업에서 더욱 분명해진다. 일을 통해 만들어진 것은 항상 분배되고 교환된다. 인간이 혼자서만 일하기란 쉽지 않다. 분업에는 타인과 함께 하기 위한 강력한 동기가 숨어있다. 모든 개인은 일의 산물에서 집단적 연대를 찾아야 한다. 분업은 각자의 역할을 하면서 일에 참여하는 것을 의미하는데 그 과정에서 모두가 공동체적

---

삶에 참여하게 되는 것이다. 과거 모든 인간사회는 생존을 위해 함께 일하고 협력하는 방법을 터득해냈다.

사람들은 긴 하루 일과를 끝내고 가족 또는 이웃들과 저녁식탁에 모여 육체의 고통을 술로 달래고 기운을 차린다. 와인은 사람들로 하여금 노래하고 춤추며 인생의 짐을 망각하게 하고 가공의 세계에 들어설 수 있게 한다. 노래와 춤은 놀이이다. 놀이는 집단적 상상력으로, 그 안에서 사람은 환상에 빠져들고 현실의 구속이 없는 진정한 자유를 느끼게 된다.

인간의 삶에서 사랑과 증오는 늘 함께 한다. 가족의 따뜻한 품 안에서 사랑은 어머니와 아이를 결합시키는 반면 증오는 형제간의 싸움을 초래한다. 부모의 사랑을 통해 아이는 완전함의 느낌을 주는, 타인과 하나가 되는 경험의 의미를 알게 된다. 그러나 증오는 분리와 단절을 초래한다. 모든 인간에 공통된 증오, 인류의 종말을 불러올 것이라고 누구나 두려워하는 증오는 모두의 마음속에 숨어있다. 증오는 구체적인 것을 파괴한다. 증오는 무한한 분열과 인간의 방법을 알고 있다. 증오는 인간들 사이에 우월과 열등의 개념을 만들어내고 이는 수 세대에 걸친 지배와 정복으로 이어진다.

증오는 서로가 서로를 적대하게 만든다. 내가 타인의 증오심 어린 눈초리 아래에서 일한다고 가정해보자. 그러한 상황에서 나는 분명히 나 자신을 잃어버린 것 같은 느낌이 들 것이고, 겁에 질려 존재감을 상실하게 될 것이다. 내 존재의 부정에 직면하면 무(無)의 어두운 심연을 보게 되며, 타인에 대항하여 내 존재의 주체성을 되찾고 그를 압도할 때까지 싸워야 한다고 느끼게 된다. 이것이 사르트르가 <존재와 무>에서 적절히 묘사한, 주체성으로서의 나의 존재를 회복하는 갈등의 과정이다. 그러나 홉스나 그의 추종자들이 가정하듯 인간의 삶은 끊임없이 갈등의 상태에 놓여있을 수만은 없다.

사랑은 인간들을 결합시키지만 증오는 인간들을 갈라놓는다. 사랑과 증오는 인간관계의 두 가지 양상으로, 이로부터 우리는 통합과 분열, 평화와 갈등이라는 서로 반대되는 이분화된 영역을 갖게 된다. 이를 통해 우리는 사고와 행동으로 현실과 관련을 맺게 되고, 칸트가 “비사교적 사회성”이라는 개념을 통해 보여준 것처럼, 인간의 생존을 위해서는 갈등에서 오는 긴장을 전쟁과 파괴보다는 평화로 해소해야 한다는 것을 깨닫게 된다. 이는 탄광에 갇힌 33명의 광부를 어두운 죽음의 심연에서 구출해 낸 작업을 통해 실제로 증명되었다.

우리들 대부분은 언젠가는 현세를 떠나게 될 것이라고 생각하고 있다. 우리는 그 같은 일이 우리가 사랑하는 사람들에게도 일어나는 것을 보아왔다. 우리는 그들이 영원히 돌아오지 못한다는 것을 알고 있다. 이러한 죽음에 대한 의식은 모든 인간을 따라다닌다. 죽음의 불가피성은 우리를 생각과 상상력에 빠져들게 만든다. 이것은 거의 모든 종교와 신화에 공통된 주제이다. 죽음은 무상함과 영원함의 불일치를 나타낸다. 사랑하는 이의 죽음에 대한 애도는 이러한 불일치를 분명히 보여준다. 우리의 윤리의식은 사후의 운명에 대한 괴로운 불안으로부터 힘을 얻는다. 그래서 우리는 영생을 갈망하고 증오심, 싸움, 파괴가 없는 장소, 영원한 평화 속에서 타인과 공존하고 방해 없이 자신을 실현할 수 있는 곳을 찾게 된다.

## 주체성의 쇠퇴

기존의 시장사회나 신흥사회나, 물질적 풍요를 이루어 삶의 질을 향상시킬 수 있는 방법의 하나로 기술 발전에 전폭적인 관심을 보여 왔다. 경제적 세계화가 가속화되면서 과거 목가적이었던 농촌마을은 소란스럽고 사람들로 붐비는 대도시로 변해가고 있고, 오래된 사회나 새로운 사회 모두 점점 더 기술영역에 몰두하고 있다. 초등학생부터 연로한 농부에 이르기까지 지구상 인구의 대다수는 이제 인터넷을 쉽게 이용할 수 있고 그러한 도구를 능숙하게 다룰 수 있게 되었다.

기술이 변화하면서 우리도 함께 변하고 있다. 정보기술에 대한 우리의 의존도를 생각해보자. 우리는 인터넷으로 빠르게 검색하고 이메일을 통해 여러 나라 사람들과 연락을 주고받고 협력한다. 세계에 대한 인간의 반응방식은 정보기술을 사용하기 시작하면서 인간에 도움이 되는 방식으로 변해왔고 이러한 변화는 하나의 질서로 자리 잡고 있는 것처럼 보인다. 하지만 모든 게 잘 되어가고 있는 것은 아니다. 탐욕스런 소비주의로 인해 보통 사람들도 부채의 깊은 바다에 빠져들고 있다. 새로운 욕구를 의도적으로 자극하는 전 지구적 통신망으로 인해 호화로운 음식, 의복, 주택에 대한 욕망은 자연스런 만족의 한계를 모르고 나날이 증폭되고 있다. 신용카드 할부 판매는 재정이 넉넉지 못한 사람들마저 대량소비의 추세에 편승하도록 부추기고 있다.

화려한 생활양식은 수혜자 쪽의 희생을 요구한다. 최상의 상품에 대한 만족시키기 힘든 욕구는 검소함과 절제의 미덕을 파괴하고, 그 같은 욕구를 채우기 위해 소비자들은 더 많은 시간 일하도록 스스로를 몰아가고 있다. 정치적 과정은 의사 결정과정에서 더 높은 생산성을 확보하기 위해 단독주의(unilateralism)에 자리를 양보해야 하며, 이는 곧 의사결정과정을 자신들에 유리하게 조작하려는 정치 엘리트와 기업엘리트의 담합으로 이어진다. 지금까지 대부분의 과학 연구는 지구 환경이 심각하게 훼손되어 있다는 것을 보여주고 있고, 일반 대중뿐 아니라 대부분의 과학자들도 이를 사실로 받아들이고 있다. 그러나 일자리 창출과 관련된 정치적, 경제적 이해관계는 인간의 생존권에 영향을 미치는 환경 보호라는 필수적 과제와 충돌하고 있다. 물론 지배 엘리트가 환경의 위협에 대한 경고를 보내지 않은 적은 없지만, 그러한 경고는 요란스럽기만 할 뿐 깨끗한 공기와 친환경적 기술을 주장하는 입에 발린 공허한 소리로 끝나고 만다.

모든 것을 집어삼키는 소비주의는 기술적 혁신이 우리의 생활세계의 자연환경뿐만 아니라 인간 개개의 정신에도 악영향을 미치고 있다. 발전된 기술을 이용하고 있는 평범한 개인들은 자신들의 삶에 재앙이 임박했다는 사실을 의식하지 못하거나 그러한 사실을 외면하고 있다. 그들이 목도하고 있는 눈부신 기술발전은 그들이 직면하고 있는 심각한 고통을 인식하지 못하게 만들고 있다.

사회발전의 목적에 관한 민주적 의사결정을 꺼리는 각국 정부는 소비주의를 권력유지의 정당한 구실로 삼고 있다. 사회가 현 상태를 무비판적으로 받아들이는 가운데 시민들이 정부의 권위에 도전하지 않는 한, 젊은 세대가 정치에 무관심한 채 친구들과 아이폰으로 여러 가지 놀이를 즐기며 TV를 보고, 인터넷으로 쇼핑하고, 트위터를 이용하고, 이메일을 검색하는 데 몰두하는 한, 정부는 시민들이 부유하고 화려하게 살고 있다는 생각에 안주하게 만든다. 시민들은 사회개혁보다는 주로 개인적 복지에 관심을 갖고 산다. 사실상 이들 젊은이들은 도덕성과 목적의식에 있어 길 잃은 세대라고 할 수 있다.

위에서 살펴본 것처럼 선진사회나 신흥 산업사회 모두, 경제적 성장을 시민들이 최대한 자기실현의



---

자유를 누릴 수 있는 유일한 방법으로 받아들이고 있다는 것은 분명하다. 그러나 정치, 경제 체제의 효율성이 그 체제의 정당성의 근거로 간주되면서, 경제성장이라는 수단을 통한 모든 해방의 노력은 인간 사회를 상품 물신주의의 노예로 만들고 있다.

이상적 자본주의에서, 시장은 생산과 소비의 균형 관계 안에서 작동되어야 한다. 그러나 무제한의 성장논리는 이와는 다른 규칙을 요구하고 있다. 만연된 소비주의와 무제한의 욕망이 자본주의 정신이 되어버려, 열렬한 캄빈주의 프로테스탄트들로서는 당혹스럽게도 경제가 전통적 근로의 윤리를 폐기하고, 지속적 성장의 믿음에 기초한 세계관이 전 세계 시장을 지배하는 상태에 이르렀기 때문이다.

소비주의는 전혀 새로운 것이 아니다. 그러나 위에서 살펴본 대로 소비주의는 전체주의적인 것으로 나타날 수 있다. 기술적 발전은 쇠신을 거듭하면서 거저 수요를 불러오고 그 지배력에 의해 사회는 현 상황에 순응하게 된다. 그러나 불행히도 지금의 사회는 늘 가진 자와 가지지 못한 자로 나뉘어 있으며, 개인의 삶이 소비와 구매를 중심으로 돌아가는 이 시대에 사회는 기존의 생산체제에 적응할 수 없는 이들에게 도움을 줄 생각이 없어 보인다. 여기에서 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 누가 변화의 주체가 될 수 있고 어떻게 현 상태를 타파할 수 있을 것인가?

## 휴머니즘의 부활과 시민연대

일반적으로, 사회에서 대다수의 사람들이 자신을 독립된 개별적 주체로 인식할 때 이것이 민주적 발전을 위한 강력한 변화의 촉매제가 될 수 있을 것으로 기대하게 된다. 르네상스와 종교개혁이라는 두 계기를 통해 유럽은 민주적 발전에 적합한 사회적, 경제적 조건이 마련될 수 있는 문화적 토대를 건설했다. 우리는 이러한 역사적 단계를 근대성으로 본다. 근대성은 과학기술의 발전을 통해 자연에 대한 맹목적 의존에서 해방되는 것, 그리고 개혁이나 혁명을 통해 부당한 정치권력에 대한 굴종에서 해방되는 것을 의미한다.

과거 1970년대에 다니엘 벨은 서구 문명을 가로지르는 근대성의 가장 기본적인 가정은, 사회의 구성 단위는 자기결정권을 가진 개체적 존재이고, 이는 개인의 판단의 원천<sup>1)</sup>이라는 프로테스탄트 교리로 표현될 수 있다고 주장했다. 오늘날 우리는 개별성의 관념이 신흥 산업사회에도 적용되어야 한다고 쉽게 말할 수 있다. 그러나 앞서 언급한 것처럼, 시민의 자율적 존재로서의 자기인식은 왜곡된 소비주의와 억누를 수 없는 소유욕에 의해 잠식되고 있다. 그러나 아랍의 봄(Arab Spring)이 보여주는 것처럼, 산업화가 제대로 이루어지지 않은 전통사회에서도 개인의 자유, 정의, 인권에 대한 요구는 어느 때보다 강하게 표출되고 있으며 점점 증폭되고 있다. 이들 나라의 학생, 교사, 성직자, 사무노동자들이 분출하고 있는 민주적 이상에 대한 요구는, 민주주의가 더 이상 르네상스의 인본주의적 유산의 계승자로서의 자부심을 지닌 고도로 발전된 사회만의 특권이 아님을 증언하고 있다.

최근 인류의 역사에서 벌어진 많은 사건들은 전 세계에 걸쳐 민주적 이상의 전파를 가속화시켰다. 더 중요한 것은, 정보기술의 광범위한 사용으로 인간은 의사소통과 상호연계의 밀접한 네트워크를 구축해

---

1) Daniel Bell, *The Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1978), p.16

왔고, 이는 날로 확산되어 우리는 우리의 생활세계 속에서 인권과 존엄성을 이해하는 역사적 시기를 살게 되었다는 것이다.

실제로 인권의 개념은 시간을 거치면서 조금씩 변화되어 왔지만, 20세기 중반 <세계인권선언>(Universal Declaration of Human Rights)의 한 구절에서 그 개념의 보편성이 명확하게 구현되었다. 그 구절은 바로 “모든 사람은 태어날 때부터 자유롭고, 존엄하며, 평등하다”는 것이다. 1948년 <세계인권선언>이 처음 기초될 당시, 아시아와 아프리카의 많은 국가들의 입장을 대변할 수 없었으며, 따라서 비서구세계에서는 이 선언에서 주창한 인권 개념에 대해 유럽중심주의라는 의혹을 제기했다. 그러나 <세계인권선언>이 탄생한 지 60년이 지난 지금, 이 선언에 명시된 시민적 권리 및 정치적, 경제적, 사회적 권리는 국제사회 대다수의 인정을 받고 있다. 이는 인류의 개별적 존엄성과 중요성을 위협하는 조건으로부터 인류를 해방시키기 위한 길고도 끈질긴 투쟁의 결과이다. 수세기에 걸친 전파과정을 통해, 어느 누구도 타인의 권리를 희생하여 자신의 권리를 행사할 권리는 없다는 인권 개념은 지구상에 존재하는 거의 모든 문화에 전파되었다.

그렇다면 무엇이 그 같은 민주적 이상을 수용할 수 있게 해준 것일까? 그 답은 멀리 있지 않다. 앞서 논의한 대로, 우리는 동료 인간들과 사회적 교류를 통해 하나의 의미 복합체를 도출하고, 이를 통해 사회와 자연과의 관계를 형성한다. 그러한 의미들 중에는 앞서 언급한 통합과 분열, 평화와 갈등, 창조와 파괴의 이분법적 대립이 존재한다. 이들 적대되는 관계로 이루어진 짝은 모든 사회와 문화 속에서 사고와 행동으로 분류되어 기능한다. 우리는 통합과 평화가 서로간의 차이를 극복하게 해 주며, 그렇게 해서 전쟁과 파괴보다는 타인과의 조화 속에서 창조적 삶을 살 수 있다는 것을 잘 알고 있다.

전 세계 경제침체의 이 중차대한 시기에 변화의 촉매 역할을 맡아야 할 사람들은 바로 지식인이라고 할 수 있다. 무엇보다도 그들의 임무는 세계 시민들이 자신들의 주체성을 자각하여 비판적 성찰, 비판적 사고, 결단력 있는 행동을 취하게 하고, 금권정치기들의 탐욕에 의해 세계 경제가 추락하고 있는 이 시기에 냉정한 판단을 하기 어려운 세계 시민들의 세계관에 개입하는 데 있다. 또한 인문학자들과 사회학자, 자연과학자들의 목소리에 힘을 실어주어 의사결정권자들이 그들의 목소리를 듣도록 만들어야 한다. 무엇보다도 우리는 시민사회의 역할을 활성화시킬 수 있는 방법들을 찾아내야 한다.

개혁적 자유주의자인 존 듀이는 다음과 같은 유명한 말을 남겼다. “민주주의는 매 세대에 새롭게 태어나야 하며, 교육은 그 탄생의 산파이다.” 시대를 뛰어넘는 통찰력을 지닌 이 말은 민주주의는 정치인들뿐 아니라 시민들도 끊임없는 숙의에 참여할 것을 요구하는 것임을 상기시켜준다. 우리는 유치원에서 대학에 이르기까지 형성된 우리의 세계관을 시장으로부터 되찾아야 한다. 또한 학생들은 천연자원의 한계를 인식해야 한다.

그들은 지구를 안전하게 지켜야 할 의무를 부여 받았다는 것을 알고 있어야 한다. 우리는 호화로운 삶에 대한 비정상적이고 불필요한 욕구에 대해 깊이 숙고해야 하며, 검소함과 진지함이라는 오래된 미덕을 회복해야 한다. 우리는 시민들의 정치참여를 증진시켜, 시민들이 정부와 기업의 의사결정권자들과 긴밀한 대화를 갖도록 만들어야 한다. 대화는 서로 다른 배경을 가진 당사자들이 모여 생산적 협력관계를 만들기 위해 공동의 이익에 대해 논의하고 확인할 수 있게 해준다.

---

## 휴머니즘의 재건

존 크롤리  
유네스코

인간생물학의 변화를 가져오고, 나아가 인간을 생물학적 한계로부터 자유롭게 할 것으로 기대되는 유전학을 비롯한 생물과학기술, 나노기술, 정보기술 등이 발전함에 따라 우리 사회에서 포스트 휴머니즘 논의의 중요성이 더욱 커지고 있다. 이러한 관점에서 포스트 휴머니즘은 20세기 초 우생학의 연장선상에 있는 동시에 전혀 다른 의미이다. 로코와 베인브리지(Roco & Bainbridge)의 말을 인용하자면 이는 '인간의 잠재력 향상'을 위한 노력이며, 인간을 생물학적 종(species)이 아닌 다른 생명체로 만들고자 하는 시도이기도 하다.

이번 발표에서는 이런 점에서 포스트 휴머니즘이 지극히 인본주의적이라는 모순적인 면모를 강조하고자 한다. 포스트 휴머니즘은 그 중심에 인간 존재에 대한 질문을 담고 있으며, 이는 전통 계몽주의와 후기 계몽주의 휴머니즘의 핵심이다. 결국 모든 것은 '우리 자신'에 대한 것이다.

페터 슬로터다이크(Peter Sloterdijk)가 주장했듯이 인간의 잠재력 향상이란 문명화(civilization)의 다른 이름이다. 인류는 기술의 종합체이며, 이 중 가장 기원이 오래된 것은 아마도 언어(speech)일 것이다. 반대로 인간에 대한 초기 생물학적 관점을 극복하는 것이 휴머니즘의 본질이다. 아리스토텔레스부터 칸트까지 아우르는 유네스코의 철학적, 지적 유산의 관점에서 보면 인간이 된다는 것은 이성과 존엄성을 가지는 것이다.

하지만 만약 포스트 모더니즘이 단순히 휴머니즘의 확장이라면 포스트 휴머니즘에 대한 (인본주의적) 반대는 전통 휴머니즘에 대한 반대를 의미하는 것일까? 그렇다면, 1966년 미셸 푸코(Michel Foucault)가 주장했던 대로 인간의 이미지가 사라지는 시대가 오면 대안적인 철학 관점은 무엇일까?

## 횡단적 연계성, 환경 존중, 그리고 인문주의의 미래

정 화 열  
모라비안대학교

도(道)는 천지 이전에 탄생하였으나, 것처럼 오래 존재하였다고 말할 수 없을 것이다; 태고 이전의 것이나 결코 오래되었다 말할 수 없는 것이다. -장자

지구는 인간 조건의 정수이며, 모두가 알다시피 지구의 자연은 인간에게 노력과 책략 없이 이동하고 숨 쉴 수 있는 주거지를 제공하고 있는 우주의 매우 독특한 공간이다. -한나 아렌트

자연의 문제는 인간 삶의 문제이다. -다이세츠 테이타로 스텝키

우주는 객체의 집합이라기보다는 주체의 단체이다. -토마스 베리

### 1.

1976년 출간된 에세이 <뉴 휴머니즘을 향하여: ‘비-성장 사회(No-Growth Society)’에서의 예의(civility)의 정치학>에서 필자는 1976년 전후에 대한 위기감으로 독자들에게 에로스와 타나토스의 투쟁, 혹은 죽음 또는 인류 멸종에 대한 생의 투쟁으로 비춰졌던 생태학적 위기에 대해 끊임없이 경고하였고, 새로운 삶의 철학의 필요성을 피력하였다.

무릇 철학자는 괴테의 파우스트에서 모든 이론의 모호함에 대해 말한 메피스토펠레스의 대사를 연상시키는 헤겔의 “미네르바의 올빼미는 해질녘에만 날개를 편다”는 말처럼 지구 현상에 대해 수동적으로 또는 무관심하게 되돌아봐서는 안 된다. 급진적 성향과 구체적 사고를 지닌 철학자는 그저 세상을 해석하려 하기 보다는 현재의 조건을 넘어서 세상을 변화시켜야만 한다. 달리 표현하면, 철학의 최우선 임무는 이론과 실제 어느 하나도 희생시키지 아니하고 양자를 통합하는 것이다. 프랑스의 현상학자 폴 리코르(Paul Ricoeur)가 지적하였듯, 인간 문명을 완전하게 하기 위해서는 ‘말(word)’의 문명과 ‘일(work)’의 문명이 동시에 이루어져야만 한다. 궁극적으로 어떻게 하면 철학이 재귀적 소격 또는 공통의 용어를 사용하더라도 스스로의 ‘냉정함’을 잃지 않고 대중의 일에 참여하는 (푸코식 관점의) 비평(critique)이 될 수 있는지의 문제이다. 비평이 되려면, 철학은 공동의 인간성을 위해 존재하여야 한다.

---

이는 현상학의 창시자인 에드문트 후설(Edmund Husserl)이 인간의 가능성과 잠재력의 지평을 넓히기 위한 철학자의 역할을 일컬어 ‘인간성 책임자(functionary of humanity)’라 했던 것과 일맥상통한다.

본고의 서두에, 필자는 ‘휴머니즘’이 모성애적 사안이며, 천의 얼굴을 지니고 있음을 피력하고자 한다. 한 작가의 표현적 에세이 제목을 모방하자면, ‘휴머니즘’의 나무가 ‘가지 많은 덩굴’이 되었다는 의미이다. 1928년 막스 셸러(Max Scheler)가 날카롭게 식별하였듯이, 현 시대의 인간은 역사의 그 어떤 시대보다 스스로에게 많은 문제를 일으키는 존재가 되었으며, 인간에 대한 학문을 통해 발견되는 암울한 상황에 한탄하고 있을 뿐이다. 이렇듯 학문적 노고의 특화된 분야는 인간을 완전히 이해하는 데에 있어 축복이라기보다는 저주가 되어가고 있는 것이다. 특수 과학이나 학문의 확산에도 불구하고 인간에 대한 통합된 아이디어는 부재한 실정이다. 반면, 안타깝게도 이러한 과학과 학문의 확산은 인간 정신의 이해가 ‘메타심리학’으로 후퇴할 때의 학문적 자기애를 지적하고 있으며, 인간 사회에 대한 이해는 ‘사회학의 사회학’으로 둘러싸이고, 인간 사고의 정점은 ‘메타철학’ 안에 비춰지고 있는 것이다. 요약하자면, 우리의 학문적 특수성은 ‘한 가지만을 지나치게 생각(navel gazing)’하고 있다는 것이다.

근대 서구 휴머니즘은 이상적 모델인 고대 그리스 문화가 회귀했던 르네상스 시대에 본격화되었고, 중세 신화에 대한 반발하는 부정(否定)의 신화로 출발하였다. 물리적 여건상, 본고를 통해 서구 인문주의 역사에 대해 상술할 수도 없고, 본 포럼에서 인간중심주의적 휴머니즘 혹은 역설적으로 들릴지 모르겠으나, 지구상의 모든 생명체를 지배하도록 인류에게 신이 은총을 주셨다는 구약성서와 함께 시작된 인본주의적 고자세에 반하는 논리를 펼치고자 한다. 휴머니즘의 거만함은 휴머니즘에 대한 부메랑 효과 또는 역효과를 낳았다. 이와 관련된 필자의 주장은 하이데거적, 메를로 폰티적 일뿐만 아니라 중국주의적, 특히 도교적, 선종적이다. 그리고 지리(geo) 문제에 관한 모든 것을 포괄하고 아우르는 지리철학(geophilosophy)을 기반으로 하고 있다.

## 2.

이제 우리 모두는 ‘휴머니즘의 사망과 자연의 종말이 상호 연관적 문제’라는 지금까지 생각해보지 않았던 점에 대해 생각해 보아야 한다. 필자는 지리철학이 전문적 취미 활동이라고 말해왔다. 그런데 더 이상 그렇지 않다. 지구온난화와 기후변화와 같이 압박한 환경적 재앙에 비추어 볼 때, 지리철학은 이제 필자가 심혈을 기울여 연구하여야 하는 직업 활동이 되었으며, 본질적인 고려 사항이 되었다. 그러나 이것에 대하여 필자는 그저 일말의 사고 고리만을 가지고 있을 뿐이나, 지구적 차원의 ‘녹색 혁명’을 촉구하는 미국 저널리스트 토마스 프리드만(Thomas L. Friedman)의 뉴욕타임즈 최신 베스트셀러, <Hot, Flat, and Crowded>(2008)에서는 이처럼 눈앞에 닥쳐 온 환경재앙에 관해 경종을 울리고 있다. 프리드만 이전에는 엘 고어(Al Gore)가 2007년 노벨평화상 수락 연설에서 지구온난화와 기후변화에 대한 ‘불편한 진실(inconvenient truth)’에 대해 경고한 바 있다. 고어는 인간만이 아니라, 지구생명체의 생존이 불가능하고 파멸조차 감당할 수 없는 죽음의 장소가 되어버린 지구를 더 늦기 전에 구하려면 ‘대담하고, 결단력 있게, 그리고 신속하게’ 행동하여야 한다고 강력히 촉구하였다.

### 3.

로마클럽 시리즈 첫 권인 <성장의 한계>는 1972년 출간되었다. 본서에서는 ‘코페르니쿠스적 정신혁명’을 주창하였다. 산업화 가속, 급격한 인구증가, 영양실조 만연, 재생가능불가 자원의 고갈 및 환경 파괴의 5대 범주에서 단기적으로 환경재앙이 불어 닥칠 것을 경고했기 때문에, 혹자는 이에 대해 ‘지구 종말적’ 예측이라며 혹평을 했었다. 그런데 이 책은 이제 예언서가 되어버렸다. 오스트리아/영국 출신 철학자 루트비히 비트겐슈타인의 통렬한 은유를 빌리자면, 아마도 녹색혁명가들이 찢어진 거미줄을 손가락으로 한 땀 한 땀 고쳐보려는 노력의 일환이었을 것이다. 독일의 저명 작가인 오스왈드 스펡글러(Oswald Spengler)의 논쟁적 저서 『서구의 쇠퇴(The Decline of the West(1918-1922))』에서는 기후 변화 등의 기술적 자연파괴에 대해 주저하며 낙관주의는 비겁하다(p. v etpassim)고 말했다. 되돌아보니 엘 고어의 ‘불편한 진실’이라는 표현은 충분히 강력하지 못한 것 같다. 이는 집합적으로 인류의 ‘치명적 진실’이라 불렸어야 한다. 우리는 우리의 죽음을 목전에 두고 있으며, ‘사느냐, 죽느냐,’ 생사의 춤을 연출하는 안무가이다. 필자는 마틴 하이데거(Martin Heidegger) 사후에 출판된 그의 최후 사과의 증언이 갖는 정서를 떠올리고자 한다. “오직 신(중국어로 천상)만이 우리를 구원할 수 있다”(p. vi).

의문의 여지없이, 프란시스 베이컨(Francis Bacon, 1561-1625)은 서구 근대성의 대성인이며, 캐롤린 머천트(Carolyn Merchant)의 표현을 빌자면 임박한 ‘자연의 죽음’에 대한 일반적 책임이 있는 근대 서구문명의 지적 기반을 구체화시켰다. 베이컨은 과학, 기술 및 양적 경제의 시대로서 서구 근대성을 서술하는 가장 뛰어난 웅변가이다. 근대 서구 철학의 창시자인 르네 데카르트(René Descartes, 1596-1650)와 달리, 베이컨은 철저한 경험주의자였다. 그는 과학적 지식 자체를 위한, 또는 데카르트의 인식론적 지배(epistemocracy)를 위한 과학 지식보다는 ‘인류애(philanthropia)’를 위한 과학의 실용적·효과적 적용을 제기하였다. 바로 다음 아닌 여기에서 환경 위기의 지적·실천적 뿌리가 발견될 수 있는 것이다.

베이컨은 지금 전 세계적으로 과학기술의 발전에 굳건한 토대를 마련한 산업 문명을 선도하였다. 여기에서 베이컨은 근대 세계 형성의 지적 전조였던 것이다. 그는 근대 경험적·귀납적 과학 방법론을 칭찬하였으며, 이론과 실제의 융합, 지식과 활용의 통합, 지식과 행동의 불가분성에 대해 주창하였다. 이 모두는 ‘인류애(philanthropia)’를 위한 것이다. 기술 창조와 적용을 위해서는 ‘자연에 대한 조사’로 얻어지는 세상의 지식이 우선 존재하여야 한다. 자연은 그 비밀을 드러내기 위해 ‘고문’을 당해야만 한다. 베이컨에게 있어 실험은, 자연의 비밀을 발견하는 유일한 방법으로 바로 자연 과학의 핵심이다. 베이컨은 인류애의 필요와 고통을 완화하고 극복하는 인간 능력의 기초를 제공하였다. 그에 따르면, 근대 기술의 개념적 틀은 자연의 품 안에서 뛰어난 사용의 비밀을 발견하는 인간의 지식과 힘이 조우할 때 수립되고 정당화된다. 베이컨 스스로 강조하였듯이, 과학의 열매는 책에서 자라지 않는다. <The Advancement of Learning>(1605)에서 베이컨은 문제의 본질보다 그것을 표현하는 말을 연구하는 생각을 비꼬았다. 왜냐하면, “이성과 발명의 삶이 있음을 제외하면 말은 문제의 잔상에 불과하다. 그들과 사랑에 빠지는 것은……그림과 사랑에 빠지는 것과 같다”(p. 59). 베이컨은 중세 스콜라 학파의 ‘배움의 쇠퇴’에 관해 ‘수도원과 대학’의 각 방에 ‘날카롭고 통렬한 위트’와 ‘풍부한 여가’가 있지만 ‘자연의 역

사’ 또는 ‘문제의 양’에 대해서는 거의 아는 바가 없으며, 그러한 연유에서 스킨라 학파의 ‘배움의 거미줄’은 ‘이익의 실체’를 전혀 생산하지 못한다고 느꼈다. 더욱이, 베이컨에 따르면 성경에서는 ‘인류애(philanthropia)’을 위해 ‘선의 열매를 맺어 낳을 수 있도록’ 자연의 ‘모든 아이들’이 인간을 섬기도록 구속되어야 함을 지시하고 있다. ‘인류애(philanthropia)’는 신의 승배에서 파생된 기독교적 의무와 관용의 실천에 기인한다. 베이컨은 ‘인류의 고난’에 무관심한 지성인들의 책임을 묻고, 그들을 ‘불경하고’, ‘부정하다’고 말했다. 그는 행동하는 자들 보다 부정하게 ‘말하는 자’를 믿는 ‘아테네’에서 잘못된 사고의 철학자들에 대해 ‘예루살렘’에서 성서 종교의 이름으로 신성 논쟁을 벌인다. ‘인류애(philanthropia)’에 대한 그의 성서적 부름은 신의 창조의 정점에서 인간을 신성하게 하는 반면, 유용한 비활성 물질의 집합인 자연을 비신성화한다. 생태시인 로렌 이즐리(Loren Eiseley)는 이를 사려 깊게 다음과 같이 말한다. 베이컨의 기독교는 ‘신을 자연으로부터 분리시키고 인간을 자연보다 격상시켰다’(p. 60).

그러나 기술을 ‘도구(instrumentum)’로 보는 베이컨의 개념은 더 이상 오늘날 기술의 본질에 대해 사실적이고 전체적인 진실을 말해 주지 못한다. 왜냐하면 오늘날 기술은 ‘수단(means)’이라기보다는 그 자체로 ‘목적(end)’이 되었기 때문이며, 이러한 현상을 일컬어 ‘자율적 기술’이라한다. 기술은 더 이상 수학적·물리적 과학의 응용에 대한 단순 적용이 아니라, 오히려 응용 그 자체이다. 기술이 응용 지식이며 도구(instrumentum)라고 보는 생각은 구식이다. <Man and Technics>(1931)에서 스펡글러(Spengler)는, 기술이 더 이상 도구적이지 않으며, 인간의 응용에 대한 ‘정신적’ 정수와 근대 유럽 문명의 정신(Geist)이라는 아이디어를 개진함에 있어, 매우 강력하고 예지적인 특성을 갖추고 있다고 하였다. 그렇기에 스펡글러는 마틴 하이데거, 헤르바르트, 마르쿠제, 루이스 면퍼드, 자끄 엘룰과 같은 근대 사상가의 선구자이다. 특히 하이데거가 기술이 서구 ‘메타철학’의 완성으로써 바라보고 있다고 스펡글러는 상기시킨다. 과학기술 전문가로서의 인간이 가지는 곤란함에 대하여 로렌 이즐리는 다음과 같이 시적으로 표현하고 있다.

거대한 구멍이 자연 속에 뚫린 것처럼 보인다. 거대한 검은 소용돌이가 점점 더 빠르게 회전하며, 살과 돌, 토양, 미네랄을 소비하고 원자로부터의 고통스러운 힘인 번개를 빨아들인다. 자연의 태고적 소리가 더 이상 자연이 아닌 불협화음 속에 가라앉을 때까지, 세계의 심장을 두드리는 느슨한 그 무엇, 악령적인 그리고 더 이상 계획되지 않는 그 무엇…… 할 수만 있다면 피하여야 한다. 자연에서 뿔어져 나온 그 무엇. 주인에 대한 최후의 거인 게임에서 다투고 있는 그 무엇. 이 모든 것은 바로 인간과 함께 도래하였다(p. 38).

우리는 거대한 기술의 집합체인 대도시에 살고 있다. 이곳은 인간과 자연의 양자가 인공기관처럼 제조되고 상용화되는 곳이다. 우리는 주된 산문이 기술 언어로 쓰여지는 세계에 살고 있다. 인간에의 현대적 곤란은 컴퓨터에 의한 지식의 자동 제어와 사회의 컴퓨터화를 포함한 기술 패권에 의해 구조화 된다. 우리는 기술 네트워크에 완전히 얽혀있고 또 인질로 잡혀있다. 이러한 기술 네트워크는 가시적으로는 존재하지 않는 것처럼 보이는 ‘채널화된 실존’이다. 우리의 시대는 기술이 전체적이고, 일차원적이며, 행성적이고, 두려울 정도로 정상적이어서 지극히 평범해진 시대이다. 거시기술의 근본 프로젝트는 전 지구

의 ‘핵겨울(nuclear winter)’ 또는 거대 공동묘지를 만들어내고 전 인류를 집단 멸종의 경각으로 내몰 정도로 위협적이다. 그리고 미시기술은 제2의 혹은 ‘포스트휴먼’ 자아를 발명 또는 복제하여야 한다고 주장한다. 이러한 포스트휴먼 자아의 ‘영혼’은 눈에 보이지 않는 거대한 원형교도소 벽 뒤에 갇히게 될 것이다. 사실, 우리의 딜레마는 인간이 테크네(techne, 기술)라는 가장 기본적 입장으로 바라볼 때, 기술이 곧 인간적이라는 미덕이 있으며, 또 한편으로는 그것의 물리적 생존은 공예품의 초과생산과 과다로 인해 위협에 처하거나, 결과를 유추할 수 없는 상태에 있는 것이다. 이제 인간은 전 지구를 파괴할 잠재력을 기술이 가지고 있는, 바로 그 역사의 위급한 순간에 도달하였다. 인간은 향후 잠재적으로 스스로 창조물의 희생양이 될 수 있다. 힌두교 성서처럼 “나는 나의 죽음이 되었다.”는 상황을 초래할 수 있는 것이다. 결국 인간은 스스로의 죽음, 모든 악 중에 가장 치명적인 악을 제조할 수 있게 된 것이다. 우리는 제임스 조이스(James Joyce)가 역사에 대하여 결코 깨지 못할 악몽이라고 우려했던 <율리시스>의 다이달로스(Daedalus)의 음산한 음성을 듣는다.

#### 4.

그렇다면 전 지구를 녹색화, 또는 재(再)-녹색화하기 위해 취할 일은 무엇인가? 본고에서 필자는 중국 사상(Sinism)에 초점을 맞추고자 한다. 이 용어는 미국의 중국연구자 H. G. Creel이 1929년에 만들어 낸 것이다. 이는 독특한, 혹은 특이한 중국적인 것이거나, 중국인의 사고 및 행동 습관의 특징 전체를 의미한다. 중국에 기원을 두고 있음에도 불구하고, 이 사상은 중국 영토에 국한되는 것은 아니며, 한국, 일본까지도 포괄한다. 즉, 소노그램(sonogram)을 사용하여 구획되는 소위 ‘동아시아 지역’을 포괄하는 것이다.

유교, 도교, 선종을 불문하고, 중국사상(Sinism)은 관계적 존재론(Relational ontology)이라 부르는 종류로, 1980년대 중반부터 사용된 용어이다. 그것은 사회적 프로세스로서 현실을 묘사하는 방식이며, 사회적 프로세스가 없는 곳에서는 현실도 없다는 원칙이기도 하다. 현실은 모든 것이 우주 내 다른 모든 것에 연결되어 있다, 또는 그 어떤 것도 고립되어 존재할 수 없다는 관념에 의지한다. 이것은 전체론적, 동시발생적으로 우주를 묘사하는 방식이다. 베트남 선종 승려인 틱낫한(Thich Nhat Hanh)은 현실을 간단한 단어로 묘사하여 사회적 프로세스라고 한다. 이는 바로 ‘상호 존재(interbeing)’이다. 동시 발생의 원칙은 중국 ‘주역(Yijing)’의 기저에 흐르는 샘이다. 로버트 프리지그(Robert M. Prigogine)는 그의 유명한 저서 『Zen and the Art of Motor cycle Maintenance』(1974)에서 ‘질(quality)’을 전체론적, 동시 발생적으로 사용하고 있으며, 이와 동의어는 선(zen)과 도(dao)이다. 노르웨이 철학자 아르네 네스(Arne Naess)의 ‘생태 철학(ecosophy)’ 또는 ‘심층 생태론(deep ecology)’은 ‘자질’의 철학으로서 특징지을 수 있다. 가장 최근에 프랑스 철학자인 질 들뢰즈(Gilles Deleuze)와 펠릭스 가타리(Félix Guattari)는 ‘지리철학(geophilosophy)’이라는 용어를 고안하였다. 이들이게 철학적 학문은 지구를 전체로서 포괄하는 것이다. 미국의 생태-생물학자 배리 커머너(Barry Commoner)는 1972년 UN인간환경회의에서 같이 작업할 기회가 있었던 학자로, 동시발생을 ‘과학적 축소주의’에 반하는 생태계의 ‘약육강식(first law)’



이라 부른다. 이는 환경 저해와 파괴에 대한 지적 책임이 있으며, 이를 조장한다는 것이다. 앨 고어가 나오기 훨씬 이전에, 1980년대 제3당의 대선 후보였던 커머너는 주로 환경적 플랫폼에 대해 논하였다. 데카르트 이후 서구 근대성의 전통에서 신체는 철학의 고아였다. ‘인식의 지배(epistemocracy)’를 수립함에 있어 그는 정신(res cogitans)과 신체(res extensa)를 이분화하였는데, 전자를 우위에 두거나 혹은 후자의 배제를 통한 것이었다. 우리는 이를 cogito의 근본원리로 부르는데, 이는 육신을 떠난 일인극이다. 압축의 동굴 혹은 육체의 대륙은 서구 사고의 주류 속에서 무형의 불멸을 위해 일시적인 부패성 상품으로 언제나 흑평을 당하고 비난을 받았다. 기독교와 그리스의 사고도 마찬가지이다. 3세기 근엄한 기독교 미학자이자 신학자였던 오리게네스(Origen)는 스스로 거세하고 당시 거세는 흔하지 않은 관행은 아니었다 - 육체를, 보다 구체적으로 성생활을 지나가는 현상으로 묘사하고 육체로부터 영혼을 순화하려는 종말론적 희망을 암시하였다. 피터 브라운(Peter Brown)의 수사적 표현을 살펴보자.

(오리게네스에게) 인간의 생명은 성적 특성을 물려받은 신체 속에 살고 있으며, 새벽이 오면 사라질 기나긴 밤의 마지막 압축의 시간이다. 신체는 성적 차이에 묶여 있는 정체성의 모든 현재적 개념을 만들 기에는 너무나 대단한 변화의 끝자락에 위치하고 있으며, 결혼, 출산, 육아에 기반한 모든 사회적 역할 들은 햇빛에 춤추는 먼지처럼 부서질 듯 보인다(The Body and Society, 1988, p.168).

18세기 나폴리 철학자인 지암바티스타 비코(Giambattista Vico)는 ‘코기토(cogito)’ 원칙에 반대되는 주장을 펼쳤다. 독일 탄트라 철학자 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)는 비코의 자손이라 불릴 수 있다. 불교와 가까웠던 니체는 인간은 전적으로 몸뿐이며, 영혼은 단지 신체를 이르는 다른 말이라고 말한다. 코기토 원칙은 사회적 프로세스로서 사회성 또는 현실의 고요한 몸인 전형을 분개하게 만들기 때문에 오류일지 모른다. 사회적이 되려면, 가장 중요한 것은 상호신체적(intercorporeal)이어야 한다. 사실 신체는 사회적인 것에 연결된 탯줄이다. 오직 신체이기 때문에 우리는 우리 자신을 보이게 할 수 있으며, 타인의 육체에, 그런 다음 타인의 마음에 연결시킬 수 있게 된다. 육체는 이 세상에서 우리가 담길 ‘사회적 현장(social placement)’인 것이다. 감각과의 공동 작용하여, 육체는 ‘우리’를 세상에 맞게 조율한다. 존재론적 현상학자인 모리스 메를로 폰티가 지적하였다시피, 세상은 신체와 동일한 물체로 구성되어 있다. 이는 아마도 우리가 우리 자신을 신체라는 매개체를 통해 세상에 연결시키기 때문일 것이며, 이는 인식의 살아있는 영역인 것이다. 현상학자 에르윈 스트라우스(Erwin W. Strauss)와 함께 우리는 신체가 타자의 신체와 관련되어 있지만, 정신은 오직 그 몸에만 관계한다고 주장할 수 있다. 정신은, 신체가 타자의 신체와 더불어 세상에 넘쳐나기 때문에 ‘관계어(relatum)’가 된다. 우리는 사회적으로, 따라서 윤리적이 되기 위해 육체로서, 살로서 존재할 필요가 있는 것이다.

육체는 특히 인식의 중심지이다. 세상의 자연적인 것들을 인식하는 것은 ‘야생(savage)’의 자연이 벌거벗음을 지각하는 것이다. 구체적 의식으로서 인식 행위는 표상도 아이디어도 아니다. 오히려, 인식은 지각하는 각각의 현실에 참여하거나 거주한다. 인식은 몸과, 세상의 삶과 한데 얽혀있거나 꼬여있다. 즉, 육체와 세상은 불가분적 일체를 형성한다. 각각의 인식 행위에서 육체는 세상에 참여한다. 각 인식은 감

각적 통일체의 경우이거나 순간이며, 육체의 공동작용 속에 내재된다. 다시 말해, 그것은 모든 인식이 특정한 것에 대해 시각, 청각, 후각, 미각, 촉각으로 국지화되는 운하 영역으로서의 육체라는 점에서 동시 발생적이다.

동양에서는 땅과 몸이 둘이 아닌 하나라고 말하는 중국 사상(Sinism)이 있다. 양자는 불가분의 관계이다. 풍경(장소)에 대한 사랑(topophilia)에 대한 신체적 시는 땅을 보호하기 위한 몸의 축복이자, 몸을 보호하기 위한 땅의 축복이다. 양자를 서로를 고양시킨다. 땅이 ‘몸의 언어(bodyword)’인 만큼 몸도 ‘땅의 언어(earthword)’이다. 하지만 몸에 대해 우선적으로 지구라는 공간적 개념을 갖기란 불가능하다. 일본의 “대지(daiji)”라는 말이 함축하고 있는 것처럼 말이다. 몸과 땅은 서로를 일체의 존재로 영향을 주고받는다. 풍수(feng shui; 지술 또는 중국 한자로 ‘바람 풍’/‘물 수’라 적는다)라 불리는 중국 생태술(eco-art)은 일상을 살면서 고도로 현대화된 도시적인 동아시아에서조차 전통술(conventional art)로서 널리 답습되고 있다. 이는 땅과 우주 ‘요소’의 에너지(기, qi)와 인간과의 불가분성을 신성시하고 의례화한다. 풍수의 생태술은 주거지와 마천루 건축에 사용되든, 조상 유적지에 사용되든지 간에 땅과 우주 ‘요소’와 인간의 활동을 조화롭게 만든다.

유교의 ‘효(filial piety)’는 인간 사이의 관계를 지배하며, 자연에 또는 ‘만물(ten thousand things)’에 대한 존중과 관련되어 있다. 예기(禮記)에서 유교학자들은 철 지난 나무를 자르는 것을 효에 위배되는 행위라고 보고 있다. 15세기 신유교주의 철학자 왕양명은 중국(한국 및 일본) 안팎으로 큰 영향력을 미쳤는데, “현자(sage)는 천, 지, 만물을 하나의 ‘체(體)’로 간주한다(p. 222)”고 선언하였다. 현자의 동물, 파괴된 식물에 대해 갖는 동정심은 그의 ‘인간에(仁, ren)’를 보여준다. 이 모든 지각들이 한데 모여 감각적 지각으로서의 일체인 몸을 형성하는 것이다. ‘인간에’의 감정은 현자가 깨진 기와와 돌에 대해 갖는 회한의 감정까지도 포함한다. 왕양명은 신체를 지리철학적 아이디어의 함수에 포함시킬 뿐만 아니라 유교의 ‘인간에’ 관념을 인간 외적 사물, 생명체와 비생명체까지 확장시킨다. 7세기 전에, 유교학자인 장자(Zhang Zai)는 다음의 유명한 문장에서 우주를 포괄적 방식으로 구상한 바 있다. 이는 부분적으로 유교적 효에서 말해진다. “하늘은 나의 아버지요, 땅은 나의 어머니라. 심지어 ‘나’라는 작은 생명체(즉, 지구인)조차도 그 중앙에서 친밀한 공간을 발견한다. 따라서 내가 나의 신체로 간주하는 우주를 채우는 그것ियो, 나의 자연으로 간주하는 우주를 지휘하는 그것이다. 모든 사람들은 나의 형제, 자매이며, 모든 사물은 나의 친구이다”(p. 223).

자연의 아름다움과 아름다운 자연은 상호 연관적이다. A. W. Mellon의 1956년 미술 강론에서, 예술 비평가 케네스 클락(Kenneth Clark)은 별거벗은 인체는 예술의 주체/객체가 아니며, 그 자체로 예술형태(The Nude, 1956, p.5 참조)라고 말하였다. 미학(aisthesis)은 의식의 구체적 형태이다. 즉, 신체의 담론인 것이다. 미적 태도는 베이컨과 데카르트 사상이 말하고 있는 오직 인간 중심의 필요성에 의한, 인간의 사용을 목적으로 하는 자연의 지배, 개척, 소유 방식을 극복하는 방법이다. 선구적 작품인 <The Meeting of East and West>(1946)에서 F. S. C. Northrop은 동양의 ‘심미적’ 문화와 서양의 ‘과학적’ 문화 간에 인식론적인, 그러나 과학계 단순화된 구분을 하고 있다. 유교, 도교, 선종을 아우르는 중국 사상은 충분히 심미적이다. 그것은 자연을 ‘전용(轉用)’하기보다는 ‘감상’ 한다. 예를 들어, 공자는 음악광

이였으며, 음악을 인간적임 혹은 박애와 가까운 것으로 간주하였다. 즉 가장 자연의 미에 가까운 것이 바로 고상한 미덕인 것이다. 근대 서구에서는 다른 어떤 철학자보다도 니체가 <The Birth of Tragedy>(1872년, 독일)에서 음악의 가치-아마도 구비시가, 춤, 연극, 음악을 포함하는 고대 그리스적 연주예술(mousike)에서의 미를 정해주고 있다. “실존과 세계가 영원히 정당화되는 미적현상으로”, 그리고 “세계 이외에 오직 음악만이 우리에게 미적 현상으로서의 세계를 정당화시키는 방법을 전해준다”(p. 116). 다시 말해, 니체는 존재의 주된 조건이 우리 자신과 인간-비인간의 세계를 조율하는 음악적 미학에 의해 세계가 (음악의 metron의견지에서) ‘측정된다’고 한다. 사실 조화는 미적 집합체로서의 음악의 심미적 영혼이며, 다른 모든 예술은 모방을 위해 애쓴다. 중국 사상은 미적인 것과 윤리적인 것을 동시에 다룬다. 도덕성 또는 선에 대한 중국적 아이디어는 ‘미’의 아이디어와 밀접하게 연관되어 있다. 조화로움의 ‘미덕’은 한편으로는 ‘아름다운 행동’을 의미하며, 부조화의 ‘악’ 또는 사악함은 다른 한편으로 ‘추(醜)’와 동의어이다.

도교는 생태적 인간(homoecologicus)의 방식과 동일하다고 말할 수 있다. 도교는 우리와 자연 간의 관계에 있어 더할 나위 없는 관계적 존재론의 전형이다. 미국 철학자 헨리 버그비(Henry G. Bugbee)가 <Inward Morning>(1958)에서 사용한 정교한 표현을 인용해볼까 한다. “우리는 오직 함께 서있다. 모든 인간뿐만이 아니라 모든 사물이 그러하다”(p. 223). 이는 모든 존재와 사물의 구체적 공존이라는 성례에 대한 적합한 확언이다. 도교는 지구 또는 우주를 개념화함에 있어 자아와 인간애의 중요성을 부풀리거나 확대하기 보다는 오히려 축소시킨다. 간단히 말해 자아 중심적이지도 않고 인간 중심적이지도 않은 것이다. 『도덕경』에 따르면, 우주에는 ‘네 가지 큰 것’ - 인간, 하늘, 땅, 그리고 도-이 ‘순환’한다. 도는 천지의 ‘어머니’이다.

우주에는 4가지 큰 것이 있는데, 인간은 그저 하나일 뿐이다.

인간은 땅을 본받고,

땅은 하늘을 본받으며,

하늘은 도를 본받고,

도는 존재하는 것(즉, 자연(ziran))을 본받는다(p. 123 etpassim).

네 가지 큰 것의 순환의 중심에는 ‘존재하는 것(자연)’이 있다. ‘자연적인 것’ 또는 ‘이러함’이라는 것은 특정 사물의 단일성을 설명할 때 ‘개성의 원리(이와 같음)’ 또는 ‘통성의 원리(그와 같음)’을 지칭한다. 이처럼 두 개의 사이노그램(sinogram)으로 표기되기 때문에 의미도 두 가지이다. 하나는 신체적인 것으로 자연 속의 존재와 사물, 또는 ‘만물’ - 산, 강, 동물, 나무, 식물 등의 집합을 지칭한다. 보다 중요한 다른 하나는 존재론적이다. ‘이러함’이라고 할 때 이는 고유하고 자발적인(또는 제어되지 않는) 존재와 사물의 경향으로 ‘자연적인 것’이라 불린다. 일단의 사물의 있는 그대로를 표현하는 것이다. 즉, 그 반대가 공리주의인 자기목적의 표현이다. 이는 생각도 목적도 없이 구불구불 자연 풍경 지형을 따라 흐르는, 자연적 곡물의 힘을 빌지 않고 대나무가 갈라지는 것과 같이, 인간의 개입 없는 강의 자연스러운

흐름에 비유될 수 있다. “나는 사람보다 나무를 더 좋아하네,”라고 말한 베토벤의 전원 교향곡은 미학과 자연을 함께 전달한다. 베토벤은 자연과 시골의 삶에 생명을 불어넣어 묘사하고 있다. 들, 초원, 나무, 시내, 나이팅게일과 메추리, 뼈꾸기, 노랑뿔 멧새의 합창, 폭풍, 농부의 축제(부락의 춤 또는 시골 장), 폭풍이 지나감을 감사하는 양치기의 찬미…… 레이첼 카슨(Rachel Carson)은 시적 제목의 저서 『침묵의 봄(Silent Spring)』(1962)에서 DDT 살충제의 사용 금지를 무엇보다 강조하며, 인간과 자연의 융합의 동일한 미적 감정을 다음과 같이 전달하고 있다.

과학자 또는 비전문가로서 지구의 아름다움과 신비 속에 살아가고 있는 사람들은 결코 혼자이거나 삶에 지지 않는다. 개인적인 삶의 짜증나는 일이나 고민이 무엇이든지 간에 이들의 사고는 내면의 만족을 향한 길을 찾으며, 삶의 재미를 새롭게 만들어 간다. 지구의 아름다움을 생각하는 이들은 삶이 지속되는 한 견딜 수 있는 힘의 보고를 찾는다. 새의 이동, 밀물과 썰물, 봄에 움 틈을 꽃봉오리에는 실제적인 아름다움뿐만 아니라 상징적인 아름다움이 존재한다. 자연의 반복적 후련에 무한한 치유의 무엇이 존재한다. 밤이 지나면 새벽이 오고, 겨울이 지나면 봄이 온다는 확신처럼 말이다(p. 46).

일본의 ‘선(zen)’은 살아있는 수많은 생명체와 비생명체 중에 ‘존재하는 것(자연)’에 대한 감상과 존중을 배양하는 방법으로서 분리시켜야만 한다. 윌리엄 블레이크(William Blake)의 <Auguries of Innocence>의 스탠자(stanza, 역자 주: 4행 이상의 각운이 있는 시구) - “모래알에서 세계를 보고/ 야생화에 천국이 있네/ 당신의 손바닥에 무한함을 잡아두고/ 시간 속에 영원을 잡아두네”(p. 116)-의 첫 구에서 힌트를 얻어, 필자는 일본의 하이쿠(haiku)를 곱씹어보고자 한다. 하이쿠는 작은 것들의 아름다움에 대해 반추한다. 선과 하이쿠 짓기는 항상 그러한 것은 아니지만 상호 연관되어 있다. 17세기 일본의 시인 바쇼(Basho)가 선을 공부하고 5-7-5 음절의 형태로 변모시킨 가장 유명하고 메타철학적인 하이쿠에서 소리의 상징이 메아리치고 있다. Furukeya / kawazutobikomu / mizunooto(‘오래된 연못에 - / 개구리가 뛰어든다, -/물 소리’)(p. 119). 이는 우주적 요소의 조화로운 연속체이다. 따라서 단순성과 소리(oto)의 야생성은 하이쿠의 영혼을 모두 포괄하는 기본 요소이다. 바쇼의 하이쿠에서 보여지는 단순함과 야생성의 선종적 광휘는 존재 또는 자연(일어로 shi-zen)의 계절적 세레나데인 ‘고요’의 낭랑한 음을 공기 중에 울려 퍼뜨린다. 요소의 미적 하모니는 존재의 거대한 연속체이다. 시에서 평온, 고요, ‘기쁨이 넘치는 휴식’의 배경으로서의 자연 또는 전 우주와 작은 생명체 또는 지구인과의 화음에서 물소리의 반향이 인식된다. 정말 작은 것이 단순하게 아름답다.

## 5.

이제 논의를 갈음하며, 지리철학에 통합된 미학적 패러다임의 배치를 너무나 오랫동안 간과해왔던 것은 아닌지 다시 한 번 강조하고 싶다. 구체화된 의식으로서 신체와 지구가 서로의 소울 메이트인 미학 패러다임은 모든 존재와 사물의 중국적 사상, 특히 도교와 선종의 오랜 전통 속에 깊이 내재되어 왔다. 이는 특히 모든 존재와 사물 간의 구체적 공존의 성체를 확인한다. 미적 패러다임은 주어진 또는 확립된 현실에 대한 전통적 이해를 느슨하게 풀 수 있다. ‘실제’ 세계를 파괴하고, ‘가능한’ 세계를 건설한다.

중국에는 미학과 윤리의 동맹으로부터 차기 밀레니엄 동안과 그 이후로 엔트로피의 지구에서 재서식하라는 명령이 부상하는데, 이는 매우 우아하고 소박한 캐치프레이즈로 E. F. Schumacher의 저서, 『작은 것이 아름답다(Small is Beautiful)』(1973)의 제목이기도 하다. 동일한 이유에서 ‘지구인’으로 축소된 인간도 역시 아름답다. 만약 우리의 마음과 정신에서 대륙의 미학으로 급격한 전환을 하지 않은 채 계속해서 동일한 언어를 말하고 동일한 방식으로 행동한다면, 우리는 확실히 파멸할 것이며, 지구의 종말뿐만 아니라 인간애의 죽음을 향해 나아가게 될 것이다. 우리는 항상 지구를 우선 구함으로써 우리의 인간애를 구할 수 있으며, 이 외에는 어떤 방법도 존재하지 않는다는 사실을 스스로에게 일깨워야 할 것이다. 필자는 청중의 마음과 정신에 우리 인간이 스스로의 생존을 위해 자연을 필요로 하고 있으나, 자연은 그 생존을 위해 우리를 필요로 하지 않는다는 불변의 현실을 심어주고자 한다. ‘도’의 환경 존중(ecopiety)은 인간애를 ‘자연화’함으로써, 즉 이질적 인간애를 다시 한 번 대지(Terramater)에 밀접하게 함으로써 이를 미화하고 지속시킨다. 이는 ‘뉴 휴머니즘’의 일환으로 불릴 수 있을 것이다. 고대 시인/철학자 루크레티우스(Lucretius)의 표현을 빌리면 우리는 ‘뉴 휴머니즘’을 통해서만 우리의 ‘생의 [녹색] 햇빛’을 장래 후손에게 자랑스럽게 건네줄 수 있을 것이다.

### 주(註)

본 에세이는 2011년 11월 24-26일까지 대한민국 부산에서 열리는 제1회 ‘다문화세계에서의 보편주의’에 관한 세계인문학포럼을 위해 작성되었다.

1. 저자가 집필한 <The Way of Ecopiety> in Transversal Geophilosophy (New York: Global Scholarly Publications, 2009) 참조. 본 에세이에서 인용된 모든 페이지 번호는 달리 지칭하지 않으면 본 저서의 페이지를 지칭하는 것임.

에세이 문집은 40여 년에 걸쳐 집필된 것이다. 첫 번째 에세이는 1970년 ‘제1회 지구의 날’을 기념하여 집필한 것이다. 필자는 미국 저명한 과학철학자인 토마스 쿤(Thomas S. Kuhn)과 프랑스 실존 현상학자 모리스 메를로 폰티(Maurice Merleau-Ponty), 현상학의 창시자 에드문트 후설(Edmund Husserl)의 방식으로 ‘생태학적 위기(ecological crisis)’라는 표현을 반복적으로 사용해왔다. ‘위기’라는 용어는 구식 패러다임에서 새로운 패러다임으로의 전환 시기를 지칭한다. 본 용어의 사요 동기는 용어의 어원적, 존재론적 견지에서 자연에 대한 또는 지구 전체에 대한 우리의 태도를 ‘급격히’ 변화시키고자 하는 갈망에서 비롯되었다.

필자는 수년 전에 무조건적 호혜성으로서의 pietas(효)에 관한 그리스와 로마 종교를 탐독하다가 흥미로운 설화를 접한 적이 있다. Pietas 여신을 기리기 위해 로마에 지어진 사원에 관한 것이었다. 이 설화에 관해, C. Kerényi는 “이 사원의 부지 위에, 그렇게 관계되어 있으므로, 한 어머니가 한번은 갇힌 적이 있다. 그 어머니는 자신의 딸의 모유를 먹고 생명을 유지하였다. 이 이야기는 확실치는 않으나 그리스의 원전으로부터 채용되었을 가능성이 있다. 하지만 로마인에게 호소력을 갖는 이상적 형태로 효(pietas)가 제시되지 않는다면 이야기는 아무런 시사점도 갖지 못할 것이다. 여기서 주목할 만한 특징적

인 사실은 동시에 신체적, 정신적 무엇인가가 존재한다는 것이다. 여기서 ‘pietas’는 자연에서의 절대적 호혜성, 주고받음의 폐쇄된 서클의 형태로 비춰진다(p. 201).

<The Warriors: Reflections on Men in Battle>(1959, pp. 237-38)에서 인간의 인간에 대한 비인간성의 표상으로 전쟁을 논하면서, Glenn Grey는 극도로 중요한 시사점을 지적하였다. “현대 인간에게서 너무나 자주 간과되는 것이 바로 ‘기본적 동정심(basic piety)’, 자연계에 대한 의존성의 인식이다…… 일견 인간은 오직 인간에 대해서만 죄를 짓는다. 또는 신에 대해 죄를 지을 수도 있다. 하지만 자연에 대해서는 지어서는 아니 된다. 이러한 관점에서 Erazim Kohák가 *The Embers and the Stars* (1984)에서 “인간에 대한 우리의 도덕적 감각을 회복하기 위해, 우리는 우선 자연에 대한 도덕적 감각을 회복할 필요가 있다”(p. 171)는 말한 데서 시사점을 찾을 수 있다.

2. 지리철학은 다문화주의의 세계화 세상에서 횡단적 연계성(transversality)의 개념을 필요로 한다. 이는 (1)문화 상호간, (2) 종간, (3)학문간, (4) 감각 간을 의미한다. 이러한 개념적 범주는 이후 페이지에서의 나의 논의와 관련성이 있다. 시간의 부족으로 처음의 두 가지 개념에 대해서만 논의해볼 것이다. 이것은 지리철학과 관련이 깊기 때문이다. 우선 다문화주의의 세계화 세상에서 필자가 주장하는 횡단적 연계성에 대한 상세 개념과 유럽중심주의의 보편성과 같은 인종중심적 철학에 대한 반대 논리는 *Transversal Rationality and Intercultural Texts: Essays in Phenomenology and Comparative Philosophy, Series in Continental Thought, No. 40* (Athens: Ohio University Press, 2011)의 제 1장과 2장 및 ““Enlightenment and the Question of the Other: A Postmodern Audition,” pp. 3-11, “Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization,” pp. 15-34을 참조하기 바란다. 글로벌 공공 철학의 이슈에 대한 횡단적 연계성의 관련성에 대한 필자의 논의는 “Transversality and Public Philosophy in the Age of Globalization,” in *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honor of Hwa Yol Jung*, ed. Jin Y. Park (Lanham: LexingtonBooks, 2009), pp.19-54에 잘 드러나 있다. 철학 운동으로서의 현상학은 지금까지 (1) 선형적 (2) 존재론적 (3) 해석적 (4) 해체적의 각기 다른 국면을 지나왔다. 여기서 필자는 다문화주의와 세계화의 변화 국면에 직면하여 횡단적국면을추가하여야한다고감히제안하는바이다. 더욱이 횡단적 국면은 필요할 때마다 횡단적 연계성의 진정성 속에 다른 4가지 국면을 붙여넣어야한다. 위에서 인용한 책들에 더해 다음의 저서들에서 주제 관련 장들을 참고하기 바란다. (1) *Transversality and Intercultural Hermeneutics* (New York: Global Scholarly Publications), (2) *Transversality and the Future of Political Theorizing* (NewYork: Global Scholarly Publications), and (3) *Transversality, Political Hermeneutics, and Phenomenology of Morals* (NewYork: GlobalScholarly Publications).

3. 현재 일부 작가들은 애초에 본질적으로 지속 가능하지 않은 ‘지속 가능한 성장’보다는 ‘역성장’을 주장한다. 우리는 수세기 동안 전적이지는 않더라도 ‘경제적 인간(homoeconomicus)의 측면에서 주로 선한 삶을 규정하여 왔다. 생산자이자 제조자(homo faber)로서의 인간의 윤리, 경제적 성장, 번영, 풍요, 풍족, 대량 소비 등에서 말이다. 더 많은 것을 소유하려는 집착(pleonexia)은 여전히 공통의 미덕

---

이다. 따라서 요약하자면, 우리는 필연적으로 생태중심적이기보다 인간중심적인 ‘경제주의’와 ‘소비주의’의 팽창 심리를 넘어서서 선한 삶을 재규정해야한다. 환경 존중(ecopiety)의 아이디어는 잊혀진 선조의 지혜를 재활용하고 회자시킴으로써 ‘경제적 인간’ 대신에 ‘생태학적인인간(homo ecoloficus)’에기반해미래의 새로운 윤리를 정의하려는 시도이다. Robert L. Heilbroner는 저명한 ‘human prospect’라는 저명한 본문에서 ‘후기 산업주의’와 후기 경제주의에 대해 설득력 있는 관찰을 하고 있다(p. 190).

우리가 성장을 지속하지 못하든, 그것을 잡아내든지 간에, 급격히 다른 미래가 오고 있다는 것에는 의심의 여지가 없다. 어떠한 사태가 오더라도, 현재의 사회 기원이 변화해야 한다는 논쟁을 넘어서는 듯 보인다. 산업 생산의 오랜 부흥 대신에 사회 내 신중한 제한과 오랜 기간 동안의 감소가 도래할 것이다. 흥청망청 소비하는 낭비대신에 새로운 절약의 자세가 요청되어야 한다. 어쨌든, 미래 ‘후기 산업주의’ 사회는 오늘날의 산업 사회와 다른 형태일 것이다. 마치 현재의 산업주의 사회가 산업주의 이전 사회와 달랐던 것처럼 말이다……후기 산업사회는 도리어 산업화 이전 사회로 회귀할 가능성이 있다. 사실과 물질적 성취의 외부 세계보다 경험의 내적 상태 탐험으로의 귀환 말이다. 다름아닌 산업적 특성의 모든 사회에서의 전통과 의식, 삶의 기둥은 다시 한번 삶의 지침과 위안으로서 고대적 주장을 확인하게 될 것이다. 특히 물질적 목적을 위한 개인의 성취 투쟁은 공동으로 조직되어 정해진 역할의 수용에 자리를 내어주기 쉽다.

따라서 지금까지 우리는 ‘대체적 미래,’ 즉 급진적으로 새로운 세계의 설계에 있어 대부분 실패하였다고 해도 과언은 아니다. 급진적으로 새로운 미래의 창조는 희소성의 시대와 타협을 보아야 한다. 단언하자면, 희소성의 경제는 선한 삶의 개념을 재정의하도록 강제하였다. 다른 어떤 요소를 포함하고 있든지 간에, 선한 삶은 우리가 오늘날 바라고 있는 물질적 풍요와 풍족한 소비의 나선 구조하에서는 결코 정의될 수 없다. 에리히 프롬(Erich Fromm)이 말했듯이, ‘소유’는 ‘존재’가 아니며, 또는 ‘나는 나의 소유로 설명될 수 없다.’ 엔트로피 규모에서 희소성의 경제는 오직 단일의 명령을 갖는다. ‘생태화(ecologize)’란, 희소한 자원의 ‘절약’과 ‘공유’이며, 단순과 절약의 삶을 영위하는 것이다. 이 모두는 또 다시 ‘생태계’와 ‘경제’가 동일 개념의 가계에 속하도록 할 것이다. 사실, 환경 존중의 아이디어는 작고한 슈마허(E.F. Schmacher)가 고상하게 표현한 “작은 것이 아름답다”에서 반향을 일으키고 있다(P. 110).

4. 데카르트의 정신과 신체의 이원성을 부인하며, 비코는 다음과 같이 쓰고 있다. ‘생각하는 나는 정신이자 신체이다. 만약 생각이 내 존재의 이유라면, 생각은 신체의 이유일 것이다. 하지만 생각하지 않는 신체도 있다. 사실 나는 몸과 정신으로 구성되어 있기 때문에 양자에 대해 생각한다. 따라서 몸과 정신은 다 함께 내 사고의 사유를 구성한다. 만약 내가 오직 몸뿐이라면, 나는 생각하지 않을 것이다. 하지만 내가 만약 오직 정신뿐이라면, 나는 완전한 이해를 행할 수 있을 것이다. 더욱이, 사고는 내가 정신이라는 사실의 원인이 아니라 오직 그것을 나타내는 표시에 불과하며, 암시(techmerion)는 사유가 되지 않는다. 신중한 비판가는 결코 암시의 확실성을 부인하지 않는다. 오직 사유의 확실성만을 부인할 뿐이다 [On the Most Ancient Wisdom of the Italians, trans. Jason Taylor (New Haven: Yale University Press, 2010), p.35 참조]. 휴머니티에 관한 본 회의의 청중이 비코가 과학적 인식론의 지배적인 교수법적 방법론에 대항하여 On the Study of Methods of Our Time (1709)에서 그 당시에 현

명한 불만을 제기하였다는 사실을 주지한다면 아마 도움이 될 것이다. 이 불만은 메시지의 측면에서 매우 현대적이며, 그가 광의의 ‘정치과학’이라 불렀던 공적 행위의 도덕 교육과 관련성이 있다. 비코는 우리에게 다음과 같이 말한다.

우리의 교육적 방법론에서 가장 큰 결점은 우리가 윤리학이 아닌 자연과학에 과도한 관심을 쏟고 있다는 것이다. 주된 잘못은 인간의 특성, 성향, 열정, 이러한 요소를 공적 삶과 언재에 맞춰 조정하는 방식을 다루는 윤리학의 부분을 무시하고 있다는 점이다. 미덕과 악덕의 구분적 특성, 좋고 나쁜 행동의 양식, 다양한 연령대, 양성, 사회 경제적 계급, 인종, 국가의 전형적 특성, 모든 예술 중에서 가장 어려운 삶의 적절한 행동 예술을 다루는 학문에 대해 무시하고 있는 것이다. 이렇게 무시한 결과, 숭고하고 중요한 학문 분야(즉, 정치 과학)가 거의 버려져 거들떠 보이지도 않는 상태에 있는 것이다[On the Study Methods of Our Time, trans. Elio Gianturco(Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), p.33 참조].

비코의 주장을 따르면, 정치학이 인본주의적 학문임을 보여줄 수 있을 것이다. 필자는 그가 오늘날 저술하였더라면 아마도 인본주의적 학문으로서의 환경윤리학의 ‘연구 방법론’에 전적으로 관심을 쏟았을 것이라 확신하는 바이다.

5. 원시 종교에 대한 현상학적 연구인 *The Myth of the Eternal Return*(1954)에서 Mircea Eliade는 자연에 대해 독립적인 역사를 만듦으로써 현대 인간은 ‘자연의 모방(자연주의)’을 ‘역사의 테러(역사주의)’로 대체하였다. 조화로움에서 느껴지는 인간과 자연의 친밀한 관계, 즉 그들의 사회적 원칙은 원시인의 태곳적 존재론의 특성을 지닌다. 이처럼 인간과 자연 및 우주간의 친밀함이 느껴지는 것은 영원 반복과 참여 심리의 ‘신성한’ 신화 속에서 구체화되어 있다. 자연에 대한 인간의 폐쇄성은 보통의 자연 물체, 또는 사물(예를 들어 보통의 돌)가 ‘신성화’된다는 단순한 사실에 의해 그 정당성이 입증된다. 반면, 현대 인간은 오직 스스로 창조한 대상, 즉 자신의 노동, 작업, 산업으로 만들어진 대상만을 숭배한다. 원시인들에게 자연은 ‘신성한’ 것이었다. 반면 현대인들에게 자연은 ‘세속적’인 것이다. 원시적 존재론에서 인간은 자연 및 대지와 떨어야 떨 수 없는 불가분적 관계이다. 시간의 주기성은 계절의 주기, 영원한 발생, 자연의 되풀이의 단순한 모방일 뿐이다.

6. “루크레티우스의 물질주의”가 인간이 우주의 중심이라는 ‘환상’에 대한 거부를 포함해 후기 작가들(예: 몽테뉴)에게 지워지지 않는 지문을 남겼다는 것은 본 에세이의 본문에서 지적할 만하다. Stephen Greenblatt의 환상적 저술인 *The Swerve: How the World Became Modern* (New York: W. W. Norton, 2011)을 참조하기 바란다.



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

교육과학기술부/한국연구재단: 한국인문학의 부흥

1. 한국의 인문학 진흥 정책  
송기동
2. 한국 인문학의 당면과제와 비전  
이한구
3. 인터넷과 초국가시대의 팝내셔널리즘  
- 동아시아의 사례를 중심으로  
김효진
4. 보편주의의 재구성과 한국의 민족문화론  
황정아
5. 한국 불교윤리의 보편윤리 가능성  
강성용



---

## 한국의 인문학 진흥 정책

송기동  
교육과학기술부

### I. 한국은 왜 인문학에 주목하는가?

#### 1. 한국에서 인문학의 의미

‘동방예의지국(東方禮義之國)’이라 불릴 만큼 한국은 예(禮)와 인문학을 중시해 온 나라로 알려져 있다. 한국어에서 ‘진지(밥), 생신(생일), 계시다(있다), 주무시다(자다)’ 등 독특한 존경어가 발달되어 있는 언어적 특징만 살펴보더라도 예(禮)를 중시하는 한국의 문화와 정서를 읽을 수 있다. 그러나 한국이 식민지와 전쟁의 상처를 딛고 경제개발을 추진하는 과정에서 한국 고유의 역사적 전통과 문화적 가치보다 경제성, 효율성, 실용성 등을 주도적인 가치로 강조해 온 것이 사실이다. 이러한 과정에서 세계 13위(’11년 기준)의 경제 규모를 갖추는 등 경제 강국에 들어서고 있는데 비해, 그에 걸맞는 문화강국, 학술 강국으로서의 면모는 부족하며, 실제 한국인의 삶의 질은 OECD 등 주요 39개 나라 중 27위로 하위권에 머물고 있는 상황이다.

문화와 삶의 질을 풍요롭게 하고, 문화 선진국으로서의 대외적 이미지를 형성해 나가기 위한 하나의 방안으로 인문학의 역할을 빼놓을 수 없다. 인문학은 상품처럼 즉각적으로 교환될 수 있는 물건이 아니라 오랜 투자를 통해 실용학문이나 기술의 뿌리를 튼튼하게 하는 역할을 한다. 또한 급격한 환경 변화에 대한 보다 수준 높은 사회적 대응능력을 가능하게 하며, 인문학적 창의력과 상상력, 자유로운 표현력은 유·무형의 국가 경쟁력 증진에 기여한다고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 한국에서 인문학 진흥의 중요성을 간과할 수 없는 이유이다. 특히 한국은 오천년의 유구한 역사적 전통과 창조적인 인문주의 정신을 가진 나라인 동시에, 최근에는 인문한국(Humanities Korea) 지원 사업, 해외한국학 등 한국 인문학의 성과 축적과 함께 ‘인문주간’, ‘CEO 인문학 강좌’ 등을 통해 국민적 관심이 고조되고 있다. 선진국일수록 문화와 복지의 가치를 높게 평가하는 만큼 인문학은 한국이 선진국으로 진입하기 위한 필수 불가결한 요소가 될 것이다. 요컨대 선진국으로서 갖추어야 할 문화적, 정신적 가치이자 국가 경쟁력의 중심축으로서 우리가 해결해야 할 과제가 바로 인문학의 진흥인 것이다.

---

1) 한형조, 『인문학 진흥을 위한 정책개발 연구』, 한국연구재단 정책연구용역보고서, 2010

## 2. 시대적·사회적 변화와 인문학 환경

인문학의 중심이며, 소우주라 불리는 인간에 대한 탐구는 고대부터 현대에 이르기까지 끊임없는 화두가 되어 왔다. 역사적으로 로마시대 정치 사상가 시세로(Cicero)가 '인간에 관한 연구, 인간에 관한 학문'이라는 의미에서 '인문학(Humanities)'이라는 말이 생겨난 것으로 알려져 있으며, 12세기 초 대학에서 직업적 전공과는 무관하게 인문학에서 일정 학점을 이수하게 한 것이나, 미국 대학 학부에서 Liberal Arts & Sciences 과정을 거쳐 직업으로의 응용학문으로 나아가게 한 것은 인문학을 통해 사람 되게 하고, 교양인으로 서게 하기 위함<sup>2)</sup>이라는 교육철학을 내포하고 있다.

현대사회에서 인간에 관한 천착은 인문학의 학문적 범위를 넘어 사회과학, 자연과학, 공학, 의학 등에서 인문학적 이해를 바탕으로 새로운 접근과 분석이 이루어지고 있다. 이는 최첨단 과학기술 발달 과정에서 발생한 과학 지상주의, 인간의 존엄성 상실, 존재론적 의미의 쇠퇴, 인간관계의 황폐화 등 사회적·국가적 문제로 대두된 복잡한 문제에 대한 해결 방안을 찾아 가는 노력일 것이다.

이렇듯 현대적 의미에서 인문학이 새로운 조명을 받고 그 중요성과 필요성이 부각되고 있다고 해도 한국에서의 인문학 환경이 낙관적이라고 말하기는 쉽지 않다. 지금 한국에서는 인문학을 포함한 인문사회 분야 졸업생의 취업률 저조 분위기가 드리워져 있고, 2005년~2008년 인문사회 분야 박사과정 진학률이 평균 12.6%에 그치고 있으며, 이는 이공계의 21.3%~23.4%와 큰 격차<sup>3)</sup>로 나타나고 있다. 또한 지방대의 경우 대학원생이 없어 연구보조원을 구하기 어려운 상황은 열악한 인문학의 현실을 그대로 나타내고 있다. 인문사회 기반의 융복합 연구 토대가 초기 단계에 있다는 점, 비가시성과 장기성이라는 인문학의 특성은 단기적·가시적 연구 성과를 요구하는 시장의 요구에 부응하기 어려운 연구 지원의 위협 요인으로 작용하기도 한다.

하지만 스티브 잡스(Steve Jobs)가 말했듯이 “애플이 기술뿐 아니라 인문학(Liberal Arts)을 결합하기 위해 노력했고, 아이폰은 과학기술과 인문학의 만남”이라는 사실은 인문학의 중요성에 대한 인식의 확산을 가져 온 좋은 기회로 작용하고 있다. 또한 최근 우리나라가 G20 정상회의를 개최하는 등 국가의 위상이 높아졌고, 인간 중심의 과학기술 패러다임 변화, 다원주의 문화와 한류열풍 심화 등은 인문학 부흥의 새로운 기회로 작용할 수 있다.

그리고 무엇보다 인문학이 국가 경쟁력을 높이는 핵심 요소라는 사실을 빼놓을 수 없다. 인문학은 국가 이미지를 높이는데 핵심적인 역할을 하며, 한 나라의 인문학적 전통은 국제무대에서 개인의 가치를 선결정할 뿐만 아니라, 그 나라 정치, 경제, 외교의 출발선 역할을 한다고 할 수 있다.<sup>4)</sup>

결국 인문학은 궁극적으로 ‘인간에 대한 탐구’와 ‘삶의 질 향상’이라는 학문적 탐구와 인문학의 정책적 진흥 등이 상호 연속적으로 이어지고 있다. 1963년부터 시작된 인문학을 포함한 학술연구조성사업과 2002년 큰 폭으로 증가한 기초학문 육성지원은 인문학의 중요성에 대한 정부의 노력과 문제의식의 반영이며, 이는 인문학을 포함한 기초연구 육성을 통해 인문학이 산업으로 연계되고, 경제 발전과 삶의 질

2) 박영식, 『인문사회 연구 진흥을 위한 과제와 창조적 미래』, 인문사회 연구 진흥을 위한 정책토론회 자료집, 주최 : 국회 교육과학기술부 위원장 변재일 · 한국연구재단, 2011

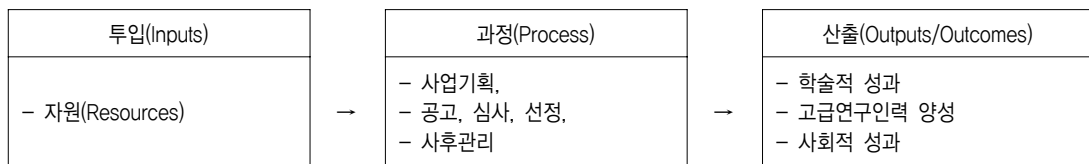
3) 교육과학기술부, 『인문사회 분야 학술진흥 장기비전 수립』, p.61, 2010

4) 한형조, 『인문학 진흥을 위한 정책개발 연구』, 한국연구재단 정책연구용역보고서, pp5~6, 2010

향상으로 이어지는 선순환 효과를 창출하고자 하는 정부의 의지를 나타내고 있다. 본 논문에서는 한국 인문학 진흥 정책 현황 및 성과를 고찰하고, 이를 바탕으로 인문학 진흥 정책 방향과 과제를 도출하고자 한다.

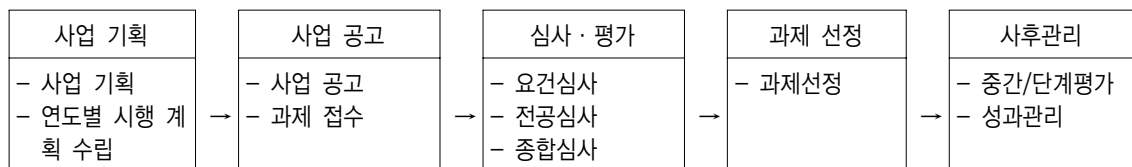
## II. 인문학 진흥 정책 분석모형

한국 인문학 진흥 정책 현황을 본격적으로 논의하기 전에 이 연구에서는 논리모형(Logic Model)을 활용하여 인문학 진흥 정책 분석모형을 도출해 보고자 한다. 논리모형은 사업의 구성요소들이 어떤 인과과정을 거쳐 원하는 결과를 산출해 내는지에 대한 논리 및 도식을 의미한다. 즉 정부가 자원을 투입하면 어떤 단계와 과정을 거쳐서 정책적 목표에 부합하는 결과물이 생산될 것인가에 대한 가정과 논리를 전제로 한다. 일반적인 논리모형의 구조에 따라, 인문학 진흥 정책 분석모형은 투입, 과정, 산출로 나누어질 수 있다([그림 1] 참고). 인문학 진흥 정책의 투입 요소의 대표적 예로는 자원(resources)을 들 수 있으며, 이는 인문학 관련 정부 예산 지원과 밀접한 관련이 있다.



[그림 1] 인문학 진흥 정책 분석모형

인문학 연구 지원 프로세스는 구체적으로 사업계획 수립, 공고, 심사, 선정, 사후관리로 나누어진다 ([그림 2] 참고). 먼저, 사업이 기획되고, 연도별 시행계획이 수립되며, 시행계획에 따라 사업이 공고되고, 과제 접수가 진행된다. 접수된 과제는 일정한 심사·평가 과정을 거치게 되는데, 심사·평가는 요건심사, 전공(패널/면담)심사, 종합심사 등 3단계로 이루어진다. 심사·평가 결과 과제가 선정되면, 선정된 과제에 대하여 중간/단계 평가, 성과관리 등 사후관리가 이루어진다.



[그림 2] 인문학 연구 지원 프로세스

인문학 진흥 정책의 산출은 학술적 성과(논문, 저서, 역서 등), 고급연구인력 양성, 사회적 성과(삶의 질 향상, 문화국가 이미지 제고, 유·무형의 국가 경쟁력 제고 등)로 나누어 생각해 볼 수 있다. 다만 이 연구에서의 분석모형이 지나치게 인문학 분야 투입-과정-산출의 단순 논리만을 강조하는 경우 인문

학의 특수성인 비가시적·장기적 성과를 충분히 반영하지 못하는 한계가 있을 수 있다. 이 분석모형에 서의 산출은 인문학 분야의 비가시적·장기적 성과를 포괄하는 것으로 이해될 필요가 있을 것이다.

### III. 인문학 진흥 정책 현주소

#### 1. 정책 목표 및 수단

한국 인문학 진흥 정책은 학술진흥법(구 학술진흥 및 학자금대출 신용보증 등에 관한 법률) 및 관련 규정에 근거하여 추진되고 있다. 인문학 진흥은 학술연구지원사업의 한 부분인데, 이 사업은 다음 두 가지의 목적으로 추진되고 있다. 첫째, 사회적 적실성을 갖춘 학제 간 연구를 수행하는 세계적 수준의 인문학 및 해외 지역학 연구소를 육성하는 것이다. 둘째, 인문학과 대중과의 소통을 확대함으로써 인문학의 외연을 확대하고, 학문의 사회적 역할을 강화함으로써 문화국가의 기반을 마련하는 것이다.

예산은 기초학문으로서 인문학 진흥을 포함하여 1963년 이후 지속적으로 지원되어 왔다. 2002년부터는 기초학문육성지원사업을 통해 인문학을 포함하여 연평균 916억원을 지원하였으며, '11년에는 '02년 대비 163.6% 증가한 총 1,538억원을 인문학에 지원하고 있다.

[표 1] 연도별 인문학 지원 예산

(단위: 억원)

구분	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
기초학문육성	940	920	920	940	861	858	867	916	891	1,107
인문학진흥	인문한국 지원사업					200	326	394	394	404
	인문학 대중화사업					35	27	27	27	27
계	940	920	920	940	861	1,093	1,220	1,337	1,312	1,538

※ '02~05년 : 기초학문육성 인문사회지원 예산('05년 학술연구조성사업 기본계획, 기초학문육성지원사업 성과집(04)), 단 '05년 기초학문자료센터예산 30억 추가

※ '06~11년 : 기초학문육성 인문사회지원('02~'05)이 구조 개편된 사업 예산 합계(학문후속세대지원, 일반연구 지원(기본연구, 신진연구), 우수학술도서, 토대기초연구지원, 기초학문자료센터(KRM), 대학교육과정개발지원)

#### 2. 인문학 진흥 국가별 현황 및 시사점

한국의 인문학 정책 현황을 논의하기 전에, 세계 각국의 인문학 진흥 정책을 간략히 살펴보고, 시사점을 도출해 보고자 한다. 먼저 미국은 국립인문재단(NEH; National Endowment for the Humanities)을 통해 연구뿐만 아니라 교육, 디지털화 등 다양한 분야를 지원하며, 창의적이고 내실 있는 프로젝트 개발을 장려하는 것으로 알려져 있다. PCAH(The President's Committee on the Arts and the Humanities) 보고서 '창조적 미국(Creative America, 1997)에서는 “건강한 문화적 삶은 민주주의 사회에 필수 불가결하며, 따라서 강한 나라라면 문화 발전 및 보존에 투자해야 한다.”고 강조하며 예술과 인문학 지원 및 교육 여건 개선을 권고하고 있다.<sup>5)</sup>

미국의 경우 인문학 지원은 정부 지원보다 민간 차원에서 더욱 활발하게 이루어지고 있다. 대표적인 민간 인문학 지원 기관으로는 Andrew W. Mellon Foundation(NY), Rockefeller Foundation(NY), Ford Foundation(NY), Packard Humanities Institute(CA) 등을 들 수 있다. 이러한 기관들은 인문학 연구, 교육, 역사와 문화 활동, 전시회, 언론방송 프로그램 등을 지원하고 있다.<sup>6)</sup>

영국은 2005년 설립된 예술인문연구회(AHRC; Arts & Humanities Research Council)를 통해 인문학과 예술의 수월성 제고 및 대학 인문학, 예술 분야 연구자, 석박사 과정생 등 인재 양성에 투자하고 있다. 또한 인문학과 사회과학을 담당하고 있는 영국학술원은 매년 1500만 파운드 정도를 중견학자의 연구지원, 기초연구 지원, 박사학위 취득자의 연구지원, 학술대회 개최, 인문학 대중화 등에 지원하고 있다. 특히 영국의 인문학은 인문학을 산업과 연계시키는 것에 지원하며, 영어, 관광산업, 판타지 문학 등 인문학의 산업화를 꾀하고 이에 대한 지원을 적극적으로 하고 있다.<sup>7)</sup>

프랑스의 인문학 지원 정책은 다양한 학문분야 간의 학제 및 국제간 연구 유도과 활성화 지원, 외부 연구기관, 외국 연구기관과의 활발한 교류 및 네트워크 형성 지원, 연구원 처우 개선 등 학문후속세대 양성 지원, 연구결과를 공유할 수 있도록 인문자료센터 지원, 프랑스 전 지역에 18개 대표부를 설치해 중앙과 연계 하에 지역 균형 발전을 꾀하고 있다.<sup>8)</sup>

일본은 『인문학 및 사회과학의 진흥에 대하여 - 21세기에 기대되는 역할에 부응하기 위한 당면의 진흥방안』(2002. 6월) 보고서를 바탕으로 ‘인문사회 과학 진흥 프로젝트 연구사업’(2003-2008)을 실시하는 등 정책적·사회적 연구 수요를 반영하기 위해 적극적으로 노력하고 있다.<sup>9)</sup>

이러한 해외 연구 지원 사례를 종합적으로 보면, 주요 선진국에서는 인문사회과학의 연구지원을 다양한 범위로 확대하고, 내실 있는 연구결과의 산출을 위해 체계적으로 지원해 나가고 있음을 알 수 있다. 이하에서는 한국의 인문학 진흥 정책 당면과제를 구체적으로 논의하고자 한다.

### 3. 한국 인문학 진흥 정책 당면과제

한국의 인문학 진흥 환경 및 선진국의 인문학 진흥 사례에 비추어 볼 때, 한국의 인문학 진흥 정책 당면과제는 크게 3가지로 정리해 볼 수 있다. 먼저, 미래 노벨상(경제학상, 문학상 등) 수상자 배출을 위한 세계적 수준의 인문사회 분야 연구 역량을 제고할 필요가 있다. 특히 연구의 양적 증가에 부응하는 질적 경쟁력을 확보해야 한다. 현재 인문사회 분야 연구 논문 대부분이 국내 학술지 발표에 머물고 있으며, 국제 학술지 발표는 3.1%~6.3%에 그치고 있다.<sup>10)</sup>

둘째, 인문학 분야 학술연구 지원정책의 사회적 시의성과 실효성을 제고시키기 위한 방안을 도출할 필요가 있다. 아울러, 새로운 시대의 요구에 능동적으로 대처할 수 있는 분야를 발굴·지원할 필요가 있

5) 『인문사회 분야 학술진흥 장기비전 수립』 교육과학기술부, p.82, 2010

6) 한형조 앞의 보고서, p.26, 2006

7) 한형조 앞의 보고서, p.27, 2006

8) 한형조 앞의 보고서, p.28, 2006

9) 『인문사회분야 학술진흥 장기비전 수립』, 교육과학기술부, p3, 2010

10) 『2010 인문사회 학술연구지원사업 중간성과 자료집 ‘인문한국지원사업, 대학중점연구소지원사업』, 교육과학기술부·한국연구재단, p.8, 2010

다. 학제간 융합연구지원 확대는 그 예가 될 수 있을 것이다. 과학기술만으로는 해결할 수 없고 인문사회과학이 결합해야 하는 복합적인 사회 문제가 대두하는 상황에서 과학기술과 인문사회과학 융합을 통한 시너지 효과 창출의 필요성은 더욱 높아지고 있다. 그러나 학제간 융합 중요성에 대한 인식이 확산됨에도 불구하고, 학제간 융합 개념이 모호하고, 연구 기반도 취약한 것이 사실이다. 융합연구의 개념과 목표를 정립하고, 전략적으로 융복합 연구 아젠다도 발굴할 필요가 있다.

스티브 잡스, 빌 게이츠 등 세계적 기업 CEO들의 인문적 가치 강조 사례도 좋은 참고 사례가 될 수 있을 것이다. 가령 스티브 잡스는 아이폰·아이패드 같은 첨단 IT기기를 세상에 선보이면서 인문학의 중요성을 항상 강조하곤 했다. 그는 ‘기술만으로는 충분치 않다는 게 애플의 DNA’라고 말하면서, ‘기술과 인문학(liberal arts)을 융합하고 하드웨어와 소프트웨어를 결합해야만 기쁨을 올리는 결과물을 만들어 낼 수 있다’고 강조한 바 있다. 스티브 잡스의 이러한 인문적 가치에 대한 강조는 그의 오랜 신념과 철학에 바탕을 둔 것인 듯하다. 2005년도 스탠포드대 졸업식 축사에서 점(點)을 잇는 것에 관해 이야기를 한 것에서 그 이유를 찾을 수 있기 때문이다. 스티브 잡스가 대학 중퇴 후에 몇몇 과목들을 청강하였는데, 그 중 하나가 서체과목이었다고 한다. 스티브 잡스는 서체과목을 배우면서 과학이 알아 내지 못하는, 아름답고 역사적이며 예술적인 미묘함에 매료되었다고 한다. 당시엔 그러한 내용이 실제로 응용될 것이라고 기대하지 않았는데, 10년 후에 매킨토시 컴퓨터를 만들 때 대학 시절 배운 서체과목 내용을 살려 맥 컴퓨터를 아름다운 글자체를 가진 최초의 컴퓨터로 만들 수 있었다고 한다.

셋째, 인문사회연구 성과를 더욱 확산시키고 사회적 책무성을 제고하는 것이 필요하다. 인문사회 분야는 본래 인간과 사회에 바탕을 둔 학문 분야이기 때문에 연구 성과의 학문적·사회적 확산·활용이 더욱 중요성을 지닌다. 인문학과 대중과의 소통을 확대함으로써 대중들의 일상 속으로 자연스럽게 스며들 수 있는 분위기가 조성될 수 있어야 할 것이다. 또한 학계에서도 삶의 의미와 질, 행복, 사회적 갈등과 통합, 사회적 신뢰 등 당면 문제들에 대해 설득력 있는 담론을 제시할 수 있어야 할 것이다. 그 동안 인문사회과학 연구가 한국의 지적 전통을 외면한 채 해외 이론·사례의 일방적 수용으로 한국의 당면 문제 해결에 적절하게 기여하지 못하였고, 한국적 이론의 패러다임을 구축하는 데는 실패하였다는 비판에서 자유롭지 못한 것이 사실이다. 인문·사회과학이 우리 사회 현상을 종합적으로 진단·성찰하고, 우리 사회의 다양한 문제 해결에 기여함으로써 지속가능한 발전을 도모할 수 있어야 할 것이다.

#### IV. 한국 인문학 진흥 정책성과

##### 1. 기초학문으로서의 인문학 육성

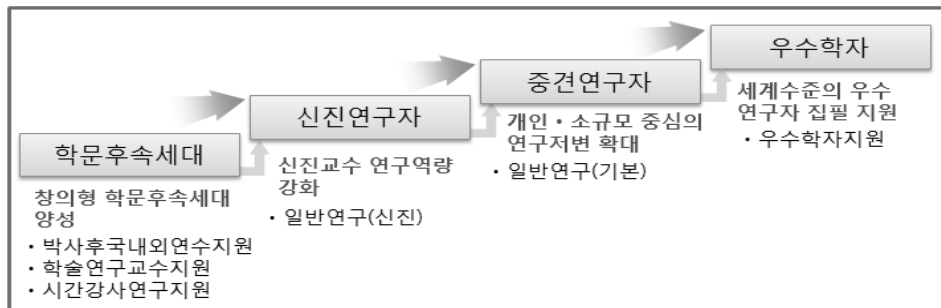
50여년의 역사를 가지고 있는 한국의 인문학 지원은 인문학을 포함한 기초학문이 모든 학문의 기본으로서 궁극적으로 지식기반사회에서의 국가경쟁력을 좌우하는 원천이라는 인식 하에 지식생산국가로의 도약을 위한 대대적인 기초학문육성을 위한 정책을 추진하면서 이루어지고 있다.

개인연구 중심으로 이루어진 인문학 연구는 2007년 인문한국(HK; Humanities Korea)지원사업, 2009년 학제간융합연구지원사업, 2010년 한국사회과학연구(SSK; Social Sciences Korea)지원사업 등



을 추진하면서 인문학, 사회과학, 융복합학 등 학문적 특성이 반영된 연구지원 프로그램으로 이루어지고 있으며, 연구 형태 또한 집단연구와 개인연구가 병행되어 이루어지고 있다.

특히 2011년 인문학 분야 개인연구는 [그림 3]에서 볼 수 있는 바와 같이, 연구자의 생애주기 (Researcher's Life-cycle)를 고려하여 학문후속세대→신진연구자→중견연구자→우수연구자 등 맞춤형 지원을 함으로써 연구 저변을 크게 확대하는데 기여하였다.



[그림 3] 생애주기별 맞춤형 연구지원 모형

## 2. 세계적 수준의 인문학 연구소 육성 - 인문한국지원사업 -

대표적인 인문학 연구 지원 프로그램은 ‘인문한국(HK; Humanities Korea)지원사업’이다. 인문한국 지원사업은 크게 두 가지 사업목적에서 추진되고 있다. 첫째, 국내 대학 인문학 연구소의 ‘연구소 중심의 연구체제’를 확립하여 연구소 내에 연구 주체를 양성하여 인문학 연구의 인프라를 구축하고, 세계적 수준의 연구 역량을 확보하는 것이다. 둘째, 연구소의 연구 기능을 강화하여 연구성과의 학문적·사회적 확산을 도모하고 세계적 담론의 생산·소통을 주도하고 지식기반의 고부가가치를 창출하는 것이다. 2007년 사업 시작 이후 연평균 343.6억원, 총 1,718억원을 지원하였으며, ’11년 11월 현재, 대형사업단 5개(9.3%), 중형사업단 31개(57.4%), 소형사업단 5개(9.3%), 유망연구소 13개(24%) 등 총 54개 연구소가 HK 연구소로 운영되고 있다. 대형사업단은 연간 10억~15억원의 예산을 지원하며, 중형사업단은 5~8억원, 소형사업단은 연간 3억원 이내에서 10년간 지원하는 장기 연구지원 프로그램이다.

인문한국지원사업의 성과로는 무엇보다도 인문학 분야 연구력의 상승을 들 수 있다. HK(연구)교수 1인당 연평균 2.41편의 논문을 발표하고 있으며, 이는 학과 전임교원 비교 2배 이상의 수준에 해당한다. 또한, 연구소당 연평균 11.7편의 저·역서를 발간하고 있으며, 이는 연구소 단위의 장기적 지원의 결과라고 할 수 있다.

## 3. 삶의 인문학 - 인문학 대중화 사업 -

한국에서 인문학 분야의 대표적인 연구 지원 사업이 ‘인문한국지원사업’이라면 인문학 확산을 위한 대표적 사업으로는 ‘인문학 대중화 사업’을 들 수 있다. 인문학 대중화 사업은 연구실과 순수 학문 세계에 머물러 있는 인문학의 대중과의 소통 필요성, 인문학도 일상 속에서 향유하는 축제가 될 수 있음을

보여 줄 필요성이 있다는 논의 등이 제기되면서 시작된 사업이다.

주요 선진국의 인문학 대중화를 위한 사례는 우리나라에 비해 다양하다. 미국 국립인문재단(NEH)은 'We the People' 프로그램을 통해 미국인이 자국의 역사를 이해할 수 있도록 교육프로그램, 전시회, 컨퍼런스, 각종 이벤트 등을 기획·제공한다. 또한 'Coming Up Taller'를 통해 민간 기업이 청소년의 인문학 및 예술 교육을 위해 기부하도록 유도하고 있다. 프랑스와 독일은 공동으로 설립한 방송사 아르테(Arte)를 통해 작가와 지식인, 예술가와의 대담의 장을 마련하고, 영화 지원 프로그램인 '아르테 시네마' 등을 운영하고 있다.

한국에서 인문학 대중화는 정부뿐만 아니라 민간과 시민단체의 활동이 활발하게 이루어지는 것을 특징으로 한다. 정부의 인문학 대중화 사업은 석학 인문강좌, 시민 인문강좌, 인문주간(Humanities Week) 등 크게 세 유형으로 이루어지고 있다. 석학 인문강좌는 한국의 인문 석학을 모신 강좌로 서울 역사박물관에서 매주 강연이 펼쳐지고 있다. 문학, 역사, 철학, 공학, 자연과학 등 다양한 분야에서 40명의 석학 강연에 현재까지 5만여명의 수강생이 참여하였다. 석학 강연에는 '마이클 허츠펠트(Michael Herzfeld) 교수(미국 하버드대), 테리 이글턴(Terry Eagleton) 교수(영국 랭카스터대)' 등 해외 석학 초청 강연이 펼쳐지기도 했다.

시민 인문강좌사업은 청소년과 일반 시민 및 소외 계층을 대상으로 한 인문강좌를 지원함으로써 인문학 성과의 사회 환원을 통해 인문학의 사회적 위상을 높이고, 인문학으로의 접근이 어려운 대상에 대한 인문학적 소양을 증진하는데 기여하고 있다. 서울 마포구 소재 주부대학, 구민회관과 연계하여 일반 시민들의 인문학적 소양을 함양한 서강대 인문과학연구소(소장 송효섭)의 인문강좌, 노숙인을 대상으로 이들의 내면에 잠들어 있는 자존감을 일깨워 정신적 자립은 물론 취업 등을 통해 경제적 자활 의지를 고취한 대한성공회 다시서기 상담보호센터(센터장 안성찬)의 시민 강좌 등은 좋은 사례이다.

또한 인문주간(Humanities Week)은 2006년 이후 '열림과 소통'의 대주제 하에 매년 1주일을 정해 일반인이 일상 속에서 인문학과 만날 수 있는 다양한 프로그램을 개최하는 인문학 축제이다. 이렇듯 일반인의 삶과 일상으로 들어가는 인문학 대중화를 추구하게 된 배경에는 그동안 상아탑 속에 인문학이 현실과의 소통 부재로 인해 인문학의 위기가 초래된 문제점에 대한 인식과 이를 타개하기 위하여 시작되었다. 2011년 올해는 '삶의 지혜와 행복 찾기'라는 주제로 9월 19일부터 9월 25일까지 열렸다. 특히 올해 인문주간에는 대학의 인문학 연구소, 문화재단, 민간 도서관 등 33개 주관기관, 5만여명 참여하였으며, 프로그램 또한 기존의 백일장, 독후감 대회뿐만 아니라 성곽·DMZ·올레길 탐방, 전통혼례 한마당, 영화제, 청바지를 입은 인문학 공모전, 작가와의 대화, 애니메이션으로 행복한 우리집 그리기, 스마트 논쟁 대회 등 다채로운 행사가 마련되었다. 또한 여느 해와 달리 청소년 참여 프로그램이 크게 늘어 청소년에게 다양한 체험과 진지한 대화를 통해 자신을 되돌아보는 성찰의 시간을 갖게 하고, 인문학이 보다 친숙하고 편안하게 다가간 계기가 되었다.

이 밖에 국립중앙도서관, 조선일보사, 교보문고가 주최하는 '길 위의 인문학'은 작가와 시인 등 인문학 초빙강사와 일반 시민과의 탐방, 시낭송회, 인문학 콘서트 등의 행사를 통해 6천여명이 참여하고 있으며, 서울대 인문대학이 운영하는 '인문학 최고지도자과정(AFP)'에는 국회의원, 법조인, 기업 CEO 등

정계, 경제계 인사 등이 인문학 강의를 수강하고 있다.

#### 4. 한국, 세계 인문학의 수도 - 세계 인문학 포럼 개최 의의 및 성과 -

특히 올해는 세계 인문학 석학을 초청하여 제1회 세계인문학포럼을 개최한다. 교육과학기술부가 유네스코 및 부산시와 공동으로 개최하는 동 포럼은 G20 정상 회의 이후 인문정신과 문화의 나라로 한국을 세계 각국에 널리 알리는 계기가 되고, 한국 인문학을 세계에 홍보함은 물론 세계 인문학계와 한국 인문학계의 지속적인 교류·협력의 장을 마련한다는 점에서 큰 의의를 가지고 있다.

이번 세계 인문학 포럼의 대주제인 ‘다문화 세계에서의 보편주의’를 고려한 교육과학기술부의 ‘다문화’ 관련 연구와 지원 프로그램도 주목된다. 한국사회과학연구지원사업(SSK; Social Sciences Korea)은 2011년 약 200억원이 지원된 사회과학 분야 연구지원사업이다. 이 사업은 특히 '11년 SSK 전략 아젠다(Top-Down Agenda)로 제시된 8대 아젠다 가운데 ‘다문화와 한국의 정체성’이 포함되어 있어 시대적·사회적 환경을 고려한 장기 10년 지원의 2020 한국을 대비하고 있다. 이러한 프로그램은 한국 사회 내 인종적, 문화적 다양성 및 이로 인한 갈등 및 갈등 해소 비용이 증가하고 있는 현상에 주목하고, 지속 가능한 다문화 사회를 위한 한국의 정체성, 한국인의 정체성을 새롭게 정립하고 재구성할 필요성에 대한 인식 확산에 근거하고 있다. ‘다문화와 한국의 정체성’ 아젠다 관련, 세부 과제로는 한국사회에서의 다문화를 아시아 및 유럽 각 국과의 비교를 통해 다문화의 도전이 가져오는 위기를 지속 가능한 민주주의라는 측면에서 고찰하는 연구도 있으며, 이슬람권의 이문화 요인에 대한 실증분석을 통해 국내의 이슬람권 이주민 사회통합정책을 모색하는 연구, 혼인 이주자, 국제 이주 노동자 및 탈북 이주민을 중심으로 통합적·다학제적 분석을 시도하는 연구 등 매우 다양하다.

다문화 관련한 지원 프로그램은 ‘글로벌 브릿지 사업’, ‘다문화 교육 강좌 개설 지원사업’ 등이 있다. ‘글로벌 브릿지 사업’은 최근 다문화 가정 학생이 급증하는 데 비해 이들을 위한 특별 프로그램 운영이 절대적으로 부족한 현실을 배경으로 하여 시작되었다. 언어능력과 잠재력이 우수한 다문화 학생들에게 과학·수학을 중심으로 한 수월성 교육 프로그램을 지원함으로써 글로벌 인재로 육성하기 위한 목적으로 시행되고 있으며, 현재 서울교대(다문화교육연구원, 과학영재교육원), 카이스트 등에서 이루어지고 있다. 또한 교대·사범대를 중심으로 다문화 교육 강좌 개설을 위한 교육과정 개발 및 운영을 지원함으로써 다문화 자녀의 초·중등 취학 등 교육 환경 변화에 대응하고 있다.

#### V. 한국 인문학 진흥 정책 중장기 발전 전략

한국 인문학 진흥 정책이 지속가능한 유·무형의 성과를 창출해 나가기 위해서는 인문사회 진흥 정책의 중장기 발전 전략의 도출과 실행이 중요하다. 이하에서는 인문사회 진흥 정책 방향과 과제를 3단계로 나누어 논의하고자 한다. 1단계는 인문사회 학술연구 역량강화를 위한 기반을 조성하는 것이 중요하며, 이를 위해서 법·제도 기반 강화, 추진기구 정비, 예산의 안정적 확보 등이 주요 과제이다. 교육과학기술부에서는 학술진흥법 전면 개정('11.7.21.)을 통해 정부주도 학술정책 관리방식을 대학, 학술단체의

자율역량 강화를 위한 지원, 조장 방식으로 법령을 정비해 왔으며, 향후 하위법령 정비 과정에서도 지속적으로 이러한 정책 기조를 유지해 나갈 계획이다. 또한, 인문사회 정책방향 등 체계적·종합적으로 정책을 수립할 기구를 정비하는 것도 하나의 과제이다. 과학기술 분야의 경우 한국과학기술기획평가원(KISTEP, 기획, 평가), 과학기술정책연구원(STEPI, 정책개발) 등이 설치되어 있으며, 인문사회 분야에서도 정책 기획·평가 등을 추진할 기구를 정비할 필요성이 있다고 본다.

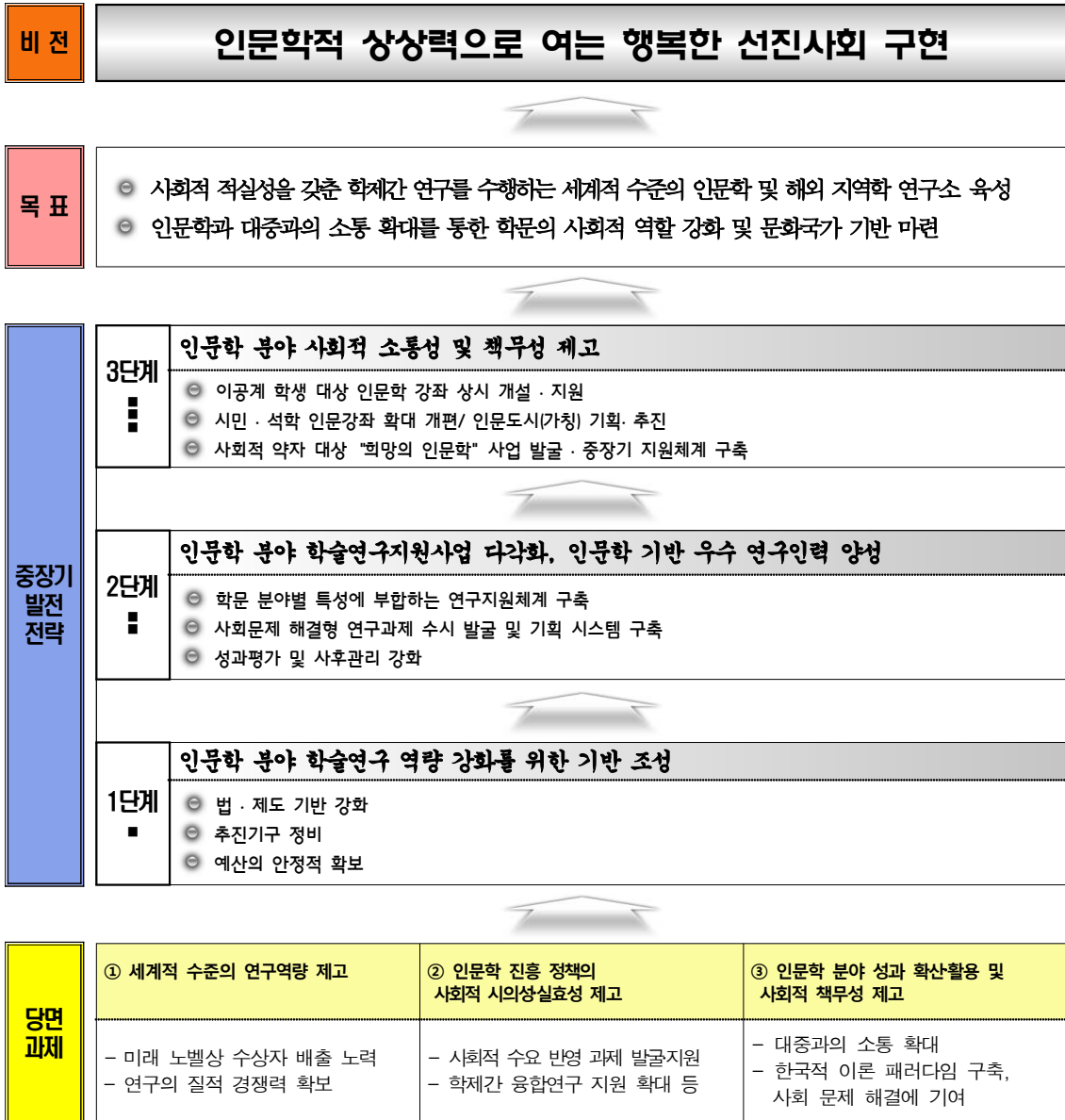
2단계는 인문사회 학술연구지원을 다각화하고, 미래사회를 선도할 인문사회기반 우수 연구 인력 양성을 위해 노력해 나가는 것이다. 세계적 수준의 연구 경쟁력을 확보하고, 나아가 미래 노벨상(경제학상, 문학상 등) 수상자를 배출할 정도가 되어야 할 것이다. 구체적으로 학술연구지원방식 개편을 통해 학문 분야별 특성에 부합하는 방향으로 개선해 나갈 계획이다. 특히, 상시체제로 과제를 제안 받고, 수시로 심사하여 필요한 연구를 독려하는 시스템을 도입 검토 중이다. 과제의 제안과 선정을 상시로 운영함으로써, 인문학의 중심인 저술이나, 창의적·도전적 주제, 시의성 있는 사회문제 해결형 주제들은 수시로 제안을 받고, 수시로 심사하여 발주할 수 있는 가능성을 열 수 있다. 이 시스템이 잘 운용된다면 현재의 경직된 연구지원 시스템을 보완할 수 있을 것으로 기대된다.

또한 연구 성과의 양적 증대 이외에 질적인 경쟁력을 확보하기 위해, 인문사회 학술연구지원사업 성과평가 및 사후관리를 지속적으로 강화해 나갈 계획이다. 예를 들어, 정량적 평가 이외에 정성적 평가 방식을 보완하는 방안의 하나로 인문사회분야 연구성과의 질적 수준 재평가를 위한 우수성과 리뷰제도의 도입을 검토할 필요가 있다. 연구성과의 질적 평가방법과 기준을 개발하여, 우수 연구성과에 대한 인센티브를 강화하고, 후속 연구과제 신청시 가점을 부여하는 방안을 검토 중이다.

3단계는 인문사회 분야의 사회적 소통성 및 책무성을 제고해 나갈 필요가 있다. 예를 들어 인문학을 접할 기회가 상대적으로 적은 이공계 학생 대상 인문학 강좌 상시 개설·지원을 통해 인문사회 지식을 갖춘 통섭형 융합전문 인력을 양성해 나갈 계획이다. 또한 시민·석학 인문학강좌 확대 개편을 통해 지역 사회(대학, 기업체 등) 중심의 인문학을 보급·확산해 나갈 계획이다. 교육과학기술부에서는 지역 인문 자산 기반 인문공동체 모델 구축 방안으로, ‘인문도시’(가칭)를 기획·추진 중이다. 인문도시는 인문강좌, 인문체험, 인문축제 등을 통해 문학·역사·철학·종교·예술 등 인문학의 저변을 확대함으로써 현실의 문제를 극복하고 ‘인간과 그 삶의 가치’ 회복을 도모하는 인문 공동체를 의미한다. 가령 경남 통영의 경우, 박경리 기념관, 통영 한산대첩 축제 등 풍부한 문화콘텐츠가 있고, ‘동양의 나폴리’라고 불릴 정도의 천혜의 자연환경, 평생학습도시 및 유엔지속가능발전교육 사업 경험을 가진 점 등은 인문 공동체 조성 여건으로 긍정적인 연계가 가능할 것으로 여겨진다. 이처럼 현장 밀착형 인문도시 사업추진을 통해 지역 인문 자산과 인문 대중화 사업을 연계하여 시너지 효과를 창출하고 지역 부가가치 창출에도 기여할 수 있을 것으로 기대된다.

뿐만 아니라 사회적 약자(저소득층, 다문화 가정 등) 대상 ‘희망의 인문학(가칭)’ 사업을 발굴하고 중장기 지원체계를 구축해 나갈 계획이다. 미국 얼 쇼리스가 보여준 클레멘트 코스도 하나의 정책 모델이 될 수 있을 것이다. 잘 알려진 바와 같이, 클레멘트 코스는 얼 쇼리스가 소외 계층(노숙인, 빈민, 죄수 등)을 위하여 개설한 정규대학 수준의 인문학 강좌이다. 얼 쇼리스는 가난한 사람들이 폭력에 즉각적으

로 반응하는 것은 생존하기 위해서이며, 이 때 인문학적 성찰을 통해 폭력의 굴레에서 한 발 떨어져 자신을 응시할 수 있게 되고, 인문학으로 성찰한 빈민들이 자립과 자치의 길로 들어선다는 것을 실증해 보인 바 있다. 클레멘트 코스는 '95년 미국에서 시작된 이래 현재 캐나다, 멕시코 등 세계 곳곳에서 실시되고 있다.



[그림 4] 인문학 진흥 비전 달성을 위한 중장기 발전 전략 및 비전

이상에서 논의한 인문학 진흥 정책 중장기 발전 전략은 [그림 4]와 같이 요약할 수 있다. 먼저 인문학 분야 학술연구 역량 강화를 위한 기반을 조성해 나갈 필요가 있다. 그리고 학술연구지원사업 다각화 및 인문학 기반 우수 연구인력 양성이 필요하다. 끝으로 인문학 분야의 사회적 소통성 및 책무성을 제고하

는 노력이 필요할 것이다. 이러한 3가지 발전 전략을 토대로 한국 인문학 진흥 정책의 비전을 ‘인문학적 상상력으로 여는 행복한 선진사회 구현’으로 제시해보고자 한다.

## VI. 결론

작가의 경험과 상상력의 산물인 소설이 단지 허구에 그치지 않고 감동을 주는 것은 현실에 바탕을 둔 개연성과 진실성 때문일 것이다. 미래 사회는 비단 이러한 작가만의 상상이 아닌, 오늘을 살아가는 우리 모두의 창조적 상상력을 요구하고 있다. 또한 한 사람의 바람직한 꿈과 상상이 미래를 살아갈 우리 모두의 삶에 행복을 줄 수 있고, 그것이 현실이 되어 다가오고 있다. 인간의 상상력이 현실로 구체화된 과학이 그러하며, 이 모든 가치와 상상력의 중심에 인문학이 있음을 기억할 필요가 있다.

인문학의 중요성과 가치에 대한 인식은 이제 정부의 정책적인 지원과 장기적인 노력을 통해 국가 경쟁력 강화와 문화 선진국으로의 견인에 이바지하게 될 것으로 기대한다. 하지만 우리가 꿈꾸는 인간다운 삶과 삶의 질 향상은 정부의 노력만으로는 이룰 수 없다는 것 또한 기억해야 할 것이다. 정부와 연구자, 국민, 대학, 인문학 관련 기관, 과학기술 관련 기관 등이 상호 협력하는 새로운 파트너십 관계를 통해 근원적 해결방안을 모색해 나가야 할 것이다. 교육과학기술부는 다양한 채널을 통해 의견을 수렴하면서 선진화된 인문사회 연구지원과 세계적 수준의 인문학 진흥을 위해 지속적으로 노력을 강화해 나갈 것이다.

---

## 한국 인문학의 당면과제와 비전

이 한 구  
한국연구재단

### 1. 문제 상황

인문학은 인간의 정신과 정신이 나타난 문화현상을 탐구하는 이론적 학문이며, 동시에 이성에 의해 인간다움을 추구하고 실현하고자 하는 실천적 학문이다. 이런 기준에서 보면 우리가 통상 인문학의 중심으로 말하는 문학, 사학, 철학 외에도 예술이나 사회과학까지도 인문학에 포함된다고 할 수 있다. 물론 사회과학 내에서도 자연과학을 모델로 하는 학문들도 있고, 예술도 이미 나름대로의 독자적인 영역을 구축하고 있기 때문에 오늘날 좁은 의미로 인문학을 말한다면 문학, 사학, 철학과 그 인접 학문들이라고 해야 할 것이다. 이 논문에서는 인문학을 문맥에 따라 자유롭게 사용하려고 하지만, 인문학의 특성을 더욱 뚜렷하게 부각시키기 위해 대체로 좁은 의미로 인문학을 사용하려고 한다.

인문학의 위기가 한동안 사회적 문제로 논의되어 왔다. 이런 문제는 우리나라만의 독특한 현상이라기 보다는 현대 문명이 야기한 보편적인 현상으로 보인다. 많은 사람들이 인문학의 위기를 이런 저런 관점에서 이야기했지만 이 논문에서는 인문학의 위기를 소비자와 공급자라는 두 관점에서 설명하고자 한다. 먼저 소비자를 중심으로 해서 보면 위기는 인문학에 대한 소비자의 관심이 현격히 줄어들었음을 의미한다. 문학이나 역사, 철학 등에 관한 책들을 읽고, 이런 내용에 관심을 보여야 할 소비자들이 거의 관심을 보이지 않는 것이다. 일반 대중들 뿐만 아니라 대학생들까지도 인문학을 외면한다.

왜 이런 현상이 나타났는가? 여러 원인들이 거론되고 있지만 우리 사회에 만연한 상업주의와 영상 문화가 중요한 원인이 아닌가 생각된다. 돈벌이에 직접 도움을 주거나, 승진이나 출세에 어떤 지침을 주지 않으면 관심을 갖지 않는 것이 상업주의이다. 대학생들도 취업에 도움이 안 되는 강좌를 철저히 외면한다. 원대한 구상과 고매한 인격도야는 뒷전으로 밀린다. 또한 영상 세대들은 감성은 예민하되 깊이 있게 생각하려 하지 않는다.

공급자를 중심으로 해서 보면 위기는 인문학이 자신의 역할을 제대로 수행하지 못하고 있음을 의미한다. 인문학은 전통을 계승하고 그것을 시대에 맞게 발전시키면서, 인간과 사회가 당면한 과제들에 해결책을 제시해야 할 임무를 갖고 있다. 이런 인문학이 삶의 의미와 좌표, 행복, 사회적 갈등과 분열, 세계화와 양극화 등 현대문명의 당면 문제들에 대해 설득력 있는 담론을 제시하지 못하고 있다. 소비자 중심

에서 본 인문학의 위기가 일반대중에게 상당 부분 책임이 있다면, 공급자 중심에서 본 인문학의 위기는 인문학자들의 책임이라고 할 수 있다.

이 논문에서는 한국 인문학의 당면 과제를 두 종류로 나누어 논의를 진행하고자 한다. 하나는 인문학의 보편적인 문제이고, 다른 하나는 한국 인문학만이 당면하고 있는 특수한 문제이다. 말하자면 한국 인문학은 현대 인문학이 해결해야 할 보편적 문제와 함께, 또 우리만의 특수한 문제를 안고 있다. 이러한 문제들과 함께 이들 문제들에 대한 해결 가능성을 논의하고자 한다.

## 2. 현대 문명과 인문학의 보편적 과제

인문학의 당면과제에 관한 논의는 찰스 스노우의 『두 문화』에서 시작하는 것이 여전히 타당해 보인다. 찰스 스노우는 『두 문화』에서 과학적 문화와 인문적 문화 사이의 단절과 대립이 심각한 사회적 문제임을 지적한다. ‘문학적 지식인(literary intellectuals)과 과학자(scientists) 양자 간에는 몰이해나, 때로는 적의와 혐오로 틈이 크게 갈라지고 있다. 그러나 그보다 더한 것은 도무지 서로를 이해하려들지 않는다는 점이다. 인문학자는 열역학 제2법칙, 질량과 가속도를 알지 못하며, 과학자는 셰익스피어의 작품을 읽지 않는다.’<sup>1)</sup>

스노우는 20세기를 과학혁명의 시대로 규정하고, 이 과학혁명이 20세기 산업사회를 가능하게 했다고 주장한다. 과학혁명이란 특수한 의미로는 17세기 갈릴레오 갈릴레이, 아이작 뉴턴 등에 의한 고전 역학의 확립과 그에 따른 세계상의 변혁을 가리키지만, 일반적인 의미로는 토마스 쿤이 사용한 것과 같이 과학적 탐구의 방법론이나 틀이 혁명적으로 교체되는 변혁을 의미한다. 스노우가 말하는 과학혁명은 일반적 의미로서 정확히는 과학기술혁명이다. 과학의 여러 이론들이 기술로 전환되어 산업에 적용됨으로써, 그 전후가 너무나 다른 차이를 보인다는 것이다. 말하자면 20세기는 양자론, 전자기학, 원자이론 등이 기술화됨으로써, 그 이전의 사회와는 본질적으로 다른 사회가 되었다는 것이다. 비단 스노우의 설명이 아니라 하더라도 이제 과학기술은 우리의 삶에 영향을 미치는 여러 요인 중의 하나라기 보다는, 우리의 삶을 전반적으로 지배하는 결정적 요인이 된 것은 분명하다. 이런 상황에서 과학은 원래는 근대학문이라는 같은 뿌리를 가진 인문학으로부터 멀리 떨어져 나갔을 뿐만 아니라 현실적으로 힘이 약한 인문학을 완전히 무시하게 되었다. 동시에 인문학은 과학의 성과를 이해하고 이를 제대로 활용하려고 하기보다는 과학자를 교양이 없는 세부 전문가 정도로 평가하기에 이르렀다.

이런 현상의 귀결은 심각하다. 우선 사회구성원들 간의 의사소통이 단절되고, 사람들의 정상적인 사회생활이 불가능하게 된다. 이런 문제를 해결하기위해 스노우는 과학과 인문학이라는 두 문화의 조화로운 만남이 필요하다고 역설한다.

선진국인 우리 서구 사회는 공통의 문화라는 것을 요구하는 소리마저 잃고 말았다. 우리가 아는 최고의 교육을 받은 사람들은 이미 그들의 주된 지적 관심의 분야에서는 상호간에 의사소통을 할 수 없게 되었다. ... 이는 우리들의 창조적인 생활, 지적 생활, 그리고 무엇보다도 우리의 정상적인 생활을 위해서



---

심각한 문제가 된다. 그로 말미암아 과거를 잘못 해석하게 되고, 현재를 잘못 판단하며, 미래의 희망마저 거부하게 된다. 이는 우리로 하여금 적절하게 행동하기를 곤란하게 또는 불가능하게 만들고야 만다.<sup>2)</sup>

나는 스노우보다 한 단계 더 나아가 과학과 인문학의 융합을 주장하고자 하며, 이것이 현대 인문학이 당면한 제일의 과제라고 본다. 과학과 기술에 의해서 생활수준이 높아지는 것 자체가 삶의 만족도를 증가시키는 것은 아니라는 반론도 제기되었지만, 이런 반론들이 과학의 위력을 부정하지는 못한다. 과학기술 문명이 초래한 여러 문제들도 다시 과학기술의 힘을 이용하지 않고는 해결할 수 없는 상황이 되었다. 이런 문제들은 과학과 인문학의 단순한 만남이 아니라 융합의 차원으로까지 승화되어야 해결 가능한 것으로 판단된다. 과학기술은 우리가 무엇을 할 수 있는 능력을 보여 주는 반면, 인문학은 우리가 무엇을 해야 하는가 하는 당위를 보여주기 때문이다.

융합의 원형은 핵융합이다. 핵융합은 두 개의 원자핵이 모여서 하나의 무거운 원자핵을 형성하는 것이다. 이런 융합의 원형은 여러 분야에서 원용되어 논의된다. 기술의 융합, 학문의 융합, 문명의 융합 등이 그런 사례들이다. 새로운 기술을 개발하는 실험실에서, 새로운 이론을 창안해 내는 연구실에서, 새로운 문명을 창조해 가는 세계화의 현장에서, 융합은 선택이 아닌 필수가 되었다. 가장 이해하기 쉬운 융합의 부분이 기술의 융합이다. 현재 관심의 대상이 되고 있는 스마트폰은 기술 융합의 대표적인 사례이다. 이제 기술융합이 없이는 새로운 제품의 개발이 힘든 상태라는 느낌이 든다.

학문의 융합(fusion of science) 학문의 통합과는 다르다. 그것은 모든 학문이 하나의 기초학문으로 환원되어 통일되는 것이 아니라 두 개 이상의 학문이 함께 녹아서 새로운 학문으로 탄생하는 것이다. 예컨대 심리학, 철학, 언어학, 인공지능, 인류학, 신경과학 등이 융합하여 형성된 인지과학(cognitive science)이나 인지신경과학, 정서신경과학, 의식의 과학 등으로 구성되는 뇌과학은 이미 단순한 학제 간 수준이 아니다.

스티브 잡스로 상징되는 과학기술과 인문학의 융합은 구체적으로 어떻게 나타나는가? 융합은 여러 분야의 전문가들이 구체적인 문제를 함께 탐구하여 그 해답을 찾으려는 데서 그 특성이 드러난다고 할 수 있다. 우리는 사물을 어떤 하나의 관점에서 볼 수도 있고, 두 개 이상의 관점에서 동시에 바라 볼 수도 있다. 어떤 문제에 대해서도 마찬가지다. 예컨대 환경오염의 문제를 다룬다 할 때, 탄소 배출의 양이나 증금속의 비중을 따지는 물리화학적 관점이나 생명체의 생존조건이라는 생물학적 관점에서 논의할 수도 있고, 인간과 자연을 바라보는 철학적 관점이나 과거에서 현재까지의 변천과정을 통시적으로 바라보는 역사적 관점에서 논의할 수도 있다. 이 때 어느 한 관점에서가 아니라 여러 관점에서 총체적으로 문제를 해결하려고 한다면, 그것은 융합적 접근이 될 것이다. 융합적 접근에서 인문학은 때로는 과학기술이 나아갈 방향을 제시하거나 그것에 나름대로의 목표나 의미를 부여하기도 하고, 때로는 그 속에 자신이 추구하는 이상이나 진리를 심기도 한다. 예컨대 과학기술을 응용한 어떤 제품 속에 유용성과 편리성을 넘어, 아름다움과 도덕성과 인간다움을 예화시킬 수 있다. 우리가 융합을 이런 방식으로 이해할 때, 과학기술과 인문학의 융합은 두 영역 모두에게 새로운 의미를 부여한다. 말하자면 인문학은

자연기술에 대해 방향성과 존재이유를 제시해 주며, 과학기술은 인문학에 대해 객관적 근거를 제공해 준다. 과학기술의 발전을 가속화하기 위해서도 인문학이 필요하다고 할 수도 있다. 가설의 설정은 문학적 상상력이나 역사적 사실에 대한 지식, 철학적 직관이나 논리에 크게 의존하기 때문이다. 동시에 인문학도 과학기술의 발전을 수용하지 않으면 존립하기 어렵다. 이들도 사실에 기반해서 논의를 전개할 수 밖에 없는데, 그 사실은 과학기술에 의해 새롭게 규정되고, 새로운 차원에서 밝혀지는 것이기 때문이다.

그렇지만 인문학이 기업성장이나 자본축적을 위한, 혹은 새로운 제품을 만들어 내는데 도구적으로 활용되는 것을 인문학과 과학기술의 융합이라고 말하기는 어려운 것이다. 그것은 수평적 차원에서의 결합이다. 현대 학문은 전문화가 지나치게 진행되었다고 할 수 있다. 같은 전공분야 안에서도 다시 세부전공으로 분화되어 사물의 전체 모습을 조감할 수 있는 기회가 사라지고 있으며, 탐구의 존재의미를 반성할 겨를이 없다. 인문학과 자연과학의 융합은 이런 문제의 해결을 가능하게 하는 한 방책이라고도 생각된다.

이런 융합은 문명의 융합까지도 선도할 수 있을 것으로 생각된다. 문명의 융합은 개별적인 문명들이 뒤섞여 하나의 보편 문명으로 탄생하는 것이다. 이것은 인류문명이 당면한 최대의 과제이다. 거시적 관점에서 보면, 세계화의 가장 큰 특징은 여러 문명들의 전면적이고 총체적인 만남으로 이해할 수 있다.

인문학의 두 번째 과제는 인문정신(humanistic mind)의 부활이다. 인문정신이란 이성에 의한 인간다움의 추구하고 성품의 도야를 통해 삶의 완성을 실현하려는 정신이다. 그것은 인간의 존재 의미를 드러내고 인간을 한 차원 높은 존재로 고양시키려는 노력으로 규정되기도 한다.<sup>3)</sup> 이런 인문정신은 동양의 오랜 지적 전통이며 그리스 로마시대의 학문적 전통이기도 하다. 인문학은 이런 인문정신에 기반해 있다. 그러므로 인문학은 이론적 측면과 함께 실천적 측면을 강조하지 않을 수 없다. 20세기 과학기술의 시대가 되면서 학문의 세계에서도 물리학이 만학의 모델로 등장했고, 인문학도 이런 모델을 따르고자 했다. 그 결과 인문학의 이론적 측면만이 부각되기에 이르렀다. 비록 인문학의 특성을 강조하면서 자연과학과 대립시켜 인문학을 정신과학이나 문화과학으로 규정한다고 해도, 이론적 측면에 경도된 것은 마찬가지였다.

이런 전통은 인문학을 반쪽 인문학으로 만들고 말았다. 근대의 인문주의자들인 노틀담의 에라스무스나 토마스 모어는 오히려 실천적 인문학자라고 해야 할 것이다. 인간다움과 이상사회에 대한 탐구는 단순히 주어진 현상에 대한 탐구를 넘어서기 때문이다. 에라스무스의 대표작 《우신예찬》은 당시의 사회에 대한 통렬한 비판서이다. 여기서 그는 가장 똑똑한 체 하는 지식인들 학자나 왕후, 귀족, 기예가, 부자, 그 시대의 사회적, 종교적 지도층을 모두 바보로 규정하는 풍자의 대상으로 삼는다. 모어의 《유토피아》는 이상국가를 그린 사변적 정치사회 이론서이지만, 당시 사회의 문제에 대한 나름대로의 해결책이기도 하다. 특히 종교적 관용의 문제를 새롭고도 자유로운 태도로 다룬 것은 그 후의 역사에 심대한 영향을 미쳤다고 할 수 있다.

인문정신의 부활은 개인적 차원에서 구현될 수도 있고, 집단적 차원에서 구현될 수도 있다. 개인적 차원의 접근은 대체로 인문학 자체의 논의에다 초점을 맞추게 되고, 집단적 차원의 접근은 사회적 맥락 속에서 인문학을 논의하는 길이 될 것이다. 최근 인문적 사유체계와 사회적 문제 상황을 결합시키려는 사

---

회 인문학이 이런 접근의 예가 될 것이다.<sup>4)</sup> 대학이 사회로부터 엄격하게 분리될 수 없고, 개인과 사회의 유대가 더욱 긴밀해졌으면서도 소통이 제대로 되지 않는 오늘날의 상황을 고려하면, 인문정신의 부활은 사회적 맥락 속에서 이루어질 수밖에 없어 보인다. 이것은 파편화된 지식을 종합하고, 이를 통해 삶에 대한 총체적 이해와 인간다움을 현실 속에 실현하는 일이다.

현대 물질문명은 인간의 정신적 가치를 지나치게 축소시킨다. 그 결과 우리의 삶은 너무 천박하고 왜소화되어 버렸다. 현대의 물질 지향적 욕구를 자제하고 정신적 가치의 고양을 통해 인간다움을 실현하는 일이 현대문명이 지향할 방향이라고 생각 된다. 나는 이를 뉴 휴머니즘(New Humanism)이라 부르고자 한다.

### 3. 한국 인문학의 특수한 과제

인문학에는 시대성과 지역성이 존재할 수 있다. 즉, 시대와 지역에 따라 특수한 인문학이 존립할 수 있다. 이유는 분명하다. 문화적 전통과 사회적 환경의 차이에 따라 해결해야 할 문제가 다를 수 있기 때문이다.

앞에서 논의한 자연과학과의 융합과 인문정신의 부활이 인문학의 보편적인 과제라면, 한국 인문학이 당면한 특수한 과제로서 나는 다음 세 가지를 제시하려고 한다. 첫째는 우리의 전통을 현대적으로 재해석하여 그 의미를 살려내는 일이며, 둘째는 우리 나름의 인문 브랜드를 창출하는 일이다. 그리고 셋째는 민족문화의 통일에 대비하는 일이다.

우리는 근 1세기 동안 서구의 근대 인문학을 배우고 수용하는데 몰두해 왔다. 이것은 근대사회의 출발이 서구보다 늦은데서 오는 불가피한 일이었다. 전통사회에서 근대사회로의 이행이 자율적 과정이 아니라 외부의 충격과 식민통치에 의해 강제적으로 이루어졌고, 그리고 자유주의 체제로의 편입이 불가항력적 선택이 된 상황에서, 서구 근대사회를 모델로 삼는다는 것은 어쩔 수 없는 일이었다. 자연과학은 상대적으로 문제가 적었다고 할 수 있다. 그것은 원칙적으로 시간과 공간의 제약을 넘어선 보편적 진리의 추구를 특성으로 하고 있기 때문이다. 물론 자연과학의 진리도 역사적, 시대적 제약을 넘어설 수 없다는 과학 사회학적 주장이 존재하지만, 실제로 자연과학의 탐구가 이런 주장을 전제하고 진행하는 것은 아니다. 반면에 인문학은 사정이 매우 다르다고 할 수 있다. 그것은 특수한 역사적, 공간적 상황을 무시할 수 없다. 정신은 주어진 상황에 따라 다양하게 표출되며, 그런 다양성을 기반으로 하는 것이 인문학의 특성이기 때문이다.

이런 관점에서 보면 근대사회를 만들기 위해 서구 근대 모델을 추종하면서, 우리의 전통을 송두리째 팽개쳐 버린 것은 문제가 있다고 할 수 있다. 현실은 과거의 전통을 부분적으로는 계승하고, 부분적으로는 변형시키는 연속선상에서 존재하기 때문이다. 뿐만 아니라 서구의 근대 모델 역시 시공을 넘어선 보편적 모델이라기보다는 자신의 전통을 계승하면서 만들어낸 특수한 모델이기 때문에, 전통이나 역사가 다른 사회에 그대로 가감 없이 적용하기에는 무리가 있었다고 할 수 있다.

발전하는 학문의 관점에서 보면 근대학문의 방법론을 배우고 수용하는 것은 불가피해 보인다. 그렇지

만 우리의 전통에 대한 현대적 해석 역시 필요하다고 할 수 있다. 이것은 우리가 우리의 역사를 단절 없이 계승시키고 축적된 지혜의 보고를 활용하는 문제와 아울러, 우리의 정체성을 어떻게 유지하고 변형시킬 것인가 하는 문제와도 직결되어 있다. 정체성은 보완될 수 있고, 수정될 수도 있다. 그러나 그 과정은 자연스러운 진화의 과정이어야만 혼란이 야기되지 않는다. 물론 오늘날의 정체성은 전통적으로 국민 국가 차원에서 논의되던 정체성의 수준을 넘어, 세계 시민적 차원으로 확대되고 있다. 동시에 복수적 정체성이 논의되기도 한다. 그럼에도 불구하고 정체성의 뿌리가 완전히 의미 없어졌다고 하기는 어려울 것이다.

인문학의 두 번째 과제로서 제시한 우리 나름의 인문 브랜드를 만든다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 우리 나름의 특성을 지닌 인문학을 개척하되, 세계 무대에서 통용되는 그런 인문학을 하자는 것이다. 이것은 서구 근대 인문학을 무조건 추종하지는 태도도 아니고, 주체성을 찾는다 해서 우리의 옛 것만을 고집하는 태도도 아니다. 예컨대 삼성, 현대, 포스코 등의 전략은 하나의 모델이 될 수 있을 것이다. 처음 우리가 만든 제품들은 극히 일부분의 껍데기에 불과하고, 대다수 부분은 수입해서 조립하는 정도였다. 이런 모방의 단계를 넘어 이제는 ‘삼성’이나 ‘현대’, ‘포스코’라는 독자적 브랜드로 세계 시장을 주름잡게 되었다. 선진사회로 진입하기 위해서는 산업 전반에서 추격자에서 선도자로 나서야 된다는 요구가 점차 거세지고 있다. 나는 학문의 세계에서도 마찬가지로 생각한다. 이제 모방과 변형의 단계를 넘어 독자적 브랜드화를 시도할 시기가 되었다고 본다. 한류나 K-POP이 이미 이런 모델을 보여주고 있다. ‘인문 한류’도 불가능할 이유는 없어 보인다.

세 번째 통일 인문학은 매우 특수한 과제이다. 한반도의 분단은 제 2차 세계대전 이후 열강들의 이해관계와 이념적 대립의 결과물이다. 자본주의와 공산주의라는 이념의 국제적인 냉전체제는 해체되었지만, 한반도의 남북한 분단은 고착화 되고 있다. 오랜 세월 동안 단일민족으로 살아 온 역사적 전통 때문에 한 민족은 지금도 통일을 갈망한다. 이런 상황에서 여러 형태의 통일 담론이 제시되었으며, 그 중에서도 특히 정치체제와 경제체제를 어떻게 통일시킬 것인가 하는 문제가 주종을 이루었다. 그렇지만 정치·경제적 측면에서 통일에 접근하는 것은 한계가 있을 수 있다. 이러한 통일은 어떤 면에서는 껍데기에 불과할 수도 있기 때문이다. 이런 이유로 생활문화와 역사적 전통과 정서적 깊이를 다루는 차원에서 통일을 다루는 것은 새로운 접근의 길이 될 수 있으며 정치, 경제적 차원의 접근이 부딪힌 한계를 극복할 수도 있다. 이런 통일 인문학<sup>5)</sup>은 한국의 인문학이 외면할 수 없는 과제이다.

#### 4. 한국 인문학의 비전

한국 인문학의 꿈은 실현될 수 있을까? 현대 인문학이 당면한 보편적 과제와 아울러 우리만이 안고 있는 특수한 과제를 해결해 낼 수 있을까?

나는 다음과 같은 두 가지 근거에서 한국 인문학이 이런 문제들에 나름대로의 창조적 대답을 내놓을 수 있다고 생각한다. 하나는, 우리는 뿌리 깊은 인문학의 전통을 갖고 있고, 현재 그런 전통을 부활시키려는 정책을 펴고 있다. 유교문화권 중에서도 우리는 특히 인문학의 전통을 가장 오랫동안 유지해 왔다.

---

고려조, 조선조의 고급관료 등용문인 과거시험은 간단히 말해 인문학 시험이었고, 권력 구조 자체가 인문학자들이 통치하는 구조였다. 인문학자들이 정치권력까지 갖는 것이 바람직 하느냐 하는 문제는 별개로 하더라도, 인문학이 중심이 된 사회구조의 전통은 동양 삼국 중에서도 가장 유서 깊다고 해야 할 것이다. 이런 인문학의 전통이 부분적으로라도 되살아난다면, 인문학의 당면 과제들은 어렵지 않게 해결될 수 있을 것으로 판단된다.

동시에 나는 우리 문화의 융합주의에 주목하고 싶다. 이것은 원효의 화쟁사상(和靜思想)에서부터 비빔밥에까지 연결된 것이다. 화쟁은 개합(開合)·여탈(與奪)·입파(立破)의 논리를 이용하는 방법이다. 개합은 나열하고 합하는 것을, 여탈은 남기고 제거하는 것을, 입파는 세우고 무너뜨리는 것을 말한다. 간단히 말해 종합과 융합을 추구하는 것이 화쟁의 주된 방법이다. 이런 방법론이 우리 학문의 뿌리 깊은 전통이다. 우리의 음식을 대표하는 것은 단연 비빔밥과 김치이다. 비빔밥은 융합을 상징하는 음식이며, 김치도 온갖 양념의 융합물이라고 할 수 있다. 우리는 온갖 사상과 기술을 수용해서 창조적으로 변용시켜 왔다. 우리는 이질적인 것들을 융합시켜 새로운 것을 만들어 내는 탁월한 재능의 소유자들이다. 우리가 이룬 기적은 실은 우리에게 융합주의의 문화유전자가 깊이 내재되어 있었기 때문이 아닐까 생각되기도 한다.

융합주의의 문화유전자는 세계화의 시대, 문명의 대전환에서 더욱 커다란 힘을 발휘할 수 있다. 융합주의의 활성화는 부정적 현실의 극복과 아울러 새로운 사상, 새로운 삶의 방식, 새로운 기술, 새로운 사회 조직, 새로운 예술, 새로운 문제해결의 방식을 더욱 힘차게 선도할 수도 있다.

이런 전통과 융합의 능력이 결합될 때 한국 인문학의 새로운 르네상스가 가능하지 않을까 기대해 본다.

## 참고문헌

1. *The two cultures and the scientific revolution*, 캠브리지대, The Rede Lecture(1959); <두 문화-과학과 인문학의 조화로운 만남을 위하여> (C. P. Snow, 사이언스북스, 2001, p15.)
2. <두 문화 : 그 후의 고찰> C. P. Snow (1963)
3. 이승환, <동양의 학문과 인문정신>, <인문정신과 인문학>, 한국학술협의회 편, 지식의 지평2, p40.
4. 사회 인문학이란 무엇인가
5. 김성민, <통일을 위한 인문학의 역할>, <소통, 치유, 통합의 통일 인문학> (선인, 2009년) 참조

---

## 인터넷과 초국가시대의 팝내셔널리즘 - 동아시아의 사례를 중심으로

김 효 진  
고려대학교

### 1. 들어가며

2000년대 이후 전세계에 걸친 가장 중요한 트렌드가 세계화(globalization)라는 점에 대해서는 이론의 여지가 별로 없을 것이다. 세계화는 19세기 이후 민족국가(nation-state) 형성의 사상적 토대가 된 민족주의(nationalism)를 대체할 것으로 기대되었지만, 21세기에 접어들어 10년이 지난 지금 우리는 민족주의의 종말 대신 새로운 형태, 새로운 영역에서 더욱 강하게 드러나는 민족주의의 발흥을 목도하고 있다.

특히 흥미로운 것은 이런 민족주의가 과거와는 달리 다문화주의(multiculturalism)와 밀접한 연관성으로부터 발생하고 있다는 점이다. 일반적으로 다문화주의의 확산은 배타적인 민족주의를 상쇄할 것으로 기대된다. 하지만 동아시아, 특히 단일민족의 신화가 지배적이었던 한국과 일본의 경우 다문화공동체가 현실이 되어가고 있음에도 불구하고 ‘한국’과 ‘일본’의 고유성을 강조하고 타집단을 배제하고자 하는 민족주의가 인터넷을 중심으로 강하게 나타나고 있다.

1990년대에 등장한 일본의 ‘풀뿌리 내셔널리즘(草の根ナショナリズム)’을 분석하면서 세계화의 진전으로 인한 개인적 타자접촉 경험의 증가는 타자와의 차이를 발견함으로써 자신의 아이덴티티를 자각하고 강화하는 방향으로 나아간다고 지적한 오구마와 우에노의 분석은 이와 같은 현상을 정확하게 예측하고 있다.(小熊·上野2003::21-23) 다시 말하면 세계화의 흐름이 진행될수록 대중적인 담론의 레벨에서는 민족주의적 경향도 강하게 나타나게 된다는 것이다. 세계화가 국경 없는 자본의 이동으로 상징된다면, 초국가주의(trans-nationalism)는 근대국가를 성립시킨 민족주의가 가진 힘을 부인하지 않으면서도 그 역사성과 변이성을 중시한다는 점에서 세계화 속의 지역적 차이가 창출되는 글로벌(global)-로컬(local)의 정치학을 설명할 때 효과적인 개념이다.

이때 시공간을 넘어서 타자와의 상호접촉을 촉진시킨 중요한 요인으로서 인터넷의 발달을 빼놓을 수 없다. 타자와 접촉하고 차이를 인식하는 중요한 수단으로서 인터넷의 중요성은 본격적으로 인터넷이 세계적으로 대중에게 보급되기 시작한 2000년대 이후 점차 더 강화되고 있다. 동아시아의 맥락에서 이 현상을 바라보았을 때 발표자가 특히 주목하는 것은, 인터넷이라는 공간에서 나타나는 한중일 동아시아 3개국의 관계는 각각 한일, 한중, 일중 등 양자 간의 관계만으로는 설명될 수 없다는 점에 있다. 한국-중

국·일본은 한자 및 유교문화권에 속하는 동시에 역사적으로 끊임없는 상호교류를 행해온 국가들로 동아시아라는 지역적 범주의 핵심 구성원들이다. 최근에는 급속한 경제발전에 기반한 인터넷의 대중화를 통해 역사 및 영토 분쟁이라는 국가간의 문제에서부터 일상의 뉴스들까지도 빠른 속도로 공유, 커뮤니케이션이 일상화하는 상태에 이르렀다.

그러나 이런 커뮤니케이션의 많은 부분은 '사이버 전쟁(cyberwar)'으로 대표되는 상호간의 갈등 및 충돌이 차지하고 있다. 대표적인 사례로는 일본어 인터넷에서 최근 등장한 넷우익(ネット右翼)<sup>1)</sup> 뿐만 아니라 특정한 역사적 시기가 되면 발발하는 한중일 인터넷 유저 사이에서 발발하는 사이버전쟁, 그리고 인터넷 상의 적대심 표출(일본의 혐한·혐중/ 한국과 중국의 빈일 등)을 들 수 있다. 적나라한 언어를 사용하여 상대방을 멸시, 비난하는 이런 모습들은 언어의 장벽 및 커뮤니케이션의 어려움으로 인해 과거라면 잠재화된 스테레오타입으로서 각국 내부에 머무르는 경향을 보였지만, 인터넷을 통한 가시화 및 집단극화(group polarization)는 이를 외부에까지 노출시키게 되었고, 이로 인한 분쟁과 갈등이 끊이지 않는 상태에 이르렀다.

왜 이런 현상이 벌어지고 있는가? 왜 한중일의 젊은 세대는 각국의 그 어떤 세대보다도 세계화의 영향을 직접 받고 있으면서도 여전히 내셔널리즘적인 태도를 표출하는가? 과거의 정치운동으로서의 민족주의와는 달리 유희나 취미의 성격을 강하게 띠고 있는 '팝내셔널리즘(pop-nationalism)'<sup>2)</sup>은 과연 어떤 양상으로 나타나고 있는가? 본 발표에서는 인터넷을 새로운 커뮤니케이션의 공간으로 규정하고 인터넷에서 나타나는 한중일간의 커뮤니케이션을 분석하고자 한다. 일견 상호간의 부정적인 인식을 여과 없이 쏟아내고 있는 이런 인터넷상의 팝내셔널리즘을 어떻게 바라보고 해석하며, 화해의 가능성은 존재하는가? 이 발표에서는 2000년대 이후의 전개에 초점을 맞추어 논하고자 한다.

## 2. 사이버스페이스(cyberspace)와 동아시아: 2000년대 이후

### 1) 동아시아에서 인터넷과 팝내셔널리즘(pop-nationalism)의 성격

그렇다면 인터넷을 통한 한중일 대중, 그 중에서도 젊은 세대 간의 직접적 커뮤니케이션의 증가는 어떻게 시작되어 어떻게 진행되고 있는가? 2000년대 이후를 그 기점으로 잡는 것은 동아시아에 있어 인터넷의 급속한 보급이 2000년대 이후 일어났기 때문이다. 한국의 경우 1999년을 기점으로 국가적 차원에서 고속인터넷망을 확충하였고 최근에는 스마트폰이 급속히 보급되면서 인터넷의 '환경화'가 빠르게 진행되고 있다. 일본의 경우 핸드폰과 컴퓨터 기반의 인터넷이라는 분화를 보이면서 이보다 조금 늦은 2000년대 중반 고속 인터넷이 대중화되었지만, 실제 핸드폰을 이용한 인터넷 이용률은 1990년대 후반부터 매우 높았다. 한편, 중국은 전국적으로 보았을 때는 세계 평균의 인터넷 보급비율을 간신히 넘었지만 2011

---

1) 일본어 인터넷을 중심으로 우익적인 발언을 반복하는 사람들을 가리킨다. 니찬네루는 이런 넷우익이 몰려 있는 익명계시판 사이트로 알려져 있다. 자세한 것은 김효진(2011)을 참조하라.

2) 인터넷 상의 민족주의적 성향을 가리켜 '사이버 민족주의(cyber nationalism)'이라 부르기도 한다.(구체적인 예로는 다음을 참조하라. <사이버민족주의·e중요 확산> 한국경제신문 2008년 7월 28일 <http://www.hankyung.com/news/app/newsview.php?aid=2008072820961>, 2011년 10월 24일 접속) 하지만 본 발표에서는 인터넷 상의 민족주의적 성향뿐만 아니라 그것이 인터넷 밖에서도 표출될 수 있다는 점을 감안하여 '팝내셔널리즘'을 사용하였다.



---

년 현재 도시지역이나 젊은 세대의 이용률로 보았을 때는 거의 90퍼센트에 이르는 활용비율을 보이는 등, 젊은 세대에 있어 인터넷은 동아시아 전 지역에 있어 생활필수품의 일부로 받아들여지고 있다.

이런 한중일 삼국에 있어 인터넷은 국경을 넘어선 제 3의 공간으로 거듭나고 있다. 물론 이는 한국어-중국어-일본어 인터넷이 하나로 통합되었다는 것을 의미하는 것은 아니다. 각 언어의 인터넷은 그 언어를 모국어로 하는 사람들에게 주로 사용되지만, 최근 이런 각각의 인터넷을 넘나드는 흐름, 즉 ‘월경(border-crossing)’이 나타나고 있다는 것이다.<sup>3)</sup>

이는 크게 두 가지 측면에서 나타나는데 1) 기술적 진보에 의한 월경-자동번역 시스템 등을 통한 타언어권 인터넷의 이용이 제한적이거나 가능해졌다는 점과 2) 사이버 전쟁 등으로 대표되는 타언어권 인터넷과의 직접적인 접촉 증가의 두 가지로 나눌 수 있다. 이는 동아시아 각국에서 인터넷이 보급되기 시작하는 2000년대 이후에 급속도로 증가하는 현상이다. 특히 첫 번째의 경우 미국 대중문화의 영향권 내에서 성장한 동아시아 문화산업의 성장과 그 월경(J-pop과 한류의 등장 등)과 연결되고, 두 번째의 경우 다양한 국제이슈 및 역사 문제가 외교 쟁점화하면서 지역 내 현안으로 부상하는 경향에 기인하고 있다. 그리고 이것은 사이버 전쟁이 흔히 가정하는 전문 해커에 의한 정보 유출뿐만이 아니라 민간 사이트들 간에 전개되는 서버다운 등을 목적으로 하는 단순 공격 등을 포괄한다.

매스미디어에 노출되는 것은 주로 후자의 경우가 많은데, 인터넷에서 분출되는 이런 배타적인 민족주의는 영토분쟁이나 경제적 분쟁 등 국제 현안 및 역사적 문제에 대해서 뿐만 아니라 일견 아주 사소한 것 운동선수의 상대국가에 대한 태도나 운동 경기의 결과, 대중문화의 내용을 둘러싼 논쟁 등-에 기인하는 경우가 많다는 것이 특징이다. 그리고 이런 분쟁은 해당국가 내에 머무르는 것이 아니라 외국에 번역되어 유통되기도 하는데, 한중일로 대표되는 동아시아의 경우 역사적, 문화적 관계성 뿐만 아니라 복잡다단한 역학관계까지 개입하여 삼개국 대중에게 있어 초미의 관심사가 되기도 한다.

그렇다면 과거의 정치적 이념으로서의 민족주의와 최근 나타나는 민족주의적인 경향은 같은 것인가, 다른 것인가? 다르다면 어떻게 다른 것인가? 한중일 삼개국의 젊은 세대에게서 나타나는 민족주의적 경향을 ‘불안형 내셔널리즘’이라 이름붙이는 다카하라 모토아키(2007)는 표면상으로는 비슷한 경향을 보이는 이 두 흐름에 각각 ‘고도성장형 민족주의’와 ‘개인형 민족주의’로 나누고, 전자는 한중일 삼개국이 고도성장하는 과정에서 국가가 동원한 정치이념이라면 후자는 고도성장이 둔화되고 젊은 세대의 사회적 고통이 심화되는 상황에서 외부에 대한 것뿐만이 아니라 국내 상황에 대한 불만이 투영된 것이라고 분석한다.

본 발표에서 다루는 유희로서의 민족주의, 즉 대중문화 및 인터넷의 영역에서 나타나는 팝내셔널리즘(pop-nationalism, 대중적 민족주의)은 다카하라의 분류에 따르면 ‘개인형 민족주의’에 가까운 것으로 그 대표적인 특징으로는 진지하다기 보다는 유희적인 측면이 강하다는 점이다. 정치경제적 이슈에 대한 논쟁보다는 스포츠나 대중문화를 소재로, 이를 패러디하거나 유머의 소재로 삼을 때가 많고 이것이 상대방에게도 퍼져나가 반응을 이끌어내는 모습이 흔히 눈에 띈다.

---

3) 여기서 말하는 경계란 제한이나 규제뿐만이 아니라 해독 가능한 언어에 따라 자연스럽게 나뉘는 경계를 의미하는 것으로 반드시 국경과 일치하는 것은 아니다(조선족이나 재일조선·한국인의 사례를 참조하라)

## 2) 월경하는 커뮤니케이션: 사례 분석

한중일 간의, 양자관계를 뛰어넘은 제 3의 커뮤니케이션 공간이 어떤 방식으로 만들어지고 있는가? 다양한 레벨에서 일어나고 있는 인터넷 커뮤니케이션의 전체를 살펴보는 것은 보다 대규모의 연구를 필요로 할 것이고, 본 발표에서는 그 중에서 하나의 구체적인 사례만을 살펴보고자 한다.

최근 인터넷의 발달 이후 증가하고 있는 것이 바로 각국의 인터넷 뉴스 사이트를 통해 소개되는 다양한 뉴스들에 대한 각국 인터넷 유저들의 반응을 수집, 번역하는 사이트들이다. 가장 대표적인 것이 일본의 익명게시판커뮤니티 사이트로 잘 알려져 있는 니찬네루(2ch, <http://2ch.net/>)에서 게시된 뉴스에 대한 댓글을 골라 유머러스하게 소개하는 일본어 인터넷의 ‘정리 사이트들(まとめサイト)’의 등장 및 이에 영향을 받은 한국과 중국의 니찬네루 반응을 비롯한 세계 각국 반응을 번역하여 게재하는 번역 사이트(블로그)의 등장이다. 그리고 이는 단순히 서로 번역을 해서 반응을 아는데 그치는 것이 아니라 제 3국에까지 다시 번역되어 읽히고, 반응을 이끌어내게 된다.

여기서 한국의 해외반응 전문번역 사이트중 하나인 ‘가생이닷컴’에 소개된 <중국인이 봤을 때 대만의 일본송배는 놀라운 수준>(http://www.gasengi.com/bbs/board.php?bo\_table=history&wr\_id=24718, 2011년 10월 21일 접속)이라는 제목의 인터넷 기사를 살펴보자. 한국어인 ‘가생이’가 의미하는 것이 ‘가장자리’로 유머러스한 사투리를 일부러 사용하고 있는 것을 생각해 보면 이 사이트 자체가 의도하는 것이 진지함이라기 보다는 유머나 풍자에 가깝다는 것을 쉽게 짐작할 수 있다.

이 기사를 구체적으로 살펴보면, 시초는 중국의 한 게시판 사이트(天涯社區)에서 논의되었던 내용(2011년 5월 23일, <http://www.tianya.cn/publicforum/content/worldlook/1/350701.shtml>)을 일본의 중국전문 인터넷 뉴스사이트 ‘서치나(Searchina)’에서 발췌, 소개하였던 것(6월 13일, [http://news.searchina.ne.jp/disp.cgi?d=0613&f=national\\_0613\\_044.shtml&y=2011](http://news.searchina.ne.jp/disp.cgi?d=0613&f=national_0613_044.shtml&y=2011))으로 거슬러 올라간다. 이 기사를 일본의 니찬네루에서 소개, 익명의 댓글들이 달린 것이 다시 한국의 사이트에 네티즌에 의해 번역, 소개되어 한국 네티즌에 의해 댓글이 달린 것이다(6월14일). 중국어->일본어->한국어 인터넷으로 번역되는 과정이 중국어->일본어가 20일 정도 걸린 것에 비해 일본어->한국어는 거의 동시시간적으로 이루어졌다는 큰 차이는 있지만 각각의 언어권에서 달린 댓글들이 소위 인터넷에서 흔히 찾아볼 수 있는, 인종차별적이고 편견에 가득한 반응들로 채워져 있다는 사실에는 큰 차이가 없다.

그러나 그 이전에 우리가 질문해야 할 것은 중-일-한으로 이어지는 이 인터넷 커뮤니케이션의 연쇄에 참가하고 있는 사이트들의 성격이 어떠한 것인지, 그리고 이런 커뮤니케이션이 어떤 방식으로 각국의 인터넷 유저들에 의해 향유되고 있는지의 여부이다. 우선 이 기사가 한국에 소개될 때까지 거쳐 온 과정을 살펴보면 우선 중국의 거대 커뮤니티 사이트인 ‘텐야서치(天涯社區)’에 게시된 글에 대한 댓글을 편집, 축약해서 일본의 중국관련 뉴스전문 인터넷 사이트인 ‘서치나’에서 기사로 낸 것이 그 시초이다. ‘서치나’는 중국정보를 전문으로 하는 일본기업인데 화제성을 노리고 반한, 반일 중국인 블로그를 소개하거나, 한류관련 왜곡기사를 인터넷에 올렸다가 삭제하는 사건을 일으켜 문제를 일으킨 전력<sup>4)</sup>으로 인해 최근 물의를 일으킨 바가 있다.

---

4) <http://www.hatena.co.kr/1062>, 2011년 10월 24일 접속

그리고 서치나의 기사를 전재한 일본의 ‘니찬네루’는 잘 알려져 있듯이 일본의 익명 커뮤니티 사이트로 험한, 험중적인 댓글을 반복하는 네티우익이 일부 활동하고 있다는 사실로 알려져 있는 사이트이다. 마지막으로 한국의 ‘가생이닷컴’은 ‘해외네티즌반응 커뮤니티’를 표방하고 있는데 게시판 내용을 살펴보면 역시 진지한 사이트라기 다는 유머나 흥밋거리를 위주로 한 취미 사이트에 가깝다. 즉 이에 연관된 인터넷 사이트들은 공신력을 내세우는 기존의 매스미디어와는 달리 어디까지나 취미나 소일거리의 대상으로 읽을거리를 제공한다는 점에서 공통된다.

이런 식의 태도를 가장 잘 드러내는 사례로 들 수 있는 것이 일본의 니찬네루에 게시된 중국관련 게시물과 그에 대한 반응을 모은 <웃기는 중국(笑える中国)>(2008)의 출판이다. 흥미로운 것은 이 시리즈로 출판된 니찬네루 관련 저작들이 ‘니찬네루의 웃기는 이야기’ ‘니찬네루의 슬픈 이야기’ ‘니찬네루의 무서운 이야기’ 등으로 분류되어 일상에서 일어난 사건이나 괴담 등을 소개하고 있는데, 이 책은 그 중에서도 ‘웃기는 이야기’, 즉 유머의 범주에 포함되어 있다는 점이다.

현대 중국사회에서 일어난 다양한 사건들에 대한 일본어 인터넷 유저들의 반응으로 구성된 이 책은 처음부터 끝까지 사건과 그에 대한 코멘트를 나열할 뿐(편집은 최소한으로 한정됨), 중국에 대한 어떤 특정한 정치적 입장이나 해석을 제시하지 않는다. 사건과 댓글의 비중 또한 댓글에 방점에 찍혀 있다는 점에서, 사건 자체보다는 사건을 소재로 하여 니찬네루에서 내부적으로 행하는 댓글의 주고받음(소위 ‘댓글놀이’)이야말로 독자들이 읽고 싶어 하는 내용이라는 사실을 보여준다.

사회학자 기타다 아키히로(北田暁大)는 이를 ‘소재적 커뮤니케이션(ネタ的コミュニケーション)’이라 이름붙인바 있다(2005). 기타다는 이를 전후 일본에서 정치적 변혁의 실패에 기인한 아이러니즘이 퇴조하고 단순히 ‘연결되어 있다는 감각’을 원하는 커뮤니케이션이 증가하고 있다고 분석하고 있지만, 니찬네루의 반응 자체가 ‘소재’가 되어 한국과 중국의 인터넷 유저들에게 소개되고 또 다른 반응을 이끌어내는 현상을 살펴보면 반드시 이것이 일본에만 한정된 현상은 아니라는 사실을 알 수 있다. 이것은 일본어 인터넷의 이런 분위기가 한국어와 중국어 인터넷에 퍼져나갔거나 영향을 주었다기보다는, 인터넷 이용 자체에 내재된 속성- ‘현실을 잊기 위한 소일거리를 찾는 사람들’<sup>5)</sup> 등-에서 기인한 부분도 크다고 볼 수 있다.

### 3. 동아시아 인터넷에서 나타나는 ‘팝내셔널리즘’의 성격과 해석

앞에서 살펴본 바와 같이 한국어-중국어-일본어 인터넷 상의 커뮤니케이션은 점점 더 경계를 넘어서고 있다. 이동수단과 인터넷의 발달과 같은 기술적 발달과 그로 인한 이동의 증가와 체감적 거리의 감소, 그리고 정치, 경제 협력을 통한 국가의 경계를 넘어서는 이슈의 증가 등에 힘입어 동아시아의 인터넷은 점점 더 언어권을 넘어서 정보가 소통되는 경향을 강화해 나갈 것으로 예측된다.

5) <실적의 시대...인터넷은 탈출귀[WSJ]>, 중앙일보 2009년 2월 4일자. 실제로 미국의 경우 경제 불황기 이후 인터넷의 소셜 네트워크 사이트 및 토론 사이트에 더 많은 사람들이 몰렸다고 한다.  
([http://article.joinsmsn.com/news/article/article.asp?ctg=11&Total\\_ID=3481285](http://article.joinsmsn.com/news/article/article.asp?ctg=11&Total_ID=3481285). 2011년 10월 24일 접속)

복잡한 정치경제적, 역사적, 문화적 관계성으로 얽여 있는 한중일 삼개국의 경우 상대방의 자기 나라에 대한 이미지에 관심이 높았을 뿐만 아니라 세계화 이전에 비해 전반적으로 증가한 타자와의 접촉 기회는 자기 아이덴티티에 대한 관심을 증가시켰는데, 이때 자국과 관련된 사건이나 뉴스에 대한 타국의 반응이야말로 이런 소일거리로서 좋은 재료가 되는 것이다. 댓글들을 통해 행해지는 반응은 어디까지나 유희로서, 진지한 토론이나 고찰은 오히려 분위기를 깨는 것으로 비난이나 조롱의 대상이 된다.

이를 반영하여, 앞에서 소개한 사례에서 등장하는 사이트들은 정보 사이트를 표방하는 경우라도 대중 오락적인 성격을 강하게 지니고 있다. 범람하는 비슷한 성격의 인터넷 미디어 및 사이트들은 경쟁에서 살아남기 위해 보다 자극적인 내용을 찾아 싣는 경우가 많은데, 이 과정에서 위조사건이나 오보문제가 끊이지 않고 일어나고 있다. 그리고 이런 인터넷 미디어에 올라온 근거 없는 기사를 사실로 판단한 기존의 매스미디어가 인용하여 보도하는 상황이 벌어지는 등<sup>6)</sup>, 매스미디어와 인터넷은 서로 다른 영역이지만 그 경계가 점차 모호해지는 상황이 되고 있는 것이다.

그리고 이런 사이트들은 역으로 바로 이런 직접성과 가시성·취향과 사고방식이 걸리지 않은 채 바로 표현되고, 어떤 특정한 방향이 보다 강조되어 가시화된다는 점에서 매스미디어나 정부 등 공적 기관의 입장과는 다른, 일반인들의 보다 ‘솔직한’ 감각을 반영하는 것으로 인식되기 쉽다. 실제 인터넷에서 나타나는 팝내셔널리즘의 많은 부분이 기존의 매스미디어나 정부에 대한 불신에 기반을 두고 있으며, ‘미디어 리터러시(media literacy)’를 맹신한 나머지 인터넷에서 얻는 정보에 지나치게 의존하게 되는 경향이 실제로 존재한다.

한편, 인터넷 커뮤니케이션에 내재된 공통성과 그에 바탕해 나타난 제 3의 커뮤니케이션 공간을 이해하기 위해 반드시 고려되어야 할 것은 한중일 사회에 있어 인터넷이 갖는 의미가 다르다는 점이다. 가장 대표적인 것으로는 한국과 중국의 경우 일본과는 달리 인터넷이 정치적 목적을 위해 활용되고 있다는 점을 들 수 있다.

특히 한국의 경우, 선거 등 중요한 정치적 이벤트에서 인터넷 매체와 SNS가 일종의 대안미디어적 역할을 수행하고 있다는 것은 잘 알려진 사실이다. 중국 또한 공산당의 검열 체제 하라는 한계가 있음에도 불구하고 2005년의 반일시위의 조직이나 부패 등 사회적 이슈에 대해 일정한 정치적 영향력을 행사하고 있다. 그러나 일본의 경우, 앞에서도 살펴보았듯 인터넷의 정치적 영향력은 극히 미미하며 이는 혐한, 혐중을 내세우고 있는 네티우익의 경우에도 크게 다르지 않다.

오구라 기조(小倉紀藏 2005)는 한국과 일본의 인터넷을 비교하여 이 차이를 사회적 발전단계 중 어느 단계에 인터넷이 도입되었는가의 차이라고 분석하고 있는데, 이는 꽤 설득력이 있는 분석이라 할 수 있다. 한국과 중국의 인터넷 유저들이 일본어 인터넷에서 나타나는 혐한, 혐중에 민감한 반응을 보이는 것 또한 자국 내의 인터넷이 지닌 사회적 의미에서 기인한 바가 크다는 점 또한 지적할 필요가 있다. 그러나 실제 많은 정보가 유통되고 있음에도 불구하고 인터넷이 각 사회에서 지니는 의미나 위치하는 맥락에 대해서는 커뮤니케이션의 당사자들조차 이해하지 못할 때가 대부분이다.

6) <‘나기수 일본반응’은 가짜... 한국언론 망신> 조선일보 2011년 5월 12일,  
([http://news.chosun.com/site/data/html\\_dir/2011/05/12/2011051201731.html](http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2011/05/12/2011051201731.html) 2011년 10월 24일 접속)

그렇다면 이런 경향이 강화되는 것을 우리는 어떻게 바라보아야 하는가? 우선 가장 먼저 지적되어야 할 것은 흔히 이런 상황에 대한 대안으로 등장하는 ‘미디어 리터러시(media literacy)’ 강화를 강조하는 주장에 내포된 문제점이다. 일반적으로 미디어 리터러시는 자신이 접한 미디어나 정보에 대해 비판적으로 접근할 필요성을 강조한다. 그러나 최근 일본의 넷우익이나 한국의 극단적인 민족주의자들에게서 드러나듯이 ‘미디어 리터러시’를 근거가 희박한 자신들의 주장을 정당화하기 위해 오용하는 경우도 흔히 나타나고 있다. 즉, 자신들의 주장을 뒷받침하는 정보에 대해서는 사실관계의 확인 없이 무조건적으로 수용하는 한편, 그를 반박하는 정보는 미디어 리터러시를 구실로 거부하는 상황이 최근 증가하고 있다.

이런 상황에 대해 경고하면서 사회학자 스즈키 겐스케(鈴木謙介)는 ‘과도한 가시화 및 ’정향(predisposition)’에 의한 정보취사 선택’으로 ‘정보가 다 보인다고 생각하기 때문에 오히려 보이지 않는 것이 발생’한다는 역설을 지적한다.(2005) 실제로 2.에서 다루었던 사례에서도 반복되는 번역의 과정에서 강조되는 것은 타자에 대해 중국인/일본인/한국인이 보인 반응의 극단성 뿐이다. 이는 2000년대 중반 한국의 대형포털사이트에서 제공한 자동번역시스템에 기반한 한일공동커뮤니티 ‘엔조이재팬’이 비방과 증상으로 가득 차 새로운 한일 분쟁의 씨앗이 되어 결국 2009년 문을 닫은 사례에서도 잘 알 수 있다. 언어의 다중성과 다의성을 살리지 못하는 기계적인 자동번역을 통해 생산된 내용을 맥락에서 잘라내 ‘투명’한 대상으로 바라보는 이런 태도는 인터넷에 내재된 집단극화라는 특성을 더욱 악화시키는 방향으로 나갈 뿐이다.

이런 상황에 대해 어떻게 대처해야 할 것인가? 우선 개인적 차원에서 가장 근본적으로 요구되는 것은 타자에 대한 관용(tolerance)과 함께 인터넷이 지닌 ‘소일거리’이자 ‘즉물적 반응’으로서의 특성을 이해할 필요가 있다. 동시에 보다 사회적 차원에서는 인터넷에 남겨진 개별적인 반응에 대해 일일이 반응하기 보다는 그 내용 뿐만이 아니라 그 발언이 행해진 맥락을 함께 살피는 노력을 게을리해서는 안 된다. 그리고 이것이야말로 기존의 매스미디어, 더 나아가 학계가 수행해야 할 책무라고 본다.

하지만 실제로 기존의 매스미디어와 학계는 인터넷에 대해 이중적인 태도를 취하는 경우가 많다. 한편에서는 인터넷의 커뮤니케이션에 대해 내용이 없고 즉물적이라고 비판하는 동시에, 인터넷에서 자극적인 내용을 맥락에 대한 설명 없이 그대로 전재하여 그를 마치 그 사회 전반의 의견을 대변하는 것처럼 포장하는 경우가 적지 않다. 한편으로는 인터넷을 전반적으로 불신하고 경계하면서도 필요한 경우에는 맥락에 대한 이해 없이 인터넷을 이용하여 오히려 문제를 발생시키기도 하는 것이다.

‘김연아 악마가면 사건’ 등에서 볼 수 있듯이, 일본의 서포터들은 한국을 싫어할 것이라는 가정 하에서 발생하는 ‘의도적인 오역’에 바탕하여 기사를 송고한 한국 매스미디어 뿐만 아니라, 2005년 중국의 반일테마가 절정에 달했을 때 한 일본티비방송이 내보낸, 중국의 인터넷 커뮤니티에 올라온 반일덧글을 여과없이 일본 시청자들에게 소개하는 보도 등에서도 알 수 있듯이, 기존 매스미디어와 인터넷의 관계는 결코 투명하지 않다. 그러나 확실한 것은 매스미디어를 통한 보도는 인터넷 상의 상호비난보다 그 파장이 몇 배나 크고 길다는 점에서 더욱더 신중할 필요가 있다는 점이다. 상대방이 자국에 대해 보인 직접적인 반응을 이미 ‘소일거리’로 즐기는 인터넷 유저가 늘어나고 있다는 사실은 아마추어들에 의한 해외 반응 번역 사이트가 발생, 유지되고 있다는 사실에서도 잘 알 수 있다. 매스미디어의 역할은 그를 흥

미워주로 그대로 소개함으로써 오히려 보이지 않는 것을 더욱 보이지 않게 하는 것이 아니라, 그래서 한 걸음 더 나아가 보다 객관적이고 비판적인 이해를 촉진하는 것이 아닐까?

이와 더불어, 앞서서도 지적한 바 각 사회에 따라 인터넷과 팝내셔널리즘의 의미가 달라진다는 점, 그리고 더 나아가 타국을 비판하기에 앞서 자국을 비판하는 태도의 중요성을 강조하고자 한다. 정치경제 등, 실제 이권이 충돌하는 문제에서 나타나는 민족주의는 어찌 보면 필연적인 결과라고 볼 수 있지만 인터넷에서의 충돌은 많은 경우 오역과 오해, 때로는 근거 없는 풍문에서 기인하는 경우가 많다.

#### 4. 마치며: 고통(suffering)과 연민(sympathy)의 힘

지난 9월 27일, 안타까운 사건이 발생했다. 한국에서 열린 아시안컵축구대회 4강전인 한국과 일본 프로축구팀의 경기에서, 한국프로축구팀 서포터 중의 한 명이 ‘일본의 대지진을 축하합니다(日本の大地震をお祝いします)’라는 문구가 씌여진 거대한 플래카드를 내걸은 것이다. 이를 목격한 일본기자들 및 축구팀의 항의로 인해 플래카드는 철거되고 한국 축구팀과 관련자들이 공식적으로 사과를 했으며, 나중에는 플래카드의 제작자로 지목된 30대 남성은 10년간 해당 축구장 출입금지 조치를 당하고 이후 인터넷 상에서 사과문을 올리는 등, 파문이 일파만파로 퍼져나갔다.

이 사건은 한국 매스미디어에 의해 신속하게 보도가 되었는데, 대부분의 언론은 이런 플래카드를 내 건 사람을 비난하는 논조의 기사를 실었다. 흥미로운 것은 이 사건에 대해 한국의 네티즌들이 보인 반응이었다. 일본에 관련한 보도에 대해 네티즌들이 흔히 보이는 반응처럼 노골적으로 반감을 표출하는 반응도 결코 적지 않았지만, 대부분의 댓글은 한국 서포터의 문제 행동을 강하게 비판하고 안타까움을 표하는 것이었다.<sup>7)</sup> 실제 한국과 중국에서는 동일본대지진이 일어난 이후 전사회적 차원에서 모금운동이 벌어지는 등 많은 이들이 일본의 아픔에 대해 연민을 표했다. 올해 초 이웃나라에서 일어난 상상을 초월한 불행이 초래한 슬픔과 고통에 대한 공감과 안타까움이 주류를 이루는 이 댓글들이 우리에게 시사하는 바는 무엇일까?

인류학자 Das는 현대 인도에서 산업재해, 민족갈등 등으로 자신들의 힘으로는 통제할 수 없는 사태로 인해 고통(suffering)을 겪은 사람들에게 있어 고통은 역사적, 사회적 이유로 인해 기인한 것이라기 보다는 갑작스럽게 자신에게 닥친 통제 불능의 사태로 경험된다는 점을 지적한다(1995, 21-23). 그리고 이런 고통의 피해자들이 자신들에게 닥친 사태에 대해 제대로 된 언어를 찾지 못한 채 혼란스러워하는 동안 법이나 국가, 학문이 그 고통에 이유를 부여함으로써 피해자들의 목소리를 침묵시키고 있다는 점을 강하게 비판한다. 동일본 대지진으로 인한 선량한 일본의 피해자들이 겪는 고통에 대해 한국과 중국의 대중들이 겹쳐해 질 수 밖에 없는 이유는 바로 고통의 부조리함과 통제불능성 앞에서 그 누구도 자

---

7) 흥미로운 것은 트위터등의 SNS서비스를 이용한 댓글의 내용과 포털사이트의 아이디 기능을 이용한 댓글의 논조가 정반대였다는 점이다. 전자가 인도적 차원에서 안타까움을 표하는 것이 대부분이었다면 후자의 경우 여전히 전형적인 반일논조가 반 이상을 차지하였다. 인터넷 실명제에 해당되지 않는 전자가 해당되는 후자에 비해 더 정상적인 반응을 보이고 있다는 점을 보면, 한국 정부가 인터넷의 정화를 내세우면서 도입했던 실명제가 결코 모든 문제를 해결하는 것이 아니라는 사실을 잘 알 수 있다. 이때 무엇이 ‘익명성’으로 인지되고 경험되는지에 대해서도 보다 구체적인 연구가 요구된다.

---

유롭지 못하다는 사실에서 기인하는 것이며, 바로 여기에서 그들이 겪을 고통과 슬픔에 연민을 느끼는 가능성이 존재하는 것이다.

인터넷상의 커뮤니케이션은 유희적인 측면을 가지고 있고, 이런 측면을 인정할 필요가 있다는 사실, 그리고 이에 대해 기존 매스미디어와 학계가 다른 접근 방식을 취해야 한다는 점은 앞에서 반복하여 지적했다. 온갖 종류의 조롱과 유희가 넘쳐나는 공간, 그 어떤 공간보다 인종적, 민족적 편견을 손쉽게 표현할 수 있는 공간에서 일어난 이런 자정(自淨)의 순간, 고통이 빚어낸 연민의 순간이야말로 인터넷이 여전히 가지고 있는 가능성이라 이름붙일 수 있을 것이다.

## 참고문헌

김효진

2011 <일본 네티위크와 험한·협종의 내셔널리즘> <전후 일본, 그리고 낯선 동아시아> 박문사.  
다카하라 모토아키

2007 <한중일 인터넷세대가 서로 미워하는 진짜 이유>, 삼인.

北田暁大

2003

小熊英二·上野陽子

2003 <<癒し>のナショナリズム 草の根保守運動の実証研究> 慶應義塾大学出版会

小倉紀蔵

2005 <인터넷·코리아의思想> <댄스마거진10月号別冊 大航海> 第56号、親書館

鈴木謙介, 斎藤環

2005 <인터넷·카니발> <댄스마거진10月号別冊 大航海> 第56号、親書館

Das, Veena

1995 Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India, Oxford:  
Oxford University Press.



---

## 보편주의의 재구성과 한국의 민족문화론

황 정 아  
한림대학교

### 1. 보편주의(universalism)의 재구성

현재 시점에서 돌아켜보면 상당히 오랜 기간 동안 보편주의는 숭한 의혹과 불신의 대상이 되어 왔고 또 그래야 마땅하기도 했다. 보편주의에 쏟아진 비판들 몇 가지만 꼽아보아도 그에 부과된 혐의의 중대성은 잘 드러난다. 무엇보다, 보편주의란 실제로는 서구문명이 보편적 진리와 가치를 구현했다고 자처하며 비서구 지역을 억압하고 폄하하는 수단이었고 그런 점에서 ‘유럽중심주의’에 불과하다는 비판이 있었으며 그 타당성은 많은 사람들의 공감을 받았다. 이와 유사한 비판으로, 보편주의가 내세우는 가치나 권리가 실은 처음부터 사회의 극히 일부에만 적용될 수 있는 성격이며 그런 의미에서 대체로 지배계급의 이데올로기에 불과하다는 지적을 들 수 있다. 다른 한편, 보편주의란 근본적으로 단일성 혹은 총체성을 내포하고 따라서 차이를 인정하지 못하며 이런 태도는 궁극적으로 전체주의를 낳는 토양이 된다는 주장도 있었는데, 이 역시 상당한 공감을 확보한 바 있다.

이렇듯 보편주의가 사실상 특수주의(particularism)의 포장이거나 전체주의로 통하는 입구라는 비판에 조응하여, 각각의 특정한 정체성과 가치들이 보편을 ‘참칭’하는 대신 그저 서로의 차이를 인정하고 공존하는 방안이 대안으로 제시되었다. 이런 종류의 다원주의는 흔히 한 사회 내 소수집단들의 문화적 정체성에 대한 존중을 강조하는 다문화주의의 형태를 띠고 나타났다. 다문화주의는 이론이나 세계관으로서 뿐 아니라 정책적 실천으로서도 세계화시대의 새로운 대안으로 활발하게 거론되었다. 하지만 오늘날 세계 곳곳에서, 심지어 다문화주의를 공공연히 내세운 지역에서조차 끊이지 않고 발생하는 사회적 갈등과 폭력사태는 그것이 지닌 대안적 실효성이 이제 거의 소진되고 있다는 인상을 주기에 충분하다.

그런데 한 사회 혹은 국가의 통합정책으로서 다문화주의의 실패를 거론하는 일은 상대적으로 최근의 현상이라 할 수도 있겠지만, 그것이 하나의 담론으로서 갖는 문제점은 진작부터 비판을 받아온 바 있다. 가령, 보편주의가 겉으로 표방한 가치와 실제 간의 간극이라는 측면에서 비판을 받아온 것과 유사하게, 다문화주의도 실제로는 (원칙적으로 무한대로 세분화될 수 있는) 서로 다른 정체성과 문화들을 말 그대로 동등하게 존중하지 않는다는 지적이 가장 혹독한 비판의 하나이다. 다문화주의는 과거의 식민주의처럼 타자들의 문화를 무시하고 자신의 특수한 문화를 우월하다고 내세우지는 않지만, 대신 자신의 위치

를 모든 실정적인(positive) 내용이 제거된 “일종의 텅 빈 지구적 위치”(a kind of empty global position)라는 또 다른 특권적 위치로 설정한다. 바로 이런 비어 있는 특권적인 보편적 위치에서 다른 문화들을 ‘존중’한다는 점에서 다문화주의는 “부인되고 역전된, 자기 지시적 인종주의”(a disavowed, inverted, self-referential form of racism)이라는 것이다(Žižek 1997, 44). 그렇게 본다면 제 아무리 ‘절대적 타자’에 대한 절대적 존중을 내건다 한들 다문화주의가 존중한다는 타자들의 정체성과 문화는 그 자체가 “이미 미세한 ‘고급화’와 ‘교화’를 거친”(already minimally ‘gentrified,’ domesticated) 타자이기 십상이다(Žižek 2006, 114).

다른 한편, 다문화주의가 내세우는 차이의 존중과 관용이라는 덕목을 더 정면으로 겨냥한 비판도 있다. 다문화주의에서 주목 받는 문화적 차이들이란 지향해야 할 가치 같은 것이 아니라 그저 주어진 것, 즉 “인류의 무한하고 자명한 다양성”(the infinite and self-evident multiplicity of humankind)에 불과하다는 것이다(Badiou 2002, 26). 이런 식의 차이의 존중 같은 태도는 주어진 사실의 부질없는 반복 일 뿐 구체적인 현실의 상황을 조금도 밝혀주지 못한다. 따라서 우리가 맞닥뜨린 “진짜 문제는 ... 오히려 동일성(the Same)을 인정하는 것”이다(Badiou 2002, 25). 이를테면 나치의 집단수용소 같은 전체주의적 억압도 타자가 나와 같다는 점, 즉 ‘동일성’을 인정하지 않고 ‘사소한’ 차이를 생시를 가르치는 절대적 차이로 만든 결과였기 때문이다(Badiou 2003, 109-10).

이와 같은 비판들은 다문화주의 자체가 오늘날 우리가 대면한 여러 문제들의 일부이거나 최소한 문제들에 대한 회피라는 데 초점을 두고 있으며, 대개 집단 정체성의 존중에 근거한 대안적 사고와 실천 일 반에 대한 회의로 이어진다. 보편주의의 재구성을 향한 시도들은 바로 이 지점에서 출발하는 경우가 많다. 위에서 인용한 바디우와 지젝 같은 논자들은 보편주의를 무엇보다 특정한 정체성이나 공동체의 귀속에서 벗어나는 것으로 정의한다. 다시 말해 우리가 성취해야 할 보편주의는 어떤 종류의 집단적 정체성과도 연관되지 않으며 예외 없이 누구나 직접적으로 다가가고 참여할 수 있는 가치나 진리의 문제라는 것이다. 그런데 이런 입장에서는 현실에서 계속해서 존재하고 또 일정한 효력을 발휘할 정체성과 공동체라는 차원이 다소 너무 간단히 처리된 면이 없지 않다. 예컨대 그들의 관점에서 보편주의자는 특정한 문화와 관습과 견해의 차이나 갈등에 대해 “물러나는”(withdrawn) 태도를 취하고 “[보편진리가 아닌] 세속적인 차이들을 무심하게 가로질러야”(traverse worldly differences indifferently)하거나(Badiou 2003, 100), 자신이 속한 공동체나 사회적·상징적 네트워크와 “관계 끊기”(unplugging)를 감행해야 한다(Žižek 2000, 121-5). 그와 같은 횡단과 단절이 대단히 어려운 결단을 요구한다는 점은 차치하고, 결단 이후에도 특정 문화와 집단들이 연기처럼 사라지는 않을 것이다. 따라서 보편주의적 주체도 여전히 그 중 하나에 최소한 물리적으로는 귀속될 수밖에 없을 것인데, 그와 같이 ‘속하면서도 속하지 않는’ 경지가 어떤 모습일지 상상하기는 더구나 어렵다. 아마도 여기에는 메시아의 부름을 받은 주체가 자신을 둘러싼 “모든 법적·실제적 속성을 ... 아닌 것으로서 라는 형식 아래 징발”(the expropriation of each and every juridical-factual property ... under the form of the as not)하는 것 같은, 극히 복잡 미묘한 기제가 개입되어야 할 것이다(Agamben, 26).<sup>1)</sup> 그러나 이렇듯 새로운 다른

1) 여기서 인용한 지젝, 바디우, 아감벤은 모두 기독교 전통, 특히 사도 바울에 대한 재해석을 통해 보편주의 및 보편주의적 주

---

정체성으로 대체하지 않고 옛 정체성을 무효화하고 해체하는 일이 말처럼 용이할 것 같지는 않다.

이렇듯 집단정체성에 철저히 무심한 보편주의라는 개념은 상당히 추상적이고 모호하게 들리며, 특히 보편적 가치와 특정 정체성 혹은 공동체 사이의 매개항이 실제로 작동한 사례도 있었다는 사실을 간과한다. 그런 점에서 발리바르의 보편성에 관한 설명이 한층 포괄적이고 균형 잡힌 면이 있다. 발리바르는 현실(reality), 허구(fiction), 그리고 이상(ideal)으로 보편성을 구분한다. 현실로서의 보편성은 가령 세계화라는 말이 표현하듯이 사회적 활동망을 구성하는 단위들이 서로 연결되고 의존하여 단일한 세계를 만들어간다는 의미이다. 이런 세계는 이미 우리에게 주어졌기에 ‘현실’로서의 보편성으로 지칭된다. 지금의 논의와 관련이 깊은 것은 허구와 이상으로서의 보편성인데, 먼저 허구의 보편성은 “사회적 헤게모니의 구성”과 관련되며(Balibar, 172) 그 중요한 사례가 보편종교나 국가건설이다. 발리바르에 따르면 허구로서의 보편성은 기본적으로 다원주의적이지만 동시에 각각의 특수한 정체성들을 상대화시켜 “더 우월하고 추상적인 목표의 실현을 위한 매개”로 만드는 방식으로 작동한다(157). 이 과정은 또한 개인들을 원초적(primary) 공동체의 한계에서 벗어나 상대적으로 자율적인 주체로 만들고 그런 공동체의 가치와 문화를 종교의 초월적 가치나 국가의 법적 가치 아래로 포섭하는 일을 포함한다. 하지만 이처럼 다양한 차이들이 하나의 총체적 가치나 합의 아래 통합되는 데는 암묵적인 조건이 요구된다. 허구로서의 보편성에 참여하기 위해서는 해당 보편성이 ‘정상성’(normality)이라고 규정하는 범위 안에 있어야만 하고 그것이 정의한 ‘인간주체’를 내면화해야 하는 것이다. 그런 기준을 충족하지 못하는 대상들은 배제와 억압에 고스란히 노출된다. 그뿐 아니라, 세계화로 인해 국가라는 틀에서 헤게모니를 구성하기 어려워진 상황에서는 허구적 보편성이 제한적인 다원주의적 역량마저 상실하고 특수주의로 퇴행하는 경향을 보이게 된다는 것이 발리바르의 진단이다(172-3).

허구로서의 보편성이 ‘정상성’이라는 기준이자 한계를 갖는 것에 대비하여, 이상으로서의 보편성은 “절대적이고 무한한 주장(absolute or infinite claims)”이라는(164), 일종의 “무조건성”(the unconditional)을 도입한다(165). 가령 이상적 보편성의 중요한 사례인 ‘자유평등’(equaliberty) 개념은 역사적이거나 문화적인 조건에 따라 상대화되지 않는 “전부 아니면 무의 개념”(an all-or-nothing notion)이다(165). 그런 점에서 발리바르가 말하는 이상적 보편성은 지젝이나 바디우가 말한 보편주의와 가까워지지만, 발리바르는 이상적 보편성이 특정한 집단 정체성과 일체 무관하다고 보지는 않으며 일종의 부정성(negativity)의 방식으로 연관된다고 본다. 특정 집단에 대한 차별과 배제가 인간 보편성 자체에 대한 부정이 될 때, 그렇듯 정상성의 기준에서 근본적인 차이를 구현한 그 집단의 권리를 주장하는 일은 바로 보편적인 차별을 없애는 일이 된다는 것이다(173).

발리바르의 설명에서도 보편성이 갖는 ‘전부가 아니면 무’라는 성격과 그것이 ‘부정성’으로 작용하는 방식이 아주 매끄럽게 연결되지는 않는 듯하다. 하지만 보편성이 특정 정체성 혹은 문화와 맺는 방식 자체는 한층 복잡하면서도 역동적으로 설정되어 있다. 다시 말해, 재구성되어야 할 보편주의는 당연히 주어진 것이 아니라 실현해야 하는 것이고 그 실현 자체가 어떤 절대적 비타협성을 내포하지만, 동시에 일

---

체를 정의한다는 공통점을 갖는다. 여기서는 이들 각각이 구체적으로 어떤 해석절차를 통해 보편주의에 도달하며 또 어떤 차이점을 보이는가에 관한 상세한 설명은 생략한다.

거의 결단이기보다는 허점을 파고드는 끈질긴 싸움의 형식을 띤다.

## 2. 문학에서의 보편주의

그렇다면 보편주의의 재구성에서 문학은 어떤 역할을 담당하며 더구나 한국의 민족문화론은 어떤 기여를 하는가 하는 문제로 논의를 옮겨보자. 이를 위해서는 먼저 문학에서 보편주의가 어떤 것을 지칭하는지부터 살펴볼 필요가 있다. 물론 문학이 어떤 보편적인 인간적 진실을 보여준다는 고풍스러운 설명은 더 이상 답이 되지 못한다. 사실상 해체주의나 탈식민주의의 세례를 유난히 많이 받았던 분야가 문학이었고, 그런 점에서 문학 자체가 보편주의의 보고(寶庫)라는 순진한 주장은 더 이상 가능하지 않다. 지금에 와서 문학은 오히려 다문화주의와 긴밀히 관련되어 공동체들의 서로 다른 문화를 보여주는 차이의 구현체로 생각되기가 더 쉽다.

그러나 보편주의가 새삼스럽게 논의의 장(場)으로 귀환하는 현상은 문학에서도 찾아볼 수 있다. 최근에 활발하게 논의되고 있는 ‘세계문학’이라는 범주가 바로 그런 것이다. 널리 알려진 대로 괴테와 맑스로 거슬러 올라가는 이 범주는 오늘날 발리바르가 말한 현실적 보편성의 면모를 갖추어가고 있다. “어쨌거나 우리 주위의 문학은 현재 명백히 지구 전체를 아우르는 체제”라는 모레티의 판단(Morette 54)처럼, 세계문학은 이제 교재로 사용될 세계문학 선집들이 나올 정도로 구체적인 구상으로 자리 잡았다. 나아가 세계시장을 겨냥한 작품들이 기획되고 마케팅 되는 단계에 이르렀다. 그러나 애초에 괴테와 맑스에 의한 세계문학 구상은 편협성을 극복하고 교류와 유대를 만들어나가려는 ‘운동’이었다는 점에서 현실적 보편성보다는 이상으로서의 보편성에 가까웠다. 또 “특정 국가, 민족 또는 지역의 언어로 된 문학들을 당연히 전제”(백낙청 2011, 92)했다는 점에서는 허구적 보편성의 구조와도 일정하게 관련된다고 할 수 있다.

다른 한편, 세계문학이라는 범주는 관점의 이동으로 설명되기도 한다. 대표적인 세계문학론자인 까자노바는 헨리 제임스(Henry James)의 단편 <카펫의 도인(The Figure in the Carpet)>에 나오는 비유를 원용하면서 개별 국가나 언어로 경계를 구획하지 않은 전체 구도, 즉 세계문학공간(world literary space)이라는 관점을 확보할 필요성을 강조한다. 이런 전지구적 구도(configuration)만이 “개별 텍스트라는 형식에 의미와 일관성을 부여할 수 있기”때문이며, 그런 점에서 이는 추상적이고 이론적인 게 아니라 어떤 것이 문학으로 간주될 수 있는지를 평가하고 결정하는 하나의 실제적인 세계이다(Casanova 2007, 3-4). 또한 이와 같은 세계적인 관점을 채택하게 될 때 비로소 국가나 언어의 경계가 가리고 있던 “문학적 지배와 불평등의 현실적 효과”(the real effects of literary domination and inequality)를 볼 수 있게 된다(Casanova 2005, 78). 까자노바에 따르면 “세계문학공간의 주된 특징이 위계와 불평등”(Casanova 2005, 82)이며, 노벨문학상 같은 제도나 “문학의 그리니치 표준시” 역할을 하는 미적 근대성이라는 잣대가 그와 같은 위계와 불평등의 도구가 된다(Casanova 2005, 74-5).

따라서 까자노바의 세계문학론은 일차적으로 문학에서 보편주의가 갖는 유럽중심적 권력관계를 폭로하는 데 초점을 둔다고 할 수 있다. 그런데 흥미로운 점은 그의 논의가 결국에는 스스로 비판하고 있는

---

문화적 위계를 인정하는 결과에 이른다. 까자노바는 세계문화공간의 불평등을 문화적인 “물자와 가치의 편향된 분배”(the skewed distribution of goods and values)으로 설명한다(Casanova 2005, 82). 그런데 이런 발상은 현재의 문화적 물자와 가치를 많이 가진 쪽이 어쨌든 문화적 우수성도 갖고 있다는 이야기가 되며 부족한 쪽에서 새로운 물자와 가치를 창조해낼 가능성은 인정하지 않는 셈이다. 이는 그에게 이상으로서의 보편성에 대한 사유가 보이지 않는다는 사실과 무관하지 않다.

까자노바의 논의는 문학에서 보편주의에 대한 접근이 한층 정교하게 이루어져야 한다는 점을 상기시킨다. 보편적 기준을 명목으로 한 지배와 불평등을 비판하더라도, 까자노바식으로 이를 유일하게 주어진 현실로 다시 승인할 우려가 있는 것이다. 그렇다면 오히려 많고 적은 분배의 문제를 떠나 애초에 세계문화적인 보편이 세계 대부분의 지역에서 동일한 형태로 적용될 수 없다는 사실을 강조하는 편이 더 적절한 비판일 수 있다. 브라질의 비평가 슈바르스는 “바로크는 어디건 상관없이 바로크이고, 신고전주의는 어디서나 신고전주의이며 낭만주의 등등도 마찬가지이고, 주어진 조건이 어떻든 이런 순서대로 온다”는 생각을 일축한다(Schwarz 2005, 95-6). 문학에서 소위 보편적인 형식이나 기법, 사조로 여겨지는 것들이 ‘표준시’처럼 세계 어디에나 그대로 통용될 수는 없음을 강조하는 것이다.

그렇다면 이와 같은 주변부 지역의 문학에서는 어떤 일이 벌어지는가? 보편과는 전혀 무관한 개별적인 차이들이 전개되는가? 그렇지 않다. 주변부 지역의 문학도 각기 독자적으로 존재할 수는 없고 어떤 식으로든 중심부의 보편과 관계를 맺을 수밖에 없다. 어떻게 보면 “중심부 국가들의 발전을 반복하기 어렵다는 점 혹은 불가능하다는 점”이야말로 특히 전(前)식민지 나라들의 “주된 사회적·경제적·문화적 경험”을 형성한다(Schwarz 2005, 95). 다만 중심부와 주변부의 관계가 까자노바의 분석에서처럼 고정된 위계가 아니라는 것인데, 이 점과 관련하여 브라질 문화의 ‘모방성’(imitativeness)을 둘러싼 논란을 다룬 슈바르스의 논의가 흥미롭다. 그는 브라질 문화가 원시주의 같은 유토피아적 요소가 있다는 식의 민족주의적 주장을 거부하지만, 다른 한편으로 그런 모방성이 역사적 일탈이 아니라 선진국의 발전과 동일한 질서에 속하며 그 질서가 지닌 “최소한의 상호성도 결핍할 정도로 잔혹한 불평등”에서 나왔음을 분명히 한다(Schwarz 1992, 15). 더 나아가 그는 모방적인 문화는 문화라는 개념 자체와 모순될 수도 있겠지만 그렇다고 어떤 창조성도 나올 수 없는 불모의 문화는 아니라고 설명한다(Schwarz 1992, 15-6).

아마도 이와 같은 ‘모방’의 창조력을 입증해주는 좋은 예가 세계문학의 정전급으로 인정받게 된 19세기 브라질의 소설가 마사두 지 아씨스(Machado de Assis)의 작품일 것이다. 슈바르스에 따르면 마사두의 작품들이 보여주는 바는 지역적인 것(the local)과 보편적인 것(the universal)이라는 개념들이 일방향이 지배-종속관계가 아니라 서로 자리를 바꾸면서 각자의 추상적인 의미들과 불화하는 이야기이다. 특히 여기서 보편적인 것은 지역에 적용되면서 오히려 부조리가 되고 따라서 그와 같은 “규범적인 문화가 가진 공허함(the emptiness of the canonical culture)”이 드러난다(Schwarz 2007, 104). 지역주의와 보편주의 같은 개념들을 활용하면서 이 양자가 모두 전형적으로 왜곡된 개념임을 풍자하는 마사두의 작품은 양립 불가능한 요소들의 무더기를 일종의 규범으로 구성해냄으로써 브라질 문학 특유의 창조성을 보여준다.

이렇듯 슈바르스의 분석은 세계문화공간의 변방에 있는 ‘민족문화’이 기존의 보편성을 그대로 따르거나 무조건 폐기하지 않으면서 또 다른 방식으로 관계를 맺을 가능성을 보여준다. 하지만 마사두가 보여준다는 “현 세계의 캐리커처”가 지역적 경험과 ‘보편적’ 문화가 “대규모 상호 비하의 과정”(a process of mutual belittling of great scope)에 그친다면, 설사 이 과정이야말로 “진정한 ‘근대적 보편’”이라는 (Schwarz 2007, 107) 데 일정하게 동의하더라도, 슈바르스의 논의 역시 궁극적으로는 주어진 현실적 보편성의 한계에 여전히 갇혀 있는 게 아닐까 하는 의문은 남는다.

### 3. 민족문화론과 보편주의

물론 지금의 상황에서 특정 공동체의 경험과 기존의 보편적 문화가 자연스럽게 ‘대규모 상호 강화의 과정’을 형성하는 일은 불가능하다. 그리고 그런 불가능성이야말로 보편주의의 재구성에 당연한 전제가 되어야 한다. 하지만 그러면서도 특정한 언어와 집단적 정체성에 토대를 두는 문화가 보편주의에 대한 폭로와 비판, 풍자와 해체를 넘어 어떤 적극적인 입장을 취할 가능성은 없을까. 1970년대 이래 한국의 민족문화론을 이끈 대표적인 논자인 백낙청의 입장을 통해 이 점을 살펴보기로 하자.

먼저, 민족문화론이 스스로를 철저히 역사적인 개념으로 제시하면서 “상황이 변하는 경우 … 부정되거나 차원 높은 개념 속에 흡수될 운명에 놓여있는 것”으로 정의했으며, 그것이 전제하는 민족이라는 범주도 “어떤 영구불변의 실체나 지고의 가치로 규정”하지 않았다는 점(백낙청 1978, 125)을 지적할 필요가 있을 것이다. 그런데 발리바르가 말한 현실로서의 보편성이 유례없는 규모로 실현되었고 세계문화 논의 또한 활발해진 현재의 상황에서도 백낙청은 민족문화 개념이 여전히 유효하고 필요하다고 주장한다. 앞서 언급했듯이 애초의 세계문화 구상이 민족문화를 흡수하기보다 오히려 그것의 존재를 전제하기 때문이기도 하지만, 더욱 중요한 이유는 세계화 같은 현실로서의 보편성이 이상적 보편성으로서의 세계문화에 적대적이기 때문이다.

세계화의 물결이 거세질수록 이 대세가 세계문화의 진정한 꽃핍을 가져오기는커녕 진정한 문화의 존속을 위협하는 흐름이 아닌지 성찰할 필요가 커지는데, 현재 진행 중인 세계화에 그러한 위험이 내재하는 한에서는 민족어 내지 지역 언어에 의존할 수밖에 없는 문화이야말로 다른 어떤 예술도 대신할 수 없는 성찰과 방어의 근거가 된다.(백낙청 2006, 24)

그러나 이것은 말 그대로 ‘방어’일 뿐이지 보편주의의 재구성에 적극적으로 기여하는 역할로 보기는 어렵다. 그렇다고 해서, 까자노바가 말한 세계문화공간에서 상대적으로 불평등을 겪어온 당사자로서 적극적 권리주장을 통해 문화적 위계의 윗자리를 차지할 목적에 골몰하는 것도 답이 될 수 없을 것이다. 슈바르스가 분석한 브라질 문화처럼 서구적 보편에 대해 주변적이고 불평등한 관계에 놓인 한국의 민족문화 또한 보편적인 것과 맺는 관계가 복잡할 수밖에 없다. 이와 같은 복잡성을 잘 보여주는 것이 바로 민족문화론에서 제기하는 ‘근대적응과 근대극복의 이중과제’(the double project of adapting to and

---

overcoming modernity)라는 문제설정이다.

이중과 제론에서 먼저 근대적응을 내세우는 이유는, 보편주의를 자처한 서구적인 근대가 온갖 불평등을 내포하고 있지만 “도저히 피할 수 없는 삶의 현실이 되어버린 근대 및 근대성을 제대로 감당할 줄 모르고서는 ‘근대극복’이 기껏해야 공허한 논의가 될 것이며, 심지어는 온갖 종류의 퇴행적인 정치적 입장이나 사회적 행위를 정당화하는 해로운 논의로 떨어질 수 있을 것이기 때문”(백낙청 2009, 42)이다. 나아가 이는 서구적 근대가 발리바르식으로 표현하자면 ‘정상성’의 기준을 통한 배제를 근본적 한계로 안고 있지만 그런 한계 안에서나마 일정하게 의미 있는 가치들을 적어도 주장은 해온 점을 감안한 것이다. 따라서 근대를 감당하는 일에는 “‘세계체제의 중심의 문화’에 속한 수많은 값진 경험과 성취를 적극적으로 본받는 일을 포함할 수밖에 없음을 인정”하는 태도이다(백낙청 2009, 43).

다른 한편 근대극복의 측면은 이와 같이 ‘본받는 일’조차 단순한 모방으로는 불가능하고 결국에는 서구적 근대를 근본적으로 넘어서려는 노력 속에서만 가능하다는 인식을 내포한다. 그런 점에서 앞서 살펴 본 보편주의 논자들의 문제의식과 맞닿아 있다.

... ‘민족문학’이라는 과제의 본질 자체가 우리에게 근대에 대한 복합적인 태도를 요구했다. 민족문학운동은 한편으로 근대 초기의 유럽 국가들이 보여준 자국어 문학의 찬란한 꽃핍을 본받고자 하는 열망으로 차 있었지만, 더 중요한 것은 단순한 모방이나 ‘따라잡기’로는 그러한 꽃핍을 이룰 수 없으며 오로지 식민지의 과거를 지닌 분단민족의 특수한 현실에 충실하고, 그럼으로써 이제까지 세계문학에서 다루어지지 않았던 근대성의 어떤 측면과 대면함으로써만 가능하다는 사실을 우리는 직감하고 있었던 것이다. (백낙청 2009, 43)

백낙청은 까자노바가 결국 근대적인 보편의 잣대를 수용함으로써 세계문학공간의 위계를 강화하는 결과에 이른 것도 그의 “시아에는 근대 세계문학으로의 편입을 지향하면서도 자본주의적 근대 자체에 저항하고 그 극복을 시도해온 한국 민족문학운동의 ‘근대극복과 근대적응의 이중과제’가 없었던 사실로 설명한다(백낙청 2011, 101). 같은 맥락에서 슈바르스가 근대적 보편에 대한 풍자적 캐리커처 이상을 상상하지 못한 것도 이와 같은 이중과제에 대한 인식이 없었던 점과 연결 지어 생각해볼 수 있을 것이다.

그런데 중요한 것은 여기서 근대극복이 다가올 미래에 실현될 전망으로 제시된 것이 아니며, 심지어 발리바르가 말한 이상적 보편성처럼 일종의 수행적(performative) 효과로서 제시되는 것도 아니라는 사실이다. 근대극복은 하나의 과제이지만 실상 이미 계속해서 이루어져 온 실천을 지칭하기 때문이다. 위의 인용에서 “이제까지 세계문학에서 다루어지지 않았던 근대성의 어떤 측면과 대면”함으로써 “자국어 문학의 찬란한 꽃핍”을 추구하는 것 자체가 새로운 길을 개척하는 일이다. 서구적 근대는 불평등을 구성적으로 내포하면서도 동시에 ‘모방’을 통한 불가능한 따라잡기 이외의 다른 경로를 열어주지 않기 때문이다. 근대가 노정하는 바로 그런 모순적 태도로 인해, 서구적 근대의 불평등과 배제를 ‘모방’하지 않는 독자적 근대적응의 모색이 또한 근대극복의 실천이 되는 것이다.

그런 의미에서 이중과제론은 근대성 자체가 안고 있는 스스로와의 불일치를 파고든 대안이라 할 수 있다. 근대적응과 근대극복이라는 이중적인 과제는 근대성을 스스로와 일치시키려는, 그러나 오직 근대

성의 틀을 벗어나야만 가능한 임무를 지향하기 때문이다. 근대가 내세운 보편적 주장과 근대적 현실 사이의 간극이라는 근본적인 속성이 그런 간극의 해소를 근본적인 변화로 만들어준다. 이렇듯 이중과제론은 근대적 보편주의를 비판하면서도 존중하고 또 존중하면서도 넘어섬으로써, 집단적 정체성에 토대를 둔 실천이 이상으로서의 보편성과 적극적이고 의식적인 방식으로 만나는 구도를 만들어낸다. 이는 또한 한국의 민족문화론이 보편주의의 재구성에 참여하는 방식이기도 하다.



---

## 참고문헌

- 백낙청. 『민족문학과 세계문학1』. 서울: 창작과비평사, 1978.
- 『통일시대 한국문학의 보람: 민족문학과 세계문학4』. 서울: 창비, 2006.
- 『한반도에서의 식민성 문제와 근대 한국의 이중과제』. <이중과제론: 근대적응과 근대극복의 이중과제>. 이남주 엮음. 서울: 창비, 2009.
- 『문학이 무엇인지 다시 묻는 일: 민족문학과 세계문학 5』. 서울: 창비, 2011.
- Agamben, Giorgio. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Trans. Patricia Dailey. Stanford: Stanford UP, 2000.
- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London: Verso, 2002.
- *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Trans. Ray Brassier. Stanford: Stanford UP, 2003.
- Balibar, Étienne. *Politics and the Other Scene*. London: Verso, 2002.
- Casanova, Pascale. "Literature as a World." *New Left Review* 31(2005): 71-90.
- *The World Republic of Letters*. Trans. M. B. Debevoise. Cambridge, MA: Harvard UP, 2007.
- Moretti, Franco. "Conjectures on World Literature." *New Left Review* 1(2000): 54-68.
- Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Ed. John Gledson. London: Verso, 1992.
- "Competing Readings in World Literature." *New Left Review* 48(2007): 85-107.
- "A Brazilian Breakthrough." *New Left Review* 36(2005): 92-107.
- Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- *The Fragile Absolute: or Why is the Christian legacy worth fighting for?* London: Verso, 2000.
- "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism." *New Left Review* 225(1997): 28-51.

## 한국 불교윤리의 보편윤리 가능성

강성용  
서울대학교

### 1. 선불교 윤리에 대한 논의

본 포럼의 주제 “다문화 세계에서의 보편주의”는 우리가 처한 상황의 불편함을 대변해 준다. 우리는 윤리적 보편주의를 세계화시대의 다문화 사회와 화합시키는 일의 어려움을 겪고 있다. 개인의 도덕적 태도란 의심할 바 없이 사회화 과정을 통해 그의 개인적인 가치관에 반영된 전래된 가치체계를 반영한다. 이런 의미에서 우리는 진공상태에서 사는 것이 아니어서 무에서 논의를 시작해야 하는 것은 아니다. 그래서 우리에게 그것이 보편적 가치체계를 이전에 제공한 적이 있던 없던 간에, 우리가 여러 가지 상대주의를 헤쳐 나가고자 한다면 우리는 우리의 정신적 전통을 돌아볼 필요가 있다. 하지만 이런 노력의 과정에서 우리는 가치체계의 다층적 복합성이라는 문제에 맞닥뜨리게 된다. 가치체계가 사회 구성원들에 의해 역사 안에서 발전되고 전수된 다양한 요소들을 통해 구성되기 때문이다. 심지어는 나름의 역사를 가진 특정한 우리의 문화적 유산을 어떤 통일된 하나의 체계로 설정하는 것 자체도 논쟁의 여지가 있다. 이런 점을 고려하면 종교 전통으로부터 보편적 윤리를 도출해 내는 일은 역사적 다양성과 현재적 구체성에 대한 매우 섬세한 접근을 요구한다.

필자는 한국의 선(禪)불교 전통만을 논의하고자 한다. 불교전통이란 심지어는 모순되는 면들까지를 포함하는 아주 다양한 전통들의 묶음이다. 한국 선불교 전통은 동북아시아의 원형적 천불교<sup>1)</sup> 전통의 유일한 계승자라는 사실에<sup>2)</sup> 보태어 그것이 현재 살아있는 한국불교 전통들 중에서 지배적인 전통이라는 사실에 근거하여, 윤리적 담론의 맥락에서 논의될 만한 가치가 있다. 현재 한국에서의 선 전통이 갖는 실제 모습과 이념적인 자기이해가 갖는 긴장관계는 우리가 의미 있는 선불교 윤리에 대해 논의를 시작할 수 있는 단서를 마련해 줄 수 있다. 이 긴장관계는 이미 종종 지적되었고 불교 출가자들이나 신자들은 물론 불교학자들 사이에서도 논의되는 중심적인 주제들 중 하나였다.<sup>3)</sup> 역사적으로 보면 불교는 한반

---

1) 필자는 '禪'이라는 하나의 한자에 대한 서로 다른 발음들, 즉 중국의 '첸'(Chan), 한국의 '선'(Soen), 일본의 '젠'(Zen)을 이 세 전통의 구분이 필요한 경우 사용할 것이다.

2) 현재 중국에서는 살아있는 천 전통을 찾아보기가 현실적으로 불가능하다. 일본에는 천 전통이 아직까지 살아 있다. 하지만 비구(bhikṣu)와 비구니(bhikṣuṇī)로 이루어진 승가가 온전한 계율을 지키면서 사원생활을 하는 형태는 아니다.

3) 이에 대한 좋은 개괄적 소개는 길희성, 오지섭 (2011) 20ff.를 보라.

도에 당시 서로 합쳐진 하부 집단들을 통합시킬 수 있는 보편적 가치체계의 요구를 충족시키기 위해 도입되었다. 하지만 이제는 세속주의적 다종교사회를 맞아 선불교의 보편윤리가 다시 요구되고 있는 상황이다. 필자가 시도하고자 하는 바는 선불교가 도덕적 지향성이 전혀 없거나 도덕적 논의를 초월해 있다고 하는 잘못된 인상을 제거하는 것이다. 나아가 필자는 선 수행자들에게서 공유되는 잘 보이지 않는 또 다른 도덕적 층위를 드러내고자 할 것인데, 이것은 불교윤리의 해탈론적 맥락이다. 선 전통에서의 윤리가 갖는 독특한 위상이 불교윤리가 보다 보편적인 성격을 갖추어 가는 일에 촉발제가 될 수도 있을 것이라고 필자는 생각한다.

불교도들이 사는 사회에서 불교 전통 내의 보편적인 윤리로서의 잠재성을 가진 요소들을 찾아내고자 하는 요청이 강한 것은 전혀 놀라운 일이 아니다. 특히나 생태윤리의 맥락에서 유대교-기독교적 전통과 비교할 때 인간중심주의적 성향이 덜한 불교에 대한 관심이 큰 것으로 보인다.<sup>4)</sup> 선 전통이 설득력 있는 보편윤리의 근거를 제시한다는 것을 증명하겠다는 출간물들이 한국어를 포함해서 홍수를 이루고 있다고 해야 할 상황이다. 이런 작업들이란 대개 종교적 확신에 넘쳐서 아주 지협적인 불교의 특정한 도덕률을 과대 해석하는 일에 매달리고서, 결국 그것들이 보편적 불교윤리의 근거라고 제시한다. 이러한 과도한 단순화를 통한 불교윤리의 제시는 대개 시대착오적인 방식으로 불교의 도덕적 요청들을 닦치는대로 나열하다 보니 역사적이고 이론적인 고려가 결여되어 있다. 자비(karuṇā), 연기(pratītyasamutpāda), 무아(anātman), 불교적 행위규범(śīla) 등등 거의 모든 불교 전통의 요소들이 불교의 윤리적 원칙이랍시고 제시된다. 하지만 대부분의 경우 그것들이 어떻게 선전통과 연관되는지 그리고 그것들이 왜 윤리적 원칙들이라고 주장될 수 있는지에 대한 설명들이 없다.

선불교의 도덕폐기론적(antinomianistic) 입장과 결합된 강한 내향성은 겉보기에는 선불교에서 윤리 담론의 가능성을 찾는 것이 불가능하게 보인다. 이것은 학문적으로 선불교 내의 윤리적 요소를 찾고, 증명하고, 강화하거나 추출해 보려는 시도가 없었기 때문이 아니다.<sup>5)</sup> 두 장애물이 이 시도들의 대부분에게 너무 높았기 때문이다. 하나는 선불교 교리에 내재된 윤리적 원칙들을 찾아내는 일이고, 또 하나는 그러한 원칙들이 어떻게 윤리적 원칙들로 간주될 수 있는지를 해명하는 일이다. 첫째 장애물은 상대적으로 낫다는 오해를 받기도 한다. 많은 연구자들이 선불교와 선적으로 수행된 내적 상태-예로 자비-와의 아주 의심스러운 연관관계들을 설정하고 그에 기초해서 선불교 전통에 윤리적 요소를 밀어 넣는다.<sup>6)</sup> 하지만 어떻게 그렇게 수행된 상태 혹은 심리적 경향이 실제로 도덕적 원칙으로 혹은 최소한 행동 규범으로 작용할 수 있는지 설명하는 것을 통해 남은 두 번째 장애물도 극복되어야 할 것이다. 이런 면에서 1970년대와 1990년대 사이에 한국에서 나타났던, 사회적인 참여를 지향하는 민중불교 운동은 보다 현실적이면서도 냉철했다. 그들은 선불교가 사회적 정치적 경제적 정의의 측면에서 무능함을 인정하

4) 불교 전통에서 인간이 아닌 다른 생명체들도 해탈론과 도덕적 논의의 맥락 안에서 동등하게 취급된다는 면에서 불교는 덜 인간중심적이다. 하지만 오직 인간만이 궁극적 열반(nirvāna)에 이를 수 있다는 인간중심주의적인 입장을 간과해서는 안 된다. 어떤 것들이 생명체의 범주 안에 포함되어야 할 것인지, 업(karma) 즉 도덕적 행위에 대한 보상과 윤회(samsāra)에 대한 믿음이 윤리적으로 어떤 의미를 갖는지에 대한 복잡한 문제는 여기에서 다루어질 것이 아니다. 이에 대해서는 Schmithausen(1991a) 30 과 (1991b)를 보라.

5) 관심이 있는 독자라면 <http://blogs.dickinson.edu/buddhistethics>에서 *Journal of Buddhist Ethics*의 논문들과 참고문헌 정보를 볼 수 있을 것이다.

6) 예로 Park (2006), 예로 특히 제4장을 보라.

고 근본적 개선을 요구했다.<sup>7)</sup> 그런데 이 비판에서는 사실적 확인과 당위적 요구가 분명하게 구분되고 있지는 않다.

이러한 사정을 알고서 선(禪)윤리를 만들어내는 또 다른 술수가 있는데 그것은 선승이 깨달음을 얻고 나면 내키는 대로 움직여도 자동적으로 도덕적인 행동만 하게 된다는 것이다.<sup>8)</sup> 만약 이런 식으로 선 전통에 도덕적 의미를 부여한다면 결국은 선 윤리를 너무나 좁혀 버리고 말 것이다. 어떻게 깨달은 자의 자의적 행위가 도덕적이라고 할 수 있는가? 그리고 이 세상 대부분의 사람들이 깨달은 사람이 아닌 상황에서 어떻게 선불교가 사회를 향해 도덕적 원칙을 제시한다고 할 수 있을 것인가?

다른 편의 종교적인 지향이 약하고, 비판적으로 사고하는 연구자들은 선불교가 도덕적 지향을 가져야 한다는 전제를 포기한다. 마랄도(Maraldo)의 “선을 도덕적 무기력에서 구하겠다는 것은 물고기를 익사하지 않게 구하겠다는 것이다”<sup>9)</sup>라는 표현이 이를 대변한다. 이러한 선 전통의 도덕적 무기력에 대한 설명도 주어진다. 카술리스는 “첸이나 쟈는 포괄적인 사회윤리를 개발하지 않았는데” 그 이유는 “그것이 동아시아의 이미 확고하게 확립된 가치체계 (유교, 도교, 신도) 안에서 자리났기” 때문이라고 한다. 이렇게 보면 첸/젠 전통이 “이런 가치체계들이 불교의 근본 원칙과 상충되지 않으니까”<sup>10)</sup> 그것들을 비판하거나 고치려고 할 필요가 없었던 셈이다. 다시 말해서 선불교에서의 사회 윤리적 원칙을 찾는 일은 현재 상황의 독특함, 즉 현재의 통일된 지배적인 가치체계가 존재하지 않는 사회 정치적 맥락에서 비롯된 것임을 알아야 한다. 과거에도 비슷한 류의 선불교 옹호가 없지는 않았다. 전형적인 예로 사회윤리의 측면에서 신유학적 비판에 대해 불교에 대한 옹호를 담은 기화(己和, 1376-1433)의 <현정론(顯正論)>을 들 수 있겠다. 기화는 불교의 교리가 유교적 사회윤리와 정합적이라는 것을 보이려고 시도했다.<sup>11)</sup> 기화의 주된 주장은 불교의 도덕적 교리는 유교가 제시하는 사회적 이상을 구현하는 데에 있어서의 효용성이 유교 자체보다 뛰어나다는 것이었다. 이러한 주장은 새로 정권을 잡은 신유학 사대부들이, 조선시대에 들어 불교가 도덕적이고 사회적으로 해악을 낳는다는 이념적인 정당성에 근거해서 체계적으로 불교를 탄압하기 시작한 정치적 상황에서 제기된 것이었다.<sup>12)</sup>

고행전통으로서 고대 인도의 불교는 원래 사회적인 사안에 개입할 이유가 없었다.<sup>13)</sup> 고행자 집단은 자신들을 지원해 주는 사회 구성원들과 아주 약한 연계관계를 가졌을 뿐이고, 출가한 승려가 사회적인 일에 능동적으로 개입한다는 것은 이념적으로 자가당착이었다. 특히나 출가자들을 위한 상시 주거지가

7) 김희성 (1988) 28-29는 이러한 비판적 관점을 요약하고 있다. 더 자세한 이 운동의 사회적인 맥락은 김혜숙 (2000) 8ff.를 보라.

8) 예로 스즈키(D. T. Suzuki), 마사오(Abe Masao), 미켈슨(D. Mikkelsen)과 같은 이들이 이 논선을 따른다. 자료정보와 간단한 논의는 Kopf (2010) 40을 보라.

9) Maraldo (2006) 1.

10) Kasulis (2006) 1.

11) 기화가 실제로 어느 정도까지 사회윤리의 맥락에서 불교의 우월성을 확신하고 있었는지는 논란거리이다. 박해당(2002)과 김미영 (2004)를 보라.

12) 조선조의 건국이념을 만든 정도전(鄭道傳, 1342-1398)은 신유학과 사회 현실에 근거해서 불교를 비판하는 『불씨잡변』(佛氏雜辨)을 저술하였다.

13) 불다가 계급차별을 용인하는 고대 인도의 사회구조를 비판했다는 등의 주장은 너무 멀리 나간 착각이어서 진지하게 논의될 것도 아니다. 죽내흔의 풍습을 가지고 직업을 공유하는 단위(jāti)는 맑스주의적 의미에서의 계급구분이 아니었다. 그리고 불교 출가자 공동체(saṅgha) 내부적으로는 개별 출가자의 사회적 출신에 따른 구분을 두지 않았다는 것은 그저 상식에 맞는 일일 뿐이다.

마련되는 것도 금지되었던 불교의 초기에는 더욱 그러했다. 불교가 중국으로 도입되고, 불교교단이 국가권력의 통제를 받고 나면서부터 완전히 다른 사회적 맥락이 주어졌다.<sup>14)</sup> 가장 중국화된 불교로서의 천불교는 그 출발점에서부터 이러한 상황에 처해 있었다.<sup>15)</sup> 천은 인도가 아니라 중국이라는 토양에서 자랐고, 거기에서 불교 승단은 유행 고행자(parivrajaka) 단체도 아니었으며, 또 사회적으로 예외적인 지위를 인정받지도 못했다.

## 2. 선의 가르침을 어떻게 읽을 것인가?

선불교 윤리를 논하자면 우선 선의 가르침 중에서 이에 연관되는 내용들을 찾아보아야 할 것이다. 바로 이러한 작업에서 비판적이고 주의 깊은 접근이 요구된다. 선 텍스트에 기록된 내용들을 말 그대로 받아들일 필요는 없다. 선불교 전적들은 겉보기에는 도덕폐기론적인 인상을 주는 말들을 담고 있는데, 이것 자체도 진리는 말로 전해질 수 없다는 선의 입장과 모순된다는 인상을 지울 수가 없다. 나아가 주체가 외부세계와 구분되지 않는다고 한다면, 이런 관점이 선불교의 내재적 관점인지의 논의는 차치하고라도, 어떤 윤리학자에게도 놀랍다기보다도 당혹스러운 주장이 될 것이다. 선불교가 보여주는 직접적 선정(dhyāna, 禪)의 경험에 대한 일방적인 가치부여는 선불교의 윤리원칙에 대한 토론을 시작에서부터 회피하는 것으로 보인다. 이런 면에서 선윤리에 대한 회의적 태도는 근거가 있는 것으로 보인다.

그러나 역사적인 관점에서 우리는 천/선불교 고전에 보이는 수사적인 표현들과 사실적 서술들을 구분해야 한다. 선 고전들에 전해지는 문학적 이야기들에 역사성을 부여하는 것에 주의할 필요가 있다.<sup>16)</sup> 기자들도 역사학자들도 형사들도 의사들도 상대방이 하는 말 그대로만 받아들여서는 안 되는 것을 잘 안다. 선 전통의 자기서술과 자기이해도 똑같이 다루어져야 한다. 모두가 다른 (객관적인) 확인 가능한 자료들과의 연관성 안에서만 선 전통 전체를 이해하는 일에 의미 있는 자료가 된다. 선 전통에 대한 논의에서 이러한 비판적 태도가 종종 망각되고 있다. 선 전통의 윤리적 지향을 찾고자 한다면 필자는 다른 접근법을 제안하고자 하는데 그것은 실제 선 수행자들의 일상을 보자는 것이다.<sup>17)</sup>

## 3. 한국에서의 선 수행의 실제 일상

선수행의 실제 일상을 살펴보기 전에 “한국의” 실제 일상에 대한 몇 가지 개념적이고 역사적인 해명이 필요하다. 한국불교의 정체성이나 특성에 대한 논의에서, 한국불교의 정체성 논의 자체가 20세기의

14) 가장 두드러진 예가 바로 승려가 되기 위한 국가고시(僧科)의 시행이다. 합격자는 국가에 고용되거나 혹은 승려가 될 허가를 받았는데, 이는 결국 국가 통제 아래 놓인 승려의 관료화를 낳았다.

15) 심지어는 “천은 불교가 아니다”라는 주장도 일리가 있다. 이에 대해 일본에서 벌어진 논쟁이 있는데 Swanson (1993)을 보라. 여러 측면에서 선불교는 전통불교의 특성들에서 벗어난다. 하지만 역사상의 불교가 갖는 이론과 실생활을 보면 우리는 그냥 복수의 불교들을 받아들여야 마땅할 것이다.

16) 이것들은 대부분 문학적 창작의 결과물이고 역사적인 사실의 기록이 아니며 이런 의미에서 문학적으로 읽혀질 필요가 있다.

17) 이러한 서술적이고 대상화하는 방식의 연구는 선 연구에서 별로 이루어진 적이 없다. 이런 면에서 Buswell (1992)는 균형 감각이 있으면서도 유용한 자료이다.

민족주의적 필요성에 의해 제기된 것이라는 데에 학자들이 대부분 동의한다. 불교는 한반도에 4-6세기 이래로 통합적인 보편성을 갖춘 종교로, 사회적 통합을 위해 수입되었다. 근대 이전 한국의 불교도들은 자신들을 지리적으로 혹은 민족적으로 한국에 제한해서 생각하기보다는 (최소한 동아시아 세계에서의) 보편적인 자기이해를 통해 보았다. 이런 의미에서 “한국” 불교 전통을 이야기하는 것 자체가 무리가 있다. 하지만 세계화가 진행되고 이미 동아시아의 식민시기에 이루어진 민족국가 형성이 자리 잡은 오늘날 “한국” 불교를 이야기하는 것은 허구적이지는 않다. 오늘날은 한국이라는 국가의 범위 안에서 불교가 갖는 사회적이고 문화적인 특성이 분명히 존재하기 때문이다. 특히 이 현 상황이 앞으로 이루어질 발전의 출발점이 될 것이며, 이에 따른 한국에서의 불교에 대한 학문적 토론의 출발점이 될 것이다. 다른 말로 하자면, 역사적으로 보편적인 자기이해의 뿌리를 가진 현재의 한국에서 나타나는 불교를 한국불교라고 논할 수 있겠다.

그러면 왜 한국 선불교가 논의되어야 하는가? 한국에 현재 살아있는 불교 전통들 중에서는 선불교적 정체성을 가지고 여타 다른 전통들을 아우르는 전통이 지배적인 위치를 차지한다.<sup>18)</sup> 그리고 선불교는 출가 승려의 사찰생활을 통해 이어지는 천불교의 역사적 전통을 잇고 있다. 이런 의미에서 한국의 선불교를 동아시아 천/선/젠불교의 대표격으로 상정하는 것도 무리는 아니다. 따라서 선유리를 이야기하기 위해 한국의 선종 사찰에서 이루어지는 실제 일상의 모습들에서 이야기를 시작해 보자.

#### 4. 살아있는 전통이 보여주는 바

중국불교사에서 천전통은 당시 확립되어 있던, 대부분의 경우 나름대로의 교상판석을 통한 이론적 지향을 가진 교종전통들에 대한 비판적 긴장관계를 유지하면서 생겨난 것이다. 천불교 전통의 발생은 지금 논의할 내용이 아니다. 그런데 선불교가 천불교의 적통을 잇고 있다는 자기이해와 선불교의 핵심적인 이론체계는 선이 스스로를 불교의 가장 발전된 형태로 이해하고 있음을 보여준다. 천불교의 역사적인 맥락뿐 아니라 개별 선불교 승려의 일상 자체가, 문학적으로 과장된 천불교 이념을 적은 텍스트들은 차지하고, 전체 선불교라는 것이 ‘깨달음’과 같은 어구에 덮여서 지적인 진공상태로 엉뚱하게 옮겨져서 안 된다. 전체 불교사 속에서 선 담론의 맥락을 정하는 것이 유일하고 합당한 학문적 접근방법이라는 것이 필자의 견해이다.

살아있는 한국 선불교가 이 방식의 접근이 정당하다는 것을 두 가지로 확인해 준다. 첫째, 선불교 승려가 지키는 도덕률이나 계율은 특별히 선불교적이 아니다. 둘째, 사찰에서 이루어지는 선불교적인 교육과 수행은 좌선을 중국과 한국에서의 역사적 발전을 배경으로 해서 이루어지는 행위임을 보여준다. 필자는 선수행의 핵심적인 구조를 에른스트 헤켈(Ernst Haeckel)의 명제를 차용해 이렇게 표현하겠다. 선수행자의 개체 발생은 전체 선불교의 계통발생을 반복한다! 이러한 관찰은 “이념적인 규범을 현상학적인 서술로”<sup>19)</sup> 읽어 내는 오류를 피하기 위해서, 특정한 선사의 어록에 대한 해석적 토론들보다 훨씬 중

18) 2005년 문화체육관광부가 제시한 자료에 따르면 선불교적 이념이 지배적인 조계종이 한국 내 전체 사찰의 약 81%를 차지한다. 필자는 이러한 제한된 접근방식을 통해서 한국불교의 수많은 다른 측면을 놓칠 수 있다는 것을 잘 알고 있다.

요하다.

처음 한국의 선 사찰에 출가를 한 행자(行者)는 사찰에서의 행위규범이나 의식 혹은 염불 등등의 내용을 포함하는 훈련과 불교 경전과 좌선의 교육을 받는다.<sup>20)</sup> 강원(講院)<sup>21)</sup>에서 이루어지는 교육과정의 내용은 일반적으로 대승불교 전적들과 선 관련 전적들이다.<sup>22)</sup> 강원에서의 교육과정은 대부분 네 단계로 이루어진다. 사미과(沙彌科), 사집과(四集科), 사교과(四教科), 대교과(大教科)가 그것이다. 여기에 추가적으로 수의과(隨意科) 과정이 있다. 특히 사교과(四教科)에서는 <능엄경(楞嚴經)>, <금강경(金剛經)>, <원각경(圓覺經)>, <대승기신론(大乘起信論)>에 대한 강의가 이루어진다. 이 텍스트들은 모두 선수행의 이론적 토대를 제공해 주는 것들이다. 예로 『대승기신론』은 여래장(如來藏, tathāgatagarbha)<sup>23)</sup>사상에 기반해서 <능엄경>의 사상사적 전통을 반영하여 아뢰야식(ālayavijñāna)을 여래장과 동치 시키기도 한다.<sup>24)</sup> 이 전적들은 선승이 되고자 하는 자가 그의 선수행에서 체득해야 하는 것에 대한 구조적 맥락을 만들어 주는데, 그것은 바로 자기 자신 안에 분다가 잠재해 있다는 사실이다. 그리고 강원에서 강의되는 다른 텍스트들은 일반적으로 선불교의 가르침을 정리하는 명문 모음인데 특히나 간화선(看話禪)과 관련된 것들이다.

이러한 사실은 실질적으로 선 전통이 여래장사상에 의해 규정 지워진 해탈론적 구조 안에서 이해되어야 한다는 것을 의미한다. 자기 안에 존재하는 잠재적 붓다를 체득하는 단박에 깨달음은 선승에게 큰 전환점을 의미한다. 하지만 개인의 주관적인 경험을 해석하기 위한 전체적인 틀은 여래장사상에 기초한 이론적 배경을 통해 주어진다. 역사적으로 그리고 현재의 실상을 보더라도 선의 가르침은 교종(敎宗) 안에서 발전되고 전수되어진 신념과 관행의 복잡한 체계 위에 만들어진 것이다. 도덕폐기론적인 경향을 보이는 종교적 선언이나 자기이해가 현실을 보는 우리의 시야를 흐려서는 안 될 것이다.<sup>25)</sup> 명확하게 보이는 것은, 선적인 깨달음을 얻기 위해 예비승려들이 이론적으로 그리고 실행 면에서 교종전통을 나타내는 강원(講院)을 떠나 선종전통을 나타내는 선원(禪院)으로 옮겨갈 것으로 전제되고 있다는 사실이다.

19) Sharf (1995) 244-45는 불교에 대한 학문적 연구에 있어서의 전반적인 문제를 이렇게 지적한다. "In fact, much of the scholarship in this area suffers from the all-too-common methodological error mentioned above: scholars read ideological prescription as phenomenological description. As soon as one redirects attention away from the content of the manuals, towards the manner in which such texts are actually used, one finds that the elaborate "visualizations" or "contemplations" recorded in the manuals are instantiated through formal recitation and ritual gesture."

20) 요즘 행자 교육은 조계종의 경우 대개 6개월이 소요된다. 그 후로는 사미/사미니로서의 교육과정이 시작된다.

21) 말 자체의 의미로는 "강의하는 장소"를 의미하는데 이곳에서는 불교 전적들에 대한 교육이 이루어진다. 이론적으로는 선수행을 하는 곳(禪院)과 계율을 다루는 곳(律院)에 대비되어 쓰이는 말이다. 현실적으로는 조계종의 주 사찰들이 강원(講院)과 선원(禪院)을 모두 갖추고 있으며 이런 사찰들을 "총림(叢林)"이라고 부른다. 현재 조계종에는 다섯 총림이 있다.

22) 정확하게 역사적으로 언제 이러한 사원 교육제도가 발생되고 정착되었는지 아직도 불분명한 부분들이 많다.

23) 참된 자아로 간주되는 불성(佛性)을 말하는데 말 자체의 의미는 "분다 자궁" 혹은 "붓다 태아"이다.

24) <대승기신론>의 불교사상사적 맥락에 대한 논의의 개괄은 정영근 (2009) 419ff. 참조.

25) 필자는 일반적으로 Sharf (1995) 260에 제시된 다음의 관점에 동의한다. "In other words, terms such as samatha, vipassanā, sotāpatti, and satori are not rendered sensible by virtue of the fact that they refer to clearly delimited "experiences" shared by Buddhist practitioners. Rather, the meaning of such terminology must be sought in the polemic and ideological context in which Buddhist meditation is carried out. Once again, the most compelling arguments are not theoretical, but rather ethnographic."

하지만 인류학적 자료가 일반적으로 가장 큰 권위를 가져서는 안 될 것이다. 많은 종류의 불교들 중에서 명상수행을 특정한 해탈론적 이론체계와 긴밀하게 연관된 방식으로 보전하고 있는 전통들이 있다. 그리고 그런 경우들은 이미 변형되어서 맥락이 불분명해진 형태의 관행을 가진 전통들을 이해하고 설명하기 위한 단서를 제공해 줄 것이다.

첨언하자면 현실적인 차이들이 있어서 강원교육과 선원교육이 병행되는 체계를 가진 사원들도 없지는 않다. 길희성과 오지섭이 명확하게 지적하고 있듯이 한국불교는 선이 주가 되고 교는 부차적(禪主敎從)이라는 믿음에 입각해서 교를 버리고 선에 들어가는(捨敎入禪) 전통을 따르고 있다.<sup>26)</sup> 이러한 예비승려들의 교육과정에 반영된 구조적 지향은 주로 지눌(知訥, 1158-1210)과 휴정(休靜, 1520-1604)에 의해 제시된 선전통의 철학적이고 해탈론적인 입장을 반영하고 있다. 그리고 사찰에서의 일상은 공식적으로는 특별히 선적 요소가 강하다고 보기 어려운 불교의 계율에 의해 규제되고 있는데, 비공식적으로는 유가적 사회질서를 반영하는 가부장적 체계에 의해 규제되고 있다.

## 5. 해탈론적 맥락

선 승려가 되기 위한 훈련과정의 구조는 명확하게 선불교가 이전에 성립된 불교적인 이론과 제도들에 따른 전통임을 보여주고 있다. 이러한 이유에서 선전통은 실제로 일관된 도덕적 기준을 가져야 할 필요가 없다. 사찰에서의 생활은 전래된 계율체계(vinaya)에 의해 규제된다. 선 수행자는 일반적으로 승려여야 하는데 사교입선을 개인적으로 구현하는 일이라는 것이 현실적으로 일반 신도들에게 불가능하기 때문이다.<sup>27)</sup> 게다가 스승이 개인적으로 화두(話頭)<sup>28)</sup>를 주어야 하는 간화선(看話禪)의 경우는 말할 필요조차 없을 것이다. 그리고 재가신도들의 경우는 불교 내부적인 가치체계가 주어지지만, 실질적으로는 유가적이거나 민주적인 사회적 규범들이 일상생활을 규제한다.

불교윤리의 특징점은 도덕적 규범을 해탈론적 프로그램 안에 통합시킨다는 점이다. 불교의 전통적인 팔정도(八正道)는 프로그램의 열개인데 그 안에는 명상수행뿐 아니라 해탈을 얻기 위해 고행자가 되기로 마음먹은 사람들에게 요구된다고 생각되는 도덕적 규범들이 포함되어 있다.<sup>29)</sup> 재가 신도들을 위한 보편적 도덕성도 또한 거시적인 차원에서의 해탈론 안에 포함되어 제시되는데, 그것은 도덕적 행위가 미래(인생)의 해탈 가능성을 높여 준다는 것이다. 또 다른 방식으로 해탈론의 열개 안에 도덕물이 포함되는 방식은, 긍정적인 감정적 상태를 만들어 내는 기술을 동원하여 부정적인 감정들을 이겨내고 이상화된 내적 상태를 만들어 내는 수행방식이다. 그 좋은 예가 사무량심(四無量心, apramāṇa)이다. 이것은 세계에 대한 긍정적인 감정적 태도를 강화하고 증폭시키기 위해 실행되는 방법인데, 이것은 궁극적인 목표<sup>30)</sup>에 도달하기 위한 명상수행의 기술이라고 이해되어야 하며 참여적인 도덕적 활동을 이끌어내기 위한 것이 전혀 아님을 잊어서는 안 된다.<sup>31)</sup>

26) 길희성, 오지섭 (2011) 33.

27) 이러한 의미에서 길희성(1987) 37이 적확하게 지적하듯 선불교는 필연적으로 엘리트 불교일 수밖에 없다.

28) Buswell (1983) 397 은 화두를 “Literally “head (topic) of Speech”라고 번역하면서 “the essential point in a kongan story, used as a topic of meditation in the Sōn school. As the “apex of speech” or “the point at which speech exhausts itself,” the hwadu leads to the source of thought, thereby allowing the meditation to break through ordinary patterns of thought and realize the enlightened state of mind”라고 설명한다.

29) Vetter (1988) 11-13 참조.

30) 이것을 기술적으로 “brahmavihāra”라고 부르는데 Maithrimurthi(1999)13ff. 는 “the brahmanic [spiritual] state”이라고 번역을 하고 원래는 불교 명상수행의 궁극적인 목표를 나타내는 말이었음을 밝히고 있다. 이것이 후대에는 아마도 불교의 지혜(prajñā)에 대한 강조와 잘 맞지 않게 되면서 보다 낮은 단계의 수행에 의한 성취로 폄하되었을 것이다.

31) 이 사실이 명확하게 이해되어야 할 필요가 있다. 이런 종류의 아주 기술적인 내적 훈련은 사회적이거나 도덕적인 참여와는



불교의 해탈론에서 도덕적 함양이란 정신적 고양에 앞서기도 하고 동반하기도 한다. 이런 불교전통에 내재한 도덕론적 측면은 후대 불교의 윤리적 지향에 큰 영향을 미치게 된다. 이러한 윤리적 지향이 반드시 사회윤리적인 부족함을 낳게 되는지에 대한 논쟁은 이 논문에서 다룰 범위를 넘어선다. 한편 불교 윤리관의 특성을 고려하면서 불교는 윤리와 무관(non-moral)하다는 주장도 있다.<sup>32)</sup> 하지만 정신적 고양을 위한 전제조건으로 도덕적 규범이 간주되었다는 것은 분명한 사실이다. 출가자들의 공동체는 불교적인 목표에 각 출가자들이 도달할 수 있게 해 주기 위해서 적절하게 운용되어야 하는 바, 그 내부에서는 나름의 사회적인 성격을 갖는 사찰생활은 정치한 계율체계(vinaya)가 규제한다.

오늘날 서남아시아에서 지배적인 전통불교와는 대조적으로 선 승려는 규율을 대충 따르는 태도를 취한다. 선불교가 도덕초월적(supra-moral)이라거나 행위규범 따위 하고는 전혀 관계가 없거나 하는 관점은, 선불교 전통이 해탈론의 맥락에서 보여주는 강한 자기주장에 의해 생겨난 오해다. 선불교는 도덕초월적이지 않고 도덕폐기론을 가진 전통도 아니다. 불교사에서 출가 승단은 주어진 사회의 지배적 도덕체계를 반대할 이유가 없었다. 승단은 초기에는 사회와 아주 느슨한 연관성만을 맺고 있었고, 나중에 승단이 정주하는 불교 사원을 만들게 되면서 사회구성원들의 지원에 강하게 의존하게 되었고 따라서 좀 더 강하게 사회의 일부로 통합되게 되었다. 선불교가 윤리체계를 제시하는 일에 수사적으로 강하게 의구심을 드러내는 것은 아마도 “규범적 윤리체계에 대한 의구심과 불교를 단지 도덕론으로 환원시키려는 것에 대한 주저함”<sup>33)</sup>이라고 이해하는 것이 최선일 것이다. 선불교는 그 자체로 선 수행자를 위해 특정한 윤리적 규범을 만들 필요가 없었다. 수행자들은 현실적으로 사찰 안에서만 움직이는 사람들인데 사찰에서는 계율체계가, 최소한 이념적으로는, 일상생활을 규제하기 때문이다. 이런 면에서 우리는 선 전통에는 도덕적 규범과 해탈론 간에 명확한 내적 연관성이 없다는 사실을 이해할 수 있다. 선 사찰에서는 재미있게도 여러 계율체계의 혼재를 볼 수 있다. 전통불교의 계율체계, 대승불교의 계율체계가 섞여 있으면서 또 선 전통 자체가 만들어낸 백장청규(百丈淸規)가 보조적인 역할을 한다. 계율체계란 수행자집단에서는 필요불가결하며 종종 해탈론적 이론보다 더 강하게 수행자집단의 정체성을 규정한다는 사실을 상기하면서, 이러한 실천적인 면에서의 혼재된 관습적 계율체계의 채택을 보면 선불교에서의 계율체계가 결코 선불교적 이념들과 이론적으로 합체된 것이 아님을 알 수 있다.

무관하다. Maithrimurthi (1999) 162 ff.를 보라.

32) 좋은 예가 Richard H. Jones (1979)인데, 그는 해탈론에 포섭된 불교 윤리의 특징적인 모습들을 분석하면서 약간은 부정적인 태도를 견지하고, 일부 해탈론에 대한 부정확한 평가를 내리고 있다. Jones (1979) 375에서 “Only non-moral senses of “good” and “bad” are appropriate in describing these action-guides. The course of action leading to enlightenment is considered supreme and justifiable solely because of this: what is good is what leads to nibbāna, i.e., those actions which weaken the sense of “I” and craving, and what is bad is what hinders the quest. No other criterion is deemed relevant—there are no crimes against humanity nor sins against God, but only errors that are unproductive or harmful for oneself.”라고 말하고 있다. 하지만 여기에서 우선 개념적인 해명이 필요한 듯하다. 만약 도덕성이라는 것이 규범적이 아니라 서술적인 의미에서 이해된다면 불교의 도덕적 가르침들도 분명히 도덕성의 체계라고 인정되어야 한다.

33) Kopf (2010) 40.

## 6. 선불교 윤리의 가능성

대부분의 사람들은 불교전통을 가진 나라들의 현실이 보여주는 모습이 긍정적으로 차이가 나는 대목이 아주 적거나 거의 없다는 데에 동의할 것이다. 선 전통의 경우 상황이 훨씬 나쁜 것 같다. 사회 일반에 통용되는 도덕률조차 선승이 지키지 않거나 심지어 형사법상의 범죄를 저지르는 것도 결코 드문 일이 아니다. 이런 맥락에서 다시금 선불교 윤리를 정확하게 자리매김하는 일이 의미 있게 된다. 선불교 윤리가 윤리체제로 기능할 수 있을 것인가?

후대 중국불교의 발전에서, 특히 여래장사상의 영향이 불교 해탈론의 구조에 심대한 변형을 가져왔음을 우리는 볼 수 있다. 분다가 되기를 목표로 삼은 단계적인 수행 실천의 과정에서 요구되는 도덕성이, 결과적으로는 해탈론적 맥락 안에서 지워지거나 흐려지고 말았다. 초기 불교에서의 길고 긴 수행자의 길에서 끝에 오는 목표가 이제는 출발점이 되고 말았다. 모든 사람이 어쩔거나 이미 붓다이다. 이렇게 시작되는 수행에서 해탈론은 물구나무를 선다. 해탈론적 과정을 거꾸로 뒤집는 일은 아주 기나긴 노력의 과정을, 어떤 맥락에서는, 연관성 없는 것으로 만들고 말았다. 분다가 되기 위해 필요하다고 간주되기 때문에, 불교 승려의 도덕적 규범은 일반 사회에서 인정되는 바른 행동거지 이상의 것을 요구한다. 하지만 수행자적 규율과 동반하는 점진적 성취를 담은 해탈론적 맥락이 선불교에서 흐려지고 나면서 승려들에게 요구되는 일반적인 도덕규범마저 흔들리게 되었다. 이미 붓다라고 오해하는 태도를 가진 선 승려의 우월성에 대한 잘못된 신념 때문에, 일반 사회에서 공유되는 행위 규범이 선 승려에게는 적용되지 않는다는 관념을 갖게 되는 것도 가능해진다. 필자의 견해로는 여래장을 진여(眞如, tathatā)와 동일시하는 관점이 이러한 효과를 증폭시켰다.<sup>34)</sup>

선 승려는 최소한 이념적으로는 교종의 불교적 가르침을 버리고 선수행에 들어간 사람이며 자기 자신 안에 붓다의 잠재성을 체득한 사람이다.<sup>35)</sup> 이러한 자기인식은 종종 한국에서 승려들의 도덕적 해이를 낳고 있다. 도덕률을 어기는 것 자체가, 특히나 선불교 전통 안에서 드물지 않게, 정신적 발전을 위한 수단이라고 간주되기도 한다. 이것은 종교적 맥락 내부에서 이루어지는 사회적 관습에서의 일탈이나 종교적 권위의 오용이 아니다. 그리고 이러한 비행을 조선시대 불교탄압을 겪어온 역사적 상황의 결과라거나, 선불교란 조직화된 교리에 의해 움직이기보다는 승려 개인적 카리스마에 의존하는 성격이 강해서 그러하다고 하는 방식으로 설명하는 것은, 필자가 보기에 초점을 놓치고 있다.

이러한 명확한 도덕적 해이의 위험성은, 필자가 보기에, 해탈론의 열개 안에 윤리를 자리매김한 불교 윤리의 체계 안에 선재적으로 들어 있었다. 이점을 인지하는 것은 불교의 정신사적 전통 안에서 의미 있는 윤리담론을 찾고자 하는 우리의 시도가 갖는 위험과 또 가능성을 파악할 수 있게 해 준다. 선불교 전통의 보편윤리 가능성에 대한 질문은 따라서 불교의 보편윤리 가능성에 대한 질문과 동치 되어야 한

34) 원래 인도에서의 이론적 맥락과 후대 중국의 발전이 보여주는 차이에 대한 짧지만 의미심장한 언급을 Schmithausen (1991a) 22에서 보라.

35) 여기에서 시각(始覺)이 무엇을 의미하며 본각(本覺)과 어떻게 다른지를 따지지 않겠다. 하지만 일반적인 합의는 시각(始覺)이 자신의 안에 자리 잡은 붓다의 잠재성에 대한 체득이라는 것이다. Buswell (1983) 394는 이것을 “actualized enlightenment”라고 번역하고 <대승기신론>에 따라 “literally “inception-enlightenment”, this term referring to the entire process of enlightenment from inception to consummation”라고 설명한다.

---

다. 하지만 선불교가 가진 궁극적인 관점, 즉 모든 생명체는 잠재적 붓다로서 동등하게 소중한 지위를 가진다는 생각은 일종의 형이상학적인 보편주의로 가기 위한 토대로 작용할 수 있다고 보인다.

사회의 일반적인 상황이 이제 바뀌었다. 선 전통은 오늘날 세속화 지향을 가진 다종교 사회 안에 놓여 있다. 종교시장에서의 자유경쟁은 열려 있고 일반대중의 기대는 바뀌었다. 선 전통의 새로운 전개가 요청되고 있으며 이에 대한 대응은 이미 일부 이루어졌다. 기존의 선 전통에는 낯설은, 대중들을 위한 선의 장으로서의 선원이나 도심에 자리 잡은 포교원들이 들어섰다. 이러한 상황에서 선 수행자들은 모든 사회의 집단들이 공유하는 통일적인 해탈론적이나 윤리적 지향성이 이미 주어진 상태를 전제할 수가 없다.<sup>36)</sup> 그래서 이제 선불교 윤리에 대한 질문이 자생적인 사회적 맥락을 얻어 가고 있다. 다른 말로 하자면 선 전통이 제시하는 기술적 의미에서의 도덕성이 그 기능성을 점점 잃고 있다. 또 설득력 있는 규범적 의미의 도덕성에 대한 시도가 이루어지고 있다.

선 전통은 불교의 근원인 선 수행으로 돌아가겠다는 근본주의적 운동으로서 아직도 한국에 살아 있으며, 선 전통은 사회윤리의 측면에서 불교윤리 전반과 같은 약점을 가지고 있다. 하지만 선은 더 일반적인 윤리를 향한 교두보를 확보할 수 있는 가능성을, 최소한 상대적인 의미에서는, 지니고 있는 것 같다. 그것은 도덕률을 해탈론에 포섭하는 내적 체계를 포기했다는 점에서이다. 한 선 수행자가 전체 선의 계통적 발생을 반복해야 하는 한, 선의 이념과 기존의 해탈론적 지향을 가진 불교윤리는 불편한 동거를 계속하게 될 것인데, 이론과 실행의 면에서 이 강한 긴장은 다른 면에서 이 긴장을 극복하기 위한 강한 에너지가 되기도 할 것이다.

---

36) 젠이 누구나 할 수 있는 수행이라는 스즈키(Daisetsu Suzuki)의 소개는 일본의 근대 이후에나 나타난 젠 전통에 대한 소개라는 것은 다시 말할 필요도 없다. 이것은 젠을 군사적 지향성까지로 몰고 가는 맥락전도와 얽혀 있다. Sharf(1995) 246-47가 이 점을 적시하고 있다. "Western conceptions of Zen have been unduly influenced by the writings of a small group of twentieth-century Japanese intellectuals, many of whom are associated with the so-called Kyoto School (Kyoto gakuha), including D.T. Suzuki (1870-1966), Hisamatsu Shin'ichi (1889-1980), and Nishitani Keiji (1900-1990). The view of Zen propounded by these men was based not so much on their familiarity with classical Zen monasticism, as on a particular ideological agenda inherited from the New Buddhism (shin bukkyo) of the Meiji period (1868-1912)."

## 참고문헌

- 길희성. “한국불교사와 개혁운동” <동아연구> 11 (1987): 37-38.  
“民衆佛敎, 禪, 그리고 社會倫理的 關心” <종교연구> 4 (1988): 27-40.
- 길희성, 오지섭. “한국불교의 특성과 정신: 한국인의 역사와 삶 속의 역할을 중심으로” <학술원논문집> (인문 사회과학편) 50.1 (2011): 17-46.
- 김미영. “‘유불일치론’에 나타난 함허당 기화의 불교사상” <불교학연구> 8 (2004): 165-183.
- 김혜숙. <“민중불교운동”에 관한 연구>. 서울대학교 인류학과 석사학위논문, 2000.
- 박해당. 『기화의 불교사상 연구』. 서울대학교 철학과 박사학위논문, 2002.
- 정영근. “불교에서의 자기이해-대승기신론을 중심으로” <한국사상과 문화> 49 (2009): 410-431.
- Buswell, Robert E. Jr. *The Korean Approach to Zen, The Collected Works of Chinul*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.
- The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Richard H. Jones. Theravāda Buddhism and Morality. *Journal of the American Academy of Religion* 47.3 (1979): 371-387.
- Kasulis, T. P. "Zen as a Social Ethics of Responsiveness." *Journal of Buddhist Ethics* 13 (2006) [volumenotpaginated].
- Kopf, Gereon. "Neither Good Nor Evil: A Non-Dualistic Ethics for Today." In *Classical Japanese Philosophy. Frontiers of Japanese Philosophy* 7. edited by James W. Heisig and Rein Raud, 39-57. Nagoya: Nanzan Institute for Religion & Culture, 2010.
- Maithrimurthi, Mudagamuwe. *Wohll wollen, Mitleid, Freude und Gelichmut, Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier apramāṇas in der buddhistischen Ethik und spiritualität von den Anfängen bis hin zum frühen Yogācāra*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.
- Maraldo, John C. "Saving Zen From Moral Ineptitude: A Response to Zen Social Ethics: Historical Constraints and Present Prospects." *Journal of Buddhist Ethics* 13 (2006) [volumenotpaginated].
- Park, Jin Y. "Wisdom, Compassion, and Zen Social Ethics: the Case of Jinul, Seongcheol." *Journal of Buddhist Ethics* 13 (2006) [volumenotpaginated]
- Lambert Schmithausen. *Buddhism and Nature The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990 An Enlarged Version with Notes*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991a.
- The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. Tokyo: The International

- 
- Institute for Buddhist Studies, 1991b.
- Sharf, Robert H. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience." *Numen* 42.3 (1995): 228–283.
- Swanson, Paul L. " 'Zen Is Not Buddhism' Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature." *Numen* 40. 2 (1993): 115–149.
- Vetter, Tilmann. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden/New York/København/Köln: E. J. Brill, 1988.



# 제1회 세계인문학포럼 발표자료집

## 부산광역시: 지역성의 인문학적 성찰

1. 지역재생과 커뮤니티의 회복:  
산복도로 르네상스 프로젝트를 중심으로  
김형균
2. 지역성에서 발견하는 다문화성  
박재환
3. 지구-지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의  
송명희
4. 지역성의 인문학적 담론과 성찰  
이지훈





---

## 지역재생과 커뮤니티의 회복: 부산의 신복도로 르네상스를 중심으로

김 형 균  
부산광역시

### 1. 서언 : 개인화된 도시에서 커뮤니티를 꿈꾸다

철저한 개인주의와 자본에 의한 자본주의적 도시화 속에서 커뮤니티를 꿈꾸는 것이 과연 어떤 의미를 갖는 것일까?

지난 20세기 진보는 근대의 종교였고, 도시는 진보의 성소였으며, 문명은 진보의 성물이었다.<sup>1)</sup> 모든 것은 진보와 그 내용물인 합리적 이성에 의해 판단되어졌고, 특히 이성과 합리주의는 개인주의를 잉태 하였다. 결국 20세기의 도시화는 개인주의를 진보의 이름으로 거의 폭력에 가까울 정도로 확산하기에 이르렀다. 도시의 공간적 표현으로서 건축도 개인주의를 어떻게 공간적으로 표출할 것인가 하는 것이 주 흐름일 수밖에 없었다. 개인주의의 공간적 외연이라고 해야 가족이나 유사가족의 범위에 제한되는 정도였다.

이러한 도시화의 흐름에 큰 변화가 생기고 있다. 대부분 대도시의 도시중심부나 원도심의 발전 동력이 크게 상실되었다. 자본의 무한투입과 도심의 외곽팽창을 기본으로 하는 도시발전 패러다임에 제동이 걸리게 된 것이다. 이렇게 된 데에는 특히 금융위기 위기 이후 세계적 부동산 자본이 금융자본의 위력 앞에 무기력하게 되는 것도 큰 원인이었다. 그렇다보니 도심팽창과 외곽 신도시 및 테마도시개발보다는 도심을 다시 살려내는 도시재생의 패러다임이 주요한 추세를 이루게 되었다. 이러한 도시재생은 단순히 공간적 재생 뿐 만 아니라, 사회, 문화적 재생을 동시에 지향하는 특징을 보이고 있다. 그 중에서 우리의 눈길을 끄는 것이 바로 도시재생의 목표가 공동체의 재생을 도모한다는 점이다. 이미 개인주의를 근간으로 하는 도시화 과정에서 형해화된 공동체를 재생하고 복원한다는 것은 어떤 의미를 가지는 것일까?

이러한 흥미로운 주제를 가지고 최근 도시학자들이 다양한 논의를 펼치고 있다. 그 중에서 가장 많은 논의가 집중되는 것이 바로 커뮤니티 혹은 공동체 또는 마을을 복원한다는 것이다. 개인주의화된 최근의 도시환경 속에서 커뮤니티는 다소 모호할 수가 있다. 개인들이 거주하는 이웃과의 주거공동체를 일차적으로 상상할 수 있지만, 아파트 즉 단절화된 공동주택으로 이미 개인주의적 생활에 익숙한 현대인들에게 이러한 커뮤니티는 상상하기가 쉽지 않다. 오늘날 널리 확산되고 있는 취미공동체나 사이버공동

---

1) 고봉준, 『생명을 위한 제의』 『젯밥과 화분』(신생, 2011), 113.

체 등은 다양성과 몰입도에 있어서는 후기 현대적 공동체로서 충분한 의미를 가지고 있으나, 도시재생과 관련한 공간적 긴장감을 가지기는 힘들다. 이들 공동체들은 오히려 후기 현대적 특성 그대로 정착적 공간점유보다는, 유목적 공간활용의 특징을 나타내고 있다. 그렇다면 일차적으로 커뮤니티의 가능성을 기대할 수 있는 곳은 바로 단독주택으로 이루어진 주거밀집 지역에 주목할 수 있다. 대부분의 아파트를 비롯한 공동주택은 공간특성상 특별한 상황이 아니면 커뮤니티를 유지하기가 쉽지 않다. 그러나 대부분의 단독주택 밀집주거지의 경우는 그 특성상 거주기간의 장기성, 계층적 유사성, 동일체 의식성 등으로 인해 상대적으로 커뮤니티의 잠재력을 가지고 있다. 그러나 오늘날 대부분의 단독주택 밀집주거지들은 재개발이나 뉴 타운 등의 허물고 새로 짓는 열풍에서 벗어나기 어려운 여건에 놓여있다. 따라서 오늘날 도시재생의 과제는 기존의 것을 허무는 개발로부터 보존이라는 공간적 문제와 공동체의 복원이라는 사회적 문제라는 이중적 과제를 동시에 안고 있다. 동시에 공동체의 복원이라는 문제는 목표이기도 하지만 과정의 문제이기도 하다. 재생을 통한 공동체의 복원을 지향하기도 하지만, 재생의 과정 자체가 공동체의 유지나 복원 없이는 힘들다.

이처럼 철저한 개인주의화된 도시구조 속에서 커뮤니티의 복원을 꿈꾼다는 것은 개발, 파괴, 새로움, 몰역사성 보다는 보존, 재생, 전통, 역사성의 가치에 더 의미를 둔다는 것이기도 하다. 한 도시에서 그러한 가치의 잠재력이 발휘될 수 있는 공간을 발견한다는 것은 동일한 모습의 자기복제적 도시구조 속에서 개성있는 장소성의 발견이라는 흥미로움을 던져준다.

부산의 경우 한국전쟁 피난의 산물로 형성되어 지금까지 유지되고 있는 산복도로에서 우리는 커뮤니티의 유지와 복원이라는 강한 아우라를 느끼게 되며, 역사적으로 중첩된 도시재생의 시대적 과제의 문제의식을 자연스럽게 느끼게 된다. 부산이라는 도시공간에서 살고 있는 어느 누구도 산복도로가 직간접적으로 제기하고 있는 도시적 혹은 도시정의의 문제로부터 자유로울 수 없다. 그렇기에 이 막중한 도시적 과제는 오늘도 그렇게 부산이라는 도시의 허리를 감싸고 수많은 이들의 망양(望洋)<sup>2)</sup>의 상상력을 갈구하고 있으며, 보편적 추세로서 철저히 개인화된 이 도시에서 다양한 커뮤니티를 꿈꾸고 있다.

지역재생을 위해서는 보편적 가치지향과 또한 다양성의 구현으로서 창조적 사유와 발상이 필요하며, 여기서 인문학의 역할과 가치가 요구된다. 인문학이 산업화과정에서 파생되는 부작용에 대한 비판적 입장을 견지함으로써 또는 인간적인 것에 대한 사유와 실천으로써 사회적 책임의 한 축을 담당했다면, 탈 산업화과정에서의 인문학은 경제적 여건의 개선과 더불어 인간적인 것을 추구하고 향유할 수 있는 삶의 공간에 대한 배려 역시 추가로 고려해야 하는 사회적 요구에 직면해 있다.<sup>3)</sup> 바꾸어 말하면 인문학적 사유를 통해 천착한 주제가 공동체적 삶 속에서의 인간 삶과 그 관계라는 점에 비취볼 때, 도시 내 관계 회복과 소통을 위해서는 인문학적 사유가 필요하다는 의미이기도 하다. 결국 건축을 위한 도시재생이 아닌 주거를 위한 도시재생을 위해서는 인문학적 접근, 즉 지역 내 관계성의 회복과 이를 통한 커뮤니티의 복원에 주목해야 하는 이유가 여기에 있다.

2) 산복도로의 원도심권 지역의 공식 도로명이 망양로(望洋路)이다. 곤궁한 삶을 더 넓은 바다를 바라보는 것으로 잊고자했던 운치있는 작명이 아닐 수 없다.

3) 김상원 “도시공간의 창조적 재생과 인문학의 역할: 독일 문화산업 기반의 창조도시들을 중심으로” 『독어교육』 24(2009) : 354.

합리적 도시담론으로 집약되는 기존 근현대 도시발전 패러다임은 도시의 지속가능성을 상실케 했다는 비판에 직면해 있는 반면, 상당수의 지역성에 관한 이론연구는 연구 자체에 함몰되어 실천 영역에 기여하지 못하고 있다는 지적이 많다. 르페브르(H. Lefebvre)가 ‘실재’공간, 다시 말해서 ‘사회적’ 공간 연구는 전문가와 전문영역으로 간주해 지리학자, 도시계획가, 사회학자에게 떠넘기고, ‘진정한’ 공간, 즉 정신공간은 수학자와 철학자의 영역으로 간주하는 것은 다중적인 실수이며, ‘실재적인’과 ‘진정한’ 사이에 거리를 뒀으로써 애초부터 실천과 이론, 체험된 것과 개념의 대결을 원천 봉쇄하는 것은 양자 모두를 절름발이로 만든다고 지적한 것도 이와 같은 맥락이다.<sup>4)</sup> 이에 본 논문에서는 합리적 도시담론을 비판적으로 성찰하고, 산복도로 르네상스 프로젝트 사례를 통해 도시재생과 커뮤니티의 복원이라는 문제가 인문적 도시담론에서 나아가 실천적 영역으로 확장하는 주요한 단초가 된다는 점을 조명하고자 한다.

## 2. 합리적 도시담론과 인문적 도시담론

과거 우리는 합리성과 효율성에 정초한 시대를 맞아 인류문명의 무한한 발전가능성에 환호했으나, 최고의 물질문명을 약속한 근대성은 오늘날 인간소외와 정체성의 상실을 동반했다. 인간정체성의 상실은 근대의 시-공간 압축과 시-공간의 거리화로 인한 장소성 상실에서 기인한다. 이로 인해 획일화되고 상품화된 장소와 그곳에 뿌리를 둔 인간은 점점 진정성과 생명력을 상실한 허무한 존재로 전락하고 있는 것이다. 그럼에도 우리는 여전히 도구적 합리성을 추앙하는 20세기 패러다임에 머물러 있다. 도시담론도 예외가 아니어서, 인간의 삶이 뿌리내린 도시는 사고파는 상품이 되고 도시민은 소비자로 간주된다. 소비자 아닌 인간은 물질문명의 수혜자로 고려되지 않듯이 상품성 없는 도시는 낙오된 실패작일 뿐이다. 자본주의 시장논리는 ‘공간의 상품화’를 추진하는데 적합한 기제로 작동하였고 그 결과 상품으로 포장된 현대경관은 세계와 인간을 연결하는 삶의 구체성을 상실한 채 ‘합리적인’ 그러나 ‘부조리한’ 무장소성의 공간으로 변모하기를 독촉받고 있는 것이다.<sup>5)</sup> 이러한 도시는 멍포드의 우려에 의하면 티라노폴리스(Tyrannopolis)의 상태로 진전하여 합리적인 듯 하면서 사실은 기생적 요소가 만연하게 된다.<sup>6)</sup>

이러한 합리적 도시담론은 물리적 계획 위주로 전문가 중심의 기술적 활동과 공간에 주목한다. 그러나 이는 도시에 대한 이상주의적 사고를 전제한 것으로 가령 낡은 도시 공간을 재개발, 재건축을 통해 새로운 공간으로 만들겠다는 계획은 도시에 관한 조감도적 관점, 유토피아적 사고를 반영하고 있다.<sup>7)</sup> 국내에서 개발되지 않은 토지, 즉 그린필드(green field)의 신규개발과 함께 황폐화된 도시공간인 브라

4) Lefevre, H., 『La Production De L'espace』 (Paris: ECOMOMICA, 2000); 양영란 역, 『공간의 생산』(서울: 에코리브르, 2011).

5) 송은하, “21세기의 도시, ‘0’도의 메타담론” 『현상과 인식』33(2009) : 139-140.

6) 박홍규, 『메트로폴리탄 게릴라 : 루이스 멍포드』(서울: 텍스트, 2010), 203-204.

7) Ebenezer Howard, Le Corbusier 등으로 표현되는 근대적 도시계획은 산업혁명, 제1차 및 제2차 세계대전 이후의 도시인구집중, 주택공급확대 등을 배경으로 한다. Howard는 교외에 자족적 전원도시를 건설하되, 주(主)도시와 전원도시의 철도, 도로 연결, 도시 사이의 녹지보전을 제안하였다. 이후 Howard의 구상은 세계적으로 전후(戰後) 복구의 전형(典型)이 되었다고 할 수 있다. 근대 도시계획의 글로벌 스탠다드라고 할 수 있는 Le Corbusier의 도시계획 이론 및 기법은 건물 고층화, 녹지조성, 자동차/보행자 공간 분리, 용도지역 분리와 용도지역 간 도로망 연결 등으로 특징지을 수 있다. 그러나 이 이론과 기법에 대한 불신이 날로 확대되었고, 심지어는 21세기의 실패라고 불리는 참담한 결과를 초래하였다(김선직·신창훈, “시민의 마을 만들기 실천을 위한 방향성 설정에 관한 고찰.” 『지역사회 논문집』 35(2010) : 47).

유폴드(brown field)를 각종 개발사업으로 변모시키고자 하는 움직임도 이러한 맥락에서 이루어진다. 그러나 신·구도심에 대한 개발사업은 전통적인 도시공간의 파괴는 물론 눈에 보이지 않던 무형의 도시 자산도 함께 훼손시키면서 지속가능한 도시는 점점 멀어지고 있다. 도시를 하나의 사물로 대상화하거나, 개발이익 실현을 위한 공간 정도로 인식해 온 까닭이다. 전통과 문화, 역사를 간직한 도시의 흔적과 일상적 관계성이 사라져가고, 자본주의 발전과 함께 한 도시발전모델은 자본주의만큼이나 많은 문제에 직면하고 있다. 유폴피어를 지향하는 합리적 관점의 도시계획은 아이러니하게도 사회적 약자의 양산과 배제를 가속화하면서 유폴피어의 ‘실현’이 아니라 ‘관념적’ 유폴피어의 만연을 초래했다.<sup>8)</sup> ‘이러한 다이어그램이나 마스터플랜에 의한 위계적 도시개발은 사회공동체는 없고 건물공동체 뿐인 괴집단을 낳게 되었다.’<sup>9)</sup>

일찍이 철학적 사유와 도시 생활공간 사이 상호의존성과 긴장관계를 주목한 엥겔스(Engels)와 세르토(de Certeau)는 도시에 대한 이러한 이상주의적 관점을 걱정했다. 조감도적 이상주의 도시계획론은 일상생활과 그 경험을 설명하지 못하기 때문이다.<sup>10)</sup> 대신 이들은 철학을 도시의 일상적 거리로 끌어내림으로써 근본적 문제를 해결할 수 있다고 본다. 일방적인 이상주의적 관념이 아니라 도시와 철학의 관계, 즉 도시에 대한 성찰적 사유를 복원함으로써 실천적 도시발전 모델을 구축할 수 있다고 보는 것이다.<sup>11)</sup> 도시사회학에서 도시형성의 요인을 공간적 특성 뿐 아니라 도시의 인구, 일상생활, 커뮤니티 등으로 파악하는 것 역시 이와 같은 맥락이다. 도시는 부피와 면적으로 어떻게 구획할 것인가의 문제보다 시민의 일상을 더 중요한 요인으로 한다. 칼비노(I. Calvino)가 얘기하는 ‘소소한 일상적 흐름이 중요한 도시’<sup>12)</sup> 하비(D. Harvey)가 얘기하는 ‘이미지보다는 서사, 미학보다는 윤리, 존재보다는 생성’의 강조도 이러한 맥락에서 중요하다<sup>13)</sup>. 특히 아도르노(T. Adorno)는 ‘문화적 풍경’을 강조하면서 역사적 기억없는 문화적 풍경의 미학은 존재할 수 없음을 얘기하는 것도 결국은 도시 속의 역사적 맥락을 가진 커뮤니티의 중요성에 대한 갈구라고 볼 수 있다.

종전에는 산업화에 대한 부작용을 도시재활성화(Urban Revitalization), 전면재개발(Urban Renewal), 도시재개발(Urban Redevelopment)과 같은 자산주도형 도시재생(property-led urban regeneration)으로 해소하고자 했다면, 탈산업화 시대의 해결책은 인간과 인간, 인간과 환경, 인간과 문화의 관계 즉 공동체의 회복에서 찾아야 한다.

도시를 건축공학적, 미학적 차원과 같은 기능적 측면에서 사유할 것이 아니라 사회적 상호작용, 즉 공동체적 삶에 관한 조명이 필요하다. 그러나 공동체 혹은 커뮤니티라는 용어를 일상적으로 사용하고 있

8) 유폴피어란 본래 ‘어디에도 없는 곳ou-topos과 좋은 곳eu-topos이라는 두 가지 뜻을 갖는 말이나, 보통은 전자로 이해되어 왔다. 즉 지금까지는 어디에도 없었으므로 새로이 만들어야 하는 것이다. 보통은 전자로 이해되어 왔다. 즉 지금까지는 어디에도 없었으므로 새로이 만들어야 하는 것이다. 반면 후자로 말하는 경우 그것은 대체로 현재 있는 것을 예찬하는 의미로 사용된다(박홍규, 『메트로폴리탄 게릴라 : 루이스 멀퍼드』(서울: 텍스트, 2010), 105).

9) 승효상, 『지문 : Landscript』(과주 : 열화당, 2010), 43.

10) 르페브르는 “이렇게 철저히 프로그래밍된 거주기계형 도시에서는 모험도 낭만도 없고 두근거림도 없으며, 우리 모두를 구획하고 분리하여 서로에게 멀어지게 하였다”고 말한다(상계서, 39).

11) 김용창, “새로운 도시발전 패러다임 특징과 성장편의 공유형 도시발전 전략의 구성” 『공간과 사회』 35(2010) : 109.

12) Calvino, I., *Le Città invisibili*, UK: The Estate of Italo Calvino, 2002; 이현경 역, 『보이지 않는 도시들』(서울: 민음사, 2007).

13) Harvey, D., *The Right to the City*, *New Left Review*, vol. 53, 2008.

지만, 이는 다양한 층위의 개념으로 정의내리기가 쉽지 않다. 반면 용어사용에 있어 공통점도 발견할 수 있는데, ‘로스(M. Ross)는 커뮤니티의 구성요소를 지역성(locality), 공동체성(communality), 유기체성(organism)을 제시했으며’<sup>14)</sup> ‘힐러리(G. Hillary)는 지역성(locality), 사회적 상호작용(interaction), 공동의 유대(common tie)를 꼽았다.’<sup>15)</sup> 즉 커뮤니티는 일정한 지리적 경계를 유지하며 구성원간의 사회, 경제, 문화적 의존적 관계를 형성하고 있는 집단 정도로 볼 수 있다. 따라서 하나의 커뮤니티는 물리적인 시설을 설치하는 것에서 완성되는 것이 아니라 공동체가 갖추어야 할 구성요소를 충족할 때, 즉 마을 내 주민이 이웃과의 공동체적 삶 속에서 관계를 만들어 낼 때 비로소 완성될 수 있다.

공동체적 관계에 주목하는 또 한 가지 이유는 과거 지역에 대한 보호망이 국가였지만, 글로벌화가 진행되면서 국가의 이러한 기능은 붕괴되고 있다는 점이다.<sup>16)</sup> 근대성은 국민(민족)국가라는 정치·문화 공동체의 형성과 발전을 통해 구조화되었다. 따라서 국민국가는 근대성의 제도화에 있어 상징적이고 핵심적인 부분을 차지하며, 특히 공간 단위의 측면에서는 근대성의 전형적인 형태라고 볼 수 있다. 근대성이 국민국가를 단위로 제도화되는 과정은 정치, 경제, 문화의 세 측면에서 각각 또는 상호 복합적으로 설명 가능하다. 근대는 계몽주의라는 보편적 이념을 주창하고 나섰지만, 그와 동시에 국민국가의 성립을 통해 일종의 개별주의도 만들어 갔다. 자연적 토대와 인위성의 접합체로서 국민이 만들어지는 과정에서 내포된 이중성은, 국민이 일상의 친근한 대면적 접촉이 만들어내는 자연적인 애정의 대상에 그치지 않고, 그 범위를 넘어서는 이익 사회적인 관계까지 포괄하는 이른바 ‘상상의 공동체’임을 뜻한다. 국민은 직접적인 대면관계를 넘어선 이익사회이면서 그 내부에 있는 구성원 모두를 평등한 시민권을 가진 동포로 간주하는 공동사회로서 나타나게 되는 것이다.<sup>17)</sup>

그러나 글로벌화가 진행되면서 국가의 지배권이 점차 약화되면서 국민국가의 이러한 기능은 붕괴되고 있으며, 기존의 통치의 개념은 로컬(local)의 단위로 변화하고 있다. 도시 또는 공동체 단위의 하위 국가적 층위를 의미하는 로컬은 능동적인 참여를 이끌어내는데 규모의 면에서 일단 효과적이다. 하지만 규모의 적정성이 바로 참여로 이어지지는 않는다. 관료제를 바탕으로 한 통치(government)가 근대의 효과적이고 지배적인 운영원리였다면, 이에 대한 성찰은 협치(governance)라는 새로운 운영방식에 주목하게 했다. 그리고 국가와 사회의 분리를 바탕으로, 시민사회 내부에서 형성된 사적인 이해를 국민적인 공공성의 틀 안으로 변화시키던 장치였던 국가 및 공공영역은 국가와 시민사회의 구별 자체가 점차 모호해지면서 변화를 겪고 있다. 일상생활의 경험에 바탕을 둔 시민의 관심과 참여가 기존의 선거, 정당 등의 거시정치의 담론을 벗어난 새로운 공공영역, 이른바 ‘미시정치’ 또는 ‘일상의 정치’라는 영역에 대한 관심으로 이어지고 있다.<sup>18)</sup>

결국 합리적 도시담론의 한계와 글로벌화의 심화는 로컬과 커뮤니티에 관심과 역할을 촉발시키고 있

14) 이성록, 『새로운 공동체 영역@제4섹터』(서울: 미디어숲, 2005).

15) 윤소영, “지역의 생활문화공동체 활성화를 위한 방안 연구 : 농촌지역의 문화예술단체를 매개로 형성된 사례를 중심으로” 『한국엘니스학회지』5(2010).

16) 전통적 공공관리의 실패로 인해 신자유주의와 신공공관리론이 전세계를 휩쓸며, 지역에 대한 국가보호망은 약화되었다. 그러나 이러한 신자유주의적 흐름은 소득양극화, 저성장에 의한 복지재정, 경기침체 등의 현실적 문제까지 양산했다. 시장실패와 정부실패를 모두 경험하자, 이제 지역에서 그 대안을 모색하고, 대응전략으로서 커뮤니티가 주목받고 있다.

17) 이상봉, “탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티” 『한국민족문화』 32(2008) : 6.

18) 전계서, 23

다. 근현대의 도시계획 패러다임의 문제점을 극복하고 지속가능한 도시를 만들기 위해서는 일상에 바탕을 둔 지역민의 관계 회복과 이를 토대로 한 커뮤니티의 참여 없이는 힘든 상황이 되었다.

### 3. 인문정신으로 바라본 산복도로, 지역성의 재발견

한국의 원도심은 제3세계의 도시와 유사한 사회·문화적 혹은 정치·경제적 특성을 지니고 있다. 도시화로 인한 인구의 급증, 열악한 도시기반시설 등 사회문제가 집적된 이들 지역은 1970년대로 접어들면서 근대화의 미명 하에 삶의 터전을 개조하는 과정을 거치게 된다. 노후불량주거지의 외형이 마치 국가경제의 성장지표를 상징하듯 새롭게 바뀌어 갔다. 국가의 경제개발사업을 대변하듯 도시의 재개발사업도 가속화되었고, 그 과정에서 공동체 해체, 지역적 정체성의 붕괴가 진행되고 있다. 이러한 도시의 변화 과정에서도 한국전쟁 이후 여전히 유지되고 있는 산복도로는 부산이라는 도시공간 속에서 어쩌면 유일하게 지역적 동질성(homogeneity)과 응집력을 찾을 수 있는 곳인지 모른다.<sup>19)</sup> 부산은 산복도로가 지니는 이러한 지역성에 주목하고, 이에 토대를 둔 지역재생의 실천적 전략으로서 커뮤니티의 재구조화를 시도하고 있다.

#### 1) 산복도로의 시간과 공간, 보편성과 지역성

우리는 흔히 시간의 흐름을 따라 역사적 사실의 변화가 이루어지는 데에서 보편성을 발견하고, 공간의 위상에 따른 특수성에서 지역성을 찾는다. 일견 보편성과 지역성은 맞서있는 듯하며, 철학적 의미에서 보자면 보편성과 지역성은 반대개념이기도 하다. 그런 맥락에서 세계지본주의가 제국주의적 팽창으로 발전해가는 시대적 보편성과 식민지 조선에 투영된 특수구조로부터, 일제강점기의 민족적 차별, 해방, 한국전쟁의 혼란, 경제개발기의 강제철거와 집단이주와 같은 굴곡의 역사가 산복도로를 구성하는 가로, 골목, 집, 계단에 장소적으로 투영되어있다고 볼 수 있다. 그러기에 산복도로는 단순한 공간(space)이 아니라 역사적 의미를 함축한 장소(place)인 것이다. 마치 산복도로 주민의 인생처럼 길은 좁고 불규칙적이고, 집은 낮고 무계획적이며, 계단은 소박하고 기형적이라고 말한다. 이처럼 보편성과 지역성은 대립하는 듯하지만 지역에 따라 전체적 혹은 부분적 차원에서 그 층위가 중첩되어 다양하게 나타나기도 한다.

부산의 산복도로 지역은 1920년대 부두·방직노동자의 거주지로 형성되기 시작해, 1945년 해방 이후 귀환동포 급증, 1950년대 한국 전쟁 당시 피난민의 집단정착이 이루어지면서 부산의 대표적인 서민주거지가 된 곳이다. 전쟁 이후 피난민들은 서울 혹은 고향으로 돌아가거나 다른 지역으로 이주하기도 했으나, 상당수는 부산에 그대로 정착하면서 부산 도시서민의 원형공간이 되었다.<sup>20)</sup>

---

19) 사회학에서는 지역을 특정한 문제에 관련된 일련의 특징을 취함으로써 형성된 관념적 구성물로 간주한다. 지방이 단순한 공간개념으로 역사적으로 쓰였다면 지역은 관념적이고 의식적인 동질성(homogeneity)에 투사된 근대적 개념이다. 여기서 말하는 동질성과 응집력은 간단히 말해서 지역적 정체성과 관련된 특질을 의미한다. 한 지역의 동질이라고 하더라도 하나의 특질로 표현될 수 없고, 다성적 특질의 혼용으로서의 정체성으로 보아야 한다(김승환, “다문화담론과 로컬리티의 이원성” 『로컬리티 인문학』 3(2010) : 75).

20) 원도심 산복도로는 총연장 35.3km이며, 산복도로를 기준으로 반경 500m내 총 6개구 54개 행정동이 포함되며 전체 면적은

이렇게 형성된 산복도로의 공간적 특성은 외견상 무계획적이고 불규칙적인 형태로 난개발의 과제처럼 치부되어 왔으나, 도시의 시간적 변화를 고스란히 담고 있는 곳이다. 산복도로는 일제강점기에 부산으로 몰려든 부두, 방직노동자들의 고단한 삶의 현장이었으며, 한국전쟁 때 임시수도 부산으로 몰려든 수십만의 피난민들의 생존 현장이기도 했다. 이처럼 한국 근현대사 역사의 현장이자 부산도시역사의 산 증거가 산복도로인 것이다. 특히 피난시절 산복도로는 전국에서 몰려든 수십만의 난민들을 넉넉하게 보듬고, 기약 없는 전쟁의 신산한 삶 속에서도 산 아래에 일망무제로 펼쳐진 넓은 바다를 보면 고향의 꿈을 품을 수 있었던 실낱같은 희망의 공간이었다.<sup>21)</sup>

이후 산복도로는 경제개발기와 도시확장기를 거치며 이주와 개량의 과정 속에서 크고 작은 공간적 변화를 경험하면서 오늘에 이르고 있다. 경제개발기 주택건설 및 불량주택 개량이 이루어지면서 산복도로에도 고지대 개발 5개년 계획(1967~1971)이 수립되었고 부분적으로 공동주택이 건립되기도 했다. 1970년대 시행된 주택개량축진에 의한 주택개량 재개발사업은 철거이주와 현지개량을 병행하여 추진되었는데 그 결과 단독주택, 다세대주택, 개량한 다가구 주택, 중·고층의 다양한 주거형태가 밀도 높게 형성되었다. 이러한 공간적 변화 속에서 자연스럽게 형성, 유지되어 온 것이 산복도로와 이를 잇는 실핏줄과 같은 골목길, 계단이다. 산복도로에서 발걸음을 조금만 옮겨보면 구석구석의 골목과 계단이 이어진다. 가파른 계단과 경사형 도로, 가파른 계단과 골목길을 가운데 두고 다닥다닥 붙어있는 낡은 집들은 주민들의 불편함을 가중시키는 동시에 아날로그의 향수를 자극하기도 한다. 그러나 이는 독특한 추상미와 기하학적 공간미를 보여주는 서민적 근대화의 공간적 유산인 동시에 눈에 보이지 않는 이미지 또는 관계망으로 마을의 공동체를 온존시키는 중요한 요소이다.

이처럼 산복도로는 시간의 층이 겹겹이 쌓여있는 거대한 뿌리 같은 역사적 장소로서 일정한 시기의 기억만을 간직한 곳이 아니라, 여러 시간대가 공존하는 통시성(通時性)의 공간이다. 다양한 역사의 흔적이 보존되고 이것이 도심 구조 속에서 공존할 수 있을 때, 부산이라는 도시는 역사성을 지닌 장소로 기억될 것이다. 뿐만 아니라 산복도로는 단일한 계층이 아니라 해방 이후부터 수십 년 간 살고 있는 원주민부터, 도심에서 이런저런 사연으로 올라온 한 때 잘나가던 사람들까지 다양한 계층이 순환하며 공존하고 있다. 또한 경관적으로도 최상의 부감경(俯瞰景)을 자랑하는 공간에서부터, 짙은 공간까지 다양한 스펙트럼의 계층과 공간이 공존하는 공시성(共時性)의 공간이다.<sup>22)</sup> 그런 의미에서 산복도로는 보편성과 지역성의 융화가 이루어지는 곳이다. 장소성의 연구 혹은 지역재생에 관한 접근은 통시적 관점과 공시적 관점의 맥락 속에서 그 해답을 찾아나가야 한다.

## 2) 주민소통을 통한 커뮤니티의 회복

산복도로는 폐쇄적 공간이 아니다. 이웃과 열린 소통의 공간이다. 단순한 주거공간이 아니라 여전히 꿈틀대는 일상생활의 삶터이다. 이 곳에도 예외 없이 재개발의 바람이 불고 있지만, 원주민을 내모는 방

54.01km<sup>2</sup>이다. 이 지역에 거주하는 인구는 총 634천명에 이른다.

21) 김형균 외, 『산복도로 르네상스 기본구상』(부산발전연구원, 2010), 2.

22) 전계서, 2-3.

식보다는 아직 온존하고 있는 공동체성을 살리는 인간중심, 마을중심의 재생이 필요한 인문적 이유가 여기에 있다.

산복도로 르네상스 프로젝트는 ‘살기 좋고 활기찬 산복도로 함께만들기’를 비전으로 하고 있으며, 마을 원형을 보존하면서 삶의 질을 향상하는데 그 목적이 있다. 신도시를 계획하거나 건설할 때와는 달리, 포괄적인 관점에서 지역 사회 내의 사회적, 경제적 유대를 촉진하는데 중점을 두고 있다. 지역재생을 위해 무엇보다 필요한 것은 공간을 만들어내는 것이 아니라 장소를 만드는 것이고 나아가 그 장소를 만드는 주체를 형성하는 일이다. 왜냐하면 만들어야 할 장소 혹은 마을의 가장 중요한 요소가 그 주체들 간의 공동체적 관계이기 때문이다. 따라서 지역사회에서 주민의 참여를 활성화하고, 참여하는 주민의 공동체 및 자치의식을 고양시키는 것은 지역재생의 가장 중요한 핵심적 내용이다.

본 프로젝트 계획 수립 단계에서는 주민조직이 구성되지 않았기 때문에 공청회, 파트너십 회의, 설문조사 등을 통해 주민 욕구를 파악하여 사업방향을 설정하고자 했고 프로젝트가 본격적으로 진행되면서 마을별 10개의 주민협의회를 구성·운영하여 실질적 주민참여를 이끌어내고 있다.<sup>23)</sup> 주민협의회를 통해 주민의 요구를 파악하고 해결방안 모색하는데, 주민은 마을만들기 등 사업계획 구상에 참여하고, 주민자립형 마을만들기 프로그램을 자율적으로 발굴해 추진하고 있다. 현재까지 10개 마을에서 390명의 회원이 주민협의회에서 활동 중이며, 현재까지 총 62회의 주민협의회 회의가 개최되었고 참석인원 누계가 930명에 이르고 있다.

주민협의회 구성과 함께 오프라인, 온라인상의 참여공간이 마련되었다. 주민과 함께하는 지역재생에서 가장 중요한 요소 중 한 가지가 주민과 편안하게, 그리고 지속적으로 만날 수 있는 공간으로 주민참여형 사업수행을 위해서, 그 동안 사용하지 않던 지역 내 경로당 2층을 리모델링하여 산복도로 사랑방으로 개소해 주민 누구에게나 열린 공간을 마련해 운영하고 있다. 또한 온라인상의 교류 및 정보공유를 위한 인터넷 마을카페를 개설해 운영 중이다. 이러한 참여공간은 부득이하게 워크숍이나 현장답사에 참석하지 못하더라도 주민협의회에서 논의되는 안건을 확인할 수 있고, 마을 만들기 활동을 안내·홍보하는 기능을 지니고 있다.

한편 10개 마을별로 계획가와 활동가로 구성된 전문가팀이 꾸려져 주민협의회와 함께 공동체성 회복과 마을재생에 대한 논의를 진행하고 있다. 계획가·활동가 등 전문가와 시민단체 및 그 활동가들의 역할은 주민들의 참여를 조직하고 행정과의 관계를 중재하며, 참여한 주민들의 의견과 욕구를 조정하고 이를 통합하여 실천 가능한 청사진을 제시해 주는 공동체 코디네이터 역할을 수행하고 있다. 또한 먼저 주민들에게 그들의 필요를 스스로 인식할 수 있도록 자극하는 역할을 수행한다. 기존의 마을 만들기와의 차이점은 건축학, 인문학, 사회복지, 문화예술, 시민사회 등 다양한 분야에서 활동하는 전문가가 참여하고, 이들 전문가 간의 인적 네트워크를 활용해 공간의 질적 개선을 넘어 공동체성 회복, 자립성 강화와 같은 인문적 관점에 바탕을 둔 종합적 재생 전략을 펴하고 있다는 점이다.

---

23) 1차년도 대상지역은 중구 및 동구로 총면적 915,000㎡이며, 인구는 27,558명이다. 대상지를 생활권을 기준으로 10개 지구로 구분하였으며, 각 지구별 4~14개통으로 구성되며, 마을별 인구는 2000~6000명 규모이다. 1차년도 대상지역 기초생활수급자 비율은 7.1% 65세 이상 인구 비율도 15.8%로, 이는 부산시 평균 기초생활수급자 비율 4.1%과 부산시 평균 65세 이상 노인인구비율 11.06%에 비해 상대적으로 높게 나타나고 있다.



마을 만들기 사업에서 공공은 주민의 실천 활동에 행·재정적 지원 역할을 하게 되는데, 이를 통해 주민들의 활동에 안정성을 부여해 줄 수 있다. 그리고 필요한 경우 주민들에게 이러한 실천 활동의 동기를 유발하게 되는데, 여기서 주민에 대한 동기부여는 참여에 대한 권한 부여를 통해 가능하다. 구체적으로 행정은 마을 만들기 사업을 위한 주민 교육 프로그램 운영, 주민협의회 운영 및 마을 만들기 안전에 관한 행·재정적 지원을 수행한다.

### 3) 공적 공간 재생을 통한 커뮤니티 활성화

골목은 단순한 이동통로 이상의 의미를 지니는 공간이다. ‘골목은 ‘집’과 ‘세계’, ‘우리’와 ‘남’을 매개하는 중간적(in-between) 공간이다. 집이 거주의 공간이라면 세계는 이동과 변화의 공간이며, 골목은 거주에서 이동으로 혹은 이동에서 다시 거주로 변화하는 존재론적 변환을 완충시키는 일종의 ‘공간적 범퍼’의 기능을 한다. 이와 동시에 집이 혈연적 근친관계로 구성된 혈육의 공간이고, 세계가 이와는 반대로 면식이 없는 타자의 공간이라면, 골목은 매우 독특한 ‘사회적 교류의 장’으로 기능했음을 의미하는 것이다.<sup>24)</sup> 산복도로에 대한 이미지에 관한 자유연상을 조사한 결과에 따르면 ‘좁고 구불구불한 길, 골목길’에 대한 묘사적 이미지 연상이 가장 많았다.<sup>25)</sup> 이처럼 좁고 불편함의 상징이기도 하지만 한편으로는 산복도로를 상징하는 공간이나 대표적 이미지인 골목길은 광장이 부재한 한국 사회에서 과거부터 사회적 교류의 장소라는 중요한 기능을 수행하고 있었다. 따라서 산복도로 르네상스 프로젝트에서는 이러한 골목길의 사회적 기능에 주목하여 테마형 골목길 정비, 골목길과 연계한 마을카페·소공원 조성사업을 진행하고 있다.

한편 커뮤니티 시설은 주민의 지역사회 활동을 촉진하고, 삶의 질의 개선, 마을에 대한 소속감 부여를 위해 중요성이 높아지고 있으나, 산복도로 지역은 공동주택이나 평지의 주거지에 비해 공동이용시설이 절대 부족할 뿐 아니라 시설에 대한 접근성도 매우 열악한 실정이다. 산복도로 주민에게 주변 공공시설 중 가장 불편한 시설을 조사한 결과 역시 문화시설(29.7%), 도서관(11.2%)이 각각 1, 2순위로 나타나 커뮤니티 시설에 대한 수요가 높음을 알 수 있다.<sup>26)</sup> 그 뿐만 아니라 산복도로 지역은 지속적 인구감소로 빈집이 증가하고 유휴지가 방치되어 도시 미관을 저해하고 안정성 문제를 일으키고 있어 이에 대한 대책 마련이 요구되었다. 이러한 점에 착안하여 산복도로 지역 내 폐공간 및 유휴지·저활용 공공시설에 문화센터, 작은도서관, 산동네 공부방, 공동작업장, 문화센터, 어린이놀이터, 쉼터와 같은 공동체 유대에 필수적인 커뮤니티 시설을 확충하고 있다. 이는 그동안 재개발 등 사적 시장논리에 맡겨져 왔던 이 지역에 이제는 공공의 지원을 통한 공적 공간의 확보라는데 그 의의가 있다.

역사성이 있는 도시는 도시의 기원을 보여주는 도심이 잘 보존되어 있다. 시간이 흐르면서 도시의 규모는 변할지라도 도심의 형태는 변형없이 유지되어야 하는데, 이는 바로 원도심이 전체 도시의 구심체가 되기 때문이다. 산복도로 르네상스 프로젝트는 10년에 걸친 중장기 사업으로 초기단계인 현 시점에

24) 김홍중, “골목길 풍경과 노스텔지어”, 『경제와 사회』77(2008): 147.

25) 『부산시 산복도로 주변지역 활성화를 위한 설문조사(2009)』 결과

26) 『부산시 산복도로 주변지역 활성화를 위한 설문조사(2009)』 결과

서 사업에 대한 평가를 선불리 내릴 수는 없을 것이다. 그러나 도시 내 원도심 쇠퇴주거지역 재생에 대해 마을 내 관계성 회복과 공적시설의 확충을 통한 공동체 회복이라는 인문학적 관점을 견지하고 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

#### 4. 결어

초국적 자본주의 도시화가 진행되면서 전 세계의 도시들은 서로 닮아 가고 있다. 그리고 이러한 도시는 지역에 관계없이 유사한 생활방식을 만들어 내는 보편적 거꾸집이 되었고, 지역사회에서 과거 공동체 사회에서 존재하던 삶의 관계성은 찾아보기 어려워졌다. 근대화와 산업화와 함께 나타난 개인주의화된 도시구조 속에서 사람들은 관계성을 상실했다. 미래학자들은 2025년이면 인류의 2/3가 도시에서 살게 될 것이라 추산한다. 그러나 사회적 관계, 정신적 유대 없이 존재하는 공간과 장소에서는 지역성을 찾아볼 수 없다.

한국사회 역시 도시 외형의 확대와 공간 재구조화의 반복 속에서 커뮤니티는 붕괴되었고 지역성은 상실되었다. 이러한 도시화 과정에서 고통받는 쪽은 사회적 약자, 도시빈민이다. 따라서 빈곤이 집중된 지역 혹은 쇠퇴지역의 재생을 위해서는 주민의 사회경제적 욕구를 충족시키고, 구성원의 잠재력을 충분히 이끌어낼 수 있도록 하는 재생전략이 필요하다. 그런데 그 재생전략은 지역성을 유지하고 복원하는 커뮤니티의 회복이 전제되어야 한다.

전통적으로 한국사회에서 ‘마을’은 자족적인 생활권이자 독립적인 지역집단이었다. 개인에서 가정으로, 가정이 다시 동네, 마을로 확장되면서 도시가 구성되는데 도시의 가장 기본적인 공동생활 단위가 마을인 것이다. 지역재생을 위해서는 개인주의적 도시구조 속에서 와해된 전통적 마을공동체를 어떻게 재구조화시킬 수 있을 것인가, 즉 인간과 인간의 관계를 어떻게 회복시킬 것인가를 고민해야 한다. 기술적 혹은 미학적 차원으로 지역을 편린적으로 마주하기보다 구체적 삶의 장소로서 도시가치를 고려하는 통섭적 사유가 필요한 것이다.

이러한 도시담론을 전제로 한 산복도로 르네상스 프로젝트는 개발업자를 위한 도시재생이 아닌 도시서민을 위한 지역재생을 지향한다. 주민소통의 활성화와 공적공간의 재생을 통해 부수고 새로 짓기를 반복하는 도시가 아니라, 허물어지는 마을공동체를 모으고 탄탄하게 만들어내고자 한다. 이를 통해 지역사회 구성원이 자신들의 삶에 영향을 미치는 의사결정에 참여할 수 있는 권한을 갖고, 지역재생에서 창출되는 경제적 잉여를 향유할 수 있도록 하는 것이 중요하다는 문제의식을 견지하고 있다. 산복도로 르네상스 프로젝트를 통해 도시재생, 장소 만들기에서 나아가 공동체에 바탕을 둔 인문적 관점의 르네상스를 기대한다.

---

## 참고문헌

- 고봉준. 「생명을 위한 제의」 김수우, 『젯밥과 화분』. 신생, 2011.
- 김상원. 「도시공간의 창조적 재생과 인문학의 역할: 독일 문화산업 기반의 창조도시들을 중심으로」 『독어교육』 24(2009) : 353-397.
- 김선직·신창훈. 「시민의 마을 만들기 실천을 위한 방향성 설정에 관한 고찰」 『지역사회 논문집』 35(2010) : 45-60.
- 김승환. 「다문화담론과 로컬리티의 이원성」 『로컬리티 인문학』 3(2010) : 75-105.
- 김용창. 「새로운 도시발전 패러다임 특징과 성장편의 공유형 도시발전 전략의 구성」 『공간과 사회』 35(2011) : 105-148.
- 김형균 외. 『산복도로 르네상스 기본구상』 부산발전연구원, 2010.
- 김홍중. 「골목길 풍경과 노스텔지어」 『경제와 사회』 77(2008) : 139-168.
- 박홍규. 『메트로폴리탄 게릴라 : 루이스 멀퍼드』. 서울: 텍스트, 2010.
- 송은하. 「21세기 도시, '0도'의 메타담론」 『현상과 인식』 33(2009) : 139-197.
- 승효상. 『지문 : Landscript』. 파주: 열화당, 2010.
- 윤소영. 「지역의 생활문화공동체 활성화를 위한 방안 연구 : 농촌지역의 문화예술단체를 매개로 형성된 사례를 중심으로」 『한국엘니스학회지』 5(2010) : 1-13.
- 이상봉. 「탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티」 『한국민족문화』 32(2008) : 31-32.
- 이성록. 『새로운 공동체 영역@제4섹터』. 서울: 미디어숲, 2005.
- Calvino, I., *Le Città invisibili*, UK: The Estate of Italo Calvino, 2002; 이현경 역. 『보이지 않는 도시들』. 서울: 민음사, 2007.
- Harvey, D., "The Right to the City", *New Left Review*, 53, 2008.
- Lefebvre, H., *La Production De L'espace*, Paris: ECOMOMICA, 2000; 양영란 역. 『공간의 생산』. 서울: 에코리브르, 2011.
- Meagher, S. M., *Philosophy in the Streets Walking the City with Eangels and de Certeau*. CITY, 11(1). 2007.
- 부산시 산복도로 주변지역 활성화를 위한 설문조사(2009).

## 지역성에서 발견하는 다문화성

박 재 환  
부산대학교

### 1. 이끄는 말

최근 들어 ‘다문화주의’나 ‘다문화성’만큼 사람들의 입에 오르내리는 말도 드물다. 그것은 때로 ‘지구화’라는 말과 곧잘 짝을 지워 사용되기도 한다. 지난 9월 11일 뉴욕 맨허튼 그라운드 제로에서는 이른바 ‘9.11 테러’ 10주년 추모행사가 있었다. 아직도 종교 간의 분쟁은 끊이지 않고 국제 분쟁 중에 가장 심각한 사례로 손꼽히고 있다. 그럼에도 ‘다문화주의’와 ‘다문화성’은 오늘날의 화두가 되었다.

원래 다문화주의는 이질적 문화의 접촉과 수용이 전제되어야 한다. 그런 의미에서 역사적으로 다문화주의는 15세기에서부터 본격화하기 시작한 이른바 ‘지리상의 발견’에서부터 비롯된다고 해도 과언이 아니다. 그것은 서양의 ‘중심문화’이외의 다른 지역에도 사람들이 그들만의 고유한 문화로 생활한다는 걸 확인하고 인정하는 단초가 되었다.

물론 ‘지리상의 발견’이 바로 서양의 자문화중심주의의 극복을 가져오지는 않았다. 그 후 자본주의와 제국주의의 세계화, 두 차례의 세계대전, 식민지국가의 독립과 제국주의의 퇴조, 국제관계의 다극화, 소련의 몰락 등의 긴 역사과정을 거치면서 서양 중심의 세계관을 너머 ‘문화적 상대주의’의 가치가 부상하게 되었던 것이다. 거기에는 ‘수단합리성’을 바탕으로 한 서양 근대의 역사 기획이 더 이상 적실성을 갖지 못한다는 한계 의식이 잠재되어 있다. 다시 말해 그것은 사회구성이나 역사 진행이 더 이상 단일한 요인이나 중심에 의해 이뤄지지 않는다는 사실을 의미한다. 다문화주의와 지역성의 부각이 여기에서 손을 잡는다.

더욱이 현대의 첨단전자통신기술은 지구 어느 곳도 고립된 상태로 남겨 두지 않고 지구의 모든 사람들과 소통하게 한다. 기존의 고정된 중심은 퇴색하고 모든 주변이 새로운 중심으로 등장한다. 공중과 방송은 물론 인터넷에서 소개되는 각 지역의 생활문화는 일상에서 확인할 수 있는 다문화주의의 토대가 된다.

## 2. 다문화주의 성장의 역사적 배경

논리적으로 볼 때 다문화주의는 자기와 다른 타인의 생활방식에 대한 관용에서 출발한다. 그것은 사람들의 사회적 삶이 획일적이지도 않고 동질적일 수 없다는 인식이 전제되는 것을 뜻한다. 그것은 자기와 타인의 만남에서 시작하고 남이 나와 다를 수 밖에 없다는 ‘차이’의 필연성을 받아들일 때 성립된다. 이렇게 볼 때 다문화주의의 역사는 인류가 군집생활을 한 이래 끊임없이 복류되어 왔다고 해도 과언이 아니다. 어떤 도식이나 지배적 이데올로기도 분출하는 삶의 무한정한 양태를 포획할 수 없기 때문에 삶이 있는 자리는 바로 다양성과 그것을 바탕으로 한 다문화주의의 온상이 된다.

타자와의 만남에서 비롯하는 다문화주의는 서양 중심의 세계사가 ‘지리상의 발견’을 기점으로 신대륙을 정복하고 지구의 곳곳을 자기들의 역사 속에 편입시키면서 태동된다. 물론 그 이전에도 그리스 중심의 세계관이 도시 국가의 멸망과 함께 동양 사상의 영향을 받기도 하고 초기 기독교의 성인들이 이교도와의 교리적 논쟁을 벌이기도 하는 ‘문화교섭’이 있었지만 그것은 지식인 중심의 매우 한정된 만남에 지나지 않았다.

이에 반해 지리상의 발견은 ‘세계사적 사건’으로 흔히 회자되는 대규모의 문화접촉이라 할 수 있다. 물론 그 접촉은 일방적이었다. 서양은 그 곳의 자연이나 생산물을 힘으로 강탈하기 일쑤였고 한걸음 더 나아가 그 사회의 전통을 부정하고 자기들의 종교와 신을 섬기게 하는 자문화중심주의를 강요했다. 그리하여 서양의 식민주의의가 지구 전체로 확산되고 기독교문화가 세계화되는 현실적 계기가 되었다.

그러나 아무리 일방적인 침탈적 교류라 해도 장기간 지속되면 변방의 문화도 중심지의 문화에 편입되고 수용되기 마련이다. 서양의 상류층들 사이에 유행하고 주목을 받은 신대륙의 생활문화는 단순한 식료품에 한정되지 않고 기호품과 토속민의 정신이 반영된 문화재에까지 확산되었다.

자문화중심주의의 균열은 이러한 일상의 자그만 변화에서 미미하게 시작하지만 특정한 역사적 사건과 조우할 때 엄청난 결과를 가져 올 수 있다. 우리는 그 계기의 또 하나 중요한 단초를 ‘계몽주의 철학자들’에서 발견하게 된다.

계몽주의 사상은 널리 알려진 바와 같이 각 종 종교적 미신과 망념을 인간 이성의 빛으로 몰아 낼 수 있다는 믿음에서 출발한다. 따라서 무신론은 계몽주의 철학의 중요 특징 중 하나로 손꼽힌다. 더욱이 대부분의 계몽주의철학자들은 기존의 기독교적 세계관이 더 이상 적실성을 갖지 못한다고 주장한다. 뿐만 아니라 18세기의 이들 지식인들 중 상당수는 실크로드로 전해오는 중국의 문물에 심취해 있었다. 당시 프랑스의 지식인 사이에서는 논어, 주역 등 중국의 고전들이 상당수 소개되어 읽혀지고 있었으며 특히 볼테르는 공자를 가장 존경하는 인물로 받들어 자기의 침상 위에 그 초상화를 모시기까지 했다고 한다.

서양문화의 핵심적 가치였던 기독교의 절대적 위치를 인간의 합리성에 의해 흔들리게 함으로써 계몽주의는 더 이상 서양의 자문화중심주의가 논리적으로도, 현실적으로도 정당화될 수 없다는 사실을 입증하는 역사적 단초가 되었던 것이다.

그럼에도 서양 중심의 세계관이 일거에 퇴색되지는 않았다. 종전의 기독교적 유일신이 부정되는 대신, 인간 이성애의 신뢰는 극대화되었다. 그리하여 합리주의와 과학주의는 근대 이래의 새로운 지배적 이데

올로기로 자리잡는다. 새로운 이상사회의 역사의 기획은 오직 인간의 합리성에 의해서만 실현 가능한 것으로 상정되었다.

어떤 선형적 궁극가치도 백안시되고 ‘수단적 합리성’이 모든 판단기준이 되는 ‘근대의 기획’이 모두가 수용해야 할 당위적 명제로 부각된다. 이러한 보편주의는 서양의 새로운 자문화중심주의의 토대가 되었다.

또한 이성 중심의 보편주의 철학은 근대국민국가의 강화와 함께 단일문화주의를 공고하게 만드는 이론적 무기가 되었다.

그러나 지난 인류사는 근대의 서양식 합리주의가 더 이상 전 지구적 가치기준이 될 수 없음을 응변한다. 도구적 합리성에 의해 촉발된 ‘인류를 위한 자연의 정복’은 생태계 파괴와 지구멸망의 위기를 초래했다.

그리하여 서양의 도구적 합리성이 강조한 ‘소유’의 논리는 생태계가 함께 생존할 수 있는 ‘존재’의 철학으로 극복되지 않을 수 없게 된다. 저간의 포스트모더니즘의 무수한 논의들의 발상이 여기에서 비롯된다.

다른 한편, 제국주의의 퇴조와 신흥독립국가의 부상, 이주민들의 유입과 그들의 문화적 정체성 추구<sup>1)</sup>, 소련을 비롯한 공산주의의 몰락 등은 사회와 역사 구성에 있어서 기존의 패러다임이 더 이상 중심성을 유지할 수 없게 만들었다.

어디 그 뿐이랴. 20세기 말에서부터 시작된 전자통신기술의 발달은 단시간 내에 지구의 모든 지역을 인터넷상에 부각시킬 수 있게 되었다. 온라인상의 이러한 교류는 종전의 오프라인에서 국경을 넘는 다국적 물류 소통과는 비교할 수 없는 파급효과를 낳고 있다.

온라인상의 이러한 공간경계의 붕괴는 종전의 중심과 주변의 구분을 무효화할 뿐 아니라 경우에 따라 주변부의 지역을 하루아침에 새로운 중심으로 부상하게 한다. 그것은 또한 역사의 주체가 엘리트주의에서 다수의 대중으로 옮겨 간 것과 궤를 같이 한다. 그리하여 다문화성과 다문화주의는 일상의 각 영역에서 자연스러운 생활원리로 수용하게 된다.

### 3. 지역성과 다문화성

한 지역이 나타내는 다문화성의 바탕은 그 지역이 위치한 자연적 지정학적 특성과 그 지역 구성원들의 역사적 경험에서 유추할 수 있다

먼저, 특정 지역이 인적, 물적 교류의 중심지일 때 타문화에 대한 인정과 수용은 보다 용이하게 일어날 수 있다. 이와 반대로 고립된 지역의 구성원들은 동질적인 삶의 방식을 자연스러운 것으로 간주하고 이질적인 문화에 대해 일정한 경계와 거부감을 갖기 쉽다.

일반적으로 도회지의 생활문화가 벽촌의 시골보다 이질적인 이유는 그 속의 인적, 물적 교류 자체의 다양성 때문이다. 뒤르켐을 비롯한 많은 고전사회학자들은 전통사회와 현대사회의 차이를 이러한 사회

---

1) 마르코 마르티넬로(Marco Martinello) 지음, 윤진 옮김, 『현대사회와 다문화주의』 (원저 : Sortir des Guettos Culturels, 1997. Presses de Sciences Po), 2007. 한울, 1장 참조

---

적 연대나 생활문화의 동질성과 이질성으로 압축했다.

지리적 조건이 특정 지역의 생활문화구성에 중대한 영향을 미친다는 버클(H.T. Buckle)의 지리적 결정론은 과학기술의 발달에 의해 퇴색한 사회이론이 되었다. 그럼에도 특정 지역의 독특한 자연 지리적 조건은 그 구성원의 독특한 생활문화의 형성에 상당한 영향을 미치는 것으로 상정되어 왔다.

예를 들어 몽테스키외 이후 특정 지역의 기후적 요인이 구성원들의 기질 형성과 일정한 관련성이 있는 것으로 간주되어 왔다. 그리하여 같은 나라 안에서도 추운 지방의 사람들보다 따뜻한 지역의 사람들이 이방인이나 이질적인 생활문화에 대해 덜 배타적이라는 말을 한다.

나아가 일정한 곳에 정착해서 생활하는 정주민의 문화가 배타적 전통주의로 발전될 가능성이 많은데 반해 수시로 이주하면서 살아야 하는 유목민들에게 있어서는 외부인과 이질적 문화에 대한 수용가능성이 상대적으로 높을 수 있다. 또한, 내륙 깊이 자리 잡은 농촌 지역에 비해 해안 지역의 사람들이 새로운 사건이나 이질적 생활방식에 대해 보다 유연한 적응력을 나타낼 수 있다.

그러나 특정 지역의 문화적 특성은 그 지역의 구성원들이 겪은 역사적 경험에 의해서 더 구체화된다. 흔히 세계사에 있어서 미국의 국가 성립과 발전은 그 유례를 찾아 볼 수 없는 사건으로 지적된다. 영국으로부터 종교적 자유를 찾기 위한 종교 이민으로 시작한 미국은 세계 각 처로부터 건너 온 이주민들의 노동력과 생산활동에 의해 발전되어 왔다. 현재 미국의 상류사회가 앵글로 색슨계의 기독교인들로 대부분 이루어져 있고, 원주민 인디언들은 보호구역에 거주하는 극소수의 인구집단으로 전락되었지만 미국이 세계 모든 나라의 사람들이 공존해 살고 있는 다문화사회의 상징으로 손꼽는데 이의를 제기할 사람은 없을 것이다.

물론, 그 동안 미국 정부도 다른 근대의 국민국가와 마찬가지로 다양한 이주민들의 이질적인 하위문화들을 이른바 ‘멜팅 팿’에 의한 공통의 ‘미국식 생활문화’로 통합하기 위해 무수한 정책적 노력을 기울여 왔다. 이 과정에서 발생한 종교적 인종적 갈등은 미국의 고질적인 사회문제로 지적되어 왔다. 그럼에도 미국은 세계의 대표적인 다문화국가로 주목된다. 새로운 이주민들은 미국에 이주하는 순간부터 ‘문화적 충격’과 심한 경우 자기 정체성의 위기마저 느끼기도 하지만 일정한 시간이 지나면서 적응하게 된다. 그리하여 기존의 주문화 속에 새로운 하위문화가 형성하게 된다.

한편, 역사적으로 이질적 문물의 교류가 왕성한 지역에서는 상이한 문화에 대한 접촉과 수용이 자연스럽게 일상적이기까지 하다. 이러한 지역의 생활문화는 이질적 문물의 교류가 자기존재의 기반이기 때문에 폐쇄적인 전통주의에 빠지지 않고 개방적인 특성을 지닌다. 실크로드의 많은 도시들은 다양한 문물의 교류 때문에 성장하고 번영할 수 있었다.

이질적 문화들이 상충되고 변용하는 과정은 보통 상당 기간을 거치면서 이루어지지만 전쟁과 같은 급격한 변동기에는 그 변용과 수용은 매우 급박하게 이루어진다.

매일 매일의 생존이 절대 절명의 과제가 되는 상황에서 궁극적 가치나 원칙을 따지는 것은 사치스러운 탁상공론에 불과하게 된다. 공동의 적을 앞에 두고 다양한 사람들이 함께 생존하기 위해서는 자기의 주장을 일방적으로 강요하기보다 상대방의 입장을 인정하고 수용하는 것이 불가피하다. 그리하여 전쟁 속의 특정 지역은 다문화성과 다문화주의가 움트는 강요된 ‘멜팅 팿’이 된다.

#### 4. 부산의 지역성과 다문화성

그 동안 한국의 단일문화주의는 한반도의 지정학적 특성에 의해 당연한 것으로 간주되었다. 아시아대륙의 극동에 위치한 한반도는 근대 서양문물의 직접적 교류가 아시아에서 가장 늦게 이뤄졌다. 이 지역에서 근대 서양문물과의 교섭은 대부분 중국을 통해 간접적으로 행해졌다.

한반도를 지리적으로 에워싸고 있는 일본은 중국과 더불어 한국이 가장 빈번하게 접촉한 나라지만 1910년 일본이 한국을 강제로 점령하기 전까지 그 문화적 교섭은 주로 한반도의 문물이 일본으로 유입되는 일방적인 것이었다. 그러나 일본은 그 지정학적 위치 때문에 한국보다 먼저 서양과 교류함으로써 이른바 ‘명치유신’을 단행하고 근대 서양 문물을 신속하게 받아들였다.

그럼에도 한반도는 단일 민족 국가라는 신화 속에 안주해 오다 일제에 함락당하는 비운을 맞이했던 것이다. 그러나 근래의 고고학적 발견이나 고대사 및 민속학적 연구들에 의하면 한반도가 결코 혈통적으로 단일민족일 수 없다는 주장이 설득력 있게 제기되고 있다.

뿐만 아니라 외부와의 문물교류도 반드시 북방의 대륙을 통해 이뤄진 것이 아니라 고대부터 아랍 세계 등과 같이 남방으로부터 유입된 경우가 적지 않았다는 사실이 강조되기도 했다.

한국인 사이에 널리 알려진 ‘처용가’라는 고대 가사의 처용이라는 인물이 아랍계의 남자라는 사실, 한반도에 불교가 중국을 통해 고구려로 처음 전해진 것이 아니라 바다를 통해 현재 부산시의 행정구역인 장유에 들어 와 그 유적이 장유사로 남아 있다는 주장도 제기되고 있는 것이다.

1900년대 초 헝가리 민속학자 베라토시가 ‘코리아 조용한 아침의 나라’<sup>2)</sup>로 미국의 W. E. 그리피스에 의해 ‘은자의 나라 한국’<sup>3)</sup>으로 소개된 한반도가 세계사의 변방에 오랫동안 놓여져 있었다는 것은 누구나 부인할 수 없지만 그렇다고 외부 문물과 단절되어 있었던 것은 결코 아니다. 최근에는 서양의 금속 활자 발명(1455년)이 세계최초의 금속활자(1377년)로 공인된 고려로부터 영향을 받았다는 주장도 나오고 있는 실정이다.

실로, 그 동안 단일민족국가로 상정 되어 왔던 한국은 19세기 말의 개항, 36년간의 일본의 식민지 지배를 지나 1945년 맞이한 해방, 그 후 1950년 세계 2차 대전이후 처음으로 유엔군이 참전한 내전, 1960년대 초부터 시작한 국가주도의 산업화 등을 거치면서 각종의 외국문물의 홍수 속에 어느 사회보다 급속한 문화변동을 겪게 된다.

더욱이 1990년대 이후 현저하게 증가한 외국노동자의 국내유입, 현재 매년 신혼부부의 10분의 1 이상이 국제결혼을 하고 있다는 사실은 한국이 더 이상 단일문화국가가 아님을 입증한다.

한국의 다문화성은 서울에서는 보다 쉽게 발견할 수 있다. 그것은 서울이 한국의 수도라는 특성에 기인한다.

그러나 한국의 제2도시, 부산의 경우 우리는 서울과 또 다른 이질문화에 대한 수용성을 확인할 수 있다. 그것은 부산의 독특한 지역성과 역사성에서 비롯한다.

---

2) 베라토시 벨로그 베네데크 지음, 초머 모세 옮김, 2005, 『코리아, 조용한 아침의 나라』 집문당

3) W.E. 그리피스 지음, 신복룡 옮김, 1999, 『은자의 나라, 한국』 집문당.



---

먼저, 부산은 해양도시이다. 예부터 왜구의 침탈이 잦았을 뿐 아니라 고대부터 남방과의 교류가 간단 없이 이루어져 온 것으로 추정된다. 앞에서 지적한 불교의 전래는 물론, 부산에 강으로 인접한 김해 고대국가의 최초의 황후가 인도 아유타 국의 공주였다는 기록이 이를 입증한다.

부산은 15세기 말 일본의 중국 대륙 정복을 위해 일으킨 임진왜란의 첫 관문으로서, 또한 1910년 이래 36년간의 식민지 기간 동안 일본과 가장 빈번한 교류의 항구였다. 당시 부산에는 ‘왜관’이라는 일본인 거주지가 있었으며 서울-부산 간의 철도개설, 한국 최초의 조선소, 최대 규모의 방직공장건설 등 산업화와 도시화가 광범하게 이루어졌다. 이러한 지정학적 특성이 외래문물에 대한 부산인의 수용적 태도를 형성하는데 상당한 영향을 미쳤다.

그러나 한국에서 수도 서울을 비롯한 다른 어떤 도시보다 부산이 다문화주의적 성향을 가질 수 있는 것은 부산이 한국의 근대사에서 겪어 온 독특한 경험 때문이다.

특히 우리는 부산이 1945년의 식민지 해방이후, 1950-53년간의 한국내전에 주목한다. 이 기간 동안 수도 서울보다 부산이 근대한국의 ‘비빔밥의 도시’가 되었다. 그것은 먼저 해방이후 일본이나 중국으로부터 밀려온 수많은 해외동포들의 유입으로 시작되었지만 결정적인 계기는 3년간의 내전이였다.

1945년 8월 15일 해방 후, 1948년 8월 15일 공식적으로 남한정부가 출범한지 채 2년도 안된 1950년 6월에 한국내전이 3년간 계속된다. 북한의 남침 후 3일 만에 서울은 함락되고 그 해 8월 1일자로 부산에 임시정부가 수립된다. 한국은 1953년 휴전협정이 체결되기까지 3년간 미증유의 전란을 겪으면서 수많은 사상자와 피난민들을 낳았다. 부산을 비롯한 낙동강이남 지역의 모든 곳이 북한군의 수중에 점령당했다.

그리하여 부산은 전쟁기간 동안 한국의 실질상의 수도의 기능을 수행해 왔을 뿐 아니라, 북에서 온 피난민을 비롯해 전국의 모든 지역의 피난민들이 모여든 한국 역사상 최초의 ‘멜팅 팿’이 되었다. 다시 말해, 부산은 전쟁이라는 위기 상황에서 전국의 모든 피난민은 물론 전쟁으로 유입된 수많은 외국인들이 한정된 공간에서 함께 생활하게 된 ‘다문화주의’의 생생한 체험장이었던 것이다. 이 기간 동안 한국의 새로운 종교들의 상당수가 부산에서 발원했으며 이들 종교 단체들에서 부산은 아직도 중심적인 위치를 점하기도 한다.

뿐만 아니라, 60년대 이후 국가주도의 근대화과정과 한국의 세계화에서 부산은 서울 못지않은 중심적 위치를 차지한다. 한일외교관계후 일본과의 다양한 문화교류, 아랍지역의 노동자 송출, 베트남 파병, 베트남난민수용, 90년대 후 해외노동자들의 유입, 시작할 당시 영화계전문가 어느 누구도 기대하지 않았던 부산국제영화제의 성공, 유명 한류스타들의 본산지 등으로 부산은 한국전쟁 당시와는 또 다른 ‘다양한 문화의 공존장’이 되었다.

특히, 1960년대 한일 수교 후 부산은 일본의 대중문화가 가장 손쉽게 유입된 도시로 주목되었다. 그 중에도 한국의 가장 대중적인 여가활동으로 손꼽히는 ‘노래방 문화’는 일본의 ‘카라오케’를 처음 받아들인 부산이 그 진원지로 간주된다. 이 노래방 문화를 국제적으로까지 대중화시킨 노래방기 제조회사 ‘금영’은 1989년 설립후 그 본사가 아직도 부산에 있으며 현재 전국 판매고 1위를 자랑하고 전 세계 10여 개 국에 수출하고 있다.

이처럼 부산은 외부로부터의 유입되는 사람이나 문물에 대해 한국의 어떤 지역보다 수용적이다. 그 결과 부산의 생활문화는 매우 개방적인 특성을 나타낸다. 부산 사람들은 외지인들에 대해 내륙의 도시들처럼 ‘뒷새’를 부리거나 배타적이지 않다. 이 때문에 부산은 오늘날 외지인들이 가장 살기 좋은 곳으로 곧잘 평가된다.

물론, 이러한 개방성은 부산이 해양도시라는 지리적 특성에서도 일정한 영향을 받았다. 그러나 모든 해양도시가 동일한 개방성을 갖는 것은 아니다. 바다로 둘러 쌓인 일본은 한국보다 해안도시가 더 많다. 그럼에도 우리는 일본인들이 한국 사람보다 더 개방적이라고 생각하지 않는다. 오히려 일본과 한국 두 나라 모두에 친숙한 서양인들 상당수는 바다를 향해 뺨을 내는 태양을 상징하는 국기를 가진 일본인이 반도인인 한국인들보다 친근해지기 어렵고 개방적이지 않다고 증언한다.

마찬가지로 한국의 모든 해안 도시가 부산과 같은 다문화적 특성을 나타내는 것은 아니다. 그것은 무엇보다 부산이 경험한 유례없는 단기간의 농축된 ‘퓨전 도시’의 역사와 그에 대한 집단기억에서 연유한다고 생각된다.

아울러 부산은 한국의 어떤 대도시보다 전통주의에 대한 고집이 없다<sup>4)</sup>. 이것은 부산의 개방성과 표리 관계를 갖는 것이지만 부산 사람들은 자기 고유의 전통문화에 대한 보존의식이나 집착이 상대적으로 매우 낮다. 한국에서 대부분의 지방 도시들이 자기고유의 전통문화의 뿌리를 찾으려고 상당한 노력을 쏟는데 반해, 부산은 과거의 전통을 금과옥조처럼 준수하려는 의지보다 새로운 문물에 대해 더 많은 관심을 기울여 온 편이다. 이러한 전통주의 부재의 지역적 특성이 부산의 다문화성을 형성하는 중요한 바탕이 된다.

## 5. 맺는말

오늘날 유행어가 된 다문화주의는 우리들의 사회적 삶이 더 이상 단일한 원리나 가치로 환원될 수 없다는 사실을 입증한다. 그것은 기존의 각종 지배적 가치나 담론·서양의 자문화중심주의는 물론 모든 인간 집단의 지배 문화에 이르기까지 이 역동적으로 변화하고 있는 현실에 조응하지 못한다는 것을 의미한다.

실로, 다문화주의는 여러 역사적 계기들에 의해 표출되고 복류해 왔지만 지리상의 발견, 자본주의의 전 세계적 확산 등에 의해 지구의 어느 곳도 성역으로 남아 있을 수 없는 현대에서는 필연적인 담론으로 등장하지 않을 수 없는 것이다.

그것은 먼저, 이질적 문화와의 교섭에서 시작하여 갈등과 변용의 과정을 겪은 후 자기와 다른 어떠한 삶의 방식도 그 나름의 적실성을 갖는다는 인식위에 성립한다. 달리 말해, 그것은 기존의 주변적 가치들이 그 고유의 중심성을 획득하는 과정이며 중국에는 이 가치들이 상호존중과 공존의 원리로 수용됨으로써 완성된다.

따라서 지역의 특성은 다문화성의 기반이 된다.

다양한 문물이 교차되는 지역은 그 지정학적 위치로 인해 이질적 문화에 대해 포용적이다. 특히 문화

---

4) 박재환, 2004, 현대 부산인의 일상생활문화, 박재환, 일상생활연구회 지음, 『부산인의 신생활풍속』 부산발전연구원

---

적 배경이 다른 인간집단들이 동거해야 하는 상황에서 공존과 평화는 문화적 관용이 전제되지 않는 한 불가능하다.

우리는 그 구체적 실례를 한국의 제2도시 부산에서 확인할 수 있었다. 부산은 단순한 해양도시의 개방성을 넘어 단기간에 국내외의 이질적 문화양식이 압축적으로 수용되는 역사 속에서 변동되어 왔다. 그 과정에서 부산 특유의 생활문화가 형성되었다. 그 중에서 전통을 고집하지 않는 전통주의부재는 부산의 다문화성의 기반이 되었다.

물론, 현실에 있어서 모든 지역의 문화적 특성이 다문화주의로 직결되는 것은 아니다. 심지어 특정 지역의 대다수 주민들은 국가가 주도하는 다문화주의 정책을 현실과 유리된 공허한 주장으로 간주할 수 있다. 실제로, 최근 유럽에서 발생한 새로운 극우적 민족주의적 현상이나 범죄는 다문화주의 담론이 지니는 한계성을 응변으로 반증한다.<sup>5)</sup>

그럼에도 우리는 앞으로 우리 인류의 인식이 더 이상 인간 중심의, 그리고 지구 중심의 획일적 논리에 갇혀 있지 않고 무시로 변전하는 현실로 자유롭게 확산되어 갈 것이라고 생각한다.

뿐만 아니라, 프랑스 혁명이후 서양 사회의 공통적 이상으로 인용되는 자유, 평등, 박애가 이른바 ‘참된 민주주의’의 이름으로 현실화되기 위해서는 종래의 정치적, 경제적 민주화를 넘어 문화적 영역에서 자유, 평등, 박애가 이뤄져야 한다. 이러한 문화적 민주주의는 모든 민주주의의 최종 형태라 할 수 있으며 그것은 다문화주의의 일상적 실천에서 비로소 실현된다.

또한 그것은 서양 근대의 계몽주의 철학자들은 물론, 현대 서구의 선구적 지식인들에게 세계 인식의 새로운 패러다임으로 재조명되고 있는 동양사상의 중요 내용과 밀접한 관계를 갖는다.

예를 들어, 불가에서는 세상의 만물 모두가 그 자체로 자족적으로 존재하는 것이 아무도 없으며 모두가 서로 관련되어 명멸한다고 갈파했다. ‘나’라는 존재는 따로 있는 것이 아니라 무수한 ‘인연의 관계망’ 속에 존재한다는 사실을 강조했던 것이다.

어디 그 뿐인가. 근대 서양의 계몽사상가들에게 민주주의의 이상적 모델로 상정되기까지 한 유가의 군자에 의한 왕도정치에서도 다문화주의 원형을 찾아 볼 수 있다.

공자는 일찍이 “군자는 남과 똑 같지 않아도 참된 조화를 이룰 수 있지만, 소인은 남과 똑 같지만 참된 조화는 이루지 못한다”고 말했다.

이렇게 볼 때 개체성과 지역성에 대한 관용은 참된 다문화성의 토대가 되지 않을 수 없는 것이다.

---

5) Ccache(rg hong.net), 2011-07-28, 유럽 다문화주의와 한국 경우 다르다?!

## 지구 - 지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의

송 명 희  
부경대학교

### 1. 디아스포라의 시대와 다문화주의

우리는 지금 세계화의 시대이자 초국가적 디아스포라의 시대를 살아가고 있다. 국민국가의 경계를 넘어 이동하는 자본, 노동, 물자, 정보의 양이 점차 증가하고 있기 때문이다. 그런데 우리가 일상생활에서 경험하는 세계화는 경제적 차원보다는 국경을 초월한 사람들의 국제적 이동과 관련되어 있다.<sup>1)</sup> 우리는 굳이 외국에 나가지 않더라도 길거리나 학교의 캠퍼스, 그리고 시장에서 쉽게 외국인을 만나게 되고, 시내버스나 지하철의 안내방송이 다국어로 방송되는 일상생활에서 오히려 더 생생하게 세계화를 체험하게 된다.

현재 해외에서 거주하는 재외한인의 숫자는 730여만 명으로 집계되고 있고,<sup>2)</sup> 국내 거주 외국인은 180개국 출신으로 이미 118만 명을 넘어 계속 증가하고 있다.<sup>3)</sup> 전 세계 인구 68억의 2%에 육박하는 1억 2천만 명이 국경을 넘는 국제이주의 시대가 도래한 것이다. 상대적으로 선진국을 향한 제3세계 국가 국민들의 초국가적 공간 이주와 이들의 디아스포라의 문제는 정책적으로뿐만 아니라 학문적으로도 중요한 의제와 이슈로 부각되고 있다.

2006년 ‘다문화 다민족 사회로의 전환’을 선언한 우리 정부는 ‘여성이민자가족 및 혼혈인, 이주자 사회통합지원방안’을 중심으로 디아스포라 외국인들의 사회적응과 사회통합을 위해 소위 다문화정책으로 대응하고 있다.<sup>4)</sup>

디아스포라(diaspora)는 원거지에서 다른 곳으로 집단 이주를 의미하는 이산의 의미로, 민족구성원들이 세계 여러 곳으로 흩어지는 과정뿐만 아니라 이산한 동족들과 그들이 거주하는 장소와 공동체를 지칭하는 등 다양한 의미로 사용된다.<sup>5)</sup> 민족 이산을 의미하는 디아스포라는 기본적으로 모국으로부터의

---

1) 박배균, 『초국가적 이주와 정착에 대한 공간적 접근』, 『지구·지방화와 다문화공간』, 푸른길, 2011, 58면.

2) ‘2011년 재외동포현황’에 따르면, 재외한인 수는 170개국에 726만 8천 771명이다.

3) 출입국 외국인정책본부 자료실에 따르면 2009년 말 기준으로 116만 8천 477명으로 전체 인구의 2.2%를 차지한다. 최근(2010.5) 삼성경제연구소는 <다문화사회 정착과 이민정책>이라는 보고서에서 국내체류 외국인의 숫자를 118만 명으로 집계하고 있다.

4) 외국인기본계획(2008년)은 1. 적극적인 개방을 통한 국가경쟁력강화, 2. 질 높은 사회 통합, 3. 질서 있는 이민행정 구현, 4. 외국인 인권보호를 주요 정책 과제로 삼고 있다.

이주와 거주국에의 적응 사이에 작동하는 정치적 관계, 문화적 차이, 그리고 정체성의 문제들을 껴안고 있다.<sup>5)</sup>

이런 디아스포라의 문제를 해결하기 위해 나온 것이 다문화주의 정책이다. 1960년대 말 서구의 시민권 운동을 기폭제로, 1970년대 미국, 캐나다, 스웨덴 등 전형적인 다인종 국가들에서 활발한 논쟁이 촉발된 다문화주의는 1980년대에는 프랑스와 독일에서도 국가발전의 기회로 활용되기 시작했다. 미국도 건국 초기의 동화주의 정책을 포기하고 다문화주의로 선회했다. 그러나 다문화주의 정책의 성공적인 사례처럼 평가받아 왔던 캐나다조차도 1990년대를 기점으로 신자유주의적 국가정책에 부응하는 차별적인 이주정책으로 전환함으로써<sup>6)</sup> 다문화주의는 새로운 분수령을 맞고 있다.

최근 다문화주의는 사회 갈등과 분열을 야기하는 원인으로 지목되기도 한다. 금년 7월 22일 노르웨이 집권 노동당 청년조직의 연례 여름캠프가 열리고 있던 휴양지 ‘우퇴야섬’에서 테러가 일어나 수많은 사상자가 발생했다. 브레이빅이라는 한 청년이 무차별적으로 총기를 난사하여 백여 명의 사망자와 수많은 부상자를 낸 것이다. 그는 이 사건을 다문화주의와 무슬림 이민자에 대한 증오 때문에 저질렀다고 주장한다. 메르켈 독일 총리, 사르코지 프랑스 대통령, 캐머런 영국 총리 등은 최근 잇달아 “다문화주의는 실패했다”고 선언했다. 경기침체를 거듭해온 서구사회가 이민자에 대한 관용을 거두어들이기 시작한 것이다.

## 2. 디아스포라와 한국의 다문화정책

우리나라에서 다문화주의 담론이 급속히 퍼진 이유는 1990년대 이래 세계적으로 급속히 진행된 ‘이주의 지구화’ 현상에 따라 인종적·문화적 다양성이 급격하게 증가하였기 때문이다. 우리 사회는 순수 혈통주의에 입각한 단일민족의 신화를 초월하여 다문화 다민족 사회가 갖고 있는 장점이 무엇인가를 발견하고, 그 장점을 사회통합과 국가발전의 원동력으로 활용할 지혜를 발휘해야 할 시점에 와 있다.

외국인노동자, 국제결혼이주여성, 탈북자, 외국인유학생<sup>8)</sup> 등으로 분류되는 국내 거주 외국인들은 보다 나은 삶과 교육환경을 찾아 국경을 넘었다. 초국가적 이주 현상은 한국인의 경우에도 크게 다를 바 없다. 730만 명에 달하는 재외한인 이외에도 21만 7천여 명의 국외 한국인유학생<sup>9)</sup>, 사회적으로 물의를 빚은 바 있는 원정출산과 기리기 아빠의 문제 등에서 볼 수 있듯 최근 우리나라의 국력 상승에도 불구하고 한국인의 국제이주 역시 계속되고 있다.

과거의 디아스포라가 특정한 역사적 단계에서 비자발적이고 강제적으로 이루어졌다면 오늘날의 디아스포라는 자발적인 성격을 띠고 있다. 하지만 동남아시아 남성들이 대부분인 이주노동자, 아시아 출신의 결

5) 윤인진, 『코리안 디아스포라』, 고대출판부, 2003, 4-5면.

6) Wahlbeck, “the concept of diaspora as an analytical tool in the study of refugee communities”, *Journal of Ethnic and Migration*, Vol.28, No.2, 2002, pp.221-238.

7) 전경옥, 『젠더 관점에서 본 다문화 사회의 사회통합』, 『아시아여성연구』 46-1, 숙명여대 아시아여성연구소, 2007, 26면.

8) 재외국민교육정보에 따르면 2010년 4월 1일 현재 외국인 유학생 통계는 83,842명이다.

9) 대학 이상 국외한국인유학생은 2007년 217,959명에서 2008년 216,867명으로 증가하였으며, 이중 미국은 2008년 62,392명(28.8%), 중국은 57,504명(26.5%)이다(<대한민국정책포럼>의 통계자료).

혼이주여성, 탈북자들을 디아스포라의 대열로 내몬 것은 지구적 차원의 불균등 발전이 결정적 원인이다.

현재 우리나라는 저출산·고령화에 따른 성장잠재력 저하가 우려되고 있고, 경제 활력의 유지를 위해 외국인의 유입이 불가피한 상황이다. 또한 1990년대 이후 농촌과 도시의 저소득층 남성들이 배우자를 국내에서 찾기 어려워진 상황은 국제결혼을 통해 이주하는 외국인 여성의 증가를 초래하고 있다.

그런데 우리의 다문화정책은 겉으로는 다문화주의를 표방하면서도 한국인의 관점에서 일방적으로 문화적 동화를 강요한다는 비판이 제기되어 왔다. 즉 다문화주의가 추구하는 이상과는 달리 순혈주의적이고 거부장적인 동화정책을 내용으로 하고 있으며, 문화적 다양성 촉진 대신에 사회통합에만 관심을 가질 뿐이라는 것이다.<sup>10)</sup> 또한 결혼이주여성에 대해서는 우호적인 반면 이주노동자에 대해서는 폐쇄적인 이중성을 보이며, 특정산업부문의 노동력 부족과 저출산 그리고 농촌남성의 결혼문제 해결이라는 당면한 사회적 현안의 처방책으로서만 다문화주의를 제시하고 있다는 비판이 따른다.

따라서 한국의 다문화정책의 대상자들은 일시 체류하다 돌아갈 이주노동자들이 아니라 한국에 영구적으로 또는 장기적으로 합법 거주하는 외국인, 즉 국제결혼 이주여성과 다문화가족 자녀들이다. 행정안전부의 2009년 통계에 따르면 전체 외국인 1,106,884명 가운데 이주노동자들은 575,657명으로 52%인데, 결혼이민자는 125,673명으로 22.4%이다. 그런데도 다문화정책이 여성 결혼이민자와 그 자녀를 대상으로 하는 것은 이주노동자는 한국의 미래시민으로 간주되지 않고 일시체류자로 간주되기 때문이다.<sup>11)</sup>

본고는 다문화적 상상력을 보여주는 소설작품 중에 국적·인종·젠더의 다중의 차별을 받고 있는 국제결혼 이주여성-특히 중국조선족 여성과 베트남 여성-이 등장하는 소설을 통해 지구-지방화와 디아스포라, 그리고 다문화주의의 문제를 사색해 볼 것이다.

### 3. 한국소설 속의 디아스포라 여성

#### 1) 이주의 여성화와 빈곤 탈출을 위한 국제결혼-「가리봉 연가」

2000년대 이후 다문화적 상상력을 보여주는 소설들이 다수 발표되었다.<sup>12)</sup> 이주민 스스로가 아니라 한국작가들에 의해서 이주민 문제가 소설화된 것은 사회적 약자와 소수자에 대해서 늘 관심을 가져온 한국문학의 전통에서 볼 때에 이주민들이 우리 사회의 새로운 사회적 약자요, 소수자로 떠올랐다는 의미로 해석된다.

그런데 최근의 이주에는 중국, 베트남, 태국, 캄보디아, 북한, 몽골, 필리핀 등 아시아 지역 여성들의

10) 이선옥, 『한국에서의 이주노동운동과 다문화주의』, 『한국에서의 다문화주의: 현실과 쟁점』, 한울, 2007.

11) 최종열, 『비교 관점에서 본 한국의 다문화주의 정책』, 『사회이론』37(2010 봄), 한국사회이론학회, 2010, 245면.

12) 방현석의 『랍스터를 먹는 시간』(2003), 이명랑의 『나의 이복 형제들』(2004), 박범신의 『나마스테』(2005), 천운영의 『잘 가라, 서커스』(2005), 홍양순의 『자두』(2005), 강영숙의 『라나』(2006), 공선옥의 『유랑가족』(2005), 김재영의 『코끼리』(2005)와 『폭식』(2009), 김종미의 『거대한 뿌리』(2006), 이혜경의 『틈새』(2006), 김혜정의 『수상한 이웃』(2006), 서성란의 『파프리카』(2007), 정도상의 연작소설 『절레꽃』(2008), 이대환의 장편 『큰돈과 큰돈』(2008), 조해진의 『천사들의 도시』(2008), 이시백의 『누가 말을 죽였을까』(2008), 이순원의 『첫눈』(2009), 김애란, 『그곳에 밤 여기의 노래』(2009), 정인의 『그 여자가 사는 곳』(2009), 박찬순의 『발해풍의 정원』(2010) 등의 소설과 김일광의 『외로운 지미』(2004)와 김려령의 『완득이』(2008) 같은 동화가 그것이다.

한국으로의 이주가 증가하는 ‘이주의 여성화’가 현저해지고 있다. ‘이주의 여성화’란 양적으로 노동 이주의 50% 이상이 여성 이주자에 의해 이루어지는 현상으로, 질적으로는 여성이 남편을 따라 하는 가족 이주가 아니라 여성 스스로 주체적인 노동자의 신분으로 이주하는 취업 이주가 많아졌다는 뜻이다.<sup>13)</sup>

이주여성은 유형별로 노동이주여성, 성산업 이주여성, 국제결혼 이주여성 등으로 분류된다.<sup>14)</sup> 일부 연구자들은 국제결혼 이주를 송출국과 수용국 간에 수요와 공급을 통해 작동하는 노동이주의 한 형태로 간주하기도 한다. 특히 조선족 여성은 노동이주의 한 방편으로 한국으로의 결혼이주를 선택하는 경우가 많다.<sup>15)</sup>

아시아 지역 여성들의 한국을 비롯한 다른 나라로의 초국가적 이주는 후기자본주의의 자본축적과정에서 요구되는 지구-지방화(glocalization)<sup>16)</sup>, 특히 지구적 차원의 지역 불균등 발전을 배경으로 일어난다. 즉 이익추구 기회를 확대시키기 위한 지구적 차원에서의 경제 재구조화로서 지구화 과정과 이를 지원하는 교통통신의 발달은 자본의 이동과 더불어 노동의 이동을 촉진시킨다.<sup>17)</sup>

다문화 소설 속에 등장하는 이주여성들의 팔리듯이 이루어진 국제결혼, 기대에 못 미치는 결혼생활과 빈곤, 기출과 죽음……. 이들은 국적, 인종, 젠더 등 다중의 차별 속에서 각종의 인권침해, 경제적 착취, 육체적·성적 폭력, 그 밖의 열악한 삶의 조건 속에서 부적응의 삶을 영위하고 있는 것으로 나타나고 있다.

다문화 소설들에 나타난 이주여성들의 출신국은 중국(조선족 포함)<sup>18)</sup>, 베트남<sup>19)</sup>, 북한(탈북자)<sup>20)</sup>, 태국<sup>21)</sup> 등 다양하지만 이 가운데 조선족 여성이 가장 많다. 이는 순혈주의의 전통에 사로잡힌 한국인들이 혼혈의 두려움을 피할 수 있고, 의사소통 면에서도 수월하기 때문에 조선족 여성을 선호해온 현실을 반영한다.<sup>22)</sup>

공선옥의 『가리봉연가』는 한국농촌으로 결혼이주를 해온 조선족 여성 장명화가 가난에 적응하지 못하고 기출한 뒤 조선족들이 많이 모여 사는 서울 변두리 가리봉동으로 다시 이주하여 살다 죽게 되는 이야기이다. 이주여성들은 한국이주에서 풍요로운 삶을 기대하지만 이를 충족할 수 없는 현실에 좌절과 갈등을 겪는다. 장명화의 이주도 바로 가난 때문에 이루어졌다. 이주여성들은 가난이 자신들을 한국까지 내몰았다는 사실을 잘 자각하고 있다.

13) 이해경 외, 『이주의 여성화와 초국가적 가족: 조선족 사례를 중심으로』, 『한국사회학』 40-5, 한국사회학회, 258-298면.  
 14) 한국염, 『이주의 여성화와 이주여성 인권보호의 과제』, 『2006국회도서관정책간담회』, 2006.  
 15) 임석희, 『결혼이주여성 유입과 분포의 지리적 특성』, 최병두 외, 『지구·지방화와 다문화공간』, 푸른길, 2011, 117면.  
 16) 글로벌리즘(globalism)과 로컬리즘(localism)의 합성어로 ‘글로벌리즘이론’을 그대로 사용하거나 또는 ‘지구-지방화’ 또는 세방화(世邦化)라는 역어를 사용하기도 한다.  
 17) 최병두, 『다문화공간과 지구지방적 윤리: 초국가적 자본주의와 문화공간에서 인정투쟁의 공간으로』, 『한국지역지리학회지』 15-5, 한국지역지리학회, 2009, 636면.  
 18) 천운영의 『잘가라, 서커스』, 이명랑의 『나의 이복형제들』, 공선옥의 『가리봉연가』, 김애란의 『그곳에 밤 여기의 노래』, 정인의 『블루하우스』 등의 작품이 있다.  
 19) 서성란의 『파프리카』, 이순원의 『첫눈』, 정인의 『타인과의 시간』, 『그 여자가 사는 곳』, 김려령의 『완득이』 등이 있다.  
 20) 정도상의 『절레꽃』, 이대환의 『큰돈과 큰돈』, 박찬순의 『발해풍의 정원』 등이 있다.  
 21) 김재영의 『꽃가마 배』가 있다.  
 22) 2011년의 통계에 의하면 중국이 55,266명(한국계 23,709명 포함), 베트남 35,713명으로 초창기에는 한국계중국인(조선족) 여성이 가장 많은 다수를 차지했으나 2000년대 후반부터 베트남 출신 이주여성이 한국계 중국인(조선족)보다 많은 숫자를 차지하고 있다.(출입국 외국인정책본부 통계: 2011.3.31 현재)

승애는 돈을 쫓아 내 여기까지 왔노라며, 슬피 울었다. 나는 무얼 찾아 여기까지 오게 되었을까. 결국 가난이 나를 여기까지 오게 했지, 가난이<sup>23)</sup>

결혼이주의 목표도 노동이주와 마찬가지로 경제적 빈곤으로부터의 탈출이다. 하지만 이주여성들은 한국에 와서도 빈곤에서 벗어나지 못하고, 농촌이나 도시 변두리의 최하층으로 편입됨으로써 다시 한 번 지역 불균등발전의 피해자로 남게 된다. 왜냐하면 이들이 결혼을 하는 배우자는 한국의 신자유주의적 경제발전 과정에서 불균등 발전의 표본인 농촌과 도시의 저소득층 남성들이기 때문이다.

국제이주는 상대적으로 선진국을 향해 일어나기 때문에 주변에서 중심으로의 이동처럼 보이지만 실상은 주변에서 다시 주변으로의 이동이다. 『가리봉연가』의 주인공은 “중국의 변방인 흑룡강 해림→(결혼) 전라도 농촌→(가출)서울 가리봉동”으로 이동하는데, 이는 주변에서 중심으로의 이동이 아니라 주변에서 다시 주변으로의 이동의 반복이다. 농촌에서 가출한 주인공은 서울의 주변지역인 가리봉동에서 노래방 도우미(유사 성산업)로 돈을 버는데 그녀를 가출로 이끈 배사장이라는 인물이 그녀의 방세 보증금을 빌려 잠적해버리고, 그녀는 길거리에서 돈을 노린 괴한의 칼에 찔려 죽고 만다. 『가리봉연가』는 장명화의 죽음을 통해 빈곤 탈출을 향한 초국가적 이주의 실패담을 보여준다.

작품의 배경이 된 가리봉동은 산업화시대에는 노동자들의 생산현장이었고, 1970년대에는 노동운동의 상징적 장소이기도 했다. 이곳은 현재 조선족의 집단 거주지로 탈바꿈했다. 1990년대 구로공단 내 업체들이 이전하면서 한국인 노동자들이 빠져나간, 방값이 저렴한 가리봉동의 ‘쪽방’에 조선족들이 몰려들면서 오늘의 ‘연변거리’가 형성되었다.<sup>24)</sup>

더군다나 기석에게 처녀라고 속이고 결혼을 했는데 그것이 탄로가 날까 봐 노상 불안한데다가, 땅 한 마지기 없이 가난한 주제에 애를 낳으라고 들볶는 시부모에, 부모도 없는 조카까지 딸린 생활능력도 없는 남편에, 그곳 전라도에는 명화가 정 붙이고 살만한 것이 아무것도 없었다.<sup>25)</sup>

처녀라고 속이고 한 결혼, 결혼할 남성에게 대해 정확한 정보를 주지 않는 결혼중개업자들의 상업주의와 무책임한 태도, 돈을 벌 목적으로 한 결혼과 이에 대한 실망, 남편이 처한 경제적 빈곤으로 인한 생활상의 어려움, 가부장적 가족제도의 억압 등……. 인용문에서 드러나듯이 이주여성들이 맞닥트린 현실은 출구가 없다.

따라서 작품 속의 조선족 노처녀 승애의 경우처럼 이주여성의 일부는 미국 등 더 나은 국가로의 재이민을 도모한다. 이민자들의 목표는 한국이라는 국가가 아니라 빈곤 탈출에 있다. 그들에게 결혼은 단지 국적을 얻기 위한 수단이고, 빈곤 탈출을 위한 도구에 지나지 않는 것이다.

공선옥의 소설집 『유랑가족』(2005)에 실린 작품의 하나인 『겨울의 정취』에 등장하는 김달곤의 처서

---

23) 공선옥, 『가리봉연가』, 『유랑가족』, 실천문화사, 2005, 100면.

24) 하지만 현재 가리봉동은 균형개발촉진지구로 지정돼 재개발이 예정돼 있다. 공사가 시작되면 이들은 새로운 공간을 찾아 이곳을 떠나야 한다.

25) 공선옥, 앞의 책, 61-62면.



---

용자가 처녀시절에 일하던 곳도 가리봉동이였다. 농촌출신의 서용자는 공장에서 시다생활을 하다 농촌의 김달곤과 결혼하여 남매를 낳았음에도 조선족 장명화를 따라 농촌을 탈출했다. 그녀 역시 가리봉동에서 얻은 직업은 노래방 도우미다. 카센터의 훈이라는 남자를 만나 임신까지 했지만 그는 용자를 배신하고 떠나버린다. 용자의 남편 김달곤은 아내를 만나고도 집으로 데려오지 못한다. 한국인 서용자나 조선족 장명화, 가출한 아내를 찾아다니는 기석과 달곤 모두 불균등 발전의 피해자들이다.

「가리봉연가」가 수록된 작품집명은 ‘유랑가족’이다. 즉 떠도는 가족이라는 뜻인데, 그들을 한곳에 정주하며 살지 못하도록 만드는 것, 그들을 이주와 가족해체로 내몬 것은 결국 가난이다. 소설집 『유랑가족』은 가난 때문에 국경을 넘고, 가족이 해체되고, 고향으로부터 뿌리 뽑혀 유랑가족으로 떠돌 수밖에 없는 하층민의 비극적 모습을 다양하게 형상화했다.

## 2) 베트남 이주여성과 타자화된 삶

2001년에 134명이었던 베트남 여성의 결혼이주는 2011년에 35,713명으로, 불과 10년 사이에 266배로 늘어나 현재 조선족 여성을 앞지르고 있다. 한국남성이 베트남 여성을 선호하는 이유는 이들의 외모가 우리와 비슷하고, 문화적으로도 같은 한자·불교 문화권이라서 문화장벽이 그리 높지 않기 때문이다. 그들은 조선족 여성들처럼 가출의 위험성도 적고, 현대화된 우리나라 여성들보다 훨씬 순종적이고 부지런하며, 효도에 대한 책임감도 강하다고 알려져 있다.

이순원은 소설집 『첫눈』(2009)의 수록작 「미안해요, 호아저씨」에서는 농촌의 공동화로 인한 폐교 현상, 농촌총각의 결혼문제와 연결되어 매매혼처럼 이루어지는 베트남 여성과의 국제결혼에 대한 반성적 성찰을 보여주고 있다. 특히 “초혼 재혼, 베트남 처녀와 결혼하세요, 장애자 연세 많으신 분, 절대 도망가지 않습니다!”라는 치욕적인 현수막은 인간에 대한 예의를 저버린 것으로 비판된다.

국제결혼의 폐해는 한국남성의 일부가 병력이나 장애 등 정상적인 혼인 여건을 갖추지 못했음에도 국제결혼중개업체가 이를 강행하고, 가족 부양이나 자녀 양육, 성적 도구 등 불순한 동기에서 결혼하려는 남성들로 인해 야기된다. 김려령의 『완득이』(2008)에서는 남편 될 사람이 난장이라는 사실을 모르고 사기결혼을 당한 베트남 여성이 등장한다. 정인의 「그 여자가 사는 곳」에서도 한국인 브로커에게 취업이민으로 속아 이주한 베트남 여성이 등장한다. 이 여성을 기다리고 있는 것은 직장이 아니라 중년의 남성이었다. 그녀는 자신이 스와핑 그룹으로 내몰려지자 가출을 감행하지만 그녀를 고용한 베트남 쌀국수집 사장의 상습적인 성폭력이 기다리고 있을 뿐이다. 임신한 그녀는 사장을 찔러 죽이고 감옥에 가게 되는데, 그녀의 한글학교 선생이었던 민혜경에게 노란 수첩을 남김으로써 그녀의 삶에 가해졌던 비인간적 억압과 폭력이 폭로된다.

국가 간의 감정 악화로까지 번진 2010년의 탕티황옥 씨 사망사건 이후 법무부가 부적절한 국제결혼에 대한 규제, 결혼 당사자에 대한 정확한 정보 제공 등 제도개선책을 마련한 것은 늦었지만 다행스런 일이다.

서성란의 「파프리카」(2007)도 국제결혼으로 이주한 베트남 여성의 이야기이다. 주인공 추엔의 오빠는 산업연수생으로 한국에서 취업하고 있고, 그녀는 고등학교를 졸업하고 미용사란 직업을 갖고 있었다.

이 작품에는 현지방문 맞선을 통해 어떻게 국제결혼이 이루어지는지가 자세히 그려진다. 1천만 원이 넘는 알선경비며, 5명씩 모두 15명의 처녀와 집단맞선을 보는 결혼중개과정은 제3세계 출신 여성들과 한국남성들 사이의 국제결혼을 이주와 인신매매의 경계에 놓이게 한다. 이러한 국제결혼은 한국인들의 뇌리에 이주여성을 ‘돈 주고 사온 여성’이라는 이미지로 고착화시키는 한편 인권억압으로 이어지게 된다.<sup>26)</sup>

『파프리카』에서도 추엔에 대해 시어머니는 많은 돈을 들인 며느리라는 부정적 이미지를 갖고 있다. 아직 태기가 없는 그녀를 향해 “밥값도 못하는 년”이란 욕을 해대며 부계중심의 가족 승계를 위해 아이를 빨리 낳으라는 압박을 수시로 가하는 것은 인신매매적 국제결혼과 무관하지 않다. 재생산 역할에의 기대만이 아니라 성적 존재로서 추엔의 몸은 작품의 서두에서부터 여러 차례 부각된다.

수연이 처음 수줍게 제 몸을 열어주던 날 중일은 농익은 파프리카 열매를 욕심껏 베어 먹었고 단단하지만 부드럽고 입안에서 아삭하게 씹히는 파프리카의 육질과 향기에 취해 황홀한 절정을 맛보았다. 중일은 틈만 나면 수연의 몸속으로 파고들어갔다.<sup>27)</sup>

파프리카 농장을 경영하는 스물한 살이나 많은 농촌남성 중일에게 그녀의 몸은 탱탱하고 반질반질 윤기가 흐르는 이국식물 파프리카처럼 농익은 성적 대상이다. 아내의 성적 매력에 흠뻑 빠진 남편의 시선에 의해 그녀의 몸은 여러 차례 대상화된다.

가족제도 내에서 추엔이 겪는 문제는 시모의 구박과 임신에 대한 압박, 남편의 과도한 성적 몰입, 힘든 농장 일, 입에 맞지 않는 음식과 추위, 돈이 없는 생활과 자유롭지 못한 외출 등 다양하다. 남편은 추엔과 함께 장을 보지만 돈 계산은 자신이 하는 등 아내의 사회적 적응을 돕지 않는다. 그녀는 가사노동에 농장 일까지 쉴 새 없이 일하고 있음에도 살림살이의 권한 및 경제적 보상은 주어지지 않는다. 전업주부의 가사노동, 보살핌 노동에 대한 경제적 가치를 사회적으로 인정하고 보장하는 않은 한국의 가부장적 가족문화와 추엔의 문제는 맞닿아 있다. 그녀가 한국에 온 지 1년 반밖에 지나지 않았지만 앞으로로도 이런 생활이 계속된다면 그녀는 주체적 인간으로 바로 설 수 없고 소외감은 더욱 깊어질 것이다.

한국인으로 동화되기 위해 추엔은 한글공부에 열정을 보이지만 파프리카의 수확기에는 한글공부를 하러 갈 수 없을 만큼 바쁘다. 이런 여성을 위해 방문 교사제도의 필요성이 제기되는데, 남편은 평생 추엔을 야기며 살고 싶다 하면서도 그녀가 한글을 깨치지 못하고 한국어가 서툴러도 나쁘지 않을 것 같다는 등 지극히 자기중심적인 생각에 빠져 있다.

이주여성들이 한국어를 모른다는 것은 단순히 한국사회 적응문제나 의사소통의 불편함을 넘어서서 자녀교육문제와도 직결된다. 우리나라에서는 어머니가 자녀교육을 전담하는 만큼 한국어에 서툰 어머니는 자녀의 언어교육을 제대로 시킬 수 없다. 이는 2세들의 학교교육의 장애로 이어지고, 빈곤의 대물림을 초래할 수도 있다.

---

26) 한국염, 앞의 논문, 16면.

27) 서성란, 『파프리카』, 『파프리카』, 화남, 2009, 37면.

가족제도 밖의 사회에서 그녀가 겪는 가장 큰 불편함은 그녀를 향한, 즉 그녀를 이방인으로 타자화시키고 배제시키는 한국인들의 시선들이다. 군인가족을 위한 목욕탕에 갈 때마다 그녀를 향한 병사들의 “한국사람 아니죠?”와 같은 호기심과 비웃음이 뒤섞인 표정으로 던지는 질문, 목욕탕에서 옷을 벗고 입을 때마다 흘깃거리는 눈빛, 그녀가 발목을 빼어 한의원에 갔을 때조차 치료보다는 그녀가 가난한 나라에서 시집온 외국인 신부라는 사실에 더 관심을 갖는 한의사의 태도 등……. 한국인의 차별적 시선과 태도의 근저에는 피부색과 외모에 대한 차별의식이 자리 잡고 있다. 이는 이주여성들의 한국인으로서의 정체성 재창조 과정을 방해한다.

언어의 문제는 정인의 『타인과의 시간』에서 본격적으로 제기된다. 이 소설에서의 국제결혼은 개인적 만남을 통해 한국남성의 구애 끝에 이루어졌고, 여성은 대학교육을 받았다. 남편은 대학강사로서 여느 국제결혼과는 다른 양상을 보인다. 하지만 2세의 언어교육에 대한 갈등으로 아내는 베트남어로 아이를 데리고 가버렸다. 시어머니는 며느리가 자신의 모국어인 베트남어로 아이에게 중얼중얼 낮두리를 해대자 “애들은 에미 말을 배우는 법인데 미리 조심시켜라. 저러다 정윤이가 우리말도 제대로 못 배우고 저 시답잖은 말부터 배울라. 영어라면 모를까, 그 따위 말은 배워 어디 써먹을 데가 있다고……”<sup>28)</sup>라고 베트남어를 폄하하며 한국인으로 자라야 할 손자가 한국어를 제대로 못 배울지도 모른다는 불만을 토로한다. 남편의 “이 땅에 왔으면 우리말부터 먼저 해야지, 한창 말을 배우는 아이를 데리고 앉아서 당신네 말만 가르치고 있음 어떡 하나 말아야”라는 일방적인 강요와 당신네 나라 말로는 아이와 소통할 수 없었다는 베트남 출신 아내와의 거리는 과연 어떻게 줄여야 할 것인가?

이 작품은 언어의 문제는 바로 정체성의 문제의 핵심이며, 국제결혼에서 정체성의 문제가 언어적 갈등을 통해 제기된다는 것을 보여주었다. 그리고 아내를 타자화시키는 동화주의적 태도는 지식인 남성이라고 해서 크게 다를 바가 없다는 것도 보여주었다.

한국 남성과 외국인 여성과의 결혼으로 이루어진 가족의 경우, 남편에게는 아내 나라의 언어를, 아내에게는 한국어를 교육함으로써 자녀들도 다언어적 상황을 자연스럽게 받아들이도록 해야 한다. 그리고 아버지의 자녀교육 참여를 높여야 한다. 학교교육에서는 한국어 교육을 위한 방과후학습이나 멘토링 제도 등의 배려가 필요할 것이다. 우리나라의 경우 외국인 아내를 위한 한국어교육기관은 있지만 남편들이 아내 나라의 언어를 배울 수 있는 시스템은 전혀 안 되어 있다. 왜냐하면 외국인 여성들과 그들로부터 태어난 자녀들을 자국민화 하려는 정책을 펴고 있기 때문이다.

#### 4. 다문화사회를 향한 인문학적 대안

우리 사회는 원하든 원하지 않든 이미 다문화사회에 접어들었다. 인구의 2%를 넘는 이주외국인들이 우리의 곁에서 한국시민으로 또는 한국시민이 되기를 기대하면서 살아가고 있다. 더욱이 한국남성과 결혼한 이주여성들이 우리의 이웃으로 살고 있고, 그들의 자녀가 한국인으로 성장하고 있는 상황은 순혈주의적 단일민족의 신화에 사로잡힌 한국인들에게 민족적 정체성을 재고하게 만든다.

28) 정인, 『타인과의 시간』, 『그 여자가 사는 곳』, 문학수첩, 2009, 94-95면.

2006년부터 한국정부는 다문화정책을 펴고 있지만 그것은 다문화주의로 포장된 동화주의라는 비판이 엄존하는 만큼 이주민들의 한국사회 적응을 돕고 이들이 한국인으로서의 정체성을 재창조하는 과정에 도움이 될 수 있는 정책을 적극적으로 개발하고, 사회통합을 이루어나가야 한다.

국제결혼 이주여성들은 국적, 인종, 계층, 젠더 등의 다중의 차별을 겪고 있지만 가장 큰 갈등은 무엇보다도 인권과 경제 문제처럼 보인다. 이들의 이주 목적 자체가 경제적 빈곤으로부터의 탈출이었던 만큼 이주민들을 포함하여 우리 사회의 저소득층을 위한 복지제도의 확대야말로 현재 우리 사회가 해결해야 할 최우선의 과제일 것이다. 그리고 국제결혼중개업자들의 무책임한 정보는 그들에게 헛된 환상을 심어주고, 이후의 결혼생활에도 부정적 영향을 미치는 만큼 부적절한 국제결혼에 대한 규제와 중개업체에 대한 철저한 감독도 요구된다. 무엇보다도 다문화 사회를 살아가는 우리들에게 인문학적 차원에서 새로운 가치관이 요구된다.

첫째, 우리는 단일민족의 신화를 초월하여 다문화 다민족 사회가 갖고 있는 장점이 무엇인가를 발견하고, 사회통합과 국가발전의 원동력으로 활용하겠다는 전향적 사고를 확립해야 한다.

둘째, 다문화주의는 문화·언어·인종·민족 등의 여러 영역에서 단일성을 보편적 진리로 취급하는 편협성과 획일주의를 벗어나는 데서부터 출발해야 할 것이다. 만약 우리가 자민족중심주의에 빠져 문화의 상대성과 차이를 부정하고 자기 민족의 문화가 타민족의 문화보다 모두 우월하다고 믿으며 타 문화를 배척하고 폄하한다면 우리는 이주민들을 진정한 한국인의 일원으로 받아들일 수 없을 것이다. 아울러 사회통합도 제대로 이룰 수 없게 된다.

셋째, 호미 바바(Homi K. Bhabha)가 말한 문화교섭 과정에서 나타나는 혼성성(hybridity)<sup>29)</sup>의 가치에 주목해야 한다. 그 이유는 지구적 차원에서 지역문화들과 지구적 문화들이 만나고 섞이면서 서로 만나기 이전의 문화정체성을 해체하면서도 동시에 서로 혼성되어 새로운 문화가 형성되고 이것이 긍정적 힘을 발휘할 수 있기 때문이다. 이주민들의 모국과 한국에서의 겹치는 경험에서 나타나는 문화적 합병과 다양성, 통문화적 혼성성 등을 받아들여 우리 사회 발전의 기회로 삼은 지혜가 필요하다.

넷째, 일방적인 동화주의적 태도를 버리고 쌍방향적으로 노력하는 자세가 필요하다. 즉 이주민에게 한국의 문화와 언어를 배우라고 할 뿐만 아니라 우리도 이주민의 문화나 언어를 배울 때 상호간의 이해가 증진되고 문화적 합병도 일어날 수 있기 때문이다.

다섯째, 이주민들도 우리와 똑같은 인간적 존엄성을 지닌 존재이며, 자유와 평등을 누릴 수 있는 권리가 있다는 휴머니즘의 정신으로 그들을 껴안을 수 있을 때 그들이 한국사회의 일원으로, 우리의 진정한 이웃으로 살아갈 수 있을 것이다.

---

29) 호미 바바, 나경철 역, 『문화의 위치』, 소명출판, 2003, 225-229면.

---

## 참고문헌

- 김려령, 『완득이』, 창비, 2008.
- 공선옥, 『유랑가족』, 실천문화사, 2005.
- 서성란, 『파프리카』, 『파프리카』, 화남, 2009.
- 오경석 외, 『한국에서의 다문화주의-현실과 쟁점』, 한울이카데미, 2007.
- 윤인진, 『코리안 디아스포라』, 고대출판부, 2003.
- 이선옥, 『한국에서의 이주노동운동과 다문화주의』, 『한국에서의 다문화주의: 현실과 쟁점』, 한울, 2007.
- 이순원, 『첫눈』, 웅진문학에디션, 2009.
- 이혜경 외, 『이주의 여성화와 초국가적 가족:조선족 사례를 중심으로』, 『한국사회학』 40-5, 한국사회학회, 2006.
- 전경옥, 『젠더 관점에서 본 다문화 사회의 사회통합』, 『아시아여성연구』 46-1, 숙명여대 아시아여성연구회, 2007.
- 정인, 『그 여자가 사는 곳』, 문학수첩, 2009.
- 최병두 외, 『지구·지방화와 다문화공간』, 푸른길, 2011.
- 최병두, 『다문화공간과 지구지방적 윤리: 초국적 자본주의와 문화공간에서 인정투쟁의 공간으로』, 『한국지역지리학회지』 15-5, 한국지역지리학회, 2009.
- 최종열, 『비교 관점에서 본 한국의 다문화주의 정책』, 『사회이론』 37(2010 봄), 한국사회이론학회, 2010.
- 한국염, 『이주의 여성화와 이주여성 인권보호의 과제』, 『2006국회도서관정책간담회』, 2006.
- Bhabha, Homi K., 나병철 역, 『문화의 위치』, 소명출판, 2003.
- Wahlbeck, “the concept of diaspora as an analytical tool in the study of refugee communities”, *Journal of Ethnic and Migration*, Vol. 28, No.2, 2002.

## 지역성의 인문적 담론과 성찰

이 지 훈  
필로아트랩

### 1. 과정 속의 보편주의(Universalism in Process)

다문화세계에서 보편주의는 이미 ‘주어진 것’(a given)이 아니다. 만약 그것이 이미 주어진 것, 혹은 철학적인 의미에서 선형적인 것(an a priori)으로 전제될 경우에는 건강한 보편주의가 아닌 폭력으로 변모할 가능성이 높아진다. 과거 인류 역사를 돌아볼 때 문화적 보편주의가 국지적인 규모로 실현되었던 사례들이 있다. 가령 중세 유럽은 기독교를 바탕으로 고딕문화를 형성했다. 또 중세 중국, 한국, 일본은 유교와 연관된 한자문화권을 형성했다. 이런 소규모 보편주의를 구성하는 과정에는 비교적 강제성보다 자발성이 크게 작용했다고 할 수 있었다.

그런데 16세기 이후 유럽철학에서 데카르트와 라이프니츠 등이 제기한 수학적 보편주의(mathesis universalis)는 인류역사에서 커다란 전환점을 이룬 듯하다. 그것은 수학에 바탕을 둔 보편과학(학문)의 이념이었으며, 말 그대로 우주적 차원이었다. 수학적 보편주의는 자신이 보편적인 것이 될 수 있는 근거를 인류가 모두 공유했다고 여겨지는 선형적 이성에서 찾았다. 물론 수학적 보편주의는 현재 컴퓨터 보편언어를 통해 실현되는 측면도 있다. 하지만 수학적 보편주의가 전제한 선형적 이성 개념은 이후 유럽 국가들의 식민지 지배를 정당화하는 근거가 되기도 했다. 즉, 계몽된(enlightened) 이성을 지닌 국가들이 후진국들의 이성을 계몽하기 위해 지배한다는 논리로 사용되기도 했던 것이다.

이처럼 선형적으로 전제된 보편주의는 강대국들의 세계질서를 정당화하는 논리로 사용될 위험성을 안고 있다. 이 점에서 인문학자들이 제기한 수학적 보편주의는 당시 유럽 중심 세계체제 구축과 병행해서 전개되었으며, 나아가 그 체제의 폭력성을 은폐하는 신화로 기능했다고 볼 수도 있다. 한편 라캉이 제기한 ‘네 가지 담론’ 형식으로 보자면 수학적 보편주의는 ‘주인-노예’ 담론의 시대에서 ‘대학’ 담론의 시대로 바뀌는 과정에 등장한 것이다. 즉 현실권력이 지식권력으로 분화하고, 지식이 권력의 한 축을 얻게 되는 시대에 나온 것이다. 이 점에서 수학적 보편주의는 이후 대학 담론 속에서 형성된 인문학의 역할에 대해 함축하는 바가 많다.

인문학은 과연 당대 세계질서와 무관하게 ‘순수한’ 것인가, 아니면 당대 세계질서와의 상호작용 속에서 전개되는가? 인문학은 당대 세계질서의 정당화를 추구하는가, 아니면 더 나은 미래를 구상하는가?

---

물론 이 양자택일적인 물음들은 결코 인문학의 다양한 문제의식들을 모두 담아내지 못할 것이다. 하지만 적어도 ‘지역성의 인문적 담론과 성찰’은 이 물음들에 대한 어떤 입장에서 출발해야 한다고 믿는다. 이 글은 지역성의 인문학이 당대 세계체제 내부에서 좀 더 나은 미래를 구성하기 위해 노력한다는 입장에서 전개될 것이다. 그것은 보편주의를 하나의 ‘주어진 것’이 아닌 구성해나가는 것으로 여기는 입장을 뜻한다. 예술작품으로 비유하자면 이미 완결된 작품이 아니라 끊임없이 재창조되어야 할 ‘과정 속의 작품’(work in process)으로 간주하는 것이다. 이것을 ‘구성적 보편주의’라고 불러보자.

## 2. 포스트모더니즘을 넘어

구성적 보편주의는 상대주의(relativist)가 아닌 상관적(relational) 관점을 지지한다. 그것은 지역성의 차이를 긍정하는 동시에 지구적 연관성(global relatedness)을 고려하는 관점이다. 이 관점이 극복하려는 상대주의는 특히 포스트모더니즘과 연관된 것이다. 포스트모더니즘에서 ‘포스트’는 근대적 이성의 초월을 지향하며, 방법론적으로 해체(deconstruction)와 상대주의를 수반하는 것이었다. 그런데 상대주의는 모든 문화를 상대화시키는 과정에서 유럽중심주의(Eurocentrism)를 해체할 뿐 아니라, 과거 유럽중심주의에 의해 배제되었던 문화들에게도 단지 상대적인 위치만을 부여하는 결과를 낳는다. 이에 따라 상대주의는 모든 문화들을 상호 고립시키고, 통약불가능(incommensurable)한 것으로 만들며, 각 문화가 서로에게 줄 수 있는 창조적 역할을 상상할 수 없게 만드는 것이다.

부리오(Bourriaud)가 제안한 ‘또 다른 근대성’(alter-modernity) 개념은 한 가지 대안을 보여준다.<sup>1)</sup> 여기서 ‘알터’(alter)는 복수문화(multiculture)의 창조성을 긍정한다. 기존의 근대성 개념과 달리 ‘타자적’이고 ‘외재적인’ 장소에서 생성되는 문화들의 이질적 연결(heterogeneous conjunction)을 긍정하는 것이다. 또한 주목할 것은 ‘또 다른 근대성’이 ‘근대성’을 포함한다는 점이다. 즉 포스트모더니즘처럼 근대성을 통째로 거부하는 것이 아니라, 근대성이 이룩한 긍정적인 성과를 포함하면서 또 다른 미래상을 추구하는 것이다.<sup>2)</sup> 따라서 이 개념은 상대주의 대신 상관적 관점을 지지한다는 점에서, 또 지역성의 차이를 긍정하는 동시에 지구적 연관성을 고려한다는 점에서 구성적 보편주의로 볼 수 있을 듯하다.

이 개념을 ‘지역성의 인문적 담론과 성찰’을 위한 출발점으로 삼아보자. 이때 지역성이란 것도, 보편주의와 마찬가지로, 이미 ‘주어진 것’으로 볼 수 없다는 사실을 알게 된다. 하나의 지역성은 다른 지역성과 서로 차이 나는 동시에 상관적이므로, 서로 지속적인 변화를 겪기 때문이다. 이런 맥락에서 지역성은 혼종성(hybridity)을 함축한다. 또한 이 혼종성은 진보/퇴행의 이분법으로 분류될 수 없다는 사실도 인지하게 된다. 지역성은 시공간의 복합적 경험(multiple experience of space-time)에 기반 한 것으로 보인다. 지역성이 지닌 다시간성(heterochrony)은 모더니즘의 진보로도, 포스트모더니즘의 시간성 해체나 과거회귀 개념으로도 포착하기 어려운 것이다.

---

1) Bourriaud, N., *Altermodern*, Tate Publishing, 2009

2) 이런 맥락에서 부리오는 le radical과 le radican를 구별한다. 즉 ‘또 다른 모더니티’는 전자처럼 모더니티의 근원 자체를 뿌리 뽑는 방식이 아니라, 또 다른 뿌리와 연결되는 방식에 가깝다는 것이다. Bourriaud, N., *Radican: pour une esthétique de la globalisation*, DENOEL, 2009, pp.50-68.

### 3. 지역 건축 사례

부산시 감천2동은 흥미로운 사례를 제공한다. 이 마을을 구성하는 요인들은 여러 겹으로 중첩되어 있다. 이 마을은 한국전쟁(1950년) 직후 특정한 민중종교 신도들이 전국에서 모여들며 형성된 것이다. 이 종교공동체는 비교적 자율적인 경제생활을 영위했다. 여기에는 고대 종교적 믿음이 작용했다. 특별한 은총을 받은 땅에서는 재난을 피하고 지상낙원이 건설될 수 있다는 믿음이 작용한 것이다. 또 사회적 변동 요인도 있었다. 한국전쟁이라는 국제적이고 국가적인 요인이 전국 각지의 신도들을 부산시로 결집시킨 것이다. 그리고 1970년대 이후 이곳에는 그 종교를 공유하지 않는 저소득층이 전국 각지에서 모여들어 집단 거주지를 형성했다. 그리하여 원래의 종교공동체와 저소득층 집단 거주지가 공존하는 형태로 변화했던 것이다.

지역성이란 것이 이미 주어진 것이 아니라 지속적으로 형성되어 가는 것이란 사실을 확인할 수 있다. 감천2동은 20세기 세계질서의 확실성과 규범이 적용되지 않는 혼성적이고 모호한 성격을 보여준다. 이곳에는 전국 억양이 뒤섞인 것 같은 독특한 ‘감천2동 말씨’가 존재한다. 이곳은 상이한 태생의 사람들이 만나는 곳이다. 종교적으로나 경제적으로나 상이한 생활양식과 공간성이 서로 부딪치는 곳이다. 도시계획적인 면에서 인근 마을과 명확히 구분되지 않는 곳이기도 하다.(행정구분 경계가 안방을 가로지르는 집도 있다.) 대체로 이런 곳은 도시의 일부임에도 그 도시에서 배제되는 곳이다. 그러나 이곳은 스스로 삶의 요구를 넓히며 새로운 문화적 표현을 생산했다.

먼저 주목할 것은 다채로운 색채다. 작고 낮은 집들의 다양한 색채들이 ‘한국의 산토리니’로 불릴 만치 독특한 경관을 만들어내었다. 그런데 이 색채의 다양성을 낳은 일차원인은 극단적인 주택 밀집에서 찾을 수 있다. 이곳에는 16.5~19.8 평방미터 정도의 작고 낮은 단독주택들이 공동화장실을 함께 사용할 만큼 밀집해있다. 이렇게 밀집한 주택들이 저마다 독자적으로 변화해가는 과정에서 다양한 색채가 만들어졌다. 즉 끊임없이 유입되는 주민들과 불법점유 거주지 주민들이 각자 자유롭게 자신의 거주 공간을 생산하면서 색채의 다양성이 만들어진 것이다.



나인주, '일요일 아침산책'

이런 사례에는 하나의 건축생산을 고전양식에서 현대양식으로 이어지는 선형적인(linear) 역사 속의



한 지점으로 위치시키는 건축학적 교설이 적용되지 않는다. 전체적으로 볼 때 이 경관은 일본 식민주의 건축도, 서양 모더니즘 건축도, 한국 전통 건축의 산물도 아니다. 여기서 타자는 국가 외부, 혹은 도시 외부가 아니라 마을 자신의 내적 이질성 속에 존재한다. 그리고 이 내적 타자들의 이질적 연결이 건축적 격식 파괴라고 할 정도로 새로운 문화를 만들어낸 것이다.

감천2동 경관은 한 사람의 건축가 혹은 유일한 건축실행과 연결될 수 없다. 주민-사용자들은 모두 건축생산자이다. 이들이 일상적인 삶에서 수행하는 행동들의 문화적 혼성물이 모여 전체 경관을 만든 것이다. 여기서 전체 경관의 통제규칙은 오직 하나였는데, 그것은 ‘뒷집 조망을 막으면 안 된다.’는 규칙이었다고 한다. 감천2동 경관은 이 유일하고도 거시적인 규칙 아래 무수한 개인들의 건축의지가 자유롭게 전개되고 타협한 결과물인 것이다. 작가 나인주는 감천2동의 상이한 거주형태의 공존을 표현했다.

도시철도 부산대역 앞 옷집거리는 또 다른 예를 제공한다. 이곳은 1990년대까지 단독주택이 60여 채 모여 있던 곳이었다. 90년대 후반부터 이 지역의 상업화가 진행되면서 경관이 달라졌다. 한적한 주택가 뒷골목이 번잡한 상업공간으로 바뀐 것이다. 그런데 이 거리 경관은 이중적으로 구성되어 있다. 길을 걸으면서 살펴보면 단독주택 모습을 찾기 어렵다. 하지만 높은 건물 위에서 내려다보면 과거 주택 모습이 그대로 드러난다. 공간적 실천에 있어 기묘한 협상과 타협이 이루어진 것이다.

단층짜리 단독주택은 대체로 네댓 개 점포로 나뉘어 개조되었다. 2층짜리 단독주택은 1층만 상가로 변했고, 남아 있는 2층에는 주거공간이 그대로 있다. 이 과정에서 기존 주택의 1층 벽면은 모두 바뀌었다. 어떤 곳은 리모델링되고, 어떤 곳은 증축되기도 했다. 건물 외벽에 지붕을 달아내 소형가게를 만든 곳도 있다. 또 집과 집 사이 공간에 지붕을 얹고 새로운 상점 공간을 만들어낸 곳도 있다. 그리고 원래 집과 집 사이에 있던 담장 벽을 허물고 작은 골목길을 만들어낸 곳도 생겼다. 주거공간이 상업용 공간으로 재탄생했고, 사적 공간이 공적 공간으로 재탄생한 것이다.



사진-이재찬

건축가 메로트라(Mehrotra)의 견해에서 이론적 모형을 찾아볼 수 있을 듯하다. 그는 건축가가 디자인한 도시공간과 실제 주민들이 사용하는 도시공간을 대조하며, 정적인 도시(static city)와 역동적 도시(dynamic city)를 대조한다. 역동적 도시는 정적 도시의 물리적 한계 내에서 이루어지는 공간적 실천의 역동성을 지칭한다. 행렬, 축제, 시민, 심지어 거리 행상인과 노숙자들이 모두 경관을 만들어내며, 끊임

없이 운동 중인 도시를 의미하는 것이다. 그는 뭍바이의 빅토리아 아케이드 바자(bazaar)에서 보행자들이 미로 같은 행상인들 사이로 길을 협상해야 하고, 종종 도로 위를 걸어야 하며, 상인들과 문화적 상호작용을 경험하는 경우를 예로 들었다.<sup>3)</sup> 말하자면 인간의 동역학이 정적 공간을 재의미화하고, 재구성하는 것이다.

부산대 앞 옷집거리 공간의 재구성은 뭍바이와 마찬가지로 일상적 생존 전략에 따라 진행된 것이다. 중요한 것은 이 과정에서 공간의 사용자들이 공간을 창의적으로 재구성하는 생산자로 바뀌고 있다는 점이다. 이곳에는 어떤 건축 전문가도 개입하지 않았으며, 어떤 건축적 통일성도, 계획도 없었다. 그래서 상점들의 외양이 혼란스럽게 보인다. 하지만 이 거리경관은 자발적이고 창의적으로 형성되었다. 각 상점들이 서로 독자적으로 창의성을 발휘하고, 그 예측불가능한 공간적 실천들이 서로 부딪치고 협상한 과정이 독특한 경관을 낳은 것이다.

#### 4. 도시재생의 인문학

앞에서 든 사례들은 20세기 모더니즘의 발상지에서는 찾아보기 어렵지만 개발도상국에서는 자주 볼 수 있는 것이다. 이 점에서 역동적 도시는 선진국 도시보다는 개발도상국가 도시들의 표상에 가깝다고 할 수 있다. 또한 이 사례들은 좁은 뜻에서 건축 영역이라기보다는 사회적, 문화적, 물리적인 공간 생산을 가로지른다. 그러므로 한 지역 내부에서, 혹은 한 지역과 다른 지역 사이에서 구성적 보편주의에 도달하는 이질적 연결의 가능성을 보여주는 사례라고 할 수 있을 것이다.

현재 인류는 과거 관습과 믿음의 전환기를 맞고 있다. 현재 지구상의 어떤 지역 문화도 동양과 서양, 혹은 과거와 현재라는 이분법으로 이해되지 않는다. 각 지역 주민들은 일상의 삶에서 복잡한 전환과 번역의 과정을 겪고 있으며, 이 과정이 현재 지구적 세계를 구성하고 있다. 이런 현실은 20세기 세계화가 기반 한 진보주의(Progressivism)와 거리가 있는 것이다.

진보라는 패러다임은 역사적 시간이 선형적으로, 일차원적으로 전개된다는 단순한 믿음을 지니고 있다. 특히 지난 세기동안 국가정부가 추진한 진보 정책은 예술적 모더니즘과 마찬가지로 전통과 모더니티를 극명하게 대립시키고, 현재(the present)에 절대적 가치를 부여했다. 하지만 지역성의 현실에서 볼 때 이런 진보주의는 너무 단순한 것이다.

바바(Bhabha)의 표현을 빌리면 지역성의 현실은 “현재-속-과거의 계속적 현전”(ongoing presence of the past-in-the present)에 가깝다.<sup>4)</sup> 여기서 과거는 무의미하게 사라져버리는 것도, 무조건 영속적으로 보존되는 것도 아니다. 인간은 과거를 재구성하며 미래를 창조한다. 미래와의 연관성 속에서 과거는 끊임없이 재구성되는 방식으로 작동하는 것이다. 이런 의미에서 과거는, 미래와 마찬가지로, 이미 ‘주어진 것’이 아니며, 이질적 연결의 양상으로 계속 재탄생한다고 할 수 있을 것이다.

---

3) Mehrotra, R., Foreword, in *Rethinking the Informal City: Critical Perspectives from Latin America*, Berghahn Books, 2010

4) Homi Bhabha, 『Architecture and Thought』, in *Intervention Architecture: Building for Change*, I.B.Tauris (2007)

---

이처럼 지역성은 단순한 진보나 퇴행 대신 시공간의 복합적 경험에 기반 한다. 이것이 지역성과 인문학을 논의할 때 도시재생을 중요한 의제로 삼아야 하는 이유라고 생각한다. 한 지역 도시재생이 지역주민들의 고유한 삶에서 ‘현재 속의 과거’를 제시하고 미래적 삶을 위한 토대가 될 때, 이 경험의 상호 전이와 번역은 지구적 보편주의 재창조에 기여할 것으로 믿는다. 또한 지역 인문학은 이 경험에 대한 이론적 성찰과 실천적 개입을 통해 지구적 차원으로 거듭날 것이다. 이 과정에서 지역성의 인문적 성찰은 획일적인 방식으로 진행되는 ‘세계화’의 극복에 기여할 수 있다고 생각한다.

## 5. 새로운 희망의 인문학

이 점에서 지역성의 인문학은 희망의 인문학이다. 다만 지역성의 인문학이 추구하는 미래의 희망은 진보주의 패러다임의 낙관주의와 일치하지 않을 것이라는 점을 거듭 말하고 싶다. 미래의 희망은 무분별한 도시 확장(urban sprawl)이나 토목건축에 연관된 개발주의와 일치하지 않으며, 지역의 고유한 역사를 문화콘텐츠란 이름으로 정형화하는 문화적 개발주의와도 일치하지 않는다. 또한 도시빈민들과 노숙자를 위로하고 사회적 통합에만 주력하는 반면, ‘지금-여기’ 지역의 현실을 스스로 사유하지 못하도록 만드는 ‘달콤한 인문학’에도 일치하지 않는다.

모든 사람이 ‘잘 살기’를 바랄 때 ‘과연 잘 산다는 것은 무슨 뜻일까?’를 묻는 것이 인문학이다. 잘 산다는 것의 기준을 연구, 제시하는 것이다. 지역성의 인문학도 실제 주민들이 누리는 삶의 질을 성찰하며, 지역 주민들이 스스로 삶의 질을 개선하려는 노력과 더불어 성립한다. 그런데 지역성에는 중심이 아닌 변방이란 의미도 있다. 그래서 지역성의 인문학은 이중적인 과제를 안고 있다. 즉, 획일화된 삶을 요구하는 세계화에 맞서는 동시에 국가 내부 차원에서 수도권 문화의 모방에도 대응해야 하는 것이다.(세계화와 수도권 모방은 모두 선형적 진보주의에 입각해 있다.)

이런 맥락에서 지역성의 인문학은 지역의 역사와 문화를 성찰한다. 이것은 강대국과 수도권의 문화 권력에 대항해 문화주권을 수호한다는 의미를 지닌다. 지역문화가 살아나는 데는 자생력이 중요하다. 선진도시 문화를 그대로 모방하는 것은 지역 개성을 없애고 자체적인 문화 성장 잠재력을 파괴할 수 있다. 따라서 시민들 스스로 지역의 고유성에 바탕을 둔 지역문화 모델을 만들어 다른 도시들과 대등하게 교류하는 잠재력을 길러야 하는 것이다.

물론 이것이 과거를 영속적으로 보존하려는 전통주의적 퇴행이 되어서는 곤란할 것이다. 거듭 말하지만 과거 유산의 보존과 복원(restoration)은 개인 역사와 지역 역사와 마찬가지로 ‘과정 속의 작품’으로 이해되어야 한다. 보존과 복원은 미래의 삶을 고려하는 것이다. 즉 과거의 가치에서 새로운 가치를 발견하고 미래 문화의 방향성을 제시하는 작업이기도 한 것이다. 이런 의미에서 지역성의 인문학은 창조적 작업이고 미래의 희망이며 청소년 교육의 토대가 되는 것이다.

## 6. 청년문화혁명

이처럼 시공간의 복합적 경험에 기반 한 지역성의 인문학은 진보주의 패러다임에 의해 배제된 사회적 소수자와 다양성을 존중한다. 푸코는 ‘사회를 보호해야 한다.’(Il faut défendre la société.)는 명제를 제안했다.<sup>5)</sup> 사회적 소수자를 보살피고 다양성을 존중하는 것이 다수자도 보호하고 공동체도 보호하는 길이다. 이런 뜻에서 지역성의 인문학은 한국 사회를 비롯해 전 세계에 팽배한 진보주의의 일방통행을 보완하는 소통과 다양성을 지향한다. 이것이 또한 미래를 위한 청소년 교육의 지향성이 될 수 있을 것이다.

청소년들이 우리 사회를 지킬 시민으로 성장하게 하는 것은 현재 사회에서 매우 중요한 과제이다. 요즘 한국 청소년들은 사회적 상호작용 역량이 현저하게 저하되고 있다. 이것은 한국 사회의 무한경쟁 정책이 낳은 부작용이다. 한국사회가 지금과 같은 강력하고 무분별한 경쟁체제를 유지하면 좋은 사회로 발전해갈 수 없을 것이다. 또 이런 경쟁구조에서는 청소년들이 열심히 공부하면 할수록 더 인간성이 메마른 사람이 될 가능성이 크다.

지역성의 인문학은 이 점을 고려하고, 지역 청년들에게 새로운 사회를 향한 꿈을 줄 수 있어야 한다. 또 이웃에 대한 배려와 관심에 바탕을 둔 도전정신을 길러줄 수 있어야 한다. 그러기 위해서는 인문학의 범위를 문학, 역사, 철학 등 고전인문학으로 제한하기보다 예술, 영화, 건축 등으로 확장하는 것도 좋을 듯하다. 다만 조건이 있다. 최근 한국에는 경제적 성공을 목표로 하는 자기 계발을 비롯해 일상적인 여가활동조차 인문학 교육이란 이름으로 각색되는 경향이 있다. 하지만 인문학 교육이 그리 간단한 것은 아니다. 대중소통을 강화하는 것과 더불어 진정한 삶의 가치와 미래 사회의 모델을 고민하게 만드는 전문적 교육이 되어야 하는 것이다.

현재 대학교는 이 역할을 맡기 어렵다. 다행히 2000년대 중반부터 부산에는 시민 밀착형 인문학 운동이 자발적으로 등장하고 있다. 공적인 장소에서 강좌 중심으로 운영되는 ‘고전 아카데미’도 늘어났다. 또한 좀 더 사적인 장소에 뿌리박고, 지역성과 장소성을 강하게 띠며, 클럽 형태의 공동체를 통해 특화된 목적성을 지향하는 청소년 인문학 운동도 일어났다. 인문학서점 ‘인디고서원’이 효시이다. 또 대학가에는 카페 헤세이티(Haecceity)가 있고, 공연예술과 인문사회학의 결합을 추구하는 생활기획공간 통(Life DIY Tong)이 있다. 특히 통은 공연을 통한 청년 일자리 창출을 시도한다.

이 인문학 공간들은 지난 9월부터 ‘부산인문학 릴레이’를 진행했다. 이번 ‘세계인문학포럼’ 주제에 대한 시민들의 관심을 높이고 인문학 담론을 활성화해보려 한 것이다. 이처럼 지역 인문학 소집단들이 특정한 시기에 특정한 주제로 집결된 경우는 아주 드물 것이다. 세부주제도 다양했고 참여집단 성격도 다양했다. 정치적 입장도 다르고 연령대도 달랐다. 비록 ‘또 다른 보편주의’(alter-universalism)를 구성하지는 않았지만, 인문학 영역에서 이질적 연결을 이루려 했다는 시도 자체가 의미 있는 성과였다.

현재 이 인문학 공간들은 대학교 인문학에 대한 ‘대안공간’ 성격을 띤다. 따라서 대중접근성을 높이고 내용과 형식을 개방해야 한다. 동시에 인문학 본연의 비판적 힘을 지키고, ‘지금-여기’ 지역 현실을 스스로 사유할 수 있도록 역량을 길러나가는 것이 근본과제라고 할 수 있을 것이다.

5) Foucault, M., *Il faut défendre la société : Cours au Collège de France (1975-1976)*, Gallimard; Seuil, 1997

## 7. 분자혁명

경제적 진보주의 패러다임이 지배하는 사회에서 인문학 운동을 한다는 것은 어려운 일이다. 더구나 지역에서 인문학 운동을 한다는 것은 더욱 어려운 일이다. 인력도 적고, 공적 지원도 적다. 지역성의 인문학은 이 점에서 아직 ‘불포화’(unsaturated) 상태다. 그러나 어쩌면 여기에 희망이 있다. 이미 모든 것이 갖춰지고, 모든 것이 대자본에 의해 움직이는 도시에서는 도저히 꿈꿀 수 없는 것들을 만들어갈 수 있다. 더구나 부산에는 이런 꿈을 함께 꾸는 인문학 운동이 일어나고 있지 않은가.

현재 부산지역의 인문학 소집단들은 이질적이고 잡종적인 것들의 공존을 시도하며, 그동안 배제되던 소수자들의 특이성(singularity)들을 일깨우는 움직임을 보여준다. 가타리(Guattari)의 표현을 빌리면 이 질발생(hétérogénéité) 과정이 시작된 것이다. 이때 소집단들의 연대는 비록 상호주관적(intersubjective) 성격을 띠기도 하지만, 기본적으로 이질적인 복수성(multiplicité)을 띤다. 티격태격하며 시끄럽게 열린 연대인 것이다.

이 점에서 “우리는 모두 소집단(groupuscule)이다.”라는 가타리의 선언은 흥미롭다.<sup>6)</sup> 자율적인 집단은 대집단이 될 수 없고, 본질적으로 소수자이다. 그러나 소집단들이 저마다 자기생산, 자기갱신에 충실하다면 서로 연결되어 증식할 수도 있다. 심지어 정신, 사회, 자연을 포함한 세 가지 생태계 전체의 변화에 이르기까지. 가타리는 이런 과정을 분자혁명(révolution moléculaire)이라고 불렀다.

지역성의 인문학이 추구하는 구성적 보편주의도 지금-여기, 소집단, 지역성, 사적 계기(private motivation)에서 출발한다고 볼 수 있다. 이때 사적 계기로는 가령 자신의 거주지 주변을 아름답게 만들고 싶거나 혹은 이웃들과 친구가 되고 싶다는 것이 될 수도 있다. 이런 계기가 출발점이 될 수 있는 까닭은 지역성의 인문학이 삶의 질에 연관되는 것이며, 지역 주민들이 스스로 삶의 질을 개선해나가려는 노력과 더불어 성립하기 때문이다. 거꾸로 말해 구체적인 개인의 삶 혹은 절실한 사적 계기가 없는 지역성의 인문학은 공허한 담론으로 전락하며, 지속가능한 추동력을 얻지 못하는 것이다.

이것은 가타리가 제시한 주체화(subjectivation) 개념을 떠올리게 한다. 가타리는 한 사회에서 지배적인 획일화 과정 대신 색다른 틀을 만들고 새로운 주체성(subjectivité)을 생산하는 과정을 주체화라고 부른다. 주체성은 이미 주어진 것이 아니라 생산되어야 하는 것이다. 이미 주어진 것과 다른 관계망을 만들고, 다른 방향으로 움직일 때 새로운 주체성이 태어나며, 현존 사회와 다른 방향으로 나아갈 수 있다. 이런 의미에서 주체화는 ‘특이성’의 생산이다. 즉 다양한 인간들의 잠재성 실현을 가리키는 것이다.

지역성의 인문학은 이처럼 지금-여기에 바탕을 둔 구체적 주체화의 이질적 연접을 통해 성립하는 것이라고 생각한다. 앞에서 든 부산의 건축 사례들은 개인의 일상적 생존논리가 서로 갈등하고 타협하며 독특한 경관을 만들어내는 경우를 보여주었다. 이렇듯 지역성의 인문학도 일차적으로 사적인 계기를 지닌 소집단의 움직임이 한 지역에서 다른 지역으로 하나의 보편주의를 구성하며 퍼져나갈 수 있을 것이다.

이처럼 자연과 사람, 과거와 현재가 어우러지는 도시를 꿈꾸고, 그 꿈을 다른 도시, 다른 나라와 함께 나눌 때 ‘또 다른 보편주의’를 공유할 수 있을 것이다. 지역의 인문학자들이 이런 목표를 세우고 청소년

6) Guattari, F., *Psychanalyse et Transversalité*, La Découverte, 2003

들과 소통하기를 희망한다. 또 폐쇄된 학제를 넘어 시민 인문학 운동과 예술 현장과 결합하며, 긍정적인 상호 작용을 얻어내기를 희망한다. 이 과정에서 지역 인문학은 독자적인 모델을 마련하리라 믿는다. 말하자면 지역 인문학이 그 자체로 문화 다양성을 보여주는 사례가 되고, 스스로 청년문화로 태어나는 것이다. 바로 이때 지역 인문학 운동은 청년문화혁명을 이끌어낼 수 있을 것이다.

## 참고문헌

- Homi Bhabha, 『Architecture and Thought, in *Intervention Architecture: Building for Change*, I.B.Tauris』(2007)
- Bourriaud, N., 『Altermodern, Tate Publishing』(2009)
- Bourriaud, N., 『Radical: 『pour une esthétique de la globalisation, DENOEL』(2009)
- Foucault, M., 『Il faut défendre la société : Cours au Collège de France(1975-1976), Gallimard; Seuil』(1997)
- Guattari, F., 『Chaosmose, Galilée』(1992)
- Guattari, F., 『Psychanalyse et Transversalité, La Découverte』(2003)
- Mehrotra, R., 『Foreword, in *Rethinking the Informal City: Critical Perspectives from Latin America*, Berghahn Books』(2010)