creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

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

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

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사 학위논문

가족 안에서 좋은 삶의 가능성

- 악셀 호네트의 인정이론에 근거한 규범적 가족개념 연구 -

2023년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

장 성 빈

가족 안에서 좋은 삶의 가능성

- 악셀 호네트의 인정이론에 근거한 규범적 가족개념 연구 -

지도교수 정 호 근

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함
2023년 4월

서울대학교 대학원
철학과 서양철학전공
장 성 빈

장성빈의 박사 학위논문을 인준함
2023년 6월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국 문 초 록

본 연구는 악셀 호네트(Axel Honneth)의 인정이론(Anerkennungs-theorie)을 통해 가족 안에서 가능한 좋은 삶의 조건을 모색한다. '가족 안에서의 좋은 삶'을 인정이론적 관점에서 규명하려는 본 연구의 시도는 두 가지 세부 목표를 갖는다. 하나는 인정개념이 왜 가족에 필요하고, 그것의 도입이 어떠한 효과를 갖는지를 설득력 있게 제시하는 것이다. 인정개념은 한편으로 사랑과 정의라는 두 도덕적 지향을 포괄하면서 기존의 긴장을 넘어설 뿐 아니라, 가족 안에서 형성하게 되는 상호인정관계가 인간에게 얼마나 불가결한 것인지도 밝혀준다. 이로써 가족 해체가 이야기되는 오늘날에도 가족이 왜 여전히 중요하며, 우리가 서로의 좋은 삶을 위해 어떠한 태도를 취해야 하는지도 분명해진다. 두 번째 목표는 가족이라는 영역 안에서 일어날 수 있는 '왜곡된 인정'의 사태에 대한 규명과 그것으로부터 벗어날 방안에 대한 모색이다. 인정이 만일 지배에 강하게 연루되어 있다면, 인정은 좋은 삶의 조건이 아니라 단지 지배질서의 재생산에 기여하는 기제일 것이다. 좋은 삶에 기여하는 인정과 왜곡된 인정을 구분함으로써 특정한 인정규범이 진정으로 인정의 당사자를 위한 것인지가 검토될 수 있어야 한다. 두 가지 차원의 문제들은 서로 연결되면서 가족 안에서의 상호 인정이 좋은 삶에 기여할 수 있는 조건이 무엇인지를 드러낸다.

가족은 인간이 최초로 맺게 되는 인륜적 관계다. 인간은 가족 안에서 태어나고 성장하며, 독립하여 새로운 가족을 형성하기도 한다. 뿐만 아니라 생의 마지막 순간에는 혼자가 아니라 사랑하는 가족들 곁에서 마감하고자 하는 기대를 품는다. 인간의 생과 가족은 불가분하며, 따라서 가족을 인간 생의 근본 조건 중 하나로 부르는 것은 정당하다. 그러나 이 근본 조건에 대한 규범적 논의는 여전히 미완으로 남아 있다.

근대적 핵가족이 탄생한 이후, 가족은 사랑과 결합되었다. 가족은 자유로운 결합의 산물로 간주되었으며, 그들의 관계를

유지해주는 것은 서로에 대한 '순수한' 사랑이었다. 사랑의 관계 안에서 가족은 서로를 대체 불가능한 이로 여기고, 서로를 돌보며, 서로에게 위안이 되어주었다. 그러나 사랑은 정말로 '모두의' 규범이 되지 못했을 뿐 아니라, 정치적인 요구들을 침묵시키는 용도로 사용되기도 했다. 이로써 등장한 것이 가족에 대한 정의의 요구다. "개인적인 것이 정치적인 것(the personal is political)"이라는 구호와 함께 등장한 '페미니즘의 두 번째 물결'은 가족이 더 이상 사적인 공간으로만 여겨질 수 없음을 선언했다. 가족 안에서의 일로, 개인적이고 사적인 고통으로 여겨졌던 여성들의 삶이 실로 공적이며, 정치적인 문제라는 것이었다. 페미니즘 운동의 발자취를 따라서 가족에 정의의 도입이 요구되었다. 가족 내적인 불평등의 해소, 날마다 취약해지는 여성의 삶에 대한 구제는 단지 사랑만으로는 이루어질 수 없었다.

이로써 근대 핵가족은 문제적인 장소가 되었다. 사랑과 정의라는 오늘날 가족에 대해 불가결한 두 축이 쉽게 조화되기 어려운 것처럼 보이기 때문이다. 우리는 가족을 나와 동일시하며 그 사이의 경계를 허물고 대체 불가능한 이로 여기는 동시에, 상대를 나와 구분되면서 동등한 자율성을 갖는 보편적 존재자로 대우해야 하는 어려운 과제를 갖게 되었다. 가족의 규범적 재구성은 사랑과 정의라는 스킬라와 카리브디스 사이를 지나쳐 갈 것을 요구한다. 구성원들 각각에게 가족이 도대체 무슨 의미가 있는지 명확하게 개시되지 않고 긴장 상태에 머물거나 불확정적으로 남을 때, 이는 가족이라는 관계를 간단하게 '족쇄'로 여길 가능성을 높인다.

악셀 호네트의 인정개념은 사랑과 정의라는 이질적인 지향을 포함하면서 가족이론의 좋은 토대가 된다. 첫째, 인정개념은 사랑과 정의 각각을 고유한 내용을 갖는 도덕적 국면들로서 포괄한다. 둘째, 인정개념은 사랑과 정의 각각이 왜 중요한지를 인정이 좋은 삶의 조건이라는 사실에 근거해 보여준다. 셋째, 인정이론은 국가나 제도의 개입과 관련한 경계설정의 부담을 피하고, 대신에 내적인 투쟁가능성에 주목한다.

그러나 호네트의 인정이론에 근거해 좋은 삶의 조건으로서의 상호인정을 가족에 도입하기 위해서는 두 가지 작업이 요구된다. 하나는 인정의 세 가지 형식 모두가 가족 안에서 작동할 수 있음을 보여야 한다는 점이다. 사랑(Liebe), 권리(Recht), 그리고 연대(Solidarität)라는 인정형식의 삼분법은 호네트 인정모델의 핵심이다. 그러나 『인정투쟁』에서 대상관계이론을 통해 어머니와 아이의 관계를 사랑의 전형으로 제시하면서, 호네트는 가족을 단지 사랑의 영역으로만 보고 있다는 의혹을 받게 되었다. 만일 그러한 비판이 타당하다면 인정이론은 가족의 문제에 유효한 응답일 수 없으므로, 가족은 다른 인정형식들과의 결합으로 이해되어야만 한다. 호네트는 가족 안에서의 권리에 대해 언급하면서 '정의로운 가족'을 분명하게 승인하고 있지만, 이러한 가족모델을 보다 구체화하지 않았을 뿐 아니라 가족 안에서의 연대 형식에 대해서도 명확히 규정하지 않고 있다. 가족 안에서 세 가지 형식에 따르는 상호인정은 고유한 자기관계를 산출할 뿐 아니라 가족 자체를 유지하도록 하는 조건들로 명시되어야 한다.

두 번째 과제는 인정이 좋은 삶에 기여하지 않는 방식으로 왜곡될 수 있다는 가능성을 승인하면서도, 그것을 어떻게 거부하고 지양할 수 있는지에 대해 밝히는 것이다. 인정이 지배와 친화적이라는 사실은 인정이론적 가족이론을 위협한다. 인정이 그 자체로 이미 지배이거나, 지배에 기여하는 인정의 메커니즘을 구별하지 못하게 된다면, 단지 인정 형식을 가족 안에 도입하는 것만으로는 결코 가족 구성원들의 좋은 삶이 보호될 수 없을 것이기 때문이다. 호네트가 제시한 '이데올로기로서의 인정(Anerkennung als Ideologie)' 개념은 지배에 기여하는 인정과, 좋은 삶에 실제로 기여하는 인정 사이의 구별을 위한 시도다. 그러나 그의 개념화는 지배의 문제를 협소화할 뿐 아니라, 해방의 계기를 인지적 차원에서 모색한다는 점에서 인정의 왜곡 문제에 대한 만족스러운 대응이 되지 못한다. 특히 그것은 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정의 유형들에 적절하게 대응할 수 없다.

가족 안에서 일어날 수 있는 왜곡된 인정은 세 가지 유형으로

구분된다. 첫째로, 사회적으로 이미 왜곡된 인정규범들을 수용함으로써 재생산되는 경우가 있다. 가족 구성원들이 그러한 인정의 규범들이 자신의 좋은 삶을 보장해주지 않는다는 것을 알아채지 못하고, 자신에게 주어진 요구들을 따르고 있는 사태다. 두 번째 유형은 사회와 가족이 단절 혹은 고립을 겪어 사회의 인정과 가족 내부의 인정이 불일치하기 때문에 일어난다. 이미 변화한 사회적 인정규범들을 새롭게 수용하지 못하거나, 자신의 문화적 질서를 고수하기 때문이다. 마지막 유형은 양육자와 같이 가족 안에서 더 큰 권력을 가진 이들이 다른 이를 제어하고 조종하려는 왜곡이다. 이는 범죄적인 학대나 무시의 사례에 가까워 보이나, 당사자의 관점에서 그것이 왜곡된 인정인지 구분하기 어렵다는 점에서 왜곡된 인정의 성격을 부분적으로 갖는다.

먼저, 두 번째와 세 번째 유형의 경우에는 당사자들이 고립된 인정질서 속에서 벗어날 수 있도록 하는 것이 우선적인 목표가 된다. 상이한 인정질서에 속하는 이들과의 교류와 소통은 당사자가 자신의 인정질서를 의아한 것으로, 더 이상 자연적인 것으로 보지 않도록 하는 낯선 경험을 제공한다. 이를 통해 당사자는 더 나은 인정을 요구하는 투쟁의 동인이 되는 사회적 고통의 경험에 도달할 수 있다. 그런데 두 번째 유형에서 인정에 대한 당사자의 요구가 다른 이들에게 받아들여지기 위해서는 당사자뿐만 아니라 다른 가족 구성원들도 마찬가지로 왜곡된 인정 질서에서 벗어날 수 있어야 한다. 가족 관계에 내재하는 '가족적 인정'은 다른 가족 구성원의 고통과 그로 인한 요구를 쉽게 외면하지 못하게 하는 최소한의 약속이며, 특정한 종류의 소통들은 그것이 망각되지 않도록 돕는다.

사회적 인정을 수용해 일어나는 왜곡된 인정의 첫 번째 유형에서, 사실 변화시켜야 하는 것은 개별 가족이 아니라 사회 전체이기 때문에 개별 가족이 할 수 있는 것은 매우 적다. 그럼에도 불구하고 가족은 한편으로는 연대 투쟁의 주체가 되며, 다른 한편으로는 고통 받는 당사자가 왜곡된 인정 속에서도 견뎌내고 대항담론을 촉구할 수 있도록 하는 회복과 지지의 영역이 되어 주면서 사회 전체적인

변화에 기여한다.

주요어: 악셀 호네트, 인정, 가족, 사랑과 정의, 이데올로기, 인정투쟁, 사회적 고통

학 번: 2017-34475

목 차

제 1 장 서론 ····· 1

제 1 절 문제의식 ····· 1

제 2 절 가족의 규정 ····· 6

제 3 절 논의의 구성 ····· 12

제 2 장 사랑과 정의의 영역으로서 가족 ····· 17

제 1 절 사랑의 가족 ····· 18

1. '사랑의 가족'의 탄생 ····· 18

2. 가족의 사랑 ····· 24

3. 사랑의 이면 ····· 31

제 2 절 가족과 정의 ····· 34

1. 사적인 것의 공론화 ····· 34

2. 정의의 도입 ····· 39

3. 사랑과 정의를 포괄하는 가족 모델의 구상 ····· 46

제 3 장 좋은 삶의 조건으로서 사랑과 정의 ····· 61

제 1 절 사랑과 정의를 포괄하는 도덕적 관점 ····· 62

1. 호네트의 '정의' 개념 ····· 62

2. 사랑과 정의의 환원 불가능성 ····· 66

3. 정의와 '정의의 타자' ····· 72
제 2 절 좋은 삶의 조건으로서의 인정 ····· 80
1. 인정과 좋은 삶 ····· 80
2. '좋은 삶의 조건'에 대한 경험적 재구성 ····· 88
제 3 절 내재적 비판과 인정의 투쟁론 ····· 97
1. 내재적 비판과 선-이론적 경험에 대한 관심 ····· 97
2. 인정투쟁에 주목하는 가족모델 ····· 103

제 4 장 가족 안에서 인정의 세 형식 ····· 109
제 1 절 인정의 세 가지 형식 ····· 110
1. 사랑의 인정 ····· 111
2. 동등한 권리의 인정 ····· 120
3. 연대성에 근거한 가치의 인정 ····· 126
제 2 절 사랑의 인정형식에 대한 비판과 대응 ····· 134
1. 『인정투쟁』에서 사랑의 불명료함 ····· 135
2. 사랑의 인정에 대한 이후의 해명 ····· 143
제 3 절 세 인정 형식의 도입 ····· 154
1. 인정 형식들 사이의 결합 가능성 ····· 154
2. 가족 안에서 세 가지 인정의 공존 ····· 158
(1) 사랑과 상호 돌봄 ····· 160
(2) 가족 안에서의 권리 인정 ····· 167
(3) 가족 안에서 연대와 가치부여 ····· 170

3. 가족이라는 관계의 고유성과 인정의 우선성 ····· 180

제 5 장 가족과 왜곡된 인정 ····· 186

제 1 절 인정의 왜곡가능성 ····· 187

1. 왜곡된 인정의 규정 ····· 187

2. 인정과 지배의 친화성 ····· 193

3. 인정의 양가성 ····· 205

제 2 절 이데올로기적 인정의 개념 ····· 211

1. 이데올로기적 인정의 속성 ····· 211

2. 이데올로기적 인정과 가족 ····· 217

3. 이데올로기적 인정 개념의 재구성 ····· 223

제 6 장 왜곡된 인정에서의 해방 가능성 ····· 236

제 1 절 왜곡된 인정에 대한 해방가능성 ····· 237

1. 왜곡된 인정의 세 가지 유형 ····· 237

2. 가족 안에서 투쟁의 (불)가능성 ····· 248

3. 고통이라는 계기의 재생 ····· 253

제 2 절 단절된 가족의 왜곡된 인정 ····· 263

1. 해방의 두 가지 조건 ····· 263

2. 소통의 역할 ····· 272

3. 제도적 장치들 ····· 278

제 3 절 왜곡된 사회에서의 가족 ····· 284

1. 가족의 양가성에서 미약한 가능성으로 ····· 284
2. 대증요법적 사회병리학의 역할 ····· 293

제 7 장 결론 ····· 301

참고문헌 ····· 308

Abstract ····· 329

일러두기

본 연구에서 여러 차례 등장하는 악셀 호네트의 문헌들에 대해서는 약호로 표시하였다. 호네트의 주요 저작들이 국내에서 활발하게 번역되어 왔음을 감안하여, 국역본을 존중해 원본의 쪽수와 함께 병기하였다. 낸시 프레이저와의 공저인『분배냐, 인정이냐』또한 약호로 표시하였다. 원어를 참조하였으나 기재 시에는 일반적으로 국역본의 번역을 따랐으며, 다만 역자가 미처 발견하지 못한 오류가 있거나, 번역에 있어 본 연구자와의 강조점이 달라 수정이 필요하다고 생각될 경우에는 번역을 수정하고 따로 표시하였다. 미번역 텍스트는 문헌의 일반적인 인용 형식에 맞게 각주를 표기하였다. 이하는 출판년도 순으로 기재하였다.

KuA: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 (neue Auflage 2003);『인정투쟁: 사회적 갈등의 도덕적 형식론』, 문성훈·이현재 옮김, 사월의 책, 2011.

AG: *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000;『정의의 타자: 실천 철학 논문집』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

UoA: *Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003:『분배냐, 인정이냐?: 정치철학적 논쟁』, 김원식·문성훈 옮김, 사월의 책, 2014.

Ver: *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005;『물화: 인정이론적 탐구』, 강병호 옮김, 나남, 2006.

RF: *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2013.

제 1 장 서론

제 1 절 문제의식

가족과 인간은 불가분하다. 가족은 인류가 탄생한 순간부터 공동생활의 최소 단위로 기능해 왔다. 원시 대가족부터 근대 핵가족까지 다양한 형태로 전개되었음에도 가족은 언제나 당대를 살아가는 이들의 기초적인 삶의 양식이었다. 개별 인간의 생애사적 관점에서도 가족은 불가피한 조건이다. 모든 인간은 생물학적 가족이라는 연결을 통해 탄생하며, 자신의 삶에 있어 가장 최초의 관계를 가족과 맺는다. 불운한 이들을 제외한 대부분은 가족 구성원들과 함께 생활하면서 성장하고, 생을 다하게 될 때에는 그들의 곁에서 눈을 감는다. 이처럼 가족은 인간의 삶과 불가분한 것이지만, 가족에 대한 규범적 논의는 여전히 미완으로 남아 있다.

가족이라는 '문제'에 하나의 전환점이 된 것은 동등한 참정권 요구를 중심으로 했던 '페미니즘의 첫 번째 물결'에 이어서 등장한 '페미니즘의 두 번째 물결(Second-Wave Feminism)'이다. "사적인 것이 정치적인 것"[1]이라는 구호로 대표되는 '두 번째 물결'은 공적 영역에서의 평등을 넘어서 여성의 삶 전체에서 여성으로서 겪는 고통과 불평등을 문제시했다. 가족은 페미니스트 비판의 주요한 대상이 되었다. 근대적 핵가족 모델에서 가정이 오로지 사적 영역으로 간주되었을 뿐 아니라, 사랑으로 이루어진 공간으로 생각되었기 때문에 공적인, 정치적인 것들은 가정의 울타리를 넘어설 수 없었다. 그러나 페미니즘 운동은 이제 가족에 대한 기존의 관점이 여성의 부당한 삶과 고통을 은폐해 왔다는 것을 고발하며, 가족 또한 정치적 영역임을 주장했다. 가부장의 '지배'[2]로부터 억압과 고통을 감내했던 여성들이 목소리를

1) "사적인 것이 정치적인 것이다"는 "The private is political"의 번역이다. 경우에 따라서는 "개인적인 것이 정치적인 것이다(The personal is political)"로 표현되기도 한다.

내기 시작하면서, 가족의 다양한 사건들이 비로소 하나의 '문제'로 인식되고, 개인적이고 사적인 것들이 비로소 공적인 장으로 나올 수 있었다. 여성에게 의무로서 부과되어 온 육아, 출산, 가사노동, 남편에의 순종 같은 것들은 이제 여성 개인이 겪는 고통을 넘어 여성 전체가 체험하는 것으로 해석되었다. 이는 분명 인류의 역사에 있어 혁명적인 사건이었다.

그러나 '사적인 것이 정치적인 것'이라는 선언과 동시에 가족에 대한 부정적 인식이 함께 떠올랐다. 출산, 육아, 가사노동을 전담하며 '자연화된(naturalized)' 분업을 맡아 온 여성들에게 고통과 억압, 착취의 장소로 나타나게 된 가족은 더 이상 순수한 평안과 안식을 주는 공간으로 여겨질 수 없었다. 여성에게 가족이란 일종의 사슬이요, 해방을 요하는 공간이라는 인식이 생겨났다.

가족에 대한 부정적 인식에 기여한 또 다른 배경은 '원자적(atomic) 개인'의 이상화라는 사회적 경향이다. '소극적(negative)'

---

2) 본 연구에서 가장 주요한 개념은 가족과 인정이지만, '지배(domination)' 또한 주요 개념 중 하나로 다뤄진다. 특히 본 연구의 5장과 6장에서 나는 인정과 지배의 문제를 다루고 있다. 그러나 지배 개념은 다양한 규정을 갖고 있어서, 본 논문에서의 지배 개념에 대해 먼저 명시할 필요가 있어 보인다. 나는 『차이의 정치와 정의』에서 아이리스 영(Iris M. Young)이 제시한 지배 개념을 빌려오면서도 다소의 수정을 가하여 사용할 것이다. 지배에 대한 영의 규정은 다음과 같다. "지배란 사람들이 그들의 행위를 혹은 행위의 조건을 결정하는 데 참여하는 것을 금지하거나 막는 제도적 조건들"이다. 영은 지배를 "일부의 사람들이 사회적으로 인정된 환경에서 만족스럽고 발전적인 기술들을 익히고 사용하는 것을 막는 체계적이고 제도적인 과정, 혹은 타인들과 어울리고 소통하는 능력이나 사회적 삶의 맥락에서 타인들 앞에서 자신의 느낌과 관점을 표현하는 것을 저해하는 제도화된 사회적 과정"인 억압(oppression)과 구분하면서도, 대개 억압이 지배를 함축한다고 말한다. 그러나 언제나 그러한 것은 아닌데, 지배가 있어도 억압이 존재하지 않는 사회가 가능하기 때문이다. Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990, 38쪽. 에이미 알렌(Amy Allen)은 권력에 대한 영의 규정이 불충분하다는 점을 검토하면서, "심리학적 혹은 정신적" 억압이 빠져 있음을 지적한다. 알렌은 버틀러가 '주체화'를 통해 보여주는 것과 같이, 억압이 자기 자신의 이미지에 대한 부정적 인식을 갖게 된다는 점을 영이 간과했다고 본다. 관련 논의는 Amy Allen, "Power and the Politics of Difference: Oppression, Empowerment, and Transnational Justice", *Hypatia*, 제23권, 제3호, 2008, 156-172쪽을 참고. 알렌이 지적한 것은 지배가 아니라 억압과 관련하는 것이지만, 나는 심리적 층위에 대한 지배가 영의 지배 개념에서도 이야기되기 어렵다고 보았다. 따라서 나는 두 가지 규정을 혼합해, 지배를 '자기 결정을 제한하거나 가로막는, 유형·무형의 제도에 근거한 다층적인 영향력 행사'로 이해하고 사용하였다.

자유의 극단화로 이해되기도 하는, 자신에게 가해지는 어떤 제약도 허용하지 않겠다는 자유의 관념과, 그러한 자아를 이상으로 삼는 사회적 분위기가 확산되면서, 가족 또한 자유의 조건이 아니라 자유의 제약으로 여겨졌다.[3] 가정 혹은 가족에 얽매이지 않는, 독립된 자아에 대한 이상화가 확산되었다. 자유에 대한 이와 같은 이해에 근거하여, 가족 안에서 연결에 대한 거부는 자신에게 부여된 역할이 무엇인지에 관계없이 다양한 형태로 나타났다. 이를테면 여성에게는 자신의 사회진출을 가로막는 사랑이라는 이름의 사슬로, 남성에게는 자신이 책임져야 하는 부담으로 여겨지면서 가족은 점차 그저 불필요한 것처럼 생각되었다.

이러한 배경들로 인해 가족에 대한 규범적 논의의 완수는 지연되었다. 가족에 대해 다시 이야기하자는 주장들은 복고적이거나 시대착오적으로 여겨지며 진지하게 고려되지 않는다. 그러나 우리의 조건인 가족을 단지 부정적인 것으로, 탈주해야만 하는 장소로 여기거나, '연결 없는' 새로운 삶의 방식을 긍정하면서 가족을 단지 제약으로 간주하는 태도는, 우리가 가족 안에서만 얻을 수 있으며 여전히 의미 있는 가치들을 사상해 버리고 그것의 중요성을 시야에서 차단한다.

가족에 대한 담론을 재생하려는 시도가 곧바로 '사적인 것이 정치적인 것'이라는 구호 이전으로 돌아가자는 것으로 이해되어서는 안 된다. 그것은 옳지도 않으며, 가능하지도 않다. 대안은 가족에 대한 완전한 도외시와 완벽한 이상화 사이에 있다. 가부장적 가족 모델을 거부하면서도 가족 사이에서의 연결 자체를 긍정할 수 있는 가족 담론이, 여전히 '인간학적 보편성'을 갖는 가족에 대한 새로운 모델이 우리의 과제다. 새로운 시대의 가정, 가족, 친밀성에 대한 연구들이 요구되는 시점인 것이다.

'새로운 친밀성'에 대한 연구들은 사회학 분야에서 이미 매우

---

3) 반대로 호네트는『자유의 권리』에서 가족을 여타의 친밀한 관계와 마찬가지로 사회적 자유를 구성하는 것으로서 규정한다. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2013(이하 RF로 표기함), 277쪽 이하.

다양하게 수행되었다.[4] 다양한 사회학적 연구들은 친밀성과 사랑, 가족 등의 주제를 탐구하면서 '지금 여기'를 살아가는 개인들의 삶을 조명했다. 이들의 탁월한 사회분석들은 가족이라는 영역에 대한 사회'철학'의 과제를 보다 분명하게 만들어 준다. 앞선 연구들은 모두 틀림없이 감정, 사랑, 친밀성, 가족을 둘러싼 사회적 변동을 진단하는 탁월한 성과물이며, 시대의 흐름에 접근하는 진입로이기도 하다. 그러나 친밀성 혹은 사랑에 대한 사회학적 연구들은 이미 의문시되고 있는 가족이라는 영역의 규범이 '무엇이어야 하는지'에 대해서 충분히 답변해주지 않고 있다. '가족구성원으로서의 우리'가 가족 혹은 가정이라는 영역에 어떤 의미나 가치를 부여할 수 있는지, 이 영역에서 준수해야 하는 규범이 무엇인지 불분명할 때, 가족은 어떤 혼돈으로만 남게 된다. 혼돈의 전장이 되어 버린 가족의 담론에 현실의 변화를 포착하는 새로운 규범적 구성물을 수립하는 것이 이제 우리의 당면과제다.

나는 먼저 우리가 가족에 대해 갖고 있는 두 가지 직관에서 출발해, 새로운 가족 모델을 규범적으로 재구성하고자 한다. 그것은 '사랑'과 '정의'라는 가족의 규범이다. 오늘날 우리는 가족에 대한 상이한 관점들 사이에서 진동하는 중이다. 전통적 가족 모델이 가부장제와 결탁하면서 사랑을 오용해 왔지만, 한편으로 가족은 여전히 따스한 애정 어린 관계이며, 이들과 함께하는 가정은 내게 위로가 되는 공간이다. "홈 스위트 홈(Home sweet home)"이라는 관용구는 여전히 널리 쓰인다.

---

4) 몇 가지 대표적인 작업들을 열거하면 다음과 같다. Niklas Luhmann, 『열정으로서의 사랑: 친밀성의 코드화』, 정성훈 외 옮김, 새물결, 2009; Anthony Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992. (국역본의 경우 원제와 부제가 서로 위치를 바꿔 출판되었다. 『현대사회의 성·사랑·에로티시즘: 친밀성의 구조변동』, 배은경·황정미 옮김, 새물결, 1996); Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 강수영 외 옮김, 새물결, 1999; Beck-Gernsheim, 『가족 이후에 무엇이 오는가』, 박은주 옮김, 새물결, 2005; Beck-Gernsheim, 『모성애의 발명: '엄마'라는 딜레마와 모성애의 부담에서 벗어나기』, 이재원 옮김, 알마, 2014; Eva Illouz, 『감정 자본주의』, 김정아 옮김, 돌베개, 2010; Eva Illouz, 『낭만적 유토피아 소비하기』, 박형신·권오현 옮김, 이학사, 2014; Eva Illouz, 『근대 영혼 구원하기: 치료요법, 감정, 그리고 자기계발 문화』, 박형신·정수남 옮김, 한울아카데미, 2023.

그러나 다른 한편으로 개인의 권리 인정이 일반화되고, 친밀 관계의 민주화에 대한 요구들이 증대하면서, 우리는 가족 안에서 서로의 경계를 긋고 상대를 존중하는 것이 불가피하다고 여기게 되었다. 페미니즘 운동이 우리에게 보여주었듯이, 이제 가족은 정치적인, 공적인 영역이기도 하다. 사랑과 정의라는 양자 모두를 포괄적으로 사유하는 것이 오늘날 가족에 대해서 요구되는 것임에도 불구하고, 서로 이질적인 성격을 갖기 때문에 그것들은 쉽게 조화될 수 없다.

악셀 호네트(Axel Honneth)의 인정(Anerkennung)개념은 가족 문제에 대해 새로운 가능성을 제공해 준다. 그의 인정이론은 사랑과 정의 모두를 가족 안에서 조화시킬 수 있는 좋은 개념틀일 뿐 아니라, 가족이 여전히 우리에게 왜 의미 있는 공간인지에 대해서도 밝혀준다. 『인정투쟁(Kampf um Anerkennung)』에서 개개인의 좋은 삶을 보장하는 상호주관적 조건이 무엇인지 밝혔던 호네트는 자신의 이론을 보다 발전시키며 인정 개념을 토대로 독자적인 사회비판이론을 성공적으로 수립했다. 인정에 대한 그의 논의에서 핵심이 되는 것은 사랑, 권리, 그리고 연대라는 인정의 세 가지 형식이다. 나는 그의 삼분법을 통해 사랑과 권리를 인정을 구성하는 각각의 부분으로서 이해하고, 세 인정 형식 모두가 가족 안에서 작동할 수 있도록 하는 것이 가족 안에서의 좋은 삶에 있어 중요하다는 것을 보여주고자 한다.

그러나 인정 개념을 가족에 도입하려는 시도가 성공적일 수 있으려면 또 하나의 작업이 요구된다. 단지 인정-무시라는 개념 쌍을 통해서는 가족 안에서 일어나는 모든 병리 현상들을 온전히 포착할 수 없다. 어떤 인정들은 그것이 실은 당사자의 좋은 삶에 기여하지 않으면서도, 순응해야 하는 인정요구인 것처럼, 무시가 아닌 것처럼 왜곡되어 나타나기 때문이다. 만일 이러한 왜곡의 문제를 고려하지 못한다면 단지 세 가지 인정 형식을 도입하는 것으로는 가족의 좋은 삶이 보장될 수 없다. 즉, 이러한 유형의 왜곡을 구별하고, 그것으로부터의 해방가능성을 모색하는 작업은 가족을 진정으로 '좋은 삶의 조건'으로 수립하기 위해서는 필수불가결하다. 이것이 내가

다루고자 하는 인정이론의, 그리고 인정이론에 근거한 가족이론이 해결해야 하는 두 가지 과제다.

오늘날 다변화된 무시와 왜곡으로 인해 가족의 상호인정은 훼손되고 있다. 톨스토이는 『안나 카레니나』에서 “행복한 가정은 모두 모습이 비슷하고, 불행한 가정은 저마다 나름의 이유로 불행하다”고 적었다.[5] 톨스토이의 저 유명한 문장은 가족의 인정문제에도 적용될 수 있다. 본 연구는 다양한 층위에서 여러 가지 이유로 일어나는 가족의 다양한 병리현상들을 감지하고, 좋은 삶의 가능성을 되살릴 수 있도록 인정이론적 가족모델을 수립하고자 한다.[6]

제 2 절 가족의 규정

논의에 앞서, 본 연구에서 어떠한 의미로 가족의 개념을 사용하는지에 대해 미리 규정할 필요가 있다. 가족에 대한 연구들은 오랜 시간동안

---

5) Leo Tolstoy, 『안나 카레니나1』, 연진희 옮김, 민음사, 2009, 13쪽.

6) 본격적인 논의에 앞서 한 가지 문제를 짚고 넘어가고자 한다. 본 연구는 ‘서구’ 철학의 작업들을 경유하고 있다. 그러나 우리의 현실이 동아시아의 전통 위에 자리 잡고 있기 때문에, 이러한 작업들이 정확히 들어맞지 않을 수도 있을 것이다. 권용혁의 연구들은 이러한 문제의식에서 전개되고 있다. 한국 사회의 특수성을 고려하는 가족연구가 수행되어야 한다는 것이다. 가령, 그는 공사의 이분법이 아니라 최소 오분법으로 이를 이해하는 것이 한국의 가족에 대해서 더 적절한 관점이라고 보고 있다. 한국 사회에서의 가족을 연구 대상으로 하는 권용혁의 연구들은 다음과 같다. 권용혁, 「개인과 가족」, 『사회와 철학』, 제21집, 2011, 241-268쪽; 권용혁, 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, 2012; 권용혁, 「한국의 가족주의에 대한 사회철학적 성찰」, 『사회와 철학』, 제25집, 2013, 203-232쪽; 권용혁, 「공적 영역과 사적 영역: 한국 근대 가족을 중심으로」, 『사회와 철학』, 제26집, 2013, 159-184쪽. 반면, 손승영은 한국 가족의 문제에 있어서 신자유주의나 민주화, 정보화 등 소위 ‘서구적’이라 할 수 있는 변화에 보다 주목한다. 손승영, 『한국 가족과 젠더: 페미니즘의 정치학과 젠더 질서의 재편성』, 집문당, 2011. 이론과 실천 사이에서, 우리에게는 분명 한국 가족의 특수한 상황에 대한 연구가 필요하다. ‘서구화’라는 말이 이미 함축하듯이, 우리의 삶은 분명 어떤 전통적이고 역사적인 맥락 위에서 서구의 것을 수용한 결과이기 때문이다. 그러나 이는 ‘우리’를 구성하는 최소한 두 갈래의 원천들을 모두 탐구해야 하는 거대한 작업일 것이기에, 본 연구에서는 이를 잠재적인 지향으로 남겨 두고, ‘서구’의 인정개념에 한정하여 논의를 전개하였음을 밝혀 둔다.

가족에 대해 따로 규정할 필요가 없었다. 특별한 규정 없이도 그것은 이성 부부와 자녀로 구성된 근대적 핵가족, 오늘날 '정상가족(normal family)'이라 불리는 가족의 지배적 유형에 대한 논의라는 점이 암묵적으로 전제되었기 때문이다. 그러나 오늘날 가족에 대한 논의는 그것이 어떤 규정에 근거해 전개되고 있는지에 대한 설명을 앞서 필요로 한다. 현재의 우리가 다양한 가족 형태의 등장과 가족으로 인정받고자 하는 수많은 요구들을 목격하고 있으며, 기존의 가족개념이 점차 지배력을 상실하고 있음을 누구도 부정할 수 없을 것이기 때문이다. 이성애 부부의 결합이지만 출산을 하지 않는 가족부터, 아이 없는 동성 부부, 아이를 키우는 동성 부부, 폴리아모리 가족, 결혼이 아닌 시민적 결합 등 다양한 '모여 삶'의 방식이 어렵지 않게 발견되는 '지금 여기'다. 물론 여전히 매우 대다수의 사람들은 '정상가족'의 모델을 따라 자신의 삶을 구상하지만, 정상가족의 해체는 이제 정치적으로 혹은 사회적으로 도외시할 수 있을 만큼 소수에게만 한정된 변화의 흐름이 아니다. 제도적인 차원에서도 점차 이처럼 다양한 관계들을 가족의 범주에 편입하고 가족의 지위를 부여하려는 추세다.[7] 그렇다면 가족에 대한 연구는 어떠한 가족개념에 근거하여 진행되어야 할까?

먼저 정상가족을 기본 가족 모델로 설정하고 논의를 진행하는 방법이 있다. '정상가족'이란 정확히 어떠한 성격의 가족을 지칭하는가?[8] 정상가족모델을 반영하고 있는 가족에 대한 사회적인 통념들을 먼저 검토해 보자. 『국립국어원 표준국어대사전』은 가족을 다음과 같이 정의하고 있다.

주로 부부를 중심으로 한, 친족 관계에 있는 사람들의 집단, 또는 그 구성원.

---

7) 송효진, 「가족다양성 보장을 위한 법제 대응에 있어 쟁점 고찰: 다양한 파트너십과 공동체 관계의 제도화 이슈를 중심으로」, 『이화젠더법학』, 제13권, 제3호, 2021, 185-214쪽을 참조.

8) 근래 한국에서는 정상가족에 대한 논의가 다양하게 일어나고 있다. 대표적으로는, 김희경, 『이상한 정상가족: 자율적 개인과 열린 공동체를 그리며』, 동아시아, 2017; 이재경, 「한국 가족은 '위기'인가?」, 『한국여성학』, 제20권, 제1호, 2004, 229-244쪽; 이재경, 가부장제 이후의 한국 가족: 정상성에서 유연성으로, 『한국문화연구』, 제29호, 2015, 283-310쪽 등을 참조하라.

혼인, 혈연, 입양 등으로 이루어진다.[9]

혈연적으로 이루어진 집단이라는 규정에 생계를 공유하는 경제공동체의 성격이 더해지지만, 민법에서도 이와 유사하게 가족을 규정하고 있다.

> ① 다음의 자는 가족으로 한다. 1. 배우자, 직계혈족 및 형제자매 2. 직계혈족의 배우자, 배우자의 직계혈족 및 배우자의 형제자매. ② 제1항 제2호의 경우에는 생계를 같이 하는 경우에 한한다.[10]

사전적 정의와 법적인 규정은 정상가족에 대한 일반화된 이해를 보여주지만, 정상가족의 합의된 개념은 아직 존재하지 않는다. 이는 일종의 '담론'이거나 혹은 '이데올로기'로 이야기된다. 그럼에도 불구하고 정상가족의 속성들을 어느 정도 구체화할 수 있다면, 다음과 같이 이야기할 수 있다. 대부분의 경우 '정상가족'은 혈연적 관계에 기반한, 그리고 젠더적 역할이 구분된 부부와 자녀로 구성된 (그리고 경우에 따라 조부모가 함께 살아가는) 핵가족적 결합을 지칭한다. 다시 말해, 정상가족은 혈연성과 젠더적 역할구분, 그리고 가족의 결합 형태에 대한 특정한 규정을 갖는다.

정상가족 모델을 가족 연구의 주 대상으로 삼는 것에도 몇 가지 이점이 있다고 할 수 있다. 이러한 접근법은, 첫째로, 현실에서 대다수의 가족들이 여전히 정상가족 모델을 따르고 있다는 점에서, 우리 사회의 가족들에서 현재 문제시되고 있는 사태들을 명료하게 드러내는 데 효과적이다. 오늘날 수많은 대안가족들이 등장하고 있음에도, 현존하는 대다수의 가족들은 여전히 양육자-자녀의 관계로 이루어져 있다.[11]

---

9) 국립국어원 표준국어대사전, 검색어: 가족[웹사이트], (접속일: 2022.12.29), URL: https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=390169&searchKeywordTo=3

10) 민법 제779조(가족의 범위)[웹사이트], (접속일: 2022.12.29), URL: https://www.law.go.kr/법령/민법/제779조

11) 본 연구가 주로 다루는 악셀 호네트의 경우에도, 가족을 일차적으로는 부모-자녀의 관계로 고려하고 있다. 『자유의 권리』에서 그는 인격적 관계에서의 사회적 자유를 이야기하면서, 가족이 두 배우자와 아이 사이의 삼항관계(Triangularität)로

둘째, 인류의 존속 조건이기도 한 탄생과 양육이라는 측면에서, 자녀의 현존을 포함하는 정상가족 모델은 타인의 도움 없이 존속할 수 없는 존재가 우리 곁에 살아간다는 사실을 환기시킨다. 셋째, 정상가족 모델은 우리가 지금까지 '가족'이라는 관계에 부여해왔던 이념들의 결합이기 때문에 단지 유효기한이 끝난 것으로 간단히 처분될 수 없다. 최소한 정상가족 모델은 검토의 대상이 되어야 하며, 이를 토대로 대안적 가족을 논할 수 있어야 한다.

물론 오늘날 가족에 대한 논의는 정상가족 모델에 머물러서는 안 된다. 그에 따르는 속성들을 갖지 않는 결합들에 대해 '비정상' 가족의 위상을 부여하는 근거가 되어 왔던 정상가족의 규정은 오늘날 이미 그 위력을 상실하는 중이다. 한편으로 이제 '가족'이라는 다양한 결합들의 현실은 정상가족의 규정을 초과한다.[12] '패치워크(patchwork) 가족', 독신자 가족, 결혼 제도를 통하지 않은 생활공동체 결합 등 가족의 이름은 다방면에서 쓰인다. 이처럼 변화된 현실에서 정상가족 모델의 강한 규범성을 유지하기 위해서 스스로를 가족이라고 지칭하는 대부분의 결합을 부정해야 하는 것일까? 다른 한편, 정상가족을 구성하는 내적 속성들 또한 예전과 같은 지배력을 유지하지 못하고 있다. 먼저, 가족의 혈연성은 오래 전 이미 그 절대성을 상실했다. 가족의 대를 잇기 위해 다른 혈통의 일원을 자신의 가족에 입적시키는 경우나, 오늘날의 수많은 입양 가족들의 현존이 이를 방증한다. 혈연성이 갖는 영향력은 여전히 쉽게 부정할 수 없는 것이지만, 그것이 가족의 필수적인 구성요소라 할 수는 없을 것이다. 이성애 부부라는 규정 또한 모든 사회에서는 아니지만 점차 부차적인 것으로 여겨지고 있다. 동성 부부 혹은 자신을 특정한 성별로 규정하지 않는 이들의 결합은 점차

이해되어야 한다고 본다. 바꿔 말하면, 아이가 없는 가족은 가족관계이기보다는 친밀한 동반자 관계에 가깝다는 것이다. RF, 277-317쪽의 논의를 참고. 본 연구는 호네트의 이론에 근거하면서도 가족을 결국에는 다양한 구성으로 이해하고자 하기 때문에 이 점에서는 그와 차이가 있다.

12) 가령 김혜경은 가족의 범위를 벗어난 다양한 '모여 삶'의 실험적 공동체들을 분석하면서, 대안적 친밀성의 속성으로 '돌봄과 우정'을 추출해 내고 있다. 김혜경, 「가족 이후의 대안적 친밀성」. 『한국사회학』, 제51권, 제1호, 155-198쪽을 참조하라.

문화적으로도, 제도적으로도 가족의 범위 안에 진입하고 있다. 가족의 구성 또한 변화를 겪는 중이다. 법적으로 인정되는 가족의 범주 안에서도, 자신의 선택으로 아이를 갖지 않는 부부나, 가질 수 없는 부부, 혹은 자신의 선택으로 홀로 아이를 키우는 여성 등 다양한 구성의 가족들이 등장하고 있다.[13]

이처럼 정상가족에만 논의를 한정하는 것은 분명히 시대착오적이지만, 그럼에도 불구하고 반대로 가족의 범위를 지나치게 확장하게 되면 가족이 어떠한 모델인지에 관계없이 그것이 갖는 고유성을 이야기하는 것 자체가 어려워질 수 있다. 가족이 오직 당사자들의 자기이해에만 근거하거나, 그저 함께 사는 이들까지 가족이라고 한다면, 이들은 '함께 살아감' 이상의 그 어떤 속성도 가질 수 없다. 가족의 확장이 오히려 가족의 범주를 무의미하게 만들 수 있는 것이다. 어쩌면 가족만의 고유성이 존재하지 않는다는 주장이 진실일 수도 있을 것이지만, 우리가 여전히 가족이라는 범주를 유의미하게 사용하기 위해서는 이 관계의 고유성을 상정하는 것이 불가결하다. 그러므로 적절한 가족 규정은 정상가족의 협소함과 과도한 확장 사이에 있다.

아이리스 영(Iris M. Young)이 제안하는 가족의 규정은 시대적 변화를 반영하면서도 가족을 과도하게 확장하지 않는다. 영은 다양한 가족의 유형이 등장하는 오늘날에는 보다 기존에 통용되던 것보다 확장된 가족개념이 필요하다고 보면서, 가족을 다음과 같이 규정한다.

---

13) 일본의 영화감독 고레에다 히로카즈는 가족의 의미를 성찰하는 작품들을 끊임없이 내보인다. <어느 가족>은 빈민가에서 혈연으로 이어지지 않은 이들이 모여서 가족적 삶을 살아가는 이야기이다. 감독은 그들의 '모여 삶'이 경제적 압력과 신체적 폭력을 포함한 외적 강제들로부터 도피함으로써 구성된 것임에도, 그들이 가족이라는 것을 부정할 수 없을 정도로 서로를 염려하고 돌보는 관계라는 점을 보여준다. 곧, 히로카즈의 <어느 가족>은 정상가족 모델에 대한 일종의 문제제기로 읽힌다. 이에 대해서는 강의혁, 「가족-공동체의 도래를 기다리며: 이창동의 <밀양>과 고레에다 히로카즈의 <어느 가족> 읽기」, 『문학과영상』, 『문학과영상』, 제20권, 제3호, 2019, 417-441쪽을 참조하라. 반면 고레에다 히로카즈의 작업이 오히려 일본 근대사라는 배경을 고려할 때, 비혈연성, 남성중심성, 여성의 침묵이라는 기존의 가족모델을 재생산하고 있다는 해석도 있다. 정수완, 「고레에다 히로카즈(是枝裕和)영화에 나타난 가족의 의미 연구」, 『씨네포럼』, 제19호, 2014, 139-167쪽.

나는 '함께 살아가면서 삶이나 평안에 필수적인 자원들을 공유하며, 다른 이의 신체적인 그리고 감정적인 필요에 최선을 다해 주의를 기울이고, 영구적이지 않더라도 비교적 장기적인 관계에 있으며, 그들 스스로를 가족이라고 인정하는 이들'을 가족으로 정의한다.[14]

이처럼 가족에 대한 그녀의 규정에는 혈연성이나, 아이의 현존, 젠더적 분업과 같은 특정한 속성들이 없다. 그럼에도 영은 너무나 쉽게 가족의 이름을 다양한 결합들에 부여하거나 가족의 범위를 과도하게 확장시키지 않는데, 가족의 규정에 구체적 조항들을, 특히 상호관계의 차원에 해당하는 조건들을 명시하고 있기 때문이다.

본 연구는 일차적으로는 영의 규정을 따른다. 그러나 영 스스로가 다른 연구들에서 강조하고 있음에도 불구하고, 가족을 이처럼 자유로운 이들의 상호관계처럼 규정하게 될 때 시급한 의존성을 갖는 이들의 현존이 간과될 수 있다. '정상가족' 모델과 무관하게, 어디서든 아동은 태어나고, 그 아동은 보호의 대상이 되어야 한다.[15] 이성애 부부가 출산하여 기르는 아이 뿐만 아니라, 다양한 의존관계가 가족 안에 있다. 아이를 입양한 경우나, 혹은 예상치 못하게 사고를 겪어 장애를 갖게 된 가족 구성원, 더 나아가 인간의 힘으로는 피할 수 없는 노화를 고려할 때, 이처럼 의존적인 이들은 가족의 범위로부터 소외되지 않아야 한다. 따라서 가족의 규정에는 다음의 사항이 포함되어야 한다. '가족은 경우에 따라 시급한 도움을 필요로 하는 이들에 대한 비대칭적

14) Iris M. Young, "Reflection on Families in the Age of Murphy Brown: On Justice, Gender, and Sexuality", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*, Political Philosophy, and Policy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, 106쪽.

15) 허라금에 따르면, 아이리스 영은 아이에 대한 보호를 이러한 가족 규정 직후에 도출하고 있다. 영은 아이의 복지가 결혼에 있어서가 아니라 사회의 모든 이의 책임으로 이해되어야 한다고 보면서도, 가족법이 가족 내부의 불명료함, 문제들, 갈등들을 규정하고 조정하는 데 도움을 줄 수 있어야 하는데, 이는 특히 아이와 관련하여 그러하다고 주장하고 있다. 그러나 내 생각에 이는 가족의 규정으로부터 바로 따라 나오지는 않으며, 따라서 이와 관련한 조항이 추가되어야 한다고 보았다. 허라금, 「여성의 행위성과 가족 관념의 재구성」, 『철학논총』, 제67집, 2012, 311-312쪽; Young, "Reflection on Families in the Age of Murphy Brown", 107쪽.

돌봄을 포함하기도 한다.'

앞선 논의에 따라 본 연구에서 가족적 관계의 규범적 재구성은 두 가지 의존성을 구분하면서 진행된다.[16] 하나는 '상호적인' 의존이다. 가족 안에서 서로는 서로의 좋은 삶을 위해 기여할 수 있다. 두 번째는 '비상호적인' 의존이다. 어린 아이나 신체적-정신적 불편함을 겪는 장애인, 극심하게 노쇠한 노인과 같이 타인의 도움이 필요한 이들에게 무엇인가 동등한 것을 돌려받기를 기대한다면 이는 실현되기 어려울 뿐 아니라, 나아가 부당하기까지 하다. 여기에는 어떤 일방성이 타당한 방식으로 이야기될 수 있어야 한다. 가족 관계는 상호 의존과 (최소한 잠재적인) 비상호적 의존의 합주이며, 나는 가족관계의 두 가지 국면을 본격적인 논의에서 서로 구별되는 것으로서 함께 다룰 것이다.

제 3 절 논의의 구성

본 연구는 인정이론적 가족모델을 수립함으로써 가족적 삶이 이미 오래된 규범의 반복이거나 구성원들을 속박하는 사슬이 아니라, 어떻게 좋은 삶의 터전으로 여겨질 수 있는지를 구체화하고자 한다. 인정이론적 가족 모델로 향하는 진입로는, '사랑과 정의의 긴장'이다. 나는 그것이 오늘날 가족의 상호관계를 해명하기 위해 불가피한 규범적 문제라고 본다.[17] 가족 안에서 우리는 여전히 사랑을 환원 불가능하고 대체

16) 김은희는 비판자들의 생각과 달리 롤즈의 정의론이 단지 동등한 이들만을 협력적 주체로 상정하고 있지 않으며, 돌봄이 필요한 취약한 이들에 대해 이들에게 낮은 위상을 부여하지 않으면서도 적절하게 고려할 수 있는 이론이라고 평가한다. 자신의 주장을 개진하기 위해 김은희는 롤즈가 제시한 두 가지 도덕적 능력을 지닌 취약자와 그렇지 못한 취약자를 구분하면서 논의를 전개하고 있다. 나는 이와 유사한 전략을 택하여 먼저 두 가지 의존성을 구분하여 논의를 전개하면서도 두 가지 모두가 결국에는 호네트의 인정이론에서 포괄될 수 있음을 보여주고자 한다. 이 구분은 4장의 논의에서 구체적으로 드러날 것이다. 김은희, 「취약한 존재를 위한 정의론」, 『철학연구』, 제122집, 2018, 190쪽 이하를 참조.

17) 이와 유사한 문제의식을 가진 국내 연구로는 하주영, 허라금, 현남숙의 연구들이 있다. 하주영의 연구는 본 연구와 유사한 논의 구도를 갖는다. 사랑과 정의의 긴장으로부터 가족의 규범적 재구성을 시도하려는 것이다. 다만 하주영의 연구는

불가능한 가치로 간주한다. 우리에게는 가족에서만 받을 수 있는 애정이 특유한 것으로서 존재한다는 강한, 그리고 널리 받아들여지는 직관이 있다. 반면 우리는 동시에 가정이 더 이상 사적이기만 한 공간 혹은 정의나 정치적 요구로부터 면역된 공간이 아니어야 한다고 믿는다. 그러나 사랑과 정의의 조화는 하나의 난제다. 두 가지 원칙 모두가 불가결하면서도 이질적이기 때문에, 한쪽을 침묵시킴으로써 이를 단순히 더 이상 중요치 않은 것으로 간주하거나, 혹은 하나의 원칙에 다른 원칙을 포함시키는 것으로는 문제가 해소될 수 없다.

악셀 호네트의 인정이론은 사랑과 정의에 동등한 도덕적 위상을 부여하면서 인정이라는 범주에 함께 포함시킴으로써 각각이 '좋은 삶의 조건'을 구성하는 일부라는 사실을 보여준다. 상호 인정을 통해서만 개인은 자신의 좋은 삶의 조건을 확보할 수 있는데, 사랑과 정의는 그것의 구성요소로 이해된다. 인정이론의 관점을 가족 안에 적용하게 되면, 가족은 '인정의 영역'이자 인간의 '좋은 삶'을 구성하는 조건으로서 고유한 의미를 획득할 수 있다. 그러나 인정이론적 가족모델에 대한 이와 같은 기대는 두 가지 과제를 완수함으로써만 충족될 수 있다. 먼저, 호네트 인정이론의 핵심이라 할 수 있는 '세 가지 인정 형식'이 가족 안에서 온전히 기능한다는 것을 보일 수 있을 때, '사적인 것이 정치적인 것'이라는 요구를 반영하면서도 가족의 고유성을 이야기할 수 있는 토대가 마련될 수 있다. 나아가, 인정이 언제나 지배의 메커니즘으로 왜곡될 수 있는 가능성을 갖는다는 점에서, 그것의 왜곡가능성을 제어하고, 구성원들이 따르는 인정의 요구들이 진정으로 자기실현에 기여하는 조건일 수 있도록 하는 장치들이 제시될 수 있어야 한다. 이와

젠더 불평등에 보다 초점을 맞춘 반면, 본 연구는 가족을 '인정의 장소'로서 재구성하고자 한다는 점에서 차이가 있다. 사랑과 정의라는 대립구도를 설정하고 있지는 않으나, 허라금과 현남숙의 연구 또한 양자를 포괄하려는 의도에서 수행되었다. 허라금은 관계적 자아의 행위성에 근거해 가족의 해체가 아닌 재구성으로 나아가야 한다고 보며, 현남숙은 돌봄 개념을 중심으로 오늘날 가족에 돌봄의 사회체가 필요하다고 보고 있다. 하주영, 「가족과 정의의 문제: 사랑과 정의 원리의 윤리적 갈등」, 『철학연구』, 제48집, 2000, 223-245쪽; 「가족과 성 불평등: 사랑과 정의를 중심으로」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 2001; 허라금, 「여성의 행위성과 가족 관념의 재구성」; 현남숙, 「가족서사의 변화와 보살핌의 다원화」, 『한국여성철학』, 제20권, 2013, 95-119쪽.

같은 본 연구의 핵심 아이디어는 이하의 개요를 따라 구체적인 형태로 전개된다.

먼저 2장에서는 사랑과 정의라는 각각이 어떤 맥락에서 가족과 결합되었는지를 추적하고, 왜 가족의 내적 규범이 오늘날 우리에게 '문제'로 나타나게 되었는지를 밝힌다. 근대 핵가족의 수립 이후의 가족 모델을 대표하는 것은 '사랑의 가족'이다. 가족은 사랑의 공간으로 여겨졌고, 대부분이 사랑과 가족 사이의 연결을 당연시하고 이상화해 왔다. 가족 안에서 사랑은 가족을 가족으로 만드는 무엇이었다. 가족은 서로를 대체 불가능한 특별한 이로 대우하면서 서로를 돌보고 안녕을 책임지는 관계이면서, 거칠고 '차가운' 사회생활, 노동의 현장으로부터 도피하여 안정을 찾을 수 있는 공간을 제공해 왔다. 그러나 사랑과 결합한 가족은 사적인 것과 공적인 것의 구분을 함축하면서, 가족을 탈정치적인 영역으로 간주하는 데 기여했다. 페미니즘 제2물결의 구호, "사적인 것이 정치적인 것"이라는 구호가 고발한 것이 바로 이와 같은 정치적 문제들의 은폐다. 페미니즘 운동 이후 가족은 다시 이전처럼 '사랑의 공간'이라는 이름을 회수할 수 없었다. 가족을 불평등과 부정의의 영역으로 선언하고, '정의의 우선성'을 주장했던 수잔 오킨(Susan M. Okin)은 정의를 가족에 도입해야 한다고 본 대표적인 인물이다. 그렇다면 이제 가족은 '정의의 영역'이 되는 것일까? 가족의 사랑은 오용의 역사에도 불구하고, 여전히 우리가 가족이라는 개념을 떠올릴 때 쉽게 처분할 수 없는 지점들을 보여준다. 사랑이 없다면 그 관계 혹은 집단은 가족이 될 수 없다. 사랑과 정의는 어느 한 쪽을 택할 수도 없으며, 한쪽으로 환원될 수도 없는 가족의 두 가지 규범적인 축이다.

3장에서는 악셀 호네트의 인정이론적 기획이 보여주는 청사진과 그 전제들을 살핀다. 호네트는 사랑과 정의 사이의 긴장을 감지하고, 양자의 고유성을 훼손하지 않으면서도 조화시키고자 한다. 먼저 호네트의 인정이론은 사랑과 정의라는 두 도덕적 지향을 어느 한 쪽으로 환원되지 않는 고유한 내용을 갖는 것으로서 이해한다. 두 번째로,

호네트는 사랑과 정의 각각이 왜 요구되는지에 대한 근본적인 통찰을 제공한다. 그것은 사랑과 정의가 우리의 좋은 삶의 조건을 구성하는 계기들이기 때문이다. 이를테면 사랑은 단지 '따뜻함'이나 위안을 얻기 위해서 필요한 것이 아니라, 사랑을 받음으로써 우리가 형성하게 되는 인정관계가 우리의 성공적 삶에 있어 불가결한 조건이라는 점에서 요구된다. 세 번째로, 인정모델은 고통과 투쟁에 주목함으로써 외적인 개입이 초래하는 부담을 최소화하면서 가족 내적인 투쟁들을 통해 정의의 요구들을 수용한다.

호네트의 인정이론에 근거하여 규범적 가족모델을 수립하기 위해서는 두 단계의 작업이 요구된다. 첫째로, 4장에서는 호네트가 『인정투쟁』에서 제시한 인정의 세 가지 형식 모두가 가족 안에서도 작동해야 함을 주장할 것이다. 호네트는 헤겔을 계승해 인정의 삼분법을 자신의 사회적 인정 모델의 근간으로 삼는다. 각각의 인정 유형들은 서로 다른 자기관계를 산출하고, 서로 다른 부정적 인정형태를 갖는다. 호네트의 인정모델은 분명 인간의 상호작용과 그것에 근거한 사회제도의 작동을 설명하는 좋은 규범적 모델이다. 그러나 가족을 사랑의 인정과 여러 차례 연결시키고 있다는 점에서, 그가 가족 관계에 오직 사랑의 인정만을 대응시키고 있다는 의혹이 제기되어 왔다. 나는 이를 해명함과 동시에, 세 가지 인정 형식 모두를 가족 안에 도입하는 것이 호네트의 이론적 지향과 합치할 뿐 아니라, 가족 안에서 가능한 좋은 삶의 상을 그려준다는 점을 보이고자 한다.

두 번째로, 5장과 6장에서는 왜곡된 인정의 문제를 다룬다. 만일 인정개념이 그 자체로 지배를 함축한다면, 즉 인정과 지배 사이의 필연적 연관이 있다면, 인정은 결코 당사자들의 좋은 삶을 보장할 수 없다. 물론 인정과 지배의 관계에 대한 문제제기는 가족과 직접적으로 관련된 것이기보다는 인정개념 자체에 부여되는 과제다. 그러나 가족의 인정이 사회적 '인정질서'[18]와 무관하지 않다는 점에서, 이는 분명

18) 본 연구에서 사용되는 '사회적 인정질서(social order of recognition)'의 개념은 한 공동체에 일반적으로 공유되고 통용되는 인정의 규범적 질서를 의미한다. '사회적 인정질서'라는 표현은 물론 호네트의 작업들에서도 나타나고 있지만, 문성훈의

가족의 인정문제를 구성한다. 우리는 사회적인 규범들을 수용하면서 사회화되고, 상호작용을 통해 이를 끊임없이 재생산하기 때문이다. 5장에서는 왜곡된 인정의 문제에 대한 개념적 검토가 진행된다. 호네트가 정당한 인정과 지배에 기여하는 인정을 구분하기 위해 제시한 "이데올로기로서의 인정(recognition as ideology)"의 개념은 왜곡된 인정의 특징을 밝혀주고 있다는 점에서는 유의미하지만, 그가 제시한 왜곡된 인정의 해법이 지배의 문제를 협소화할 뿐 아니라 합리성에 과도하게 의존한다는 점에서 한계가 있다. 특히 가족적 맥락에서 이데올로기적 인정 개념의 한계는 분명하다.

6장에서 나는 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정의 문제와 관련하여, 그가 직접적으로 언급하지는 않지만 그의 인정개념이 함축하는 해방적 계기들을 발견하고자 한다. 나는 먼저 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정의 세 가지 유형을 나누고 각각에 대한 해법을 모색할 것이다. 가족의 왜곡된 인정이 사회적인 것과 불일치하기 때문에 일어나는 두 가지 유형의 왜곡에 대해서는, 먼저 왜곡된 인정의 당사자가 자기 자신의 고통에 도달할 수 있어야 한다. 호네트가 『인정투쟁』에서 보여주고 있듯이, 고통은 더 나은 인정질서로 이행하는 계기다. 그러나 가족 안에서의 인정 요구가 실질적인 효과를 갖기 위해서는 다른 구성원들이 그의 고통과 요구를 외면하지 않으면서 진지하게 고려할 수 있어야 한다. 이러한 두 가지 조건을 뒷받침하는 것은 가족 외부에서 상이한 인정질서에 속하는 다양한 이들과의 소통이다. 반면 사회 전체가 왜곡된 인정을 재생산하는 경우에 가족의 저항가능성은 소박한 것일 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고, 가족 안에서 당사자의 고통은 한편으로 대항담론과 결합하여 그것을 민감하게 감지하는 가족 구성원에 의해 연대투쟁의 계기가 되거나, 다른 한편으로는 왜곡된 인정을 견디고 대항담론의 형성으로 나아갈 수 있도록 가족을 회복과 지지의 공간으로 만들어 낸다.

연구로부터 참조하여 사용하였음을 밝혀 둔다. 문성훈, 「소수자 등장과 인정질서의 이중성」, 『사회와 철학』, 제9집, 2005, 129-154쪽.

제 2 장 사랑과 정의의 영역으로서 가족

2장의 논의는 악셀 호네트의 인정이론에 근거한 가족 모델로 이행하기 위해 오늘날 가족이 처한 문제 상황을 검토한다. 가족에 대한 규범적 재구성의 진입로는 '사랑과 정의의 긴장'이라는 사태다. 핵가족의 탄생 이후 가족과 밀접하게 관련되어 온 사랑과, 이제 가족은 정의로운 장소이기도 해야 한다는 정의의 요구는 모두 가족에 대해 불가결하다. 그러나 사랑과 정의라는 서로 이질적인 두 도덕적 지향은 쉽게 조화될 수 있는 것처럼 보이지 않는다. 양자를 포괄하는 가족 모델이 요구되지만, 기존의 가족모델들은 사랑과 정의 양자를 그 고유성을 드러내면서 함께 사유하는 데 성공하지 못했다. 나는 이처럼 가족의 규범적 두 축 사이에서 나타나는 긴장의 양상을 밝힘으로써, 인정개념이 가족의 문제에 기여할 수 있는 바를 보다 분명히 하고자 한다.

(1) 첫째로, 가족이라는 집단에 사랑이라는 가치 혹은 규범이 어떠한 과정을 통해 결합했는지, 그것이 어떤 성격을 갖는 것인지를 검토할 것이다. 일종의 경제공동체로 생각되었던 가족이 사랑과 결합해 사랑의 영역이 된 것은 근대적인 사건이며, 이로써 각 가족 구성원은 서로를 동일시하고, 대체불가능하게 여기며, 염려하며 돌보게 되었다. (2) 둘째로, 정의는 사랑이 평등에 기여할 수 없으며, 오히려 정치적인 것을 은폐하는 역할을 수행하기도 했기 때문에 요구되었다. 나는 가족에 대한 정의의 요구가 함의하는 바를 페미니즘 제2물결과 수잔 오킨의 작업을 통해 구체화할 것이다. (3) 마지막으로, 가족과 결합한 두 가지 지향 사이에서 나타나는 것이 사랑과 정의의 양립 문제다. 기존의 이론들이 사랑과 정의 모두를 가족이라는 하나의 영역에서 온전히 사유하는데 실패하였다는 사실은, 양자를 포괄하는 가족모델에 대한 필요성을 보여줄 뿐 아니라, 인정이론적 가족모델의 자리를 분명히 해 준다.

제 1 절 사랑의 가족

1. '사랑의 가족'의 탄생

오늘날 사랑은 가족의 핵심 속성이자 규범으로, 따라서 불가결한 것으로 여겨진다. 우리에게는 사랑이 없다면 그 집단에 결코 가족이라는 이름을 붙일 수 없을 것이라는 강한 직관이 있다. 또한 가족 간의 사랑은 연인 간의 낭만적 사랑과 더불어 사랑이 가장 정당하게 이야기될 수 있는 관계로 생각된다. 일견 사랑과 가족을 연결 짓는 것 자체에는 어떤 문제도 없는 것처럼 보인다.

그러나 우리가 가족과 사랑의 결합을 당연시함에도 불구하고, 가족이 사랑을 이상으로 하는 관계로 간주된 것은 실로 긴 역사를 갖지 않는다. '사랑의 가족'은 근대적 핵가족이 수립된 이후에야 우리에게 주어진 '새로운' 이념이다.[1] 부부와 자녀로 이루어지는 핵가족의 구성, 다른 집단과 분리된 프라이버시의 영역으로서의 가정, 가사 노동과 사회적 노동의 구분, 외적인 요인들의 영향으로부터 가족의 상대적인 자립 등이 '사랑의 가족'의 탄생을 둘러싼 배경이다. 다시 말해, 가족은 하나의 자율적인 영역으로 승인되었으며, 가족이라는 독립된 삶의 공간에서 첫 번째 규범으로 여겨지게 된 것이 사랑이다. 가족의 역사에 대한 짧은 검토는 '사랑의 가족'이 어떤 과정을 통해 등장했으며, 어떤 점에서 근대적인 산물인지를 드러내 준다.[2]

먼저 가족이라는 영역의 '사적인' 성격은 오래 지속되어 왔다. 근대적인 사적 소유나 성문화된 권리로서의 프라이버시와 관련하는 것은

---

1) 근대 가족의 등장과 오늘날 가족 관계가 겪고 있는 구조변동의 포괄적 양상은 문성훈, 「친밀성 영역의 구조변화: 역할분담자에서 대체 불가능한 존재로」, 『인정의 시대』, 사월의 책, 2014, 145-201쪽의 논의를 참고.

2) 인류학적 탐구를 통해 밝혀진 중요한 사실 중 하나는, 결혼이 다양한 문화권에서 일종의 '교환'으로 생각되어 왔다는 점이다. 그러나 본 연구는 '교환'으로서의 결혼에 대해서는 다루지 않았다. 가족의 타당한 내적 규범을 밝히는 것이 연구의 목적이기 때문이다. 이와 관련한 인류학적 연구로는 André Burguière 외, *A History of the Family,* Sarah Hanbury Tenison 외 옮김, Cambridge, Mass.: Polity Press, 1996을 참조하라.

아니었지만, 가족은 오래 전부터 다른 가족으로부터 자신의 구성원을 구분하는 흐릿한 '우리'의 경계였다.[3] 가족은 집단적 생활에 있어 기본 단위로서, 외부적 침해로부터 가족 구성원을 보호하는 하나의 물질적 그리고 상징적인 울타리가 되어 왔다. 사적인 영역으로서의 가족은 가족 자체의 수립과 동시에 전개되었다고 할 수 있으며, 역사적으로 가족의 형태가 다양하게 변해왔음에도 불구하고, 이러한 성격은 유지되었다.

그러나 가정이라는 가족의 터전은 물질적·생물학적 재생산의 공간으로 생각되었지, 사랑이라는 이상과 결합한 것은 아니었다. 프리드리히 엥엘스(Friedrich Engels)는 그의 『가족, 사유재산, 국가의 기원』에서 가족의 이와 같은 성격을 루이스 모건(Lewis Morgan)의 인류학적 탐구를 수용해 보여준다.[4] 엥엘스에 따르면, 가족은 특히 종의 재생산이라는 측면에서 인간의 직접적 생활을 생산하고 재생산하는, 따라서 물질론적 역사관의 관점에서 아주 중요한 기능을 수행하는 집단이었다.

> 물질론적 구상에 따르면, 역사를 규정하는 결정적인 계기는 궁극적으로 직접적 삶의 생산 및 재생산이다. 그러나 이것은 다시 두 가지로 나뉜다. 하나는 생활수단, 즉 의식주에 필요한 물품의 생산, 그리고 그것의 생산을 위해 필요한 도구의 생산이며, 다른 하나는 인간 자체의 생산, 곧 종족의 번식이다. […] 사회의 구성은 이 두 가지 종류의 생산에 의해, 즉 하나는 노동의 발전 단계에 의해, 다른 하나는 가족의 발전 단계에 의해 규정된다.[5]

이후 국가라는 체계를 갖춘 공동체가 등장함으로써 정치적 영역에 대한 참여가 요구되고, 각 가족은 자신들의 대표자를 정치적

---

3) 근대 이전과 이후 '사생활' 사이의 변화와 가족에 대해서는 Philippe Ariès 외, 『사생활의 역사 3: 르네상스부터 계몽주의까지』, 이영림 옮김, 새물결, 2002, 특히 3부; Philippe Ariès 외, 『사생활의 역사 4: 프랑스 혁명부터 제1차 세계대전까지』, 전수연 옮김, 새물결, 2002에서 2부의 논의를 참조. 전체적 기획에 대한 짧은 핵심 주장에 대해서는, Philippe Ariès, 「'사생활의 역사'를 위하여」, 『사생활의 역사 3』, 17-33쪽을 참고.

4) Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Alick West 옮김, London; New York: Verso Books, 2021.

5) Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State,* 4쪽.

영역으로 내보내야만 했다. 남성 가부장은 정치적으로는 가족을 대표하고, 가족 안에서는 가족의 위계를 세우고 유지하는 최고 권력자로 군림했다.[6] 가부장은 가족을 대표하는 인물이었지만, 엄밀한 의미에서 가족에 '속하는' 이는 아니었다. 남성 가부장은 가족의 재생산 활동에 참여하기보다는 이를 토대로 공적 활동에 종사하는 이였기 때문이다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 『인간의 조건』을 통해 보여주었듯이, 정치적인 삶과 가족적 삶은 분리되었다.[7] 정치적인 활동이 인간의 삶의 중대 사건이 된 이후에도 여전히 가족은 가정경제(oikonomia)의 영역으로서 물질적·생물학적 재생산을, 노동과 생식을 담당함으로써 가족의 생을 연장시켰다.[8]

핵가족의 등장 이후에도 이러한 '협동관계'로서의 가족은 지속되었다. 흔히 핵가족 모델은 근대 이후의 산물로 여겨지지만, 필립

---

6) 엥엘스는 인류의 역사가 모계 중심적 사회로 시작되었다고 본다. 원시적 가족은 생부가 확실치 않은, 다양한 이들로 구성된 집단적인 가족이었기 때문이다. 그러나 모계 중심 사회는 오래 지속되지 못했는데, 그것은 원시공동체가 해체되면서 남성과 관련한 노동의 발달, 사적 소유의 탄생, 부계상속제 등 물질적 조건이 변화하였기 때문이다. 일부일처제뿐 아니라 가부장제 또한 이러한 변화의 산물이다. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, 27-82쪽의 논의를 참조하라.

7) 아렌트는 가족을 하나의 '경제적 영역'으로, '가족경제'로 본다. 노동(labor), 작업(work), 행위(action)라는 인간의 세 가지 활동 중 노동이 이 영역에 해당한다. 가정에서 그들은 신체적인 생존의 필연성에 관여된 활동에 힘쓰는데, 노동은 사적이며, 반복적이며, 무세계적이며, 지속되는 생산물을 남기지 않는다는 점에서, '작업'이나 정치적인 활동인 '행위'와는 구분되었다. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998, 79-135쪽에 노동에 대한 논의가 수록되어 있다.

8) 프로이트는 '노동과 생식'의 관계로서의 가족으로부터, 문명의 발달을 통해 '사랑'의 가족이 되었다는 것을 성애의 차원에서 보여주고 있다. 프로이트에 따르면, 본디 공동생활의 시작은 함께 노동하는 것이 유리했기 때문이었다. 또한 성욕은 가족을 꾸리고 유지하는 동인이었다. 에로스와 아난케는 가족을 인류의 공동생활을, 나아가 문명을 만든 토대였다("Eros und Ananke sind auch die Eltern der menschlichen Kultur geworden"). 그러나 문명의 수립 이후 에로스는 조절되어야 했다. 사랑은 두 종류의 형태를 갖게 되었다. 한편으로는 여전히 성욕에 근거하는 남녀관계가 있었으나, 다른 한편으로 가족에 대한 사랑은 '목적 달성이 거부된' 애정으로서 가족을 유지하는 데 기여하는 것이었다. 가족에 대한 프로이트의 분석은 '근대 이후'에야 가족과 사랑이 결합되었다는 본 연구의 방향과 완전히 합치하지는 않지만, 가족과 사랑의 결합이 인류의 시작부터 이루어진 것이 아니라, 인류사적 발전 과정을 통해 주어진 것이라 본다는 점에서는 유사하다. Sigmund Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", *Sigmund Freud Gesammelte Werke* (fünfte Auflage), 제14권, London; Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976, 458-465쪽을 참조.

아리에스(Philippe Ariès)와 타마라 하레벤(Tamara Hareven)의 논의에 따르면 핵가족이라는 결합 형태는 중세에도 이미 지배적인 가족 유형이었다.[9] 아이는 성장해 결혼과 함께 독립하고, 양육자와 자녀로 이루어진 가족을 구성했다. 다만 이 시점의 핵가족이 '근대적'인 핵가족과 차이를 갖는 것은, 아직 가족의 영역이 가족 구성원의 프라이버시 영역으로 고려되지 않고, 좁은 의미에서의 가족에 포함되지 않는 다양한 이들이 머물면서 함께 노동을 하며 삶을 영위했다는 점이다.[10] 여기에서는 모두가 함께 노동하였기 때문에, 후일 페미니즘 운동이 문제시하는 젠더적 분업도 아직은 뚜렷하게 나타나지 않았다.[11]

근대 산업혁명 시기에 이러한 '필연성'의 장소로서의 가족은 보다 뚜렷한 색채를 갖게 되었다. 17세기에 이르러 비로소 하나의 이름을 갖게 된 '아동'을 포함해 모두가 경제적 활동을 위해 노동에 뛰어들었기 때문이다.[12] 가족은 자본주의 정신을 실현하는 근면한

---

9) Philippe Ariès, 『아동의 탄생』, 문지영 옮김, 새물결, 2003, 특히 3부; Tamara K. Hareven, "The Home and the Family in Historical Perspective", *Social Research*, 제58권, 제1호, 1991, 253-285쪽; 핵가족의 등장을 둘러싼 배경에 대한 보다 상세한 논의로는 에드워드 쇼터의 것을 참조. Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, New York: Basic Books, 1977. 핵가족 이전의 가족에 대한 자세한 생활상은 1장을, 가정성(dometicity)과 관련한 핵가족의 변화 양상에 대해서는 6장을 참고.

10) Hareven, "The Home and the Family in Historical Perspective", 특히 253-258쪽.

11) 하레벤의 연구는 서구 유럽과 미국을 대상으로 하는데, 그녀는 여기서 가족이 가구(household)가 아니라, 노스텔지어적이며 목가적인 안식처인 'home'과 어떤 과정을 통해 결합했는지를 보여준다. 하레벤의 연구를 정리하면 다음과 같다. 여러 인물들이 섞여 사교적인 공간이었던 가족은, 한적한 지방에서의 삶을 추구하던 중산층에 의해 차츰 변화를 겪게 된다. 제한적인 일자리는 남성만을 '바깥 일'에 종사하도록 했으며, 여성은 가정의 관리자가 되었다. 가족의 공동 노동의 성격이 옅어지면서, 가족 외 구성원은 하나의 공간에서 함께 살아가지 않게 되었으며, 가족은 고립된 안식처가 되었다. 프라이버시의 개념 또한 이러한 변화에 동반했다. 외부와 단절된 개별 가족 안에서 가족 구성원들은 서로를 애정으로 대하고 서로의 삶을 지원했다. 이것이 근대 이후 새롭게 등장한 '가정성(dometicity)'이다. 노동 계급의 가족은 여전히 협동적이고 사교적인 이전의 가족 모델을 따랐으나, 중산층의 이상이 그들에게 투사되며 그들 또한 이러한 'home'에 대한 지향을 갖게 되었다. 이와 같은 하레벤의 연구는 근대 핵가족의 등장이 이를 이상화하려는 규범적 지향 때문에 탄생한 것이 아니라, 사회문화적-경제적 요인들이 결합함으로써 이루어졌다는 것을 보여준다. Hareven, "The Home and the Family in Historical Perspective", 253-285쪽.

12) 필립 아리에스는 아동기에 대한 의식이 근대에 이르러 '탄생'했음을 보여준다. 중세의 아이는 어느 정도 성장함에 따라 곧바로 성인으로 간주되었다. 17세기 중반에 이르러서야 아동기는 독립된 삶의 시기로 승인되었다. 물론 아동이 사랑과 돌봄의

개인들의 금욕적인 상호관계가 되어야 했다.[13] 가정은 노동력이 재생산되는 공간이었으며, 가족은 여전히 하나의 경제공동체로 이해되었다.

물론 인류사에 있어 사랑은 가족의 덕성으로 끊임없이 강조되어 왔다. 플라톤은 『국가』에서 가족 또한 하나의 '재산'이라는 점에서 가족공유제를 제안하면서 개별 가족의 해체를 주장하기까지 했지만, 반면 그 이후의 수많은 이들은 가족과 사랑을 하나의 쌍으로 연결지었다.[14] 가령 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 가족들 사이의 친애(philia)를 강조하였다.[15] 종교적인, 특히 기독교적인 전통에서도 가족 간의 화합과 사랑을 가족적인 삶에서 매우 중요한 것으로 강조해 왔다. 물론 사랑의 표출이 아니라, 자제와 금욕이 가족에 있어서 보다 중요하게 강조되었지만, 사랑은 분명 가족에 있어 매우 중요한 가치로서 권장되었다. 그러나 이처럼 덕성으로 이해된 사랑은 가족 안에서 실제로 살아가는 이들에게 결코 일반화된 규범으로 여겨지지 못했다. 사랑은 가족의 재생산을 돕는 하나의 보조 수단이거나, 혹은 보통의 가족들이 도달할 수 없는, 하나의 '규제적 이념'으로서만 기능했다. 사랑은 인간의 삶에 있어 부차적인 관심사이거나, 혹은 실제 가족과 유리된, 드높은 도덕적 차원에서만 도달할 수 있는 것이라는 양극단으로 이해되었다.

'근대적' 핵가족의 등장은 가족의 담론에 있어 새로운 장을 열었다. 악셀 호네트(Axel Honneth)에 따르면, 근대 이후 가족의 제도적 분화는 세 가지 문제가 해결되면서 비로소 가능해졌다.[16] ① 결혼제도가 다른 제도들로부터 얼마나 자유로울 수 있고, 그것은 어떻게 가능한지,

---

대상이 된 것은 보다 이후의 일이다. Philippe Ariès, 『아동의 탄생』, 1부의 논의를 참조.

13) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg 옮김, New York: Oxford University Press, 2011.

14) Plato, 『국가·정체』, 박종현 역, 서광사, 2005, 334-335쪽/457d-e.

15) Aristotle, 『니코마코스 윤리학』, 강상진 외 옮김, 도서출판 길, 2011, 특히 친애에 대해서는 8권, 277쪽/1155a 이하를 참조.

16) 이하의 논의는 Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000; 『정의의 타자: 실천철학 논문집』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009(이하 AG로 표기함), 193-194쪽/241-242쪽.

② 특히 노동이라는 측면에서 양육자와 자녀의 관계는 정확히 무엇인지, ③ 경제적 자산은 어떻게 분배되어야 하는지의 문제들이 가족의 제도적 분화를 가로막는 질문들이었다. 결혼관계를 애정관계에 근거 짓는 일, 보호의 대상이 되어야 하는 아이들의 노동 금지, 그리고 동등한 재산분배의 법적 규정을 통해 이와 같은 문제들은 정리될 수 있었다. 이제 가족은 "정서적 결속이 통합의 유일한 원천이 되는 순수한 관계"가 되었다.[17]

다른 한편으로 근대의 도래는 대가족 시스템이 붕괴하고, 종교적 세계관이 예전과 같은 신뢰를 얻지 못하게 된 상황을 의미하기도 했다. 그러나 근대적 법/권리 체계는 가족의 이상을 제공해줄 수 없었다. 근대인의 세계관에 공백이 발생하게 된 것이다. 이러한 상황에서, 이제는 자율적 집단이 된 가족은 그 내적 규범을 사랑으로 간주하게 되었다. 사랑은 연인 사이 뿐 아니라 가족 안에서도 하나의 "세속종교(irdische Religion)"가 된 것이다.[18]

요컨대 사랑은 인류의 역사에서 아주 오랜 시간을 거쳐 최근에 와서야 가족의 중심 이념이 되었다. 사랑은 매우 지난한 과정을 통해 개인의 삶 속에 진입했다. 가족과 사랑의 결합은 하나의 해방적인 사건이기도 했다. 이제 가족은 외부적 영향으로부터, 경제적 재생산으로부터, 생식의 필연성으로부터 해방되고, 사랑을 통해 서로의 관계를 적절하게 조절할 수 있게 되었다.

사랑이 가족의 중심 이념으로 등장하게 되면서, 가족 구성원 사이에서 도대체 사랑이 어떤 의미를 갖는 것인지가 비로소 조명될 수 있게 되었다. 사랑이 가족의 가치이자 이상이며 규범이었기 때문에,

---

17) AG, 194쪽/243쪽. 호네트는 "순수한 관계"라는 표현을 앤서니 기든스(Anthony Giddens)로부터 가져왔음을 밝히고 있다. 기든스는 "순수한 관계(pure relationship)"를 다음과 같이 규정한다. "순수한 관계란 사회적 관계가 그 자체로 인해(for its own sake), 각 개인이 다른 사람과의 지속적 교제에서 파생될 수 있는 것들을 위해 시작되는 상황"이다. 동시에 이는 서로가 관계에 만족감을 느낄 때에만 지속된다. 외적인 것이 관계를 유지시키는 것이 아니라, 그 관계 자체가 관계를 유지시킨다. 기든스가 보기에 이것이 현대의 친밀관계의 성격이다. Giddens, *The Transformation of Intimacy*, 58쪽.

18) Ulich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim, 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 강수영 외 역, 새물결, 1999, 289쪽 이하의 논의를 참조.

가족이 무엇인지 규정하는 데 있어서도 사랑에 대한 질문은 불가피하게 되었다. 가족의 '고유성' 또한 사랑을 통해서만 설명될 수 있었다. 가족 안에서 사랑이란 어떤 관계를 의미하며, 우리는 이를 통해 무엇을 얻을 수 있는가?

2. 가족의 사랑

사랑은 그 자체로 인류의 오래된 주제였다. 플라톤이 『향연』에서 사랑(erōs)을 찬양한 이래, 사랑은 모든 이가 최소한 한 번쯤은 문제로 삼는 것이었다.[19] 물론 사랑은 하나로 규정되지 않고 다양하게 이야기되어 왔다. 성애에 근거한 열정적인 사랑, 양육자와 아이의 헌신적인 사랑, 인간에 한정되지 않은 세계의 모든 존재자들에 대한 사랑, 지배자가 피지배자에 대해 갖는 애정까지, 사랑은 다양한 의미를 갖는 것이었다.

가족 안에서의 사랑은 어떤 성격을 갖는가? 가족 사이에서 일어나는 애정을 '사랑'이라고 칭한다는 사실을 고려할 때, 가족애 또한 사랑의 일반적인 특성을 공유할 수밖에 없다. 그러나 다양한 이들이 떠올리는 사랑의 전형과 그들이 사랑에 대해 부여하는 속성이 각각 상이하다는 점에서, 사랑의 일반적인 특징이 무엇인지는 이미 다소 불투명하다. 뿐만 아니라, 사랑 그 자체의 속성에 대한 설득력 있는 규정에 도달한다 하더라도 이것이 가족 안에서 어떤 고유성을 산출하는지에 대해서는 추가적인 논의가 필요할 것이다. 그러므로 나는 여기서 사랑 자체를 정의내리기보다는 사랑에 대한 다양한 관점들을 통해 가족의 사랑을 다소 느슨하게 규정하고자 한다.

먼저 가족애가 사랑의 일반적인 속성을 공유하면서도, 나름의 고유한 성격을 갖는 것으로 이해될 때, 최소한 우리는 한 가지에는 동의할 수 있을 것이다. 그것은 어떤 특수한 유형의 사랑이 가족의

19) Plato, 『향연』, 강철웅 옮김, 이제이북스, 2010, 64쪽/177a 이하를 참조.

사랑에 곧바로 적용될 수 없다는 점이다. 이를테면, 아벨라르두스와 엘로이즈 사이의 열정적인 사랑과 같이 특수한 사랑의 형태를 가족에 그대로 옮겨올 수 없을 것은 분명하다.[20] 뿐만 아니라, 가족의 사랑은 여타의 인간관계와 달리 가족관계가 지니는 고유성을 반영하는 것이어야 할 것이다. 가령, 양육자와 갓난아이의 관계처럼 상대의 안위를 하루 종일 신경 쓰며 돌보는 관계는 가족 외의 관계에서는 발견되지 않는다. 나는 이처럼 우리가 가족 안에서 일반적으로 경험하고 기대하며, 따라서 대부분의 이들에게 동의될 수 있을 것으로 보이는 직관들에 의거하여 가족의 사랑을 잠정적으로 다음과 같이 규정하였다.[21]

(1) 먼저, 사랑은 나와 상대의 강한 동일시를 포함한다. 사랑이 나와 타자를 동일시하는 관계라는 점은 많은 이들이 흔히 사랑의 첫 번째 속성으로 간주해왔던 것이기도 하다. 도널드 위니컷(Donald Winnicott)의 대상관계이론에 따르면, 아이와 어머니는 서로를 동일시하면서 사랑의 관계를 시작한다.[22] 아이는 어머니를 자신의 세계에 속한 존재로 여기며, 어머니는 아이의 배고픔이나 고통을 마치

---

20) 여기서 '특수한 사랑의 형태'를 구분하는 것은 물론 정당화될 필요가 있을 것이나, 나는 가족이 여전히 일반적으로 포함하는 자녀 관계나, 오늘날 노인이나 장애인을 돌보는 유형들을 떠올리면서 섹슈얼리티와 연관된 특성들을 일단 배제했다. '낭만'과 '열정'이 가족애의 규정에 포함되지 않은 것은 이 때문이다. 뿐만 아니라, 연인관계 사이에서도 '열정'적인 사랑은 일반화되기 어려운 것이다. 루만은 열정의 의미론이 그것이 가진 과도함으로 인해 친밀성의 코드화로 일반화되지 못했으며, 낭만적 사랑이 이를 대체하여 코드화 되었다고 본다. 물론 오늘날에는 낭만적 사랑 또한 해체되고 있는 중이다. Luhmann, 『열정으로서의 사랑』, 특히 6장과 15장의 논의를 참조.

21) 본 연구에서 주로 논의되는 악셀 호네트의 인정이론이 헤겔의 인정개념에 근거하고 있다는 점에서, 헤겔의 사랑 개념을 논의하는 것이 중요하다고 할 수도 있다. 남기호에 따르면, 사랑은 헤겔 철학 전체를 관통하는 무엇이나 다름없다. 헤겔에게서 사랑은 철학의 원리로서 등장하는 한편, 프랑크푸르트 시기 이후에는 총체적 의식의 대자적 실현의 계기로 나타난다. 후기에 이르면 사랑은 원리나 계기로서 다뤄지기보다는 가족, 아이 등 객관화된 형태들만이 다뤄진다. 남기호, 「헤겔의 '사랑' 개념과 그 철학적 위상 변화」, 『시대와 철학』, 제20권, 제4호, 2008, 1-25쪽을 참고. 그러나 나는 본 연구를 진행하면서 헤겔에 대한 논의를 따로 진행하지 않았는데, 헤겔의 사랑 개념에 대한 논의가 방대할 뿐 아니라, 인정이론에 대한 논의를 진행하면서 호네트의 해석을 통해 청년헤겔의 사랑 개념이 간접적으로 그려지고 있기 때문이다.

22) Donald Winnicott, *The Child, the Family, and the Outside World*, Cambridge, Mass.: Perseus, 1987.

자신의 것처럼 느낀다. 상대의 감정을 내 것처럼 느끼고, 상대의 아픔을 내 아픔처럼, 상대의 기쁨을 나의 일처럼 기뻐하는 사랑의 모습은 어머니와 아이의 사이처럼 '강력한' 애정 관계 뿐 아니라, 강도의 차이가 있다 하더라도 모든 가족애 관계에서 발견된다.

사랑하는 대상과 자신을 동일시함으로써 발생하는 결과는 마치 상대와 나 사이의 경계가 존재하지 않는 듯이 행동하게 되는 것이다. 나와 관련 없는, 나와 경계 지어진 타인처럼 상대를 대하는 것이 아니라, 경계가 존재하지 않거나 혹은 존재하더라도 쉽게 넘어설 수 있는 것처럼 여기게 된다. 상대와 나를 동일시하고 상대의 행복이 내 행복이 되기 때문에, 나는 그의 삶에 적극적으로 개입한다. 여기서 경계는 나와 상대 사이가 아니라, '우리'의 바깥에 세워진다.[23]

(2) 둘째로, 사랑은 상대를 대체 불가능한 이로 바라보도록 한다. 사랑의 대상은 그와 유사한 속성을 가진 다른 이로 쉽게 대체될 수 있는 것이 아니다. 사랑은 익명적 타자가 아닌 구체적인 상대에 대해 특권적이며, 편향적이다.[24] 사랑이 오직 그와 나 사이에서 일어나기 때문에 사랑은

---

23) 사랑의 탈-경계적 성격 때문에, 사랑은 쉽게 상대의 자율성을 침해할 수 있다. 특히 비대칭적 관계에서 위험성은 더 커진다. 그러나 비대칭적인 사랑의 관계를 곧바로 지배관계로 이해하는 것은 잘못이다. 에바 키테이(Eva F. Kittay)는 지배를 "다른 사람에게 그의 이해에 반하여, 그리고 어떤 도덕적 정당성 없이 권력이 행사되는 것"으로 규정하고, 이를 권력 불평등과 구분한다. '모든' 권력 불평등이 지배로 이어지지는 않는다는 것이다. 그러나 키테이는 동시에, "의존노동자와 대상자 모두 의존관계를 지배관계로 전환시킬 수 있다"는 점을 덧붙인다. 다만 지배의 가능성은 양자에 있어서 동등하지 않다. 돌봄 대상자 또한 돌봄노동자를 지배할 수 있지만, 키테이가 보기에 우리가 더욱 경계해야 하는 것은 돌봄노동자에 대한 돌봄 대상자의 취약성, 그 안에 발생할 수 있는 지배관계다. 돌봄관계에서 돌봄노동자에게 주어지게 되는 권력이 부당하게 사용될 때, 지배가 발생하기 때문에, 그녀는 돌봄에서의 권력 불평등이 지배관계로 "변질"되지 않을 때에만, 돌봄과 양립할 수 있다고 본다. Eva F. Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 김희강·나상원 옮김, 박영사, 2016, 88-93쪽의 논의를 참고하라. 돌봄노동자의 문제에 보다 집중했던 키테이는 이후의 작업에서는 의존 대상자에 대한 도덕적 대우의 차원에 보다 주목하고 있다. Eva F. Kittay, *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds,* New York, NY: Oxford University Press, 2019.

24) 사랑의 편향성은 사랑이 오랜 시간 도덕의 범주에 포함되지 못한 하나의 이유다. 불편부당성이라는 도덕의 속성과 너무나 분명하게 대립하는 것처럼 보이기 때문이다. 사랑의 편향성을 긍정적으로 고려하기 위해서는 이것이 다른 이들에 대한 도덕적인 고려와 어떻게 양립할 수 있는지가 규명되어야 한다. 예를 들어, 제임스 레이첼스는

내게 소중하며, 의미 있는 일로 다가온다. 이처럼 서로 대체 불가능한 관계를 맺기 때문에, 사랑은 아주 강한 신뢰를 포함하기도 한다.

사랑하는 상대가 대체 불가능하다는 점은, 불가항력이라는 사랑의 또 다른 속성과 이어져 있다. 상대를 대체 불가능하게 보는 사랑은 당사자의 의지를 통해 이루어지는 것이 아니기 때문이다. 사랑이 의지로 가능한 일이라면, 그는 유사한 면모를 갖는 다른 이에 대한 사랑으로 쉽게 옮겨갈 수 있을 것이고, 사랑은 대체가능한 것으로 여겨질 것이다. 사랑의 불가항력은 대중매체나 문학작품에서 극적으로 묘사되기도 하는 것처럼 비단 낭만적 사랑이나 '운명적' 사랑에 한정되는 속성이 아니다. 많은 경우 생물학적 과정의 산물인 양육자와 아이의 관계에서, 아이는 자신이 원해서 혹은 자신의 의지로 그들의 자녀가 되지 않는다. 아이는 태어나면서부터 가족의 관계 안에 자신의 의지와 상관없이 진입한다. 그러나 언뜻 부당해 보이는 가족의 형성과정에도 불구하고, 아이는 자신에게 대체 불가능한 양육자에 대한 사랑을 쉽게 거부할 수 없다.

(3) 마지막으로, 나는 무엇보다 사랑을 상대의 안위를 염려하는 것으로 이해한다. 해리 프랑크푸르트(Harry Frankfurt)는 『사랑의 이유(The Reasons of Love)』에서 사랑의 여러 가지 속성을 규정한다.[25]

> 첫째, 사랑은 가장 기본적으로 사랑받는 사람의 행복 혹은 번영에 관한 무관심적인 관심이다. 둘째, 사랑은 불가피하게 개인적이기 때문에, 자선과 같이 사람들에 관한 다른 양태의 무관심적 관심과는 같지 않다. 셋째, 사랑하는 사람은 사랑받는 사람과 자기를 동일시한다. 마지막으로, 사랑함은

자신의 자녀들에 대한 편향적 사랑이 어떻게 다른 아이에 대한 사랑과 양립할 수 있는지 묻는다. 그는 자기 자녀들에 대한 사랑이 도덕적으로 정당화될 수 있다고 생각하지만, 모든 경우에 더 '우월할' 수는 없다고 본다. 그는 불가피한 필요를 만족시키는 경우에는 자기 자녀에 대한 편애가 허용된다고 보며, 자녀에 대한 사치품을 구매하는 대신 다른 아이의 필요를 충족시키는 것을 제안한다. James Rachels, "Morality, Parents, and Children", Hugh LaFollette 편저, *Ethics in Practice: An Anthology*, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.

25) 이하의 인용문은 Harry Frankfurt, 『사랑의 이유』, 박찬영 옮김, 도서출판 씨아이알, 2017, 130-131쪽을 요약 재구성하였다.

의지에 대한 제약을 내포한다.

여기서 가장 주요한 특징은 사랑이 그 어떤 다른 이유가 없는, 사랑하기 때문에 사랑하는 "무관심적인 관심(disinterested care)"에서 일어난다는 점이다.[26] 사랑은 상대의 안녕과 번영을 바랄 뿐, 다른 목적에서 벌어지는 일이 아니라는 것이다. 프랑크푸르트를 따라, 나는 이것이 사랑의 가장 주요한 속성이라고 생각한다. 다른 계산 없이 자신이 할 수 있는 만큼 상대의 안녕을 바라고 그것을 위해 힘쓰는 것이 사랑이다.

오늘날의 돌봄윤리는 상대의 안녕을 위하는 사랑의 측면을 도덕적으로 정당화한다. 캐럴 길리건(Carol Gilligan)과 넬 노딩스(Nel Noddings)로부터 시작된 돌봄윤리는, 초기에는 돌봄이라는 관계맺음의 속성이나 타자를 돌보는 '여성적' 도덕성을 해명하는 데 집중했으나, 점차 돌봄과 연계된 인간의 의존성을 인간 일반의 불가피한 사실로 확장하고 그것에 대한 적절한 고려를 촉구하거나 돌봄을 공적인 원리로 격상시키려는 방향으로 전개되고 있다.[27] 이 인간 의존성의 대표적인 사례는 어머니와 아이 사이에서 발생하는 돌봄의 관계다. 아이는 너무나 취약한 존재로 세상에 태어나기 때문에, 아이는 타인의 돌봄 없이는 생존할 수조차 없다. 이처럼 타인의 취약성에 응답하고 시급한 필요를 충족시켜주는 수행이 돌봄이다.

돌봄의 관계에는 앞서 언급한 사랑의 특징들 모두가 나타난다. 먼저 어머니는 아이를 자신과 동일시하여 자신과 아이 사이의 경계를 허물고, 심지어는 돌봄 대상자의 필요를 자신에게 완전히 투영하는 "투명 자아(transparent self)"가 되기까지 한다.[28] 둘째로, 사랑의 대체 불가능성 때문에, 돌봄의 '노동' 자체는 다른 이가 대신해 맡을 수 있더라도 돌봄 '관계'를 대체하는 것은 불가능하다. 마지막으로 어머니는 아이의 삶을 우려하고, 자신의 위치에서 최선을 다해 아이를 돌본다.[29]

---

26) Frankfurt,『사랑의 이유』, 130쪽.

27) 가령 사라 러딕은 이와 같은 돌봄과 배려가 사회정치적인 함의를 갖는다고 본다. "모성적 사고"를 공적 영역으로 끌어들여야 한다는 것이다. Sara Ruddick,『모성적 사유: 전쟁과 평화의 정치학』, 이혜정 옮김, 철학과 현실사, 2002를 참고.

28) Kittay,『돌봄: 사랑의 노동』, 114-117쪽.

대부분의 돌봄윤리는 어머니와 아이의 관계에 주목하지만, 이와 같은 방식의 관계맺음은 여타의 가족 관계에 대해 사랑을 이야기할 때에도 적용될 수 있다. 다만 강도의 차이가 있을 뿐이다. 갓난아이와 같이 매우 취약해서 즉각적인 도움 없이 생존조차 불가능한 경우가 아니라 해도, 그가 도움을 요청할 때 그의 가족들은 가장 먼저 손을 내민다.[30]

상술한 세 가지 속성이 만들어내는 사랑의 관계는, 결국 가족을, 그리고 가족이 머무는 장소인 가정을 하나의 안식처로 만들어준다. 상대를 자기 자신과 이어져 있는 것처럼 생각하고, 대체 불가능한 존재로 여기며, 나의 안위를 걱정하는 이들이 머무르는 장소는, 내가 언제든지 돌아가서 위로를 받을 수 있는 "홈 스위트 홈(home, sweet home)"이다. 가족 바깥의 '차가운' 관계들에서 받은 상처와 고통에서, 혹은 노동의 고단함으로부터 도피할 수 있는, 내가 설령 사회적인 실패를 경험한다 하더라도 돌아갈 수 있는 가족이라는 피난처는 오직 사랑을 통해서만 존재할 수 있다. 서구 문명의 대표적 신화인 고대 그리스 신화에서 오디세우스의 서사는 이러한 측면에서 안식처로서 'home'이 갖는 노스텔지어적 측면을 보여주는 이야기로 해석될 수 있다.[31] 전쟁을 마치고 트로이에서 고향 이타카로 돌아가는 여정에서

---

29) 물론 이 과정에서 돌봄노동자가 희생되거나 착취되어서는 안 된다. 키테이는 돌봄노동의 수행에서 여성이 취약성에 내몰리지 않아야 한다고 여러 차례 강조한다. 그녀가 제시하는 것은 공동체가 돌봄노동자를 돌보는 '둘리아'라는 사회연대체에 근거한 돌봄 모델이다. Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 200-201쪽.

30) 돌봄에 도덕적 가치를 부여함에도, 돌봄윤리가 오직 어머니와 아이 사이의 사랑만 강조하지 않았다는 점은 중요하다. 앞서 언급된 키테이뿐 아니라, "페미니스트 돌봄윤리" 혹은 "돌봄윤리 2세대"라고 불리는 헬드, 트론토 등은 여성에게 과중하게 부여되는 돌봄의 책임을 문제시하고, 돌봄책임의 분배와 돌봄관계에 대한 공적 지원을 중시한다. Virginia Held, 『돌봄: 돌봄윤리』, 김희강·나상원 옮김, 박영사, 2017; Joan C. Tronto, (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge, 1993; Joan C. Tronto, 『돌봄 민주주의』, 김희강·나상원 옮김, 박영사, 2021.

31) 'home'이라는 표현이 갖는 어감을 살리는 번역은 어렵다. 하레벤이 지적하듯이, 'home'은 문화적 차원에서 단지 가족이 모여 사는 공간을 의미하지 않으며, 낭만적인 '가정성(dometicity)'과 노스탤지어, 화합의 공간이라는 다양한 성격을 갖는다. 따라서 단지 '가정' 혹은 '집'이라는 번역어로는 이러한 의미를 모두 담을 수 없다. 이러한 이유에서 '홈 스위트 홈(home sweet home)'의 경우에는 음차하였다. 여기에서는 편의상 '집'으로 번역하거나 원어를 그대로 표기하였다. Hareven, "The Home and the Family in Historical Perspective", 253-285쪽.

오디세우스는 자신을 막아서는 퀴클롭스와 세이렌, 키르케를 포함해 다양한 고난을 거치며 자기 자신의 보존을 대가로 모든 것을 잃지만, 고향에 돌아와 비로소 안식을 얻게 된다.

인간의 생에서 안식처의 존재는 중요하다. 외부의 위험으로부터 자신을 보호해줄 수 있는 공간이라는 점에서 신체적으로 중요할 뿐 아니라, 정서적인 측면에서도 그러하다.[32] 내게 안정감을 주는 가족의 관계 속에서 정서적인 안정을 찾고, 나 자신의 정체성을 재생산할 수 있기 때문이다. 가족이 이러한 기능을 수행하지 못한다면, 인간의 자아는 불안정의 지속으로 인해 결국 훼손될 공산이 클 것이다. 울리히 벡(Ulrich Beck)과 엘리자베트 벡-게른스하임(Elisabeth Beck-Gernsheim)의 작업에서도 나타나듯이, 전통적인 관념들이 이제 유효성을 상실하면서 오늘날 사랑의 관계는 안정성을 제공하는 유일한 터전으로서 더욱 중요해진다.[33]

정리하면, 가족의 사랑은 크게 두 가지 측면에서 우리에게 가치 있는 것으로 여겨진다. 하나는 가족의 사랑이 우리가 다른 관계에서 확보할 수 없는 강한 애착과 동일시, 대체 불가능성, 그리고 관심과 돌봄을 제공하기 때문이다. 다른 하나는 이러한 가족애를 바탕으로 해서만 우리가 가족 그 자체를 내게 위안이 되고 안정을 찾을 수 있는 공간으로 여길 수 있다는 점이다.

---

32) 호네트는『자유의 권리』에서 가족과 세속적인 위안(Trost)을 연결 짓고 있다. 자녀와 함께 세대를 이어가는 가족의 관계 안에서 일종의 영원성을 경험함으로써 현실의 괴로움에서 벗어날 수 있다는 것이다. 다만 내 생각에는 가족 안에서의 위안을 반드시 세대적인 연속성에서 찾아야하는 이유는 없다. 호네트는 앞서 위니컷의 '이행대상' 개념을 빌려오면서, 현실의 괴로움을 받아들이기 위한 완충지대로서 어떤 환상(사랑하는 이가 고인이 되었을 때 그가 마치 살아 있는 듯이 말을 건네거나 하는 등)을 필요로 한다고 보았다. 보다 정당화가 필요하겠으나, 나는 자녀 없는 배우자 관계에서도 관계의 무시간성이 만들어내는 '완충지대'로서의 위안이 가능할 것이라 생각한다. RF, 308-310쪽; Axel Honneth, "Disempowering Reality: Secular Forms of Consolation", *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*, Polity, 2012.

33) Beck and Beck-Gernsheim,『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 94-103쪽을 참조.

3. 사랑의 이면

그러나 '사랑의 가족'은 아주 짧은 기간 동안에만 지배적 이념으로 유지될 수 있었다. 한편으로 사랑은 개인화라는 시대적 요구를 통해 문제적인 것으로 전환되었다. 벡과 벡-게른스하임은 오늘날의 가족이 사랑을 통해 이해되면서 어떤 혼란이 초래되었음을 발견한다. 그러나 여기서 '혼란'은 단지 부정적인 의미를 갖는 것이 아니다. 외부적인 규범들로부터 독립된 가족이라는 단위 안에서 자신들의 자율적인 삶을 영위하기 위한 혼란이라는 점에서, 이는 "정상적인 혼란(normale Chaos)"이다.[34] 앤서니 기든스(Anthony Giddens)가 오늘날 이상적인 사랑의 양태로 보는 '합류적 사랑(confluent love)'도 이러한 변화를 반영한다.[35] 아주 개인적인 것으로 여겨져 온 사랑이라는 관계에서도 '민주화'가 이야기될 수 있어야 하는데, 서로의 고유성을 인정하는 합류적 사랑은 민주화된 친밀성의 주요한 형태다.[36]

사랑의 지배력 상실의 보다 주요한 원인은 현대 페미니즘 운동이 가족이라는 영역을 문제 삼게 되었기 때문이다. 페미니즘 운동이 우선적으로 겨냥한 것은 사회 전반의 가부장제(patriarchy)였다. 그러나 가족이 가부장제를 재생산하는 기제였을 뿐 아니라, 그 자체로도 이미 가부장제의 효과였다는 점에서, 가족 또한 문제적 대상이 되었다. 가족에 대한 회의적인 주장들이, 더 나아가 가족을 거부하고 해체하라는 주장들이 나타나기 시작한 것이다.

그런데 왜 가부장제 비판에 있어 현실의 가족뿐 아니라 '사랑' 또한 문제가 된 것일까? 가족적 삶에서 불가결해 보이는 가족의 사랑은, 오랜 시간 오용되어 온 것이기도 했기 때문이다. 사랑은 가족 안에서 '탈-정치적인 것'을 총칭하는 것으로 오랜 시간 사용되었다. 가족 안에서

---

34) "정상적인 혼란"은 그들의 책 제목이기도 하다. 이 '혼란(Choas)'이 구체적으로 의미하는 바에 대해서는 Beck and Beck-Gernsheim, 『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 21-38쪽의 서문을 참조하라.

35) '합류적 사랑'에 대해서는 Giddens, *The Transformation of Intimacy,* 61-64쪽을 참조.

36) Giddens, *The Transformation of Intimacy,* 184쪽 이하를 참조.

사랑에 대한 과도한 강조는, 다른 종류의 요구들을 정당하지 않은 것으로 간주하도록 했다. 독립이나 평등과 같은 가치는 가족 바깥에서나 찾아질 수 있는 것으로, 가족과 어울리지 않는 것으로 생각되었을 뿐 아니라, 심지어는 가족의 사랑을 훼손하는 것으로 여겨지기도 했다. 버지니아 울프(Virginia Woolf)가 '자기만의 방'의 필요를 선언했듯이, 여성에게 필요한 것이 사랑이 아니라 독립이라는 주장이 있어왔음에도, 그러한 종류의 요구들은 오랜 시간 침묵되었다.[37] 사랑이 다른 요구들을 묵인하는 수단이 되었던 것이다. 사랑 그 자체가 문제인 것은 아니었으나, 사랑은 가족의 부정의를 은폐하고 침묵시키는 이름으로, 마치 가부장제를 유지하는 하나의 '이데올로기'처럼 쓰였다.

이미 암시되고 있듯이, '사랑의 가족'이 다른 요구들을 침묵시킬 때, 가장 큰 피해를 받은 것은 가정 안에서 가장 낮은 위계에 자리해 온 여성이었다. 사랑은 여성에게 주어지는 가사노동과 같은 부불(不拂, unpaid) 노동을 정당화하는 이름으로 쓰였다. 사랑은 여성의 공적인 활동을 제한하는 용도로도 이용되었다. 여성이 자신의 권리를, 가령 남성과 동등한 공적 활동에의 참여를 보장해줄 것을 요구할 때, 그러한 요구는 사랑이라는 가족적 관계를 파괴할 수 있다는 이유에서 거부되었다. 역사적으로 다른 제약으로부터 자유로워진 가족이라는 영역은 가족 구성원 사이에서의 동등한 존중을 실현하지 못하고, 오히려 사랑이라는 이름으로 부정의하고 폭력적인 관계로부터 도피할 수 없도록 하는 족쇄가 되었던 것이다.

'사랑의 가족'이 갖는 또 하나의 문제는 가족의 사랑이 실은 모두의 규범이 아니라 '어머니' 혹은 여성의 규범으로만 이해되어 왔다는 점이다. 가족의 현실적 삶에서 사랑은 여타의 관계에서는 나타나지 않고, 대개 어머니와 아이, 여성과 배우자의 관계에 적용되는 것으로, '여성의 일'로만 이해되었다. 가령 루소는 『에밀』에서, 아이의 양육에 대해 논하면서도 여아와 남아에게 상이한 역할을 부여하고 있는데, 그는 여성에게는 어떻게 여아가 남성에게 도움이 될 수 있는 여성으로 자라날

37) 보다 구체적으로, 울프의 요구는 자신의 독립적 생활을 영위할 수 있는 '돈'과 '자기만의 방'이다. Virginia Woolf, 『자기만의 방』, 이미애 옮김, 민음사, 2006, 10쪽.

수 있는지, 그리고 아이를 기르는데 여성의 '역할'은 무엇인지를 강조하고 있다.[38] 어머니-여성은 다른 가족 구성원을 사랑하고, 그들의 물질적-정신적 재생산을 위해 분투해야 했으나, 남성 가부장을 포함해 다른 이들은 그러한 책임을 부여받지 않았다. 어머니의 헌신과 희생은 어느 순간 여성의 덕목으로 '자연화(naturalize)'되었다.

앞서 고향과 가족이라는 노스텔지어적인 안식처로 향하는 여정으로 나타났던, 이타카로 향하는 오디세우스의 신화는 이제 다르게 해석된다.[39] 가족의 내밀한 문제를 통해 오디세우스의 여정을 다시 읽게 될 때, 그의 신화적인 귀환 이면에는 가정을 관리하고 아이를 양육하며 정절을 유지하는 아내 페넬로페의 기다림이 있다. 오디세우스의 아내 페넬로페는 서구 근대 역사에서 여성이 처해 온, 그리고 여전히 해결되지 않은 문제를 보여준다.[40] 낭만적으로 채색된 가족의 이면에는 가족을 지키고 가부장에 대한 사랑을 유지하는 여성이 있어 왔다는 사실이다. "홈 스위트 홈(Home sweet home)"은 공적 업무를 수행하며 거친 바깥생활을 마치고 돌아오는 '남성에게만' 따뜻한 가정이자 마음의 고향이었던 것이다.

---

38) Jean-Jacques Rousseau, 『에밀』, 김중현 옮김, 한길사, 2003. 이를 예리하게 지적한 것은 수잔 오킨이다. Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979에서 특히 6장, 106쪽 이하의 논의를 참고하라.

39) 오디세우스의 서사는 '지배'와 관련하는 것으로 해석될 수 있다. 『계몽의 변증법』에서 아도르노와 호르크하이머는 트로이에서 이타카로 돌아오는 오디세우스의 여정을 서구 문명이 지배로 이행하는 역사에 대한 알레고리로 여긴다. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente", *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften*, 제3권, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, 특히 Exkurs I 를 참조. 정호근에 따르면, 오디세우스의 귀향길은 자신의 자연본능을 억압하고, 외적 자연을 통제 하에 두며, 나아가 자신의 선원들을 계급적으로 지배하는, 문명적 도정에 드러나는 3중적 지배 연관을 보여준다. 이에 대해서는 정호근, 「사회구성과 지배의 연관: 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』을 중심으로」, 『철학사상』, 제16호, 별책1-2, 2003, 특히 158쪽 이하를 참조.

40) 아이리스 영 또한 오디세우스 신화에서 페넬로페의 이미지를 "여성성에 대한 서구 문화의 기본 관념"으로 지칭한 바 있다. Iris M. Young, "House and Home: Feminist Variations on a Theme", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*, Political Philosophy, and Policy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, 134쪽.

물론 이와 같은 '가부장제와 사랑의 공모'는 사랑 자체가 가진 문제일 수 없다. 앞서 열거한 사랑의 속성 중 어느 것도 타자의 고통을 침묵시키는 데 기여하지 않는다. 오히려 사랑은 서로 관계 맺고 있는 이들의 안녕에 관심을 갖는다는 점에서, 여성을 포함해 다른 가족구성원들의 삶을 돌보는 계기다. '사랑의 가족'이 갖는 문제는 사랑이 특정인에게만 편중되거나, 내적 속성 때문이 아니라 다른 의도로 오용되었기 때문에 발생한다. 문제는 이러한 오용 혹은 공모가 사랑을 다시금 강조하는 것으로는 결코 해결될 수 없다는 점이다. 가족 안에서 젠더적인 분업, 권력의 위계, 사랑의 편중이 여전히 작동할 때, 사랑은 그것에 대한 해법이 될 수 없다.[41]

"사적인 것이 정치적인 것"이라는 요구는 이러한 배경에서 나타났다. 가족 안에서 일어나는 문제들을 단지 개별 가족의 문제로만 여기게 된다면 여성의 삶은 계속해서 취약해질 수밖에 없으며, 따라서 가족의 문제들을 '정치적인' 것으로, 공적인 문제로 간주해야 한다는 것이 저 역사적인 선언의 핵심이다. 오늘날 가족이 '사랑의 가족'으로만 이야기될 수 없다면, 가족의 내적 규범은 어떻게 구조화되어야 하는가?

제 2 절 가족과 정의

1. 사적인 것의 공론화

가족의 문제를 문제 삼은 페미니스트들은 공적 영역에서의 동등한 권리 투쟁으로 대표되는 '제1물결' 이후에 등장한, '사적인 것이 공적인 것'이라는 '페미니즘 제2물결(Second-Wave Feminism)'의 구호 아래에서 공적인 것과 사적인 것 사이의 공고한 경계를 허물고자 했다.[42] 사적인

41) 이러한 맥락에서 아이리스 영은 가정의 가치를 모든 구성원에게 분배하는 문제와 관련해 가족의 '민주화'가 중요하다는 것을 주장한다. Young, "House and Home", 157쪽.

42) 페미니즘의 '세대' 혹은 '물결'에 대한 규정은 다양하다. 널리 알려진 것으로는

것은 남성의 가부장적 세계를 유지하고, 가족 내부의 고통과 폭력을 은폐하는 도구였다는 점에서 비판받게 되었다. 사적인 것이 진정으로 가족 구성원들의 모든 개인적 삶을 보장하는 것이 아니라, 공적인 규범이나 가치들이 진입할 수 없는 장벽으로 기능해 왔다는 혐의 때문이다. 페미니즘 운동은 이제 사적인 영역에서의 일들이 공적으로, 공론화 되어야 하며 가족 내적인 문제를 개선하기 위해서도 정치적 투쟁이 필요하다고 보았다.[43]

페미니즘 제2물결이 다양한 종류의 운동들을 포괄하지만, 그것의 중심적인 주장은 '사적인 것의 공론화'를 의미했다. '사적인 것이 정치적인 것'이라는 구호가 보여주듯이, 가정이라는 울타리 안에 한정되었던 여성들의 경험은 이제 공적 영역에서 공유되기 시작했다. 여성의 고통, 여성의 부담은 개인적인 경험이 아니라, 모든 여성이 겪는 공동의 문제로 이해되었다. 특히 가족 안에서 '자연스러운' 것으로

줄리아 크리스테바의 규정이 있다. 크리스테바는 「여성의 시간(Women's Time)」에서 페미니즘을 세 가지 세대로 구분한다. '아버지의 시간'에 따르려는 1세대, '여성의 시간'을 찾으려는 2세대, 남성과 여성의 이분법 자체에서 해방되려는 3세대가 그것이다. Julia Kristeva, "Women's Time.", Alice Jardine and Harry Blake 옮김, *Signs,* 제7권, 제1호, 1981, 13-35쪽. 일반적으로 통용되는 견해에 따르면, 제1물결은 참정권 운동으로 대표되는 평등한 권리 요구, 제2물결은 가부장제 비판과 여성의 몸에 대한 권리 주장, 제3물결은 여성의 다양성/교차성에 대한 고려로 분류된다. "사적인 것이 정치적인 것이다"라는 구호는 여성의 삶에 속속들이 개입된 가부장제의 흔적을 고발하는 구호이며, 제2물결을 대표한다. 물론 페미니즘의 물결론 자체가 정확한 규정인지, 유의미한 규정인지에 대해서는 논의의 여지가 있으며, 하나의 세대 안에서도 다양한 운동들이 포함되기 때문에, 여전히 이는 문제적인 개념이다. 그러나 본 연구에서는 '사적인 것이 공적인 것'이라는 구호를 가족과 관련한 측면에 한정해 다루고자 한다. 페미니즘의 세대론에 대해서는 다음을 참고. 김진희, 『페미니즘의 방아쇠를 당기다: 베티 프리단과 「여성의 신비」의 사회사』, 푸른역사, 2018, 264-286쪽; 김보명, 「페미니즘 정치학, 역사적 시간, 그리고 인종적 차이」, 『한국여성학』, 제32권, 제4호, 2016, 119-155쪽.

43) '제2물결' 이후 가족을 다루는 페미니즘 연구들 대다수는 이러한 공사구분에 대한 문제의식을 포함한다. 이를 직접 문제로 다룬 작업들도 상당 수 존재하는데, 대표적으로는 다음과 같다. Stanley I. Benn and Gerald F. Gaus, *Public and Private in Social Life,* London: Croom Helm; New York: St. Martin's Press, 1983; Jean B. Elshtain, *The Family in Political Thought*, Amherst: The Univ. of Massachusetts Press, 1982; Jean B. Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993; Susan M. Okin, *Justice, Gender, and the Family.* New York, Basic Books, 1989; Ruth Gavison, "Feminism and the Public/Private Distinction", *Stanford Law Review,* 제45권, 제1호, 1992, 1-45쪽.

여겨졌던 여성의 역할들이 문제시되기 시작했다. 출산, 양육, 돌봄의 '가사일'은 오랜 시간 여성의 일로, 심지어는 여성의 본성에 합당한 일로 여겨져 왔으나, 페미니즘 운동은 그것이 여성의 삶을 억압하는 부당한 역할부여임을 폭로했다.

베티 프리단(Betty Friedan)과 슐라미스 파이어스톤(Shulamith Firestone)은 페미니즘 '제2물결'의 흐름을 대표한다. 이들은 여성이 가족 안에서 자신에게 부여된 역할로 인해 고통을 겪고 취약해진다는 사실을 여성의 일상적인 삶이 은밀하게 함축하고 있는 각기 다른 문제들을 통해 보여주었다. 프리단은 가족 안에서 주어지는 여성의 '역할'에 대해, 파이어스톤은 여성의 생물학적 특징에 부과되는 출산이라는 과제에 특히 주목했다.

프리단은 가정이 "여성의 신비(feminine mystique)"를 재생산하는 장소라고 보았다.[44] 그녀는 높은 경제 성장과 더불어 등장한 20세기 중반 미국의 교외 중산층 여성이 경험하는 우울과 불만족으로부터 출발해, 이러한 문제들이 여성에게 '가정주부'나 일종의 '현모양처' 역할을 요구하는 사회적 구조에 원인이 있다고 분석했다.[45] 이들이 겪는 미스테리하고 "이름 붙일 수 없는 문제(the problem that

---

44) Betty Friedan, 『여성성의 신화』, 김현우 옮김, 갈라파고스, 2018. 프리단의 저서는 한국에서 여러 차례 번역되었는데, 가장 최근의 번역본에서 원제 *The Feminine Mystique*은 『여성성의 신화』로 번역되었다. 이전 번역본은 『여성의 신비』로 번역되었는데, 번역어를 한 차례 짚고 넘어가는 것이 좋겠다. 일반적으로 영어 Mystique은 '신비로움'으로 번역되며, 비밀스러운 무엇을 뜻하기도 한다. 새 판본의 역자는 『여성의 신비』가 "'여성다움이라는 이름으로 여성에게 덧씌워진 역할과 이미지'라는 의미를 제대로 담지 못한다"며 『여성성의 신화』로 수정한다고 밝힌다(Friedan, 『여성성의 신화』, 8쪽). 물론 프리단의 의도를 떠올리면 우리가 종종 표현하는 "여성에 대한 신화"와 어울리지 않는다 할 수 없을 것이다. 그러나 프리단은 "이름 붙일 수 없는 문제들"을 여성에 대한 '신비'로 지시하고 있는 듯하며, 이는 여성을 둘러싼 비밀스런 기제들을 총칭하는 것처럼 보인다. 곧, '여성의 신화'는 여성에 대한 여성다움의 강요보다 더 넓은 범위를 포괄하는 것처럼 보인다. 따라서 정희진이 해제에서 이야기한 것처럼 "여성성의 신비" 혹은 "여성이라는 미스테리" 정도로 이해하는 것이 보다 적절해 보인다(Friedan, 『여성성의 신화』, 12-13쪽). 다만 본 논문에서는 해당 판본을 따라 『여성성의 신화』로 표기하였다.

45) 프리단의 작업에 대해서는 다양한 지적들이 있는데, 가장 널리 알려진 것은 벨 훅스가 비판했던 것처럼 프리단이 백인 중산층 여성의 경험을 특권화하고 있다는 것이다. Bell Hooks, *Feminist Theory from Margin to Center, Boston,* MA: South End Press, 1984.

has no name)"[46]는 여성이 수동적이고 의존적이며 순응적으로, 누군가의 아내 혹은 어머니 역할에 제한되어 있기 때문에 발생한다는 것이 프리단의 생각이었다. 이러한 이유에서 그녀는 여성에게 가정이 일종의 "포로수용소"라고 선언하기도 한다.[47] 포로수용소에서 전쟁포로들이 물리적 제약을 경험할 뿐만 아니라, 타율적이며 무기력한 존재가 되는 것처럼, 가정은 여성을 가둘 뿐 아니라, 여성을 수동적이고 타율적이며 무기력한 존재로 길러낸다는 것이다. 이처럼 가혹한 환경으로부터, 여성의 자아 또한 위기에 처한다.[48] 가정 안에서 여성은 '나'에 대한 감각을 점차 상실하게 되기 때문이다. 중산층 여성에게 끊임없이 강제된 여성상은 여성을 침실과 부엌에, 혹은 가사노동이 일어나는 공간으로 제한했으며, 그들의 관심사 또한 자연스럽게 '가족과 가정'에 한정되었다. 프리단은 이러한 환경에서 여성들이 자기 자신이 어떤 사람인지, 어떤 인간이 되고 싶은지 스스로에게 묻지 않게 된다고 보았다. 그녀는 이에 대한 해법으로서, 가족 내적인 변화보다는 공적 활동에 참여함으로써 여성들이 고립을 깨고 위기에서 벗어날 수 있다고 생각했다.

파이어스톤의 『성의 변증법(Dialectic of Sex)』은 페미니즘 운동의 또 다른 기념비다. 소위 "급진주의 페미니즘"으로 분류되는 파이어스톤은 여성의 삶을 둘러싼 여건의 혁명적인 변화를 주장한다.[49] 그녀에게 '성적 계급'의 불평등이라는, 사회적 불의는 특히 성의

---

46) 이는 프리단의 책 1장의 제목이기도 하다. Friedan, 『여성성의 신화』, 59-89쪽.

47) Friedan, 『여성성의 신화』, 531쪽.

48) Friedan, 『여성성의 신화』, 537-576쪽의 논의를 압축하였다.

49) "변증법(Dialectic)"이라는 표현에서도 나타나듯이, 파이어스톤은 변증법적인 물질론(materialism)을 경제적인 계급의 문제를 넘어 젠더 관계에 적용시키고자 한다. 문제는 노동자와 자본가 사이의 계급이 아니라, 여성 '계급'에 대한 남성 '계급'의 착취와 지배이며, 그것은 혁명적 전환을 통해 해소되어야 한다는 것이다. "성 계급(sex class)" 그녀의 표현은 기존의 계급 개념이 조명하지 않는 차원을, 곧 계급에 대해 이야기하는 마르크스주의조차 성이라는 불평등에 대해서는 이야기하지 않는다는 사실을 드러낸다. 마르크스주의가 "성적 하부구조"를 분명하게 파악하지 못했다면, 결국 그들이 혁명의 조건으로 파악한 현실은 "단지 부분적 현실"이었을 뿐이다. 이로써 그녀가 수행하고자 하는 것은 기존의 남성 중심적 질서를 타파하는 일종의 "페미니즘 혁명"이다. Shulamith Firestone, 『성의 변증법』, 김민예숙·유숙열 옮김, 꾸리에, 2016, 13쪽 이하를 참조.

“생물학적 현실”에 기반을 둔다.[50] 따라서 여성의 생물학적 조건이 변화되는 것, ‘자연적인 것’의 철폐가 목적이 된다. 그녀가 주장하는 대안들은 다소 ‘급진적’이라 할 수 있는 것들이다. 그녀는 과학의 발달에 힘입어 여성의 생물학적 특성으로부터 주어지는 역할들을 대체하는 기획들을 제시한다.[51] 피임, 출산의 조절 등으로 시작된 새로운 테크놀로지의 기획은 ‘인공생식’이라는 임신과 출산의 대체에 이른다. 그녀는 임신이 “야만적”이며, 출산은 고통스러운 것이라 말하면서, 이는 전혀 아름다운 일이 아니며, 여성들이 이로부터 해방되어야 한다고 선언한다.[52] 출산의 의무로부터 해방될 때, 도래하는 것은 생물학적 가족이 아니라, “가구(household)”라는 새로운 단위다.[53]

“사적인 것이 정치적인 것”이라는 페미니즘 제2물결의 구호는 프리단이나 파이어스톤이 보여주듯이, 사적 영역의 일로 여겨져 왔던 여성의 삶이 공개적으로 문제시되어야 한다는 것을 지시한다. 그런데 사적 영역과 공적 영역의 공고한 경계를 허문다는 것은 단지 사적인 것을 공적 영역으로 꺼내어 공론화한다는 것 이상을 함축한다. 경계의 해체로 인해, 반대로 공적인 것 또한 사적인 영역에 진입하게 되기 때문이다. 사적 영역과 공적 영역은 서로 다른 규범을 통해 작동해왔으나 더 이상 그러한 구분은 유효하지 않게 되었으며, 점차 사적 영역에서도 공적 규범이 이야기되어야 한다는 문제의식이 구체화되기 시작했다. 그러므로 가족 안에서 ‘정의’에 대한 주장은 페미니즘 제2물결의 유산이라 할 수 있다. 사적 영역에 대한 문제제기가

---

50) Firestone,『성의 변증법』, 21쪽.

51) 파이어스톤이 가장 문제시하는 것은 출산이라는 생물학적 과정이지만, 그녀는 필립 아리에스의 논의를 직접 검토하면서, 아동기에 대한 주목이 실은 보호가 아니라 억압이며, 따라서 아동기가 해체되어야 한다는 것을 주장하기도 한다. 특히 아이들에게도 성적 자유가 허용되어야 한다는 주장은 매우 급진적이다. Firestone,『성의 변증법』, 4장의 논의를 참고.

52) Firestone,『성의 변증법』, 287쪽.

53) “가족이라는 단어는 세대에 걸쳐 이어지는 생물학적 생식과 성에 의한 일정 정도의 노동 분업을 함축한다. 그래서 전통적인 의존성과 그로 인한 권력관계가 세대에 걸쳐 이어진다. […] 가구는 명시되지 않은 시간 동안 사람들이 커다란 군집을 이루어 함께 사는 것을 의미한다. 그래서 명시된 일련의 대인관계가 없다.” Firestone,『성의 변증법』, 327쪽.

이 영역을 보다 정의롭게 만들고자 하는 의지로 이어졌던 것이다.

2. 정의의 도입

나는 수잔 오킨(Susan M. Okin)의 논의를 통해 가족에 정의를 요구한다는 것이 무엇을 함의하는지를 구체화하고자 한다. 오킨은 정의가 가족 내부에 진입해야 한다고 주장한 대표적인 페미니스트 이론가다. 오킨은 자신의 저작 『정의, 젠더, 그리고 가족(Justice, Gender, and Family)』에서, "젠더화된(gendered)"[54] 분업 모델을 거부하고, 이에 토대를 둔 가족 모델의 부정의함을 고발한다. 그녀는 특히 존 롤즈(John Rawls)가 '정의로운 사회'를 실현하기 위해 제시한 『정의론』의 모델을 가족에 도입함으로써 정의로운 가족을 실현하고자 했다.

오킨이 비판하는 '젠더화된 분업 모델'을 이해하기 위해서는, 먼저 여성에 대한 기능주의적 이해를 포착한 이전의 작업을 참조할 필요가 있다. 오킨은 앞서 『서구 정치사상에서 여성(Women in Western Political Thought)』에서 철학사에 이름을 남긴 저명한 '남성'철학자들이 보여주는 차별적 면모들을 드러낸다.[55] 그녀는 여성이 처한 현실에 대한 철학사적인 무지와 무시를 보여주고, 나아가 철학을 새롭게 변혁하고자 한다.[56] 그녀의 작업은 여성에게 특정한 '기능'을 부여했던 그 관념의 유래와 전승을 추적하는 데 중점을 둔다. 오킨은 철학사를 대표하는 인물들인 플라톤, 아리스토텔레스, 루소, 그리고 밀의 공과를 되짚는다.[57]

---

54) 오킨은 "젠더화된(gendered)"이라는 표현을 "성적 차이의 깊게 확립된 제도화"로 규정하여 사용한다. Okin, *Justice, Gender, and the Family,* 6쪽.

55) Susan M. Okin, *Women in Western Political Thought,* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.

56) "내가 여기서 끌어낸 결론은 먼저, 여성은 단지 기존의 정치 이론의 주제들에 간단하게 덧붙여지는 그런 것일 수 없다는 점이다. 왜냐하면, 우리의 철학적 유산의 작업들은 정말로 매우 많이(to a very great extent), 성의 불평등이라는 전제 위에 세워진 것이기 때문이다." Okin, *Women in Western Political Thought,* 10쪽.

57) 오킨은 플라톤에 대해 호의적인 태도를 취하는데, 비록 그것을 실현할 구체적인 구상을 제공하지 못하였음에도, 가족의 해체를 공언한 선구자로 그를 바라보기 때문이다. 오킨은 플라톤이 수호자의 자격으로 재산의 포기와 가족의 해체를

그녀는 특히 아리스토텔레스에 대해서 부정적으로 평가하는데, 이는 그녀가 아리스토텔레스로부터 여성에 대한 "기능주의적(functionalist)" 관점이 시작되었다고 보기 때문이다. 여성에게 남성을 보조하고 지원하는 역할을 부여하는 것, 다시 말해 임신, 출산, 양육 등 여성에게 '자연'적인 것으로 간주된 것들을 여성의 '본성적' 기능으로 부여해놓고, 그 기능을 다할 것을 여성에게 요구하는 관점이 여성에 대한 "기능주의적" 관점이다.[58] 오킨이 보기에, 동등한 법적 권리를 나눠 가지면서도 여성이 여전히 '2등 시민'으로 남게 된 것은 이러한 관념의 지속 때문이다.

가족 안에서 작동하는 젠더적 분업 모델에 대해 오킨이 가하는 비판은 기능주의 비판의 연장선에 있다. 오킨은 지금 여기, 현대를 살아가는 우리에게도 기능주의적 관점이 여전히 남아 있다고 본다. 앞선 철학사적 검토는 어떤 철학적 전통 혹은 관념의 전승에 주목하고 있지만, 여성에 대한 기능주의적 관념은 그것이 실제의 노동을 분리한다는 점에서 단지 '관념'의 영역에서만 운동하는 여성혐오적 의식을 넘어서 있다. 여성의 '기능(ergon)'이 가정에 더 적합하다는 관념이 만연했기 때문에, 여성은 자신의 가치를 공적으로 인정받을 수 없었다. 반면 남성은 다른 기능을 부여받아 공적 활동에 종사하고, 자유롭게 자기를 실현할 수 있었다. 이러한 기회의 불균등은 경제적, 그리고 권력의 불평등으로 이어졌다. 오킨의 다음 표적이 가족 안의 '불평등' 문제가 되는 것은 불가피했던 것이다.

오킨의 중요한 지적 중 하나는, 여성에 대한 기능주의적 관념이

주장하고, 여성 또한 수호자가 될 수 있음을 주장한다는 점에서, 결과적으로 그의 주장들이 "잃을 것 없는" 여성의 해방과 맞닿아 있다고 해석한다. 그러나 플라톤이 제안한 가족 해체가 오히려 여성의 해방에 역행하는 것일 수 있다는 주장도 있다. 허라금은 플라톤의 주장이 오히려 여성이 제한된 환경에서나마 만들어왔던 자신의 지위를 상실하게 만들 수 있다는 진 엘슈타인(Jean Elshtain)의 주장에 동의하면서, 가족의 해체와 여성의 해방을 연결 짓는 주장들이 오히려 "여성을 주어진 상황 속에서 명령만을 따르는 완전히 무력한 피해자로 보고 있다"는 것을 지적한다. 여성이 자신의 조건에서 능동적으로 구성해온 삶을 단지 특정 제도의 산물로만 취급하는 관점이 전제되고 있다는 것이다. 허라금, 「여성의 행위성과 가족 관념의 재구성」, 301-305쪽을 참고.

58) Okin, *Women in Western Political Thought*, 10-11쪽.

생산하는 젠더적 분업의 전개가 선형적이지 않다는 점이다. 오킨이 감지하는 것은 불평등을 강화하는 불평등의 사이클, 순환의 구조다.[59] 먼저 기능주의적 의식에 따라서, 가족 안에서 여성이 가사노동을 전담하고 남성이 '공적' 사회활동을 하게 되는 젠더적 분업이 자리 잡고 있을 때, 이는 여성의 사회적 활동을 한정짓게 된다. 이로써 다양한 경험과 능력의 계발, 경력 개발의 기회를 박탈당한 여성은 주로 가사노동과 유사성을 갖는 저임금 직종에 나서게 되고, 그 결과 그들이 다시 가사노동을 맡는 것이 '효율적'인 것처럼, 적절한 것처럼 이해된다.[60] 오킨이 보기에 이러한 순환 구조는 여성을 더욱 경제적으로 취약하게 만들고, 따라서 남성 가부장에 대한 의존성을 증대시키는데, 이러한 취약성과 의존성으로 인해 만일 이혼이 발생하는 경우 여성과, 높은 확률로 그녀가 책임지게 될 아이는 위태로운 상황에 노출될 수 있다.[61] 가족은 이러한 부정의가 이루어지는 장이며, 가족이 아니라면 이와 같은 불평등의 순환이 이루어지지 않는다. 따라서 오킨에게 가족은 "젠더적으로 구조화된 사회를 재생산하는 핵심축(linchpin)"[62]이다.

나아가 불평등한 가족의 문제는 개별 가족에서만 문제가 되는

---

59) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 5쪽. 아이리스 영은 이러한 오킨의 연구가 20세기 후반 서구 미국 여성을 중심으로 진행되었다는 점에서 21세기 개발도상국 여성의 상황에는 완벽하게 들어맞지 않는다는 점을 지적하면서도, 취약성의 순환을 문제시하는 관점은 여전히 유효하다고 평가한다. 여성에게 '바깥일'을 권장하는 사회에서도 이들이 저임금 노동에 종사하면서 취약해지기 때문이다. 가령 여성 또한 임금 노동에 종사하도록 구조화된 사회에서 (우리 사회에서는 60-70년대 청계천 피복 공장을 떠올릴 수 있는데) 여성은 사회 진출의 기회를 얻는 듯 보이지만, 여성이 저임금 노동에 주로 종사한다는 점, 그리고 대부분의 가사노동이 여성에게 부과된다는 점에서 여성은 지속적으로 취약해진다. Iris M. Young, "The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World", Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

60) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 149-159쪽 참조. 오킨은 이러한 불평등의 재생산 문제를 왈저(Michael Walzer)를 빌려 비판하기도 한다. "정의의 영역들"은 나눠져 있으며, 한 영역의 부정의는 다른 영역의 부정의에 영향을 미쳐서는 안 된다는 것이 왈저의 입장이다. 오킨은 이를 따라, 가족에서의 부정의가 가족 바깥의 부정의로 이어져서는 안 된다고 주장한다. 이에 대한 논의는 Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 110-117쪽을 참고.

61) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 160-167쪽.

62) Okin, *Justice, Gender, and the Family,* 170쪽.

‘찻잔 속의 태풍’이 아니다. 오킨에 따르면, 가족 안의 불평등은 ‘정의로운 사회’를 유지하는 데 걸림돌이 되는 것이기도 하다. 그녀는 롤즈가 『정의론』에서 이미 가족을 “정의 교육의 장(school of justice)”으로 규정하고 있다고 본다.[63] 가족 안에서 아이는 정의로운 사회의 시민에게 요구되는 “정의감(sense of justice)”[64]을 함양할 수 있기 때문이다. 정의감은 정의로운 사회가 안정적으로 지속할 수 있는 하나의 조건이다. 그러나 만일 가족의 젠더적 분업과 불평등이 시정되지 않을 때, 이러한 풍경 속에서 자라난 아이는 시민으로서의 자질을 갖출 수 없으며, 정의로운 사회도 위기에 처할 수 있다.

오킨에게 가족의 불평등이라는 문제 해결의 청사진을 제공하는 것은 존 롤즈다.[65] 오킨이 특히 주목하는 것은 『정의론』에서 나타나는 ‘정의로운 사회’에 대한 롤즈의 기획인데, 그녀는 원초적 입장으로부터 기본 구조에 적용되는 정의의 원칙들에 대한 논의로 이어지는 롤즈의

---

63) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 17-23쪽. 이는 울스톤크래프트와 밀이 이미 강조했던 것이기도 하다. 가족이라는 영역 안에서, 타인을 어떻게 존중하고 사려 깊게 대해야 하는지에 대해 배우기 때문이다. 오킨 외에도 자유주의 페미니스트들은 이러한 관점을 공유한다. Ruth Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, London: Routledge, 2014, 13-14쪽.

64) 롤즈는 『정의론』에서, 정의감을 “적어도 정의의 원칙들이 규정하는 한에 있어서의 도덕적 관점을 채택하고 그것에 따라 행동하고자 확립된 성향”으로 규정한다. John Rawls, 『정의론』, 황경식 역, 이학사, 2003, 630쪽.

65) 오킨이 보기에 가족의 젠더적 분업의 문제는 그동안 적절하게 이론화되지 못했다. 앞서의 작업을 통해 철학사에 족적을 남긴 저명한 ‘남성’ 철학자들을 다루었던 그녀는, 현재 설득력 있는 것으로 간주되는 정치-사회이론들, 특히 공동체주의와 자유지상주의, 그리고 롤즈의 ‘공정으로서의 정의’가 가족의 불평등 문제를 적절히 다루고 있는지 검토한다. 그녀는 현대 정치-사회이론들 모두가 자신의 요구에 부응하지 못한다고 평가하는데, 그것은 한편으로 비정치적 영역으로 간주되는 전통적이고 젠더적으로 구조화된 가족을 논의의 대상으로 삼지 않고 단지 “가정(assume)”하기 때문이며, 다른 한편으로는 가족의 문제에 대해서 젠더 중립에 대해 “허구적이며, 공허한(hollow)” 방식으로 이야기하고 있기 때문이다. Okin, *Justice, Gender, and the Family,* 8-13쪽을 참조. 반면 오킨은 두 명의 철학자에 대해서는 달리 평가하는데, 첫 번째는 『여성의 종속』에서 남성 철학자로서는 처음으로 남성에 대한 여성의 종속을 문제 삼았던 존 스튜어트 밀이다. 그녀는 자신의 작업에 대한 밑그림이 밀로부터 왔다고 생각했다. 두 번째 철학자가 존 롤즈다. 밀과 오킨의 관계에 대해서는, Nancy Rosenblum, “Okin’s Liberal Feminism as a Radical Political Theory”, Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2009를 참조.

논의에 드러나는 불명료한 지점들을 지적하면서도, 그의 기본적인 도식을 수용하고 이를 가족에 적용시킴으로써 가족의 불평등을 해소하고자 한다.

오킨은 롤즈가 『정의론』에서 보여주는 '정의로운 사회'의 기획과 그것을 구성하는 개념들을 적극적으로 차용한다.[66] 그녀는 롤즈가 목표로 하는 정의로운 사회에 대한 지향을 공유하며, 정의로운 사회를 구조화하는 '무지의 베일', '원초적 입장', '사회의 기본 구조', 그리고 '정의의 원칙' 등의 개념들을 받아들인다. 특히 오킨은 롤즈가 '사회의 기본 구조(basic structure)'에 적용되는 것으로서 '정의의 두 원칙'을 제시할 때, 기본 구조의 목록에 가족을 포함시키고 있다는 점에서, 그의 모델이 '정의로운 가족'의 계기를 제공한다고 생각한다.[67] 내가 어떤 정체성을 가질지 알 수 없는 참여자들이 '원초적 입장'에서 도출한 원칙들이 소위 '공적' 영역뿐 아니라 가족에도 적용될 때, 가족에서 평등이 구현될 수 있으며, 결과적으로 여성이 가족 안팎에서 남성과 동등한 사회구성원으로서 살아갈 수 있게 된다는 것이 오킨의 전망이다.

그러나 오킨과 롤즈의 입장이 완전히 동일한 것은 아니다. 오킨은 '정의로운 가족'의 기획이 롤즈의 의도에 합치한다고 보지만, 동시에 롤즈의 『정의론』에서 젠더에 대한 고려가 충분치 않음을 발견한다. 롤즈의 이론이 모든 구성원들에게 평등한 자유를 보장해주고자 하며, 아주 제한적인 불평등만을 승인하면서, 모두가 동등한 사회구성원이 될 수 있는 정치적 조건을 제시하고자 하는 기획임에도 불구하고, 이론의 지향과 작동이 불일치 한다는 것이 오킨의 지적이다. 이를테면 롤즈는 가족을 정의의 원칙들이 적용되는 대상인

---

66) 오킨이 목표하는 바와 롤즈의 모델이 적절하게 들어맞지 않는다는 해석도 있다. 다시 말해, 오킨이 롤즈의 모델을 페미니즘의 입장에서 수정 보완할 것이 아니라, 다른 이론적 토대를 필요로 한다는 것이다. 가령 러셀은 원초적 입장에 근거한 롤즈 모델보다는, 누스바움이나 혹은 센이 의지하는 신-아리스토텔레스적 모델이 더 유용할 것이라 주장한다. 그녀가 잘못 거부하고 있는 이 후자의 모델은 좋은 삶의 구성 요소들에 주목하기 때문이다. John Russell, "Okin's Rawlsian Feminism? Justice in the Family and Another Liberalism", *Social Theory and Practice*, 제21권, 제3호, 1995, 397-426쪽.

67) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 101-109쪽.

사회 기본구조의 하나로 포함시키면서도, 기본구조로서의 가족에 '어떻게' 정의의 원칙들이 적용될 수 있는지에 대해 분명하게 이야기하고 있지 않으며, 따라서 가족이 기본구조에 포함되는지 아닌지조차 문제가 된다는 것이다.[68] 남성 가부장이 '무지의 베일'에서 가족의 대표로 제시되고 있다는 점에서도 오킨은 롤즈의 『정의론』이 갖는 한계를 지적한다.[69]

그럼에도 불구하고, 오킨은 롤즈의 정의의 원칙들을 '곧바로(directly)' 가족에 적용시킬 것을 요구한다.[70] 가족 또한 사회의 기본 구조의 하나로서 다른 기본구조들과 다름없이 정의의 대상이 되어야 한다는 것이다. 이를 위해 원초적 입장에 진입하는 이들은 자신이 갖게 될 젠더도 우연적인 것으로, 즉 젠더에 대해서도 무지한 상태로 정의의 원칙들을 도출해야 한다.[71] 젠더에 대해서도 무지할 때에만 원초적 입장에서 정의의 원칙들을 도출하게 될 참여자들이 가족 안에서 가능한 젠더적 평등까지 고려하면서 원칙들을 구상하게 될 것이기 때문이다. 이처럼 원초적 입장에서 '모두'의 관점이 고려되어야만 정의로운 가족이 가능하다는 것이 오킨의 생각이다.[72] 소위 '공적'

---

68) 김은희는 롤즈가 기본 구조의 두 차원을 구분하지 않고 동시에 이야기함으로써 외견상의 불일치를 보여주고 있음을 지적한다. 롤즈는 가족의 존재 자체, 가족제도의 존재여부는 정치적 정의관의 문제라고 생각하지만, 그 내적인 작동에 대해서는 개입할 수 없다고 보는데, 이 구분에 대해 분명하게 이야기하지 않고 있다는 것이다. 오킨이 가족 내부에서의 작동까지 개입해야 한다고 주장하면서 롤즈의 비일관성을 지적하고 있는 것은 이러한 이유 때문이다. 그러나 김은희가 지적하듯이, '존재'의 문제는 '어떻게'의 문제와 무관하지 않다. 가족 안에서 '어떻게'의 문제는 형식적인 권리 부여로 해소될 수 없으며, 부정의한 가족의 질서는 가족의 '존재'를 정의로운 기본구조로 보기 어렵게 만든다. 김은희, 「롤즈의 자유주의는 여성주의적 비판에 대답할 수 있는가?: 오킨의 비판을 중심으로」, 『윤리학』, 제7권, 제2호, 2018, 특히 84-87쪽.

69) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 94-97쪽의 논의를 참고하라.

70) 에이미 배어(Amy Baehr)는 정의를 도입하는 오킨의 방식에서 이 직접성의 측면에 주목한다. Amy Baehr, "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas", *Hypatia*, 제11권, 제1호, 1996, 49-66쪽.

71) 이러한 오킨의 모델이 엄밀하게는 '성별에 관계없는(genderless)' 것이 아니라, 남성과 여성의 입장을 바꿔보는 것에 불과하며, 여전이 남성과 여성의 구분을 유지하고 있다는 비판도 있다. 이에 대해서는, Will Kymlicka, "Rethinking the Family", *Philosophy & Public Affairs*, 제20권, 제1호, 1991, 77-97쪽; Abbey, *The Return of Feminist Liberalism,* 65-67쪽을 참조.

72) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 100-101쪽. 오킨은 자신의 저서 후반부에서

영역에만 적용되었던 정의의 원칙들은 이로써 여성의 삶에서 주요한 공간인 가족에도 적용되며, 비로소 '정의로운 가족'이 이야기될 수 있게 된다.

오킨의 주장에 나타난, '정의의 요구'가 갖는 핵심적인 측면들은 다음과 같이 정리될 수 있다. 첫째로, 가족의 불평등 문제는 정의의 요구를 통해서만 해결될 수 있다. 물론 젠더적 분업의 원인이 개별 가족 안에 있는 것은 아니지만, 가족이 불평등과 부정의의 '핵심축'이라는 점에서, 정의의 강력한 개입은 필요하며 동시에 시급하다. 둘째로, 정의의 개입이 가족 구성원들 사이의 평등을 지향한다는 점에서, 정의의 요구는 평등의 요구로도 이해될 수 있다. 남성과 여성을 동등하게 자율적인 행위자로, 공정한 기회를 갖는 이들로 대우하라는 것이다. 셋째로, 정의는 사랑보다 우선적인 가치다.[73] 롤즈를 따라, 오킨은 정의가 가장 최상의 덕이어서가 아니라, 가장 근본적이고 본질적인(essential) 것이기 때문에 우선성을 갖는다고 주장한다.[74]

오킨의 주장은 한편으로 오늘날 우리의 관점에서 아주 합당한 요구로 들린다. 우리는 가족 안에서 정의가 이야기되어야 한다는 주장을 이상하게 생각하지 않는다. 많은 이들은 가족에 불평등의 문제가 있으며, 가족 모든 구성원이 동등하게 대우받아야 한다고 생각한다. 그러나 정의를 가족 안에 도입하는 것은 단번에 이루어질 수 없다. 가족이 기존에 지니고 있었을 뿐 아니라 여전히 부정할 수 없는 사랑이라는 관계 방식 혹은 규범이 있으며, 그것이 정의와 쉽게 조화될 수 없기

이러한 모습을 "휴머니즘적(humanist)"인 정의 모델로 지칭하기도 한다. 이는 같은 책 184쪽을 참조.

73) 오킨은 마이클 센델이 정의보다 사랑을 우선시하고 있다고 보고 그를 비판한다. Susan M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books, 1989, 26-33쪽의 논의를 참조하라. 조슈아 코헨은 오킨의 이러한 비판이 센델의 주장에 대한 다소 과도한 해석에 근거하고 있다고 지적하면서, 정의와 사랑의 공존을 해명하기 위해 시민의 관점과 가족 구성원의 관점, 두 가지 관점을 구분하자고 제안한다. Joshua Cohen, "A Matter of Demolition?: Susan Okin on Justice and Gender", Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

74) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 28쪽.

때문이다. 앞 절의 논의를 통해 사랑은 특유한 관계방식과 독자적인 가치를 갖는 것으로 나타났다. 반면 정의는 이러한 사랑의 특성과 충돌하며, 심지어는 모순되는 것처럼 보이기까지 한다. 이로써 사랑과 정의의 조화는 하나의 과제가 된다.

3. 사랑과 정의를 포괄하는 가족 모델의 구상

근대 핵가족 모델이 가족 안에서 사랑을 강조해 온 이래로, 가족의 사랑은 우리에게 매우 의미 있고 중요한 것으로 생각된다. 만일 사랑이 없다면 그 관계는 가족이 아니라는 직관이 널리 퍼져 있기도 하다. 반면 사랑이 강조되면서 침묵되었던 목소리들을 위해 요구된 정의가 가족 안으로 들어올 수 없다면 기존의 가족이 갖는 많은 문제들, 특히 오킨이 감지해낸 기능주의적 분업이나 불평등의 문제는 결코 해결될 수 없을 것이다. 오늘날 가족에 사랑과 정의 모두가 요구된다는 점은 분명하다.

사랑과 정의의 조화가 일견 어려워 보이는 이유는, 양자가 서로 상반되는 속성들을 갖는 것처럼 나타나기 때문이다. 앞 절에서 밝힌 것처럼, 사랑은 서로의 경계를 허물고 상대와 나를 동일시하며 어떤 다른 바람 없이 상대의 안위를 염려하는 태도다. 사랑은 언제나 그런 것은 아니지만 많은 경우 일방향으로 나타나기도 한다. 반면 정의는 상대와의 거리두기를 함축하며, 나와 동일시하지 않는 대신 나와 동등한 이로서 상대를 대우하며 존중한다. 그러므로 정의의 관점에서 나는 상대에게 동등한 것을 돌려받기를 기대할 수 있다.

만일 사랑과 정의 중에서 어느 한 쪽이 다른 한쪽으로 환원될 수 있다면, 혹은 어느 한 쪽이 더 상위의 원칙이라면, 사랑과 정의의 양립은 간단히 해결될 수 있는 문제다. 그것이 가능하다면 우리는 한 쪽을 강조하면서도 그것의 파생적인 효과를 통해 다른 쪽 또한 실현할 수 있다. 그러나 서로 다른 속성을 갖는 지향이라는 점에서 양자는 어느 한 쪽에 포함될 수 없다. 가족 구성원을 얼마나 사랑하든지 간에 그를

나와 동등한 자율성을 갖는 이로 존중하는 것은 전혀 다른 문제다. 양자는 서로 이질적일 뿐 아니라 경우에 따라서 서로 충돌하기도 하는데, 이를테면 상대의 자율성을 존중해주기 위한 거리두기가 역설적으로 사랑과 애정의 관계를 훼손할 수도 있다.

사랑과 정의의 조화가 어려운 문제라고 할 때, 제기될 수 있는 물음은 우리가 이미 사랑과 정의의 조화를 당연시하고 있지 않냐는 것이다. "정의롭지 않다면 그것은 사랑이라고 할 수 없다"라는 표현이 우리에게는 그리 낯설지 않다. 분명 우리에게는 사랑이라는 이름으로 인격의 완전성(integrity)을 훼손하는 경우에 그것을 사랑으로 고려하지 않는다는 직관이 있다. 그러나 여기에서의 인격적 존중은 앞서 이야기된 정의의 요구와 동일시될 수 없다. 사랑 안에서 상대를 인격적으로 존중하라는 것은 상대를 동등한 권리의 담지자이자 자율성을 가진 이로 평등하게 대우하라는 요구와 동일하지 않기 때문이다. 물론 이 두 가지 태도는 일종의 '존중'이라는 점에서는 같은 속성을 공유하지만, 우리가 가족 안에 적용하고자 하는 정의는 단지 인격체의 독립성에 대한 존중과는 상이하다.[75]

사랑 뿐 아니라 정의 또한 가족의 삶에 있어서 불가결하다는 것은 무엇을 말해주는가? 그것은 오늘날 가족의 삶에 대한 담론이 결코 어느 한 쪽으로만 구성될 수 없다는 것을, 나아가 가족 안에서의 좋은 삶이란 모름지기 사랑과 정의라는 두 가지 측면 모두에서 충족되어야 한다는 것을 의미한다. 곧, 가족은 더 이상 현실의 문제들이 잠재워지는 '사랑의 공간'이거나, 공적 원칙들이 단지 가족 안으로 도입되는 단순한 '정의의 영역'일 수 없다. 본 연구는 앞으로의 논의를 통해 가족을 '인정의 영역'으로 정립하고자 한다.

나는 먼저 사랑과 정의 양자를 이질적인 것으로 두고, 그것들을 조화시키며 가족적 삶의 구상을 보여준 두 가지 가족 모델을 검토함으로써 그 외에 또 다른 모델이 필요하다는 것을 보여주고자

75) 나는 본 논문의 3장 1절, 62쪽 이하에서 호네트를 경유하여 존중과 정의의 의미론적 구별에 대해 다루고 이후의 논의를 전개할 것이다. 다만 논의를 위해 이 절에서는 정의의 구분을 어느 정도 선취하고 있다.

한다. 하나는 사랑을 중심에 두고 정의를 '사랑의 조건'으로 보는 가족 모델이며, 다른 하나는 정의를 중심에 두고 사랑의 실현을 정의 이후에 오는 것으로 보는 관점이다.

'사랑과 정의로서의 가족'에 대한 첫 번째 모델은 돌봄윤리적 가족모델이다. 물론 돌봄윤리가 단지 가족적 영역만을 논의의 범위로 설정했다고 한다면, 이는 잘못된 평가일 것이다. 돌봄윤리가 어떤 가족모델의 도출을 목표로 했던 것도 아니다. 그러나 가족모델의 재구성에 있어 돌봄윤리의 입장은 유의미한데, 가족이 여전히 불가피하게 돌봄의 주요한 장소로서 여겨진다는 점, 또한 타인에 대한 돌봄이 사랑의 주요한 속성이라는 점에서, 돌봄윤리의 기획은 '사랑의 노동'인 돌봄을 중심에 두고 정의를 결합시키려는 가족 모델의 일환으로 검토될 수 있다.

돌봄이 정의와 전적으로 다른 것임을 밝히는 데 주력했던 캐럴 길리건(Carol Gilligan)이나 넬 노딩스(Nel Noddings)와 달리, 이후의 소위 "2세대 돌봄윤리"는 정의가 돌봄을 위해 요구된다는 점을 받아들인다.[76] 정의는 돌봄의 조건으로 간주된다. 정의는 한편으로는 현존하는 돌봄의 문제가 국가나 사회 단위에서 고려되어야 한다는 것을 의미하며, 다른 한편으로는 돌봄노동자의 처우가 개선되고 돌봄노동이 동등하게 분배되어야 한다는 것을 의미한다.

조안 트론토(Joan C. Tronto)와 에바 키테이(Eva F. Kittay)의 작업은 돌봄윤리의 관점에서 정의를 수용한다는 것이 어떠한 성격을 갖는지를 보여주는 좋은 예시다. 먼저, 돌봄에 대한 사회-정치적 제도화라는 트론토의 관심은 "돌봄 민주주의(Caring Democracy)"라는 그녀 고유의 표현을 통해 구체화된다. 그녀는 단지 돌봄의 관심사가

---

76) 올레나 한키브스키는 돌봄윤리의 1세대와 2세대를 구분하고 있는데, 1세대는 소위 '모성 중심적'인 돌봄윤리를 제시하는 반면에, 2세대가 전개하는 것은 보다 인간 일반과 관련하면서 정의와의 공존을 모색한다는 점에서 다르다는 것이다. 한키브스키는 전자에 길리건, 노딩스, 그리고 헬드 등을 포함시키며, 후자에는 트론토, 클레멘트, 화이트, 세븐휴이젠 등을 놓는다. 물론 이 구분은 절대적인 것이 아닌데, 길리건과 노딩스 또한 이후 작업에서는 정의와의 공존을 추구하기 때문이다. Olena Hankivsky, *Social policy and the Ethic of Care*, Vancouver: UBC Press, 2004. 11-40쪽 참고. 특히 39쪽.

사회적 제도들에 반영되어야 한다는 주장을 넘어서, 사회를 구성하는 여타 사회정치적 제도들이 돌봄이라는 주제 하에 "혁명적으로" 재구성되기를 바란다.[77] 트론토는 민주주의와 돌봄의 관계가 두 가지 차원으로 구성되어 있다고 본다. 먼저, 민주주의 제도 안에서 시민들은 자신과 동등한 사회 구성원들을 돌볼 책임이 있다. 민주주의는 서로를 평등하게 대우하는 이상을 갖는데, 이와 달리 현실의 민주주의는 의존성을 가진 개인들을 자율적인 개인이라는 이상과 비교하면서 배제하거나 평가절하 해 왔다. 트론토는 이러한 사회 구조가 모두가 동등하게 참여할 수 있어야 한다는 민주주의 이상을 훼손한다고 보면서, 사회라는 공동체에서 다른 이를 돌보는 것이 일종의 시민적 책무라는 점을 강조한다. 자신의 책무를 다함으로써 시민들은 결국 민주주의라는 제도를 돌보는 책임도 다하게 된다. 따라서 "민주주의 사회에서 시민으로 산다는 것은 다른 시민을 돌본다는 뜻이자 민주주의 자체를 보살핀다는 것을 의미한다."[78] 두 번째는 돌봄이 온전히 구현될 수 있는 제도적 장치들에 대한 요구다. 앞서 시민들이 민주주의를 보살펴야 한다면, 반대로 민주주의 제도는 시민들을 돌보아야 한다. 트론토는 앞서 시민의 책무로 제시되었던 시민 개개인에 대한 돌봄이 개인의 헌신이나 애정에 근거할 것이 아니라 제도적 장치들을 통해 작동해야 한다고 본다.[79] 만일 돌봄이 개인들 사이의 이항적 관계에서 이야기된다면 그것은 결국 전통적인 가정에서 여성을 착취해온 돌봄의 유형과 동일해진다는 것이다. 이러한 착취나 편중을 방지하기 위해서 트론토는 "함께 돌봄(caring with)"이라는 개념을 제시한다.[80] 현재 불평등하게 배분되고 있는 돌봄의 책임은 특정 돌봄노동자들에게 고통과 노동을 전가할 뿐 아니라, 우리 모두가 돌봄의 의무가 있다는 사실을 망각하게 한다. 따라서 돌봄이 우리의 공동체 안에서 동등하게 주어져 있다는 점을 끊임없이 상기할 필요가 있을 뿐 아니라, 공동체의 구성원 모두가

77) Tronto,『돌봄 민주주의』, 48쪽.
78) Tronto,『돌봄 민주주의』, 24쪽.
79) Tronto,『돌봄 민주주의』, 79-80쪽.
80) Tronto,『돌봄 민주주의』, 73쪽.

실제로 “함께 돌봄”에 참여해야 한다. 트론토가 사용하는 독특한 표현인 돌봄의 “무임승차권(pass)”은 이 “함께 돌봄”이 지켜지지 않고, 돌봄의 책임이 특정인들에게 외면당해온 사실을 압축해 보여준다.[81] 마땅히 가져야 하는 책임에 대해 방기하고, 돌봄의 이익만을 수확하는 이들이 있다는 것이다. 제도들은 그 어떤 책임도 지지 않고 사회의 유지와 돌봄의 혜택을 받는 돌봄의 “무임승차자”를 방지함으로써 “함께 돌봄”으로 나아갈 수 있는 기제다.

키테이는 돌봄이 하나의 ‘노동’임을 강조하면서, 돌봄노동자에 대한 제도적 차원의 지원뿐 아니라 돌봄의 연대체로서의 사회의 성격을 강조한다.[82] 구체적인 모델로서 키테이가 제안하는 것은 이러한 파생적 의존을 다른 사회 구성원들이 돌봄으로써 시급한 의존성을 가진 이들에 대한 돌봄이 잘 수행될 수 있도록 하는 돌봄의 연쇄 모델이다. 그녀는 이를 ‘공적 둘리아(doulia)’라 부른다. 이는 산모가 신생아를 돌볼 때, 산모를 돕는 산후 조리사를 표현하는 둘라(doula)에서 유래한 표현이다.[83] 곧, 이는 아이를 돌보는 이를 다시 돌보는, 2차적인 돌봄관계를 지시한다. 키테이는 이와 같은 돌봄의 구조에 주목하여 논의를 공적 영역으로 확장한다. 우리가 누군가의 돌봄을 통해 생존했던

81) Tronto,『돌봄 민주주의』, 90쪽.

82) 그녀는 사회 제도의 근본 원칙들을 제시하고자 했던 롤즈의 기획을 검토하면서, 그의 평등 중심적 정의론의 모델에 의존성에 대한 고려를 포함시키고자 한다. 키테이는 롤즈의 정의론에서 의존의 문제가 다뤄지지 않고 있으며, 이 때문에 롤즈가 구상하는 사회적 협력 모델에 결여가 있다고 본다. 롤즈의 기획이 정말로 ‘모든’ 사회 구성원들이 서로 협력할 수 있는 정의로운 사회에 대한 구상이라면, 자기주장을 할 수 있고, 타인과 동등한 위치에서 협력할 수 있는 이들만으로 그 대상이 한정되어서는 안 된다는 것이 그녀의 생각이다. 현실에서 의존인과 돌봄노동자는 각각의 취약성과 의존성으로 인해 사회적 협력에 참여하기 어려운 여건에 놓여 있다. 가령 롤즈가 제시하는 기본적 가치의 목록에서 돌봄은 누락되어 있으며, 롤즈의 호혜성 모델도 동등한 이들의 교환적 호혜성을 전제하고 있기 때문에 의존의 관심사를 포괄하지 못한다. 키테이는 정의의 1,2원칙에 이은 제3원칙을 제시함으로써 인간의 의존성을 롤즈의 정의론과 결합하고자 한다. “모든 이가 지속적인 관계들에 적절하게 참여할 수 있도록, 돌봄에 대한 각자의 필요에 따라 [제공하며], 각자의 돌봄 역량(capacity)으로부터 [제공되면서], 그리고 돌봄을 제공하는 이들에게 가용할 수 있는 자원과 기회를 만들어주는 사회적 제도들로부터의 지원[이 요구된다].” Kittay,『돌봄: 사랑의 노동』, 209쪽; *Love's Labor*, 113쪽. 원어를 참조해 보다 의미가 분명해지도록 번역을 수정하였다.

83) Kittay,『돌봄: 사랑의 노동』, 141쪽.

것처럼, 돌봄이 필요한 다른 누군가가 돌봄을 받을 수 있도록 사회적 차원에서 작동하는 호혜적 시스템이 공적 둘리아 모델이다.[84] 동등한 주체의 평등을 상정하는 기존의 정치이론에서는 구성원들 간의 호혜성을 교환적인 것으로 본다. 그러한 호혜성 모델에서 내가 누군가와 협력이 가능한 것은 서로가 무엇인가 유형 혹은 무형의 등가물을 주고받기 때문이다. 키테이는 그러한 전제로부터는 이러한 둘리아 모델의 공적 적용이 가능하지 않다고 본다. 둘리아의 공적 모델에서, 돌봄은 이항관계에서 일어나는 동등한 교환이 아니다. 사회 구성원들이 세금을 납부하면, 국가, 기업, 혹은 조달자(provider) 역할을 하는 이가 돌봄노동자의 사회경제적 필요를 충족시켜줌으로써 돌봄관계를 유지하는데 도움을 주어야 한다.[85]

트론토와 키테이를 통해 나타난 것처럼, 돌봄윤리가 돌봄과 정의를 결합시키는 방식은 돌봄에 대한 공적 지원과 돌봄책임의 분배다. 이러한 방식의 결합은 가족에 대해서도 마찬가지로 이야기될 수 있는데, 첫째로 돌봄윤리는 가족 안에 비대칭적 돌봄을 요하는 존재가 있다는 사실을 전제하면서, 국가나 제도가 돌봄의 원활한 수행을 위해 가족 내부에 다각도로 개입할 것을 요구한다. 둘째로, 돌봄은 돌봄노동자가 착취되거나 취약해지지 않도록, 가족 모든 구성원과 공동체의 성원 모두가 돌봄의 책임을 분담해야 함을 촉구한다. 곧, 여기서 사랑과 정의는 각각 타인에 대한 돌봄과, 돌봄의 동등한 책임 분담을 의미한다.

그러나 돌봄윤리를 통해 그려질 수 있는 사랑과 정의의 가족모델은 그것이 우리 주변에 언제나 시급한 돌봄이 필요로 하는

---

84) Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 200-201쪽.

85) 이 때, 사회 구성원들이 왜 타인의 돌봄관계에 도움을 주어야 하는가? 언뜻 보기에, 다른 가족에서 돌봄이 수행되는 것은 나와는 관계없는 일처럼 보인다. 이를 위해 나의 자원이 투여되는 것이 불합리해 보일 수 있다. 그러나 키테이는 이러한 의무가 "우리 모두는 어느 엄마의 아이"라는 표현이 포함하는 인간적 사실로부터 정당화될 수 있다고 본다. 모든 인간은 어느 엄마로부터 태어나며, 돌봄의 과정을 거침으로써만 생존한다. 이러한 사실은 돌보는 이, 돌봄에 대한 긍정적 가치평가로 이어진다. 나아가 모든 이가 누군가의 아이이며 돌봄을 받았다는 사실로부터 다른 이의 필요를 충족시켜야 한다는 것도 도출될 수 있다. 덧붙이자면, 키테이는 이러한 표현을 사용하고 있지만, '모성주의'적 입장과는 거리를 두고 있다. 이에 대해서는 Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 142쪽.

이들이 현존한다는 사실을 환기시키는 것임에도 불구하고, 돌봄을 매우 취약한 이들에게 한정하고 강한 비대칭성을 부여함으로써 가족 전체에 대한 구상이 되기는 어렵다.[86] 사랑이 정말로 가족의 규범일 수 있으려면, 그것은 비대칭적인 돌봄관계에 한정되지 않아야 할 것이다. 뿐만 아니라, 돌봄윤리가 좋은 돌봄의 '조건'으로서 강조하고 있는 정의 또한, 책임의 분배나 제도적 차원의 지원에 대한 논의에 그침으로써 협소한 의미에서 결합되고 있다. 이로 인하여 돌봄윤리 내에서는 '서로를 사랑하면서도 동등하게 대한다'는 것이 무엇인지가 온전히 해명되지 않으며, 상대의 삶을 돌보는 것이 도덕적이라 할 때, (상대적으로) 자율적이고 독립적인 개인의 경우에는 어떻게 정당화될 수 있는지도 불분명하게 남는다.[87]

두 번째 방식은 앞서 논의되었던, 사회 불평등의 '핵심축'으로서의 역할을 해소시키기 위해 가족에 정의의 도입을 요구한 오킨의 가족 모델이다. 정의가 돌봄의 조건이라는, 2세대 돌봄윤리의 입장은 '정의 없이 사랑도 없다'는 오킨의 입장과도 일치하지만, 오킨은 구체적 타인에 대한 돌봄이 아니라 정의로운 가족의 수립에 중점을

---

86) 돌봄의 규정에 예외적이라고 할 수 있는 것은 조안 트론토인데, 트론토는 『도덕적 경계들(Moral Boundaries)』에서, 키테이와 마찬가지로 돌봄이 인간의 근본적 조건에 해당하는 하나의 사실임을 명시하면서도, 인간을 넘어 세계를 구성하는 모든 것들에 적용되어야 하는 도덕임을 강조한다. "가장 일반적인 층위에서, 우리는 돌봄(caring)이 우리가 그 안에서 가능한 한 잘 살아가기 위해 우리의 '세계'를 유지하고, 지속하고, 그리고 회복하기 위해 하는 모든 것들 포함하는 일종의 활동으로 이해되기를 제안한다. 저 세계는 우리의 몸들, 우리의 자아들, 그리고 우리의 환경을 포함한다. 우리는 이 모든 것들을 복잡하고, 생을 유지시키는 망으로 엮어내려고 한다." 그러나 나는 트론토와 같이 돌봄을 지나치게 넓은 의미로 사용하게 되면, 타인과 맺는 돌봄관계의 속성이 불분명해질뿐더러, 돌봄이 갖는 도덕적 성격 역시 유지되기 어려워 질 수 있다고 생각한다. Berenice Fisher and Joan C. Tronto, "Toward a Feminise Theory of Care," Emily Abel and Margaret Nelson 편저, *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives,* Albany, NY: State University of New York Press, 1991, 40쪽(Tronto, *Moral Boundaries*, 103쪽에서 재인용).

87) 물론 정의와 돌봄의 결합이 돌봄윤리의 제일목표가 아니었기 때문에 이러한 요구가 부당하다는 반론도 가능하다. 그러나 헬드와 잉스터가 강조하는 것처럼, 이제 돌봄은 정의 없이는 가능하지 않다는 이해가 돌봄윤리 내부적으로도 공유되고 있는 바, 돌봄윤리적인 결합의 한계를 지적하는 것이 완전히 부당한 것은 아니라고 하겠다. Held, 『돌봄: 돌봄윤리』 126쪽 이하; Daniel Engster, 『돌봄: 정의의 심장』, 김희강·나상원 옮김, 박영사, 2017, 31쪽 이하의 논의를 참조.

둔다.

오킨은 돌봄윤리의 입장, 특히 80년대 페미니트스트들이 '정의'나 '권리'를 "도덕에 대한 사유의 남성적 방식"으로 비난하고 돌봄을 옹호했었던 것을 부정적으로 평가하고, 양자를 연결하고자 한다.[88] 그녀는 사유의 방식에 남성성과 여성성을 할당하는 것에는 근거가 부족할 뿐 아니라 오히려 낡은 편견들을 강화한다고 지적하는 한편, 정의와 돌봄 양자의 이분법이 다소 과장되었으며, 돌봄의 관심사가 정의의 관점으로 포괄될 수 있다고 본다. 그녀는 타자에 대한 돌봄윤리적 고려 방식이 이미 『정의론』 안에 포함되어 있다고 보는데, 개인들이 원초적 입장을 상정하고 정의의 원칙들을 도출할 때, 이 안에서는 서로에게 관심을 가지면서 정말로 '모든 이'의 관점을 고려하고 있다는 것이다.[89]

> […] 그들이 누구인지 물론 알고 있는 실제의 개인들에 대해서, [무지의 베일에서 모두의 입장을 고려하는 것은] 이기심(egoism)이 아니라, 강한 공감과 아주 다양한 타자의 관점에 대해 주의 깊게 들을 준비자세를 요구한다. […] 롤즈의 자유주의 정의론은 돌봄의 윤리에 상당 부분 기반하고 있다.[90]

원초적 입장이 실제로 그들이 어떤 구체적인 생활세계적 맥락 없이 유아론적으로, 오직 머릿속의 사고를 통해 원칙들을 도출하기 위한 장치가 아니라, 정의의 원칙들을 도출하는 것은 실제 삶을 살아가는 개인들이기 때문에 이미 공감과 관심을 통해 타자의 관점을 수용하고 이해하면서 원칙들을 도출한다는 것이 오킨의 생각이다.[91] "롤즈의

---

88) Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 15쪽.

89) 물론 오킨에 대한 논의에서 나타나듯이, 이 때 정말로 '모두가 고려되는' 원초적 입장이 가능하기 위해서는 자신이 속하게 될 젠더에 대해서도 무지해야 한다는 조건이 요구된다.

90) Susan M. Okin, "Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate", *Fordham Law Review*, 제72권, 2004, 1545쪽.

91) 나는 오킨의 생각이 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)의 연대 개념과 유사하다고 생각한다. 오킨의 제안은 하버마스의 연대성이 보여주는 일종의 '이웃에 대한 관심'과 가깝지, 이를 돌봄윤리가 사용하는 돌봄 개념과 연결 짓기는 어려울 것처럼 보인다.

정의론은 그 자체로, 타인에 대해 관심을 가지며(be concerned about) 타인을 염려하는(demonstrate care for others) 도덕적 개인의 역량에 의존"함으로써 타자에 대한 돌봄을 포함한다는 것이다.[92]

그러나 돌봄을 정의 안에 포괄하려는 오킨의 시도는 돌봄이라는 지향을 다소 추상화함으로써만 가능하다. 여기서 오킨의 표현에서 나타나는 돌봄은 다양한 타자에 대한 '열려 있음' 혹은 '관심'이나 다름없는데, 돌봄윤리적 관점에서 돌봄은 개별자에 대한 동일시를 포함한 강한 정서적 관계맺음이자 상대의 구체적인 필요를 충족시키려는 태도이기 때문에, 단순히 타인에 대한 공감이나 관심 이상의 것이다. 그러므로 타인을 위한 적극적인 활동이 어떻게 정의로운 사회의 부분일 수 있는지는 여전히 불투명하다. 이러한 이유에서 오히려 롤즈에게 세 번째 원칙이 필요하다는 키테이의 주장이 돌봄과 정의를 결합시키려는 보다 구체적인 제안처럼 들린다.[93]

오킨의 가족모델이 갖는 또 하나의 문제는, 돌봄이라는 도덕적 관계방식 뿐 아니라, 가족 안에서 사랑이라는 상호관계 일반이 그녀의 '정의로운 가족'에서 어떻게 양립할 수 있는지가 불분명하다는 점이다. 물론 오킨이 주목한 것은 가족 안에서 일어나는 불평등의 문제지만, 불평등의 해소는 가족적 사랑의 관계를 파괴하지 않는 선에서 그것과 조화되는 방식으로 이루어질 수 있어야 한다. 그러나 정의의 원칙들을 도출하기 위한 원초적 입장에서 사랑이라는 상호관계의 다양한 측면들이 고려될 가능성은 협소하다. 세일라 벤하비브(Seyla Benbabib)는, 오킨의 모델이 롤즈 모델과 마찬가지로 '구체적 타자'를 고려하는데 실패했다고 본다.[94] 롤즈의 모델을 페미니즘적으로 재구성하는 과정에서도 여전히 오킨이 유지하고자 하는 '원초적 입장'이라는 장치는 투사를 통한 일종의 '상상된 타자'들에 대한 구상이라는 것이다. 무지의 베일에 들어감으로써

하버마스의 연대 개념에 대해서는 다음 장에서 호네트와 더불어 다룰 것이다.

92) Susan M. Okin, "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 제99권, 제2호, 1989, 247쪽.

93) Kittay, 『사랑의 노동』, 209쪽.

94) Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, 164-170쪽의 논의를 참조.

타자들의 타자성은 고려될 수 없다. 벤하비브의 지적이 타당하다면, 사랑이 갖는 다양한 속성들, 곧 상대를 염려하고, 서로의 경계를 넘어서고, 타인과 동일시하는 속성들은 앞서 살펴본 것처럼 익명적 타자에 대한 최소한의 관심에 그칠 가능성이 높으며 정의로운 가족의 구조에 적절히 반영될 수 없다. 물론 오킨의 관심사가 가족이라는 관계 자체의 해명이기보다는 '가족을 어떻게 정의로운 공간으로 만들 수 있는가'였기 때문에, 이러한 요구는 부당한 것일 수도 있다. 그러나 정의의 도입과 정의의 '우선성'이라는 강한 테제는 분명 사랑의 자리를 불분명하게 만든다.

가족에 대한 돌봄윤리적 구상과 오킨의 가족모델에 대한 검토는 사랑과 정의를 동등한 위상으로 두고 각각의 이질성을 온전히 드러내면서도 양자를 통합하는 가족 모델이 필요하다는 것을 보여준다. 돌봄윤리적 관점은 시급한 돌봄의 비대칭성에 집중하면서 사랑 일반에 대해 논하지 않았을 뿐 아니라, 정의를 돌봄의 제도적 조건이나 돌봄책임의 분배와 같은 층위에 한정함으로써 충만한 가족 모델이 되지 못한다. 반면 오킨의 모델은 롤즈적 정의를 가족 안에 도입함으로써 동등한 대우라는 이념을 가족 안에 실현하고자 하지만, 돌봄을 협소하게 이해하고 사랑을 부차적인 것으로 고려할 뿐 아니라, 정의가 사랑과 어떤 관계를 맺는지도 해명하지 못한다. 다음 장에서 나는 이러한 한계지점들을 악셀 호네트의 인정개념을 통해 넘어서고자 한다.

사랑과 정의를 포괄적으로 고려하는 가족 모델이 요구된다는 점 외에도, 나는 정의의 도입 '방식'과 관련한 논의를 통해서도 인정이론적 가족모델의 이점이 드러날 수 있다고 본다. 기존의 가족이 '사랑의 가족'으로 이해되었다 할 때, 정의는 불가피하게 외부에서 진입하는 형태를 취할 수밖에 없다. 물론 내가 정의라고 표현하는 상호 동등 대우의 계기들은 가족 안에서 관찰될 수 있는 것들이다. 그러나 그러한 요구들이 가족의 '자연적' 질서에 구조적으로 굴복할 수밖에 없었기 때문에 정의의 진입은 어느 정도 외적 개입의 형태를 가질 수밖에 없다. 따라서 정의로운 가족의 실현을 위해 많은 경우 변화를 주도하는 것은

개별가족의 울타리 바깥의 국가 혹은 제도다.

그러나 가족이 여전히 '사적인' 혹은 개인적인 삶을 영위하는 영역이라는 점에서, 개입의 경계를 어떻게 혹은 얼마나 설정해야 하는지의 문제가 생겨난다. 이것이 개입의 방법에 따라오는 첫 번째 어려움이다. 제도적 차원에서 가족적 삶의 어떤 부분까지 '정치적인 것'으로 규정해야 할까? 물론 이것이 제도의 개입이 곧바로 가족에 대한 감시를 함축한다는 주장인 것은 아니다. 그러나 만일 우리가 가족의 모든 상호행위를 제도가 정해주는 규칙들에 의탁하게 된다면, 정의의 도입은 친밀성이나 사랑, 신뢰와 같은 가치들뿐 아니라 사적인 삶 자체를 위협하게 될 가능성이 있다.[95]

가족 안에 정의를 도입하는 문제와 관련한 오킨과 롤즈의 대립구도는 이와 같은 경계설정의 어려움을 보여준다. 『정치적 자유주의』의 몇몇 구절들은 롤즈가 오킨을 포함해 페미니즘 진영이 『정의론』에 대해 가했던 비판들을 일부 수용했음을 보여준다.[96] 그럼에도 불구하고, 롤즈는 가족에 정의의 원칙들이 직접 개입해서는 안 된다는 것을 다시 한 번 강조한다. 롤즈의 『정치적 자유주의』는 "합당한 다원주의의 사실(the fact of reasonable pluralism)"이라는 조건에서 '어떻게 사회의 정의로운 기본 구조에 대한 정치적인 합의가 가능할 것인가'의 문제를 다루는 기획이다. 이에 따르면, "합당성"의 조건을

95) 뢰슬러는 하버마스의 표현을 빌려 이러한 접근 방식이 자칫 "프라이버시의 사법화(juridification)"나 "생활 세계의 식민화(colonization of the life-world)"와 같은 결과를 유발할 수 있음을 지적한다. Beate Rössler, "Local Privacy: The private Home", *The Value of Privacy*, Cambridge, Polity Press, 2005, 157쪽. 여기서 뢰슬러는 하버마스의 표현을 가져오면서 '사적 영역의 사법화'와 '생활세계의 식민화'를 나란히 적고 있다. 그러나 하버마스가 '생활세계의 식민화'를 이야기할 때에는 의사소통적 합리성이 지배하는 공론의 영역을 포함하기 때문에, 양자는 조금 더 세밀하게 구분될 필요가 있다.

96) 롤즈는 「공적 이성의 재조명」에서 '기본구조로서의 가족'을 다루면서 보다 직접적으로 오킨을 여러 차례 언급한다. 이를테면, 롤즈는 원초적 입장에 참여하는 이들이 "가부장"이라는 가정을 포기하고, 보다 젠더 중립적인 언어를 사용하고자 하며, 성별을 원초적 입장에서 무지의 베일에 의해 제거되어야 하는, 도덕적으로 우연적인 속성에 포함시키기도 한다. John Rawls, 「공적 이성의 재조명」, 『정치적 자유주의』, 장동진 옮김, 2016, 665-675쪽; Susan M. Okin, "*Political Liberalism*, Justice and Gender", *Ethics*, 제105권, 1994, 24쪽.

충족하고 있어 단적으로 거부하거나 배제할 수 없는, 다원주의 사회의 수많은 포괄적 교설들 사이에서 가능한 정의의 원칙들은 오직 중첩적 합의를 통해서만 가능하다.[97] 다원주의 사회의 포괄적 교설에 대해 그 내부적인 논리를 침해하거나 변형할 수 없기 때문이다.[98]

이와 달리 오킨은 문화적-종교적 관용을 중시하면서 합의에 도달하려는 롤즈의 시도를 긍정적으로 평가하지 않는다.[99] 그녀가 보기에 정의로운 사회의 구성원으로서 요구되는 "자유롭고 평등한 시민"으로서의 개인은 위계적인 종교나 귀족주의적인 문화로부터는 자라날 수 없기 때문이다.[100] 또한 롤즈가 정의로운 사회의 구성요소로

---

97) 롤즈는 합당성을 합리성과 구분하면서 다음의 두 가지 요소들로 규정한다. 하나는 사회적 협력을 지향하며, 공정한 조건들에 따른다는 것이다. "평등한 존재들 사이에서, 다른 사람들도 그렇게 할 것이라는 확신을 전제로 하여, 공정한 협동의 조건으로서 원칙과 기준을 제시하고 그것을 기꺼이 준수할 태도가 되어 있을 때, […] 그들은 그러한 규범을 모든 사람들이 받아들일 것이기 때문에 합당하며, 그래서 이들에게 정당화될 수 있는 것으로 간주하는 것이다. 그리고 그들은 다른 사람들이 제안하는 공정한 조건을 논의할 준비가 되어 있다. 합당한 것은 공정한 협동체계로서의 사회의 개념의 한 요소이며, 이 사회의 공정한 (협동의) 조건들은 모두가 수긍할 수 있게 합당해야 한다는 것은 상호성 개념의 한 부분이 된다. […] 합당한 개인은, 말하자면, 일반적 선 그 자체에 의하여 움직이지 않는다. 그러나 합당한 개인들은 자유롭고 평등한 이들이 모두가 받아들일 수 있는 그런 조건하에서 서로 협동할 수 있는 사회세계 그 자체를 열망하고 있다. 그들은 그러한 세계 내에서 상호성이 유지되어 각 개인이 다른 사람들과 함께 혜택을 누릴 수 있어야 한다고 주장한다." Rawls, 『정치적 자유주의』, 141-142쪽. 두 번째는 '판단의 부담'을 인정하고 다른 교리들을 수용하는 것이다. 이에 대해서는 148-153쪽의 논의를 참조하라. 그렇다면 '합당한 다원주의의 사실'을 구성하는 배경문화는 다음과 같은 맥락에서 합당하다. 상호 협동의 이상을 거부하거나 무시함으로써, 혹은 다른 포괄적 교리들의 영역을 침범함으로써 '정의로운 사회'의 유지를 심각하게 침해하지 않는 선에서만, 이들의 입장은 합당하다.

98) 루스 애비는 롤즈의 관용적인 태도가 결국 트릴레마와 마주하게 된다고 본다. 다양한 형태의 가족들을 인정한다고 할 때, 가령 동성커플의 인정 문제는 특정 종교적 입장과 충돌하게 된다. 이 때 세 가지 선택지가 있는데, 애비가 보기에는 모두 롤즈가 선택하기 어려운 것들이다. 롤즈는 동성 결혼의 수용을 정치적 자유주의의 구상에서 제거하거나, 그러한 종교들이 합당하지 않다는 것을 거부하거나, 혹은 공정으로서의 정의가 정치적인 것이 아니라, 최소한 부분적으로는 포괄적인 자유주의 형식이라는 것을 인정해야 한다. Abbey, *The Return of Feminist Liberalism*, 80쪽.

99) 다문화주의에 대한 오킨의 우려는 이후의 작업에도 이어진다. 다문화주의가 자칫 여성에 가해지는 부정의에 대한 가림막이 될 수 있다는 것이다. Susan M. Okin, "Is Multiculturalism Bad for Women?", Susan M. Okin 외 편저, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, NJ: Princeton University Press. 1999.

100) Okin, "*Political Liberalism*, Justice and Gender", 28-29쪽.

간주하는 “합당한” 포괄적 교설에는 ‘자유롭고 평등하며, 서로의 이익을 상호적으로 추구하려는 특징’이 기입되어 있지만, 오킨에 따르면 위계적 질서가 존재하는 배경문화에서 이는 양립할 수 없다.[101] 결국 오킨은 관용에 대한 롤즈의 입장이 너무나 낙관적이라고 평가한다.[102]

에이미 배어(Amy Baehr)는 정치적인 영역과 비정치적인 영역에 각각 대응하는 서로 다른 자율성-정치적 자율성과 인격적(personal) 자율성-이 있으며, 어느 한 쪽이 과다하게 설정되면 다른 한 쪽이 위축될 수 있다는 전제 하에 롤즈와 오킨 모두를 비판적으로 평가한다.[103] 그녀는 이러한 두 자율성 사이에서 롤즈와 오킨이 각각 한 쪽을 과도하게 설정하고 있다고 본다. 먼저 롤즈는 자유롭게 가입과 탈퇴가 가능한 사적인 집단들을 먼저 구분하고, 나머지 부분을 정치적인 영역으로 규정하고 있다. 이 때 “공정으로서의 정의”는 이러한 사적인 집단의 배경문화에 결합가능한 일종의 ‘모듈’로서 간주된다. 이에 반해, 오킨은 정의의 원칙들을 ‘곧바로’ 혹은 ‘직접적으로’ 가족이라는 기본구조에 적용하고자 한다.[104] 요약하면, 롤즈는 정치적인 것의 범위를 좁게 설정하고, 가족 안에서 벌어지는 일에 대해 ‘최소한으로’, 곧 물리적 폭력이나 학대 등 극단적 사례들에 대해서만 개입할 수 있다고 보지만, 오킨은 개입 가능한 ‘최대한’의 범위를 설정하며 이로써 가족 ‘자체’에

---

101) Okin, “*Political Liberalism*, Justice and Gender”, 29-30쪽.

102) Okin, “*Political Liberalism*, Justice and Gender”, 31쪽.

103) Amy Baehr, “Toward a New Feminist Liberalism”, 49-66쪽.

104) 조슈아 코헨은 오킨이 공사구분에 대해 내보이는 망설임을 지적한다. 그는 오킨이 한편으로는 공사의 명확한 구분을 거부하며 정의 원칙들의 직접적인 개입을 이야기하면서도, 다른 한편으로는 프라이버시와 개인적 자율성, 그리고 국가 개입의 제한 등을 불가결한 요소로 말하고 있음을 근거로 든다. 그는 결국 오킨이 가족의 배경 조건에 영향을 미침으로써 정의로운 가족을 구현하려는 간접적인 방식을 택했다고 판단한다. 권력 불균형의 완화를 지향하는 정책들을 지지하거나, 여성에게 더 많은 선택지를 주는 것 등의 방안을 제시함으로써 개인의 선택에 대한 존중이라는 자유주의적 태도를 고수하고 있다는 것이다. 배어와 코헨 각각의 표현은 불일치하지만, 오킨에 대한 이들의 해석은 충돌하지 않는다. 배어가 ‘직접적’이라고 이야기한 오킨의 지점과, 코헨이 ‘간접적’이라고 이야기한 지점이 상이하기 때문이다. 가족 내부의 질서가 언제나 정의 원칙의 규제 하에 있으며, 정의의 원칙에 근거한 세부 제도들의 대상이라는 점에서, 가족은 직접적인 개입의 대상이다. 그러나 동시에 오킨이 제시하는 구체적인 방식들은 가족 내부에서 직접 분배를 규제하는 것이 아니라, 사회 제도의 변화를 불러오는 간접적인 방식이다. Joshua Cohen, “Okin on Justice, Gender, and Family”, *Canadian Journal of Philosophy*, 제22권, 제2호, 1992.

정의를 적용시키려 한다는 것이 배어의 분석이다.

배어는 롤즈와 오킨 사이에서 제3의 길을 제안한다. 그녀는 롤즈의 모델이 갖는 한계에 대한 오킨의 비판에는 동의하면서도, 오킨의 모델을 더 나은 것으로 평가하지도 않는다. 배어는 오킨의 이러한 제안이 정치적인 것과 비정치적인 것 사이의 유연성을 결여한다고 보기 때문이다.[105] 정의의 원칙들로부터 도출된 것이기는 하지만, 세부적이고 특수한 제도들에 대해서는 직접 규제해야 한다고 보지 않는 롤즈와 달리, 오킨에 따르면 세부 영역들 또한 정의 원칙의 직접적인 대상이 된다. 배어는 이처럼 개입의 범위를 확장하고 고정시키는 경우, 비정치적인 영역은 경직될 수밖에 없으며, 다양한 가족이 처한 맥락에 맞는 대응방안을 제공하는 데 어려움을 초래하게 될 것이라고 생각한다.[106] 따라서 그녀는 보다 간접적인 개입이 더 나은 방식일 것이며, 이 역시 효과적일 것이라 전망한다.[107]

물론 정치적으로 적절히 규제할 수 있는 범위의 설정 자체가 불가능하지는 않을 것이다. 뿐만 아니라 원초적 입장을 통해 경계가 설정된다고 하더라도, 그것은 사회적 역사적 변화에 따라서 보다 현실에 적합한 방식으로 변화될 정도의 유연성은 가질 수 있을 것이다. 그러나 합당한 경계 설정의 부담을 반드시 거쳐야 하는 것은 아니다. 배어의 제안은 어떤 것을 정치적인 혹은 정의의 문제로 볼 것인가 하는 경계 설정이 불가피하다면, 그것이 반드시 국가나 제도적 차원에서가 아니라 보다 간접적으로, 실제 가족 안의 구성원을 통해서도 이루어질 가능성을 열어 준다.

뿐만 아니라, 국가 주도적 개입에 대해 제기될 수 있는 또 하나의 문제제기는 원초적 입장에서 합의된 정의 원칙들에 근거한 세부적인 규제들이 정말로 가족 내부의 모든 문제들에 대응할 수

105) Baehr, “Toward a New Feminist Liberalism”, 61쪽.

106) 배어는 이에 덧붙여, 차등 원칙이 불평등을 허용하고 있다는 점을 생각해볼 때, 오킨조차도 실제로는 정의의 두 원칙을 곧바로 적용시키는 것을 원하지 않았을 것이라 주장한다. Baehr, “Toward a New Feminist Liberalism”, 60-61쪽.

107) 배어는 하버마스 모델이 보다 나은 경계설정방식이라고 주장한다. 이에 대해서는 Baehr, “Toward a New Feminist Liberalism”, 61쪽 이하를 참고.

있는가 하는 점이다. 원초적 입장에서 도출된 정의로운 가족의 기본 규정이 헌법적 차원에 반영될 때, 이 원칙이 정말로 실질적인 효력을 갖는 것으로서 개별 가족에 적용되는 것은 세부적인 제도들을 통해서다. 가령, 오킨이 제안하는 가족 안에서 임금의 균등한 분할과 같은 사례처럼, 세부적인 제도들은 개별 가족들이 정의로운 기본구조로서 작동하기를 돕는다.[108] 그러나 넓은 의미에서 가족 안에서 일어나는 부정의는 가족 내부에서 구성원들이 평등하게 누려야 하는 유형무형의 자원 배분의 차원 외에도 있다. 가족의 병리현상들은 모욕, 비하, 평가절하와 같이 다양하며, 그것의 유형들은 사회의 변화를 통해 더더욱 다변화된다. 이러한 부정성들에 대해 근본적인 정의 원칙과 세부 제도들을 통해 대응하려 한다면 여기에는 최소한 그것이 사회 전체의 문제로서 인지되고 제도적 방안들을 구상하는 것 사이의 시차가 있게 되거나, 미시적으로 일어나는 각각의 현상들에 면밀하게 대응하는 데 어려움을 겪게 될 수 있다.

이하의 논의에서 나는 사랑과 정의라는 이질적인 두 항을 포함하는 가족의 인정 모델을 구체화하고자 한다. 인정개념의 도입을 통해 가족 안에서 사랑과 정의가 온전히 사유될 수 있을 뿐 아니라, 가족이 좋은 삶의 영역이라는 점에 근거해 가족적 상호관계에 대해 더 나은 설명을 제공하며, 마지막으로 인정과 관련한 투쟁의 기제를 통해 가족 내적인 부정의에 대해서도 보다 적절히 대응할 수 있다고 주장할 것이다. 여기서 인정의 개념은 악셀 호네트의 것을 가리킨다. 인간의 좋은 삶에 있어 인정이 필수적인 요소라는 것을 보여준 『인정투쟁』 이래로 그는 인정의 개념을 통해 사회를 비판적으로 해부하고 사회의 병리현상들을 진단해 왔다. 나는 가족이라는, 사회적인 영역이면서도 사적인 영역의 독특성을 해명하는 것에 있어서도 인정개념이 유용하다는 것을 앞으로의 논의를 통해 보일 것이다.

---

108) Okin, Justice, Gender, and the Family, 180-181쪽. 임금 분할에 대한 오킨의 입장과 그것이 오히려 젠더적 분업을 공고히 할 수 있다는 지적에 대해서는 허쉬먼의 논의를 참조하라. Nancy J. Hirschmann, “The Sexual Division of Labor and the Split Paycheck”, *Hypatia*, 제31권, 제3호, 2016, 651-667쪽.

제 3 장 좋은 삶의 조건으로서 사랑과 정의

사랑과 정의의 조화는 오늘날 가족을 재구성함에 있어 불가피한 과제다. 사랑은 그것이 비록 가족의 문제들을 은폐하는 언어로 오용되어 온 전례가 있지만, 가족을 떠올릴 때 여전히 필수불가결한 것으로 생각된다. 반면 정의는 진정으로 가족 구성원 모두가 평등하게 자신의 고유한 삶을 이룰 있도록 하는 안전망으로 여겨진다. 그러나 양자는 각자의 내적인 규정 때문에 함께 요구되면서도 쉽게 조화될 수 없다.

사랑과 정의라는 스킬라와 카리브디스 사이에서, 나는 악셀 호네트의 '인정(Anerkennung)' 개념이 양자의 단순한 대립을 해소할 뿐 아니라 가족의 규범적 모델에 대한 더 좋은 설명일 수 있음을 보이고자 한다.[1] 호네트의 인정개념은 세 가지 국면에서 사랑과 정의의 조화를 가능케 한다. (1) 사랑과 정의는 어느 한쪽으로 환원되지 않으며, 각자의 고유성을 갖는 도덕적 관점으로 이해된다. (2) 사랑과 정의는 좋은 삶의 조건이라는 점에서 요구된다. 미드의 사회심리학이 보여주듯이, 사랑과

---

1) 이하에서 "인정개념" 혹은 "인정"이라는 규정들은 특별한 표시가 없는 한 악셀 호네트의 인정개념을 지시한다. 물론 호네트 외에도 인정개념을 새로운 규범적 척도로 제시한 이론가들은 다양하다. 제시카 벤자민(Jessica Benjamin)이 사랑이라는 관계를 통해 제시한 인정의 개념이나, 찰스 테일러(Charles Taylor)나 낸시 프레이저(Nancy Fraser) 등이 정치적 혹은 문화적 인정을 주장한 것도 널리 알려져 있다. 그러나 이들의 인정개념은 사랑이라는 한 가지의 인정 형식에 인정의 대표성을 부여하거나, 혹은 문화적 차원의 인정으로 다소 협소하게 제시되어 왔다. 반면 호네트는 자신의 인정개념을 인간의 모든 상호행위를 포괄하는 개념으로 제시하며, 사회의 구조나 질서 또한 인정개념을 통해 해명하면서 '인정의 사회철학'을 정립하고 있다. 호네트 외에 인정개념을 자신의 주제로 삼은 가장 대표적인 연구자들과 그들의 작업은 다음과 같다. Nancy Fraser, "Rethinking Recognition", Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn 편저, *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*, Lanham: Lexington Books, 2009; Nancy Fraser and Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?: eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt, Suhrkamp, 2003; 『분배냐, 인정이냐?』, 김원식·문성훈 옮김, 사월의 책, 2014(이하 UoA로 표기함); Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books, 1988; Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Amy Gutmann 편저, New Jersey: Princeton University Press, 1992.

정의는 그것들이 '상호인정'을 구성한다는 점에서 인간의 발달과 좋은 삶의 추구에 있어 필수불가결하다. (3) 인정은 더 나은 인정의 상태로 이행함에 있어 '인정투쟁'을 핵심적인 계기로 삼는데, 이러한 관계 내적인 투쟁은 외적 개입 없이 가족의 문제를 해소할 수 있는 좋은 기제가 된다. 인정 모델은 투쟁의 계기를 강조하면서, 공적 영역과 사적 영역의 경계 구분 문제를 우회하여 가족 내의 다양한 병리들에 대응할 수 있다.

제 1 절 사랑과 정의를 포괄하는 도덕적 관점

1. 호네트의 '정의' 개념

사랑과 정의의 조화에 대한 논의를 시작하기에 앞서, 호네트에게 '정의(Gerechtigkeit)'가 어떠한 의미로 사용되고 있는지를 먼저 분명히 하고자 한다. 앞서 나는 정의를 상대를 자율적인 존재자로 받아들이고 동등하게 존중하는 태도로 묘사했다. 따라서 가족에 정의를 요구하고, 정의를 도입하자는 주장은 가족 구성원 모두가 자율적 존재자로서, 평등하게 대우받아야 한다는 것을 뜻한다. 그렇다면 호네트가 사용하는 정의의 개념은 앞서 사랑의 대립 쌍으로 설정된 정의와 일치하는 것일까? 만일 두 정의의 개념이 전혀 다른 것이라면 사랑과 정의의 조화라는 논의에 있어 인정이론의 도입은 오히려 혼동을 더해줄 뿐이다.

인정개념에 토대를 둔 호네트의 이론 안에서 정의의 의미를 분명히 하기 위해서는 두 가지 정의 개념 사이의 구분이 요구된다. 각 개념들의 사용처와 서로 다른 규정에 대해 면밀히 검토한 후에 본 연구가 사용하는 정의의 개념을 규정하고자 한다.

먼저 첫 번째 정의 개념(이하 G1으로 표시함)은 상호 간 동등대우를 의미한다. 호네트는『인정투쟁』을 포함해 이후의 작업들에서 정의를 서로를 동등하게, 불편부당하게 대우하려는 도덕적 태도로

규정해 사용한다. 자신의 도덕이론적 구상을 보여준 「정의의 타자(Das Andere der Gerechtigkeit)」가 말 그대로 보여주듯이, 호네트는 하버마스(Jürgen Habermas)를 따라 정의를 '동등한 대우'로 이해하고, 이를 포괄하는 도덕의 범주를 재구성하고자 한다.[2] 사랑과 정의를 외견상 대립하는 것으로 두는 「정의와 정서적 결속 사이에서(Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung)」에서도 '동등대우'로서의 정의의 규정은 유지된다. 동등한 고려가 아닌 대우방식이 정의의 범주에 포함될 수 없기 때문에, 이와 같은 정의 개념(G1)을 협의의 정의 개념으로 부를 수 있을 것이다.

반면 두 번째 정의의 개념(G2)은 '한 사회의 올바른 상'이라는 보다 확장된 정의 개념을 의미한다. 호네트는 『분배냐, 인정이냐』와 『자유의 권리』에 이르러서는 자신의 '정의론'을 본격적으로 기획하면서, '사회 정의'라는 측면에서 정의의 개념을 사용한다.[3] 따라서 앞선 정의 개념(G1)보다 이때의 정의 개념(G2)은 다양한 대우 방식을 포괄한다. 전자의 정의 개념이 칸트적 불편부당성과 같은 동등대우의 원칙을 의미했다면, 후자는 한편으로 모든 인정의 사회적 조건을, 나아가 자유의 실현조건을 지시하기 때문이다. 이를테면, 상대의 안위에 대한 비대칭적인 관심이나 돌봄은 첫 번째 정의(G1)에 따르면, 정의 바깥에 있는 것, 곧 '정의의 타자'다. 반면 두 번째 정의(G2)에 따르면, 정의는 돌봄이라는, 때로는 일방적인 행위들조차도 적재적소에서 수행되어야 한다는 것을, 또한 어떤 개인이나 집단의 특수한 가치들이 인정되어야 한다는 것을 포함한다. "사랑이 언제나 정의로워야 한다"거나, "그건 사랑이 아니다"라는 발화들 속에 있는 정의의 관념은 후자의 정의로움이다.

---

2) 이에 대해서는 본 논문의 72쪽 이하의 논의에서 다시 상세히 다뤄질 것이다.

3) 서도식은 호네트의 내세계적인 '규범적 재구성'이라는 방법론을 중심으로 이러한 정의론의 성격을 분석하고 있다. "호네트의 인정이론과 사회적 자유론은 바로 이러한 재구성적 접근법을 통해 획득되는 근대적 정의의 규범적 원리 및 이것의 제도적 실현, 그리고 그 과정에서 나타나는 규범적 원리의 훼손 현상, 즉 사회적 병리를 진단, 비판하는 과제"를 갖는다. 서도식, 「비판적 사회이론으로서의 정의론」, 『시대와 철학』, 제32권, 제1호, 2021, 197쪽; 강병호, 「악셀 호네트의 "규범적 재구성"」, 『범한철학』, 제102집, 2021, 145-172쪽 또한 참고.

그렇다면, 존중(Achtung/Respekt)은 정의와 어떠한 관련을 갖는가? 우리의 일상적 언어 사용을 고려할 때, 존중은 한편으로 인격체로서의 불가침성에 대한 고려를 의미한다고 할 수 있으며, 철학에 있어서는 칸트적인 존중 개념을 의미하는 것으로 많은 경우 쓰여 왔다.[4] 이는 인간인 이상, 도덕적 판단능력을 갖춘 하나의 인격체라는 이유만으로 모든 이에게 보편적으로 적용되는 대우 방식이다. 따라서 '인격체'를 구성하는 속성이 무엇이냐에 따라 이 존중의 구체적 성격이 달라질 수 있음에도, '보편 대우'라는 특징은 모든 존중개념이 공유한다. 그럼에도 불구하고, 존중의 개념은 보다 엄밀하게 쓰일 필요가 있다. 예를 들어, 호네트는 이후 물화(Verdinglichung)의 인정이론적 재구성 작업을 수행하면서 넓은 의미에서 '존중'이라 할 수 있을만한 도덕적 태도를 다룬다.[5] 여기서 나는 상대와 내가 모든 상호행위에 앞서 이미 맺고 있었던 '선행하는 인정관계'를 망각하지 않으면서, 살아 있는 한 명의 인간이라는, 나와 인정관계를 맺고 있는 질적이고 구체적인 인격체라는 것을 긍정해야 한다. 우리는 일상 언어에서 이와 같은 태도를 인격체에 대한 '존중'이라고 표현한다. 그러나 호네트는 여기서 존중이라는 표현을 사용하지 않고, 타인에 대한 긍정 혹은 인정이라는 표현을 통해 선행하는 관계맺음을 묘사하고 있다. 여기서 선행하는 인정은 누군가가 도덕적 판단능력을 가졌다는 사실에 근거하는 존중과 달리, 모든 인정에 앞서 인격체와 인격체 사이의 만남이 선행한다는 근본적인 사실로부터 오는 기초적인 수준의 관계맺음이다.

이제 존중과 관련하여 제기되는 다음과 같은 물음에 답변할 수 있다. 호네트가 제시한 세 가지 인정 형식을 고려할 때, 사랑의 형식에서도 타인의 독립성에 대한 존중이, 연대의 형식에서도 타인이 갖는 가치에 대한 존중이 이야기될 수 있지 않느냐는 것이다. 그러나

---

4) 호네트는 인정개념이 존중(Achtung) 개념과는 달리 일상어 뿐 아니라 철학에서도 그 의미가 확정되지 않고, 다양하게 쓰여 왔다고 본다. AG, 174-176쪽/221-223쪽의 논의를 참고. 덧붙여, 호네트는 때때로 'Respekt'를 동일한 의미로 사용하기도 한다.

5) Axel Honneth, *Verdinglichung: eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005; 『물화: 인정이론적 탐구』, 강병호 옮김, 나남, 2006 (이하에서 Ver로 표기함).

도덕적 판단능력이라는 인지적인 차원에 근거하면서, 인격체로 인정된 모든 이들에게 동등하게 주어지는 불편부당한 대우를 뜻하는 엄밀한 의미에서의 존중은 애정관계가 함축하는 존중이나, 공동체 구성원에 대한 가치 존중과는 다른 성격의 것이다. 여기서의 존중은 앞서 첫 번째 정의(G1)를 지시한다고 할 수 있다. 누군가를 정의의 원칙에 따라 대우하는 것은 그를 나와 동등한 인격체로서 존중함을 의미한다. 반면 사랑이나 연대의 형식에서 존중이라고 할 수 있는 것은 상대의 개별성이나 특수성을 적절하게 대우해주는, 상이한 '인정'이다.

도덕적인 동등대우로서의 존중은 『인정투쟁』의 구별에 따르면 '권리' 인정의 형식에 해당한다.[6] 다음 장에서 보다 상세히 논의하겠으나, 여기서 권리는 하나의 공동체 구성원 모두에게 보편적으로 주어지는 인정이며, 따라서 한 사회의 구성원이 구성원으로서 인정받고 있음을 표현한다. 그러나 '권리'의 인정은 단지 법에 명시된 권리의 목록을 존중하라는 것 이상을 의미한다. 권리는 보편대우라는 원리의 표현이며, 현존하는 권리체계가 모두를 적절하게 존중하지 못할 때, 인격체로서의 모든 속성이 존중되지 않을 때, 확대되고 변화되는 것이기 때문이다.[7]

정리하면, 나는 가족이라는 영역에 인정개념을 도입하는 이하의 논의들에서, 사랑과 대비되는 것으로서 정의의 개념을 제시할 때 앞선 첫 번째 정의(G1)의 규정을 사용하였다. 편향적이고, 상대와 나를 동일시하는 사랑과 달리, 정의는 불편부당하며, 상대와 나를 동등하게 존중하는 방식을 의미한다. 또한 이러한 성격을 갖는 정의(G1)가 세 가지 인정 형식 중 권리인정에 해당하는 고려 방식이라고 보았다. 그러므로 본 연구의 근본적인 물음은 '사랑과 정의의 긴장'이면서, 사랑이라는 인정 형식과 권리라는 인정 형식이 가족 안에서 어떻게 공존할 수 있는지, 만일 충돌할 경우 어떻게 해결될 수 있는지에 대한

6) 나는 인정과 관련하는 존중 개념을 도덕적인 혹은 자율성 존중으로 이해하는 문성훈의 해석에 동의한다. 문성훈, 「강병호의 '인정도덕의 의무론적 재구조화'에 대한 반론」, 『철학연구』, 제122집, 2018, 319-356쪽, 특히 342쪽 이하를 참조.

7) 권리형식에 대한 상세한 설명으로는 본 논문의 4장 1절, 120쪽 이하의 논의를 참조하라.

것이기도 하다. 결과적으로, 본 연구는 정의(G1)와 사랑의 관계를 통해 정의(G2)의 실현을 지향한다.

2. 사랑과 정의의 환원 불가능성

앞서 2장에서 나는 사랑과 정의가 서로 간단히 조화될 수 없음을, 그리고 어느 한 쪽이 보다 상위 원칙으로서 다른 원칙을 통합할 수 없음을 각각이 갖는 속성에 근거해 언급한 바 있다. 그러나 각각을 도덕의 차원에서 면밀히 고찰하지는 않았다. 도덕의 관점에서, 사랑은 정의에 비해서 낮은 위상을 갖는 것으로 오랜 시간 여겨져 왔다. 심지어 사랑은 많은 경우 도덕적인 것의 범주 안에 진입하지도 못했다. 기존의 인식에 따르면 도덕은 보편적이며, 불편부당한 것이어야 했기 때문이다. 기존의 도덕관과 달리 호네트는 사랑의 고유한 도덕성을 구제하고, 정의와 사랑을 동등한 위상을 갖는 것으로 나란히 세우고자 한다.

먼저 「사랑과 도덕(Liebe und Moral)」에서 그는 '사랑'과 도덕의 관계를 정립하고자 했던 많은 이론가들을 경유해 사랑의 고유한 도덕적 성격을 밝힌다.[8] 여기서 호네트의 관심사는 대체 불가한 상대와 유일무이한 관계를 맺게 되는 사랑이라는 아주 개별적인 감정의 관계가, 모든 도덕이 갖는 속성으로 이해되어온 불편부당성과 어떻게 관계 맺을 수 있는가 하는 것이다.

호네트에 따르면 기존의 도덕이론들은 사랑을 적절하게 고려하지 못하고 있다.[9] 그는 오늘날 지배적인 두 가지 관점을 예로 든다. 먼저 칸트적 불편부당성이 함축하는 보편적 존중이 모든 도덕을 대표한다면, 애정에 토대를 둔 모든 호의, 배려, 돌봄은 도덕의 범주에 포함될 수 없다. 의무론과 대립하는 것으로 여겨지는 공리주의 또한 평균적 행복의 극대화를 추구하면서 이러한 개별적 돌봄의 행위를 옳지 않은 것으로 간주한다. 그러나 개별적 애정에 근거한, 자기를 고려하지

8) AG, 216쪽/267쪽 이하.
9) 이하의 논의는 AG, 226-236쪽/279-290쪽의 내용을 재구성하였다.

않는 헌신, 타인에 대한 배려는 도덕적인 것의 범주 안에서 쉽게 처분될 수 없는 것들이다.

그렇다면 양자의 조화 혹은 양립은 어떻게 가능한가? 호네트는 먼저 사랑에 대한 두 가지 고려방식을 살핀다. 한편으로 사랑은 도덕의 원천으로 이해되었다.[10] 호네트는 롤즈와 에른스트 투겐트하트(Ernst Tugendhat)를 첫 번째 입장에 속하는 이들로 분류한다. 여기서 핵심은 사랑이 발달론적으로 선행하며, 도덕적 존중을 가능하게 하는 조건이 된다는 생각이다. 아이는 어린 시절 자신이 사랑하는 대상에게 상처를 입혔다는 생각에 죄책감이나 후회감을 갖게 되는데, 사랑하는 사람에 대한 이 존중의식이 사회화 과정을 통해 죄책감이나 후회감을 일반화하라는 강제를 받음으로써 보편적인 존중의 태도로 이어지게 된다는 것이다. 그러나 호네트는 이러한 설명의 방식이 유아기 아동들의 실제적인 발달과정과 합치하지 않는다고 생각한다.[11]

다른 한편 사랑은 도덕의 한계지점을 보여주는 것으로 간주되었다.[12] 일반화된 존중의 요구와 구체적 개인에 대한 사랑은 서로 다른 원천을 갖는다는 것이다. 호네트는 존 다이(John Deigh)의 논의를 따라 “일반화된 존중의 태도와 구체적 개인에 대한 사랑이라는 규범적 태도 사이 항구적인 긴장”을 발견한다.[13] 다이는 일반화된 존중이란 사회화과정에서 발생한 죄책감과 연관되지만, 구체적 개인에 대한 사랑은 유아기 때의 후회감에 근거한다고 보았기 때문이다. 호네트는 “사랑이 존중도덕의 발생적 원천이 아니라 존중도덕의 본질적 한계”라는 주장을 버나드 윌리엄스(Bernard Williams)와 수잔 볼프(Susan R. Wolf)를 통해 보다 구체화한다.[14] 윌리엄스는 우리가 이미 자신의 삶에 실존적으로 묶여 있다는 점에서, 볼프는 불편부당성을 지키라는 칸트적인 요구가 부조리하다는 점에서 ‘도덕’과 ‘사랑’을 이질적인 것으로 바라본다. 이들에게 사랑은 실존적 관계이며, 도덕에 앞서는 것이거나

10) AG, 228-229쪽/281-282쪽의 논의를 참고.
11) 이에 대해서는 AG, 228-230쪽/281-284쪽의 논의를 참고하라.
12) AG, 229-233쪽/282-286쪽.
13) AG, 230쪽/283쪽.
14) AG, 230쪽/284쪽.

비도덕적인 것이다. 호네트는 사랑을 도덕과 다른 것으로 간주하기는 하지만, 사랑을 고유한 도덕의 영역으로 보지 못하고 단지 도덕적인 것의 한계로만 보고 어떤 의무도 도출하지 못하고 있다는 점에서 이러한 입장들에도 한계가 있다고 평가한다.

호네트는 해리 프랑크푸르트(Harry Frankfurt)가 사랑의 도덕론에 대해 상당한 진전을 이루었다고 본다.[15] 그는 타인에 대한 사랑을 우리가 결코 '벗어날 수 없는' 그러한 원천에서 나온 것으로 이해한다. 사랑에 있어서 우리는 합리적으로 이해된 어떤 의무를 떠올리지 않고도, 상대에게 지속적인 배려와 자애를 베풀 수밖에 없다. 따라서 사랑은 우리의 결심이나 의지의 표현이 아니라, "우리 개개 존재의 불명의(anonym) 토대에 기인한 어떤 의지의 자연스러운 표현"이다.[16] 우리는 타인에 대한 애정 속에서 어떤 자애와 충동을 경험하고 이를 자연스럽게 따르게 되기 때문이다. 따라서 사랑은 "개인적 자유의 최고의 표현"이기도 하다.[17] 그러나 호네트가 보기에 프랑크푸르트의 작업 또한 칸트의 존중도덕 모델에 고착되어 이 감정적 관계의 특수한 도덕형태를 감지하지 못하고 있다.

이제 사랑과 도덕을 단지 대립시키는 시도가 설득력을 갖지 못하게 되면서, 호네트는 존중도덕과 사랑의 관계에 대해 다양한 입장들이 있을 수 있다고 보면서 양자의 적절한 관계설정을 검토한다.[18] 한편으로는 불편부당성을 상위의 것으로 설정하고 사랑을 불편부당성의 영향력 하에 있는 것으로 위치시키려는, 존중도덕에 치우친 시도가 있다. 타인을 존중하라는 조건을 훼손하지 않는 선에서만 타인에 대한 정서적 관계맺음이 도덕적으로 정당화될 수 있다는 것이다. 그러나 여기서 존중은 "감정적 관계에 대한 일종의 허용규칙 이상"일 수 없으며, 사랑이 여전히 마치 도덕이 아니라 "전-도덕적인(vormoralisch)" 것처럼 나타나기 때문에 호네트는 이러한 해석을 거부한다.[19] 반면 다른 입장은

15) AG, 233-234쪽/286-288쪽.
16) AG, 233-234쪽/287쪽. 원어를 참고해 번역을 수정하였다.
17) AG, 234쪽/287쪽.
18) AG, 234쪽/288쪽 이하의 논의를 참조.
19) AG, 235쪽/289쪽. 호네트는 후일 『분배냐, 인정이냐』에서는 존중의 인정이 사랑을

존중과 사랑을 보다 구분하고자 한다. 우리에게는 존중 없이도 타인에 대한 안녕을 위해 힘쓰게 될 때 이를 도덕적으로 가치 있는 것으로 평가하는 직관이 있다. 여기서 사랑은 칸트적 존중의 명령보다 더욱 다양하고 많은 상호 호의를 베풀 수 있는 능력을 당사자들에게 부여한다. 이러한 입장이 "도덕적 의무의 포기가 아니라, 오히려 반대로 도덕적 의무의 다양화"로 이어진다고 보면서, 호네트는 후자의 입장을 취한다.[20] 사랑은 존중과는 독립적이고 특수한 의무를 제공하고 정당화한다는 점에서, 그리고 이를 통해 존중이 아닌 상대의 호의를 얻을 수 있다는 점에서, 정의와는 다른 종류의 도덕인 것이다.

이처럼 사랑과 정의를 독자적인 지향으로 분명하게 구분하는 호네트는, 양자의 구분을 가족에도 도입한다. 「정의와 정서적 결속 사이에서(Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung)」에서, 그는 두 가지 가족 모델을 검토하는데, 하나는 평등한 계약에 근거한 칸트적 결혼 모델이며, 다른 하나는 사랑과 애착에 근거한 헤겔적 가족 모델이다. 호네트는 두 가족 모델의 비교를 통해 양자의 긴장과 해소가능성을 보여주고자 한다.[21]

먼저 칸트적 모델에서 결혼은 "두 자율적 주체들 간의

제한할 수 있음을 인정하고 있다. 그러나 두 주장을 모순되는 것으로 보는 것은 무리가 있다. 여기서의 주장은 사랑이 고유한 도덕적 내용 없이 모든 경우에 존중도덕의 하위 항목이어야 한다는 입장을 거부한 것으로 해석되어야 한다.

20) AG, 236쪽/289쪽.

21) 베아테 뢰슬러는 이처럼 사랑과 정의를 대립시키는 호네트의 가족 모델에 반대한다. 그녀는 오킨과 마찬가지로 정의를 사랑의 필요조건으로 이해한다. 우리가 타인과 친밀한 관계를 맺을 때, 거기에는 언제나 혹은 잠재적으로 정의에 대한 호소가 자리하고 있다는 것이다. 따라서 그녀는 정의의 관점에서 인도된 행위가 도덕적 손실(moral loss)로 귀결될 수 있다는 호네트의 주장을 거부한다. 그녀는 양자를 대립되는 것으로 설정해 놓고 그것의 충돌 혹은 갈등을 논의하지 않는다. 그녀는 애초 정의는 사랑의 인정을 위해 요구되며, 이 요구가 왜 반드시 필요한지를 설명하는 것이 더 중요하다고 본다. 이러한 맥락에서 그녀는 가족과 정의를 대립시키지 않은 롤즈의 모델을 더 나은 모델로 간주한다. 그러나 내가 보기에는 뢰슬러가 호네트의 주장을 잘못 이해했거나, 지나치게 단순화시킨 것 같다. 물론 우리는 정의가 사랑의 조건이 되는 경우를 어렵지 않게 발견할 수 있다. 그러나 두 상이한 도덕적 지향을 어떻게 조화시킬 수 있을지에 대한 이해 없이는, 양자는 단지 우연적인 결합이거나 혹은 단순한 당위로만 주어질 것이다. 이를 너무나 간단히 해결하면서 그녀가 도달하는 것은 양자 모두가 동등하게 중요하다는 원론적인 결론이다. 이에 대해서는 Rössler, "Local Privacy", 160-167쪽을 참조하라.

계약관계"로 이해된다.[22] 칸트는 성적 결합이 계약에 기초하고 있다고 보았는데, 이는 칸트적 자율성 개념에 입각할 때, 서로의 정욕의 대상으로 삼아 서로를 수단화하는 것은 오직 인격체들이 상호적으로 서로의 소유물이 되는, 곧 '사물'이 되는 조건 하에서만 정당화 된다고 생각했기 때문이다.[23] 그러나 호네트에 따르면 칸트적 결혼의 핵심은, "동일한 권리의 상호보장"만이 결혼 관계 안에서 도덕적 자율성을 유지할 수 있도록 한다는 점이다.[24] 곧, 배우자는 서로를 동등한 계약자로서, 권리와 의무로 담지자로 이해해야 한다는 요구가 결혼 계약에 있다. 호네트는 이처럼 부부 사이의 관계가 권리와 의무라는 용어들로 이해될 때, 자율성 존중의 일반적 원칙, 곧 사회적 관계 일반에 적용되는 법에 근거한 사유방식도 함께 따라온다고 본다. 따라서 호네트가 "법적모델"이라고 부르는 칸트적 모델에서 '정의'는 "일반적인 도덕 원칙을 맥락 속에서 특수하게 적용하는 것"을 의미한다.[25] 여기서는 상대의 도덕적 자율성을 존중하는, 혹은 미숙한 아이들의 대해서는 자율성을 관철시킬 수 있도록 돕는 행위나 관점만이 정당하다. 가족 간의 애착과 감정의 요소들은 이러한 자율성과 법적 인격성을 침해하지 않는 한에서만 인정받을만한 것이 된다.

반면 헤겔적 모델은 감정적 관계, 상호 애정의 결합으로 결혼을 이해한다. 가족 관계가 그들 사이의 권리와 의무의 교환이 아니라 돌봄과 헌신으로 특징지어져야 한다는 것이다. 헤겔은 결혼을 법적 관계로 환원하게 될 때 결혼의 관계에서 그 핵심이 훼손될 수 있다고 보았다. 성공적인 결혼은 "상호적 사랑과 조력(Beihilfe)"의 방식으로 실현되지, 법적 계약으로 실현되는 것이 아니다.[26] 오히려 결혼 계약은 단지 "지양되기" 위해서 요구된다.[27] 계약은 서로가 부정적으로 관계하도록 하며, 결혼이라는 융합을 통해 "완전히 새로운 것이 세계에

22) AG, 201쪽/251쪽.
23) AG, 201-202쪽/251쪽.
24) AG, 202쪽/252쪽.
25) AG, 205쪽/255쪽.
26) AG, 203쪽/253쪽.
27) AG, 203쪽/253쪽.

발생"하는 것을 가로막기 때문에, 이는 감정적 결합의 완성을 위한 하나의 단계일 뿐이다.[28] 한편 개인적 욕구가 오직 가족이라는 영역 안에서만 충족될 수 있다는 점도 헤겔에게는 법적인 모델을 거부하는 하나의 이유가 된다. 가족에서는 개인적 소망의 실현을 마련하는(sorgen) 것이 긍정적 감정의 일치(Übereinstimmung)이기 때문이다.[29] 가족 개별 구성원들이 지닌 욕구가 실현될 수 있도록 돌보아야 한다는 요구가 두 번째 모델에서의 정의다.[30]

호네트는 오늘날 전자의 모델이 더 높게 평가받고 있다고 보는데, 후자의 경우 "단지 가족의 재통합이라는 보수적 의도에만 도움을 줄 것"으로 인식되고 있기 때문이다.[31] 그러나 그는 배려와 돌봄, 정서적 연결이 여전히 중요하다고 본다. 법적 개입이 필요하다고 생각되는 몇몇 사례들은 오히려 이를 방증하는데, 가령 자녀학대나 부부강간이 법적인 개입의 대상이 되는 이유는 오히려 이 가족 안에서 상호애정이라는 핵심적인 요소가 파괴되었기 때문이다.[32]

호네트는 두 가지 결혼모델을 조화시키고자 한다. 각각의 모델이 표상하는 두 가지 인정관계가 가족 안에서 불가결하기 때문이다. 서로를 동등하고 평등한 법적 인격으로 여기는 인정과, 유일무이하고 대체 불가능한 주체로 대우받는 정서적인 인정 모두가 가족의 원활한 삶을 위해 요구된다는 것이 그의 생각이다.

> 인정의 첫 번째 형태가 소멸하면, 가족 구성원 각각의 자율성이 위험에 처하게 된다. 반면에 인정의 두 번째 형태가 고갈되면, 가족생활의 정서적 끈이 파괴된다.[33]

그러나 서로 다른 도덕적 지향이라는 점에서 두 모델은 쉽게

---

28) AG, 203쪽/253쪽.
29) AG, 204쪽/254쪽. 국역에서는 'sorgen'을 "꾀하는"으로 번역하였는데, 의미가 불분명하여 원어를 병기하고 수정하였다.
30) AG, 206쪽/256쪽.
31) AG, 207쪽/258쪽.
32) AG, 208쪽/259쪽.
33) AG, 209쪽/259쪽.

조화될 수 없으며, 따라서 가족은 “두 가지 도덕적 정향이 영구히 서로 충돌하는 사회적 영역”이다.[34]

3. 정의와 ‘정의의 타자’

이처럼 사랑과 정의를 각기 이질적인 것으로 고려하려는 호네트의 시도는 그의 도덕론을 밝히는 작업에서 보다 분명해진다. 호네트는 하버마스를 비판적으로 계승하고자 하면서 「정의의 타자(Das Andere der Gerechtigkeit)」의 작업을 통해 인정이론의 도덕적 지향을 드러낸다.[35] ‘정의와 다른 것’을 의미하는 “정의의 타자”는 호네트가 도덕을 무엇으로 이해하고 있는지, 그리고 ‘정의’의 도덕을 넘어서고자 하는 그의 의도가 무엇인지를 보여주는 표현이다. 나는 「정의의 타자」를 ‘비대칭적인’ 돌봄 혹은 배려에 ‘존중’과 동등한 도덕적 지위를 부여하려는 기획으로 이해한다.

먼저, 도덕에 대한 하나의 관념은 정의라는 이름의 도덕으로, 오랜 시간 동안 도덕의 이름을 독차지하고 있었던 관점이다. 앞 절의 논의에서 드러났듯이, 정의는 나와 타자를 동등한 이로 대우하는 것만이 정의롭고, 따라서 도덕적이라는 사고방식이다. 우리가 흔히 도덕을 떠올릴 때 먼저 평등하고 동등한 대우를 생각하게 되는 것은 이러한

34) AG, 209쪽/259쪽.

35) 호네트는 한편으로 하버마스의 의사소통이론적 전제들을 수용하고 의사소통모델에 근거해 이를 비판적으로 ‘보완’하는 사회이론을 전개하려 하면서도, 다른 한편으로는 하버마스 모델과 거리를 두고 있다. 이처럼 복합적인 태도를 보이면서 그는 자기 자신을 ‘비판적으로 아버지를 계승하는 아들’로 묘사하기도 한다. 하버마스와의 몇 가지 차이를 간략하게 요약하면 다음과 같다. 먼저 호네트는 하버마스와 달리 체계와 생활세계의 이원론을 거부한다. 가령 호네트는 노동시장이 단지 경제 논리의 지배를 받는 영역이 아니라, 생계를 보장하는 임금과 사회적 인정을 받을 수 있는 노동이라는 기대 하에서만 규범적 동의를 얻을 수 있는 영역이라 주장한다. 나아가 그는 의사소통적 합리성의 발달이 선이론적(vorwissenschaftlich) 차원에서 구성원들의 경험에 반영될 수 없으며, 의사소통에 참여하는 동기가 설명되지 않는다고 지적한다. 이와 관련해서는 AG, 88-129쪽/109-265쪽; 문성훈, 「악셀 호네트와의 대담: 현대 비판의 세 가지 모델」, 『사회와 철학』, 제2집, 2001, 210-212쪽의 내용을 참고.

전통의 산물이다. 철학사의 관점에서 그것의 대표적인 사례는 칸트의 '불편부당성(impartiality)'인데, 누군가를 친소여부에 따라, 혹은 이익이 되는 정도에 따라 차별대우하지 않으며, 한쪽으로 치우치는 일이 없도록 동등하게 존중해야 한다는 것이 칸트의 유산이다. 타인과 내가 그리 다르지 않다는 정의의 위대한 통찰을 고려할 때, 누구도 정의의 공로를 부인할 수 없을 것이다.

그러나 호네트가 보기에 기존의 도덕이론들은 이러한 관계의 동등성에만 과도하게 집중해 왔으며, 따라서 도덕의 다른 측면을 인지하지 못했다. 그는 '정의'의 도덕에 이질적인, 도덕에 대한 또 다른 관점을 제안하고자 한다. 호네트는 탈근대론이 수행하고 있는 형이상학 비판이 단순히 기존의 질서를 해체하는 것이 아니라 우리에게 어떤 윤리적 함축을 제공하고 있다고 생각한다. 그것은 "특수한 것, 이질적인 것의 도덕적인 고려"라는 이념이다.[36]

'비동일자'에 대한 고려라는 탈근대적 윤리학의 이념은 어떻게 정당화될 수 있는가? 장-프랑수와 리오타르(Jean-François Lyotard), 스티븐 화이트(Stephen White), 자크 데리다(Jacques Derrida), 그리고 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas)라는 네 명의 이론가를 경유하는 호네트는, 리오타르와 화이트의 주장은 하버마스의 담론윤리로 충분히 포괄되는 반면에, 데리다와 레비나스는 진정으로 정의의 도덕에 이질적인 도덕적 관점을 제공하고 있다고 본다.[37]

먼저 호네트는 도덕에 대한 리오타르의 관점을 검토한다. 그가 제시하는 '쟁론(Widerstreit)'이라는 핵심 개념의 전제는 오늘날 형이상학적으로 어떤 타당성 주장을 정당화할 수 있는 절대적인 근거는 존재하지 않으며, 따라서 다양한 담론들의 상호 충돌뿐이라는 현실인식이다.[38] 모든 종류의 담론은 고유의 증명논리를 따르기 때문에

---

36) AG, 134쪽/170쪽.

37) 포스트모던 윤리에 대한 호네트의 수용에 대해서는 로버트 시너브링크(Robert Sinnerbrink)의 분석을 참고. Robert Sinnerbrink, "Power, Recognition, and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy", Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill, 2011.

서로 다른 담론을 관통하는 기제가 존재할 수 없다는 것이다. 리오타르는 이와 같은 현실인식에 근거해 자신의 도덕철학으로 이행하는데, 그는 지배적 담론에 의해 대결에서 내몰린 소수의 담론에 대한 정치적-윤리적 태도가 필요하다고 주장하는 데 이른다. 그러나 호네트는 이와 같은 리오타르의 주장을 포함하면서도 더욱 발전시키고 있는 것이 하버마스의 담론윤리라고 보는데, 리오타르와 달리 하버마스는 담론윤리의 입장을 옹호하면서 서로를 자유롭고 동등한 인격으로 존중할 수 있어야만 한다는 어떤 실체적 신념을 전제하기 때문이다.[39] 모두가 평등하게 아무런 강제 없이 자신의 입장을 밝힐 수 있는 기회를 가져야 하며, 이를 통해서만 정말로 모든 잠재적 당사자의 주장이 반영될 수 있다는 것이 담론윤리의 기본전제다. 이에 덧붙여, 호네트는 리오타르의 주장이 성공하기 위해서는 오히려 하버마스와 같은 전제가 요구될 뿐만 아니라, 나아가 리오타르가 설정하고 있는 '쟁론' 자체가 이미 담론윤리적인 것을 전제하고 있다고 보는데, 공론장에 동등하게 참여하여야만 서로 대결하는 담론인지 아닌지를 비로소 검토할 수 있게 되기 때문이다.[40]

두 번째로, 화이트는 리오타르에게서도 발견되는 타자에 대한 도덕적 감수성을 보다 강조한 도덕이론가로 제시된다. 화이트는 타자의 고유성에 대한 무시를 문제시하는데, 이 과정에서 그는 근대적 윤리의 특징을 '책임 윤리(Verantwortungsethik)'로 보면서 이 "책임 있게" 행위해야 한다는 요구 때문에 "다른 사람과 세계 전체가 그 내적 다양성에 비추어 지각될 수 없게 되었다"고 본다.[41] 이로써 타자의 고유성이 추방되었다는 것이다. 화이트는 따라서 타자의 고유성의 모든 차이를 고려하는 인식을 지향한다. 호네트는 여기서 화이트가 일종의 덕론으로 나아가고 있음을 감지하는데, 타자의 개별성과 차이를 파악하기 위한 주의 깊음 혹은 배려를 일종의 덕목으로서 요구하고 있기

38) AG, 136-138쪽/173-175쪽.
39) AG, 141쪽/178-179쪽.
40) AG, 141-143쪽/179-181쪽.
41) AG, 144-145쪽/183-184쪽.

때문이다.[42] 타자에 대한 지각능력은 모든 개별적 주체의 인륜적 능력이 되어야 한다는 것이 화이트의 생각인 것이다. 그러나 호네트는 이러한 화이트의 입장 또한 담론윤리적으로 포괄된다고 본다. 먼저, "우리가 행위의 강제에 대해 거리를 둘 수도 있다는 전제를 가질 경우에만 우리는 모든 다른 사람의 논변 또는 관점을 그 개별적 특수성을 고려하면서 인식할 수 있는 가능성을 가질 수 있다"는 점에서 화이트와 하버마스는 도덕적 지향을 공유한다.[43] 직접적 행위압력으로부터 자유롭게 도덕적 판단을 내릴 수 있을 경우에만 개별 개인의 고유성이 고려될 수 있다는 것이다. 다만 여기서 호네트는 하나의 도덕적 담론이 성공적으로 형성되기 위해서는 하버마스가 의존하고 있는 미드의 '일반화된 타자'의 수용 과정에 대해 보다 정서적 공감의 계기가 강조되어야 할 것이라고 덧붙인다.[44] 타자의 역할을 바꾸어 보기 위해서는 타자에 대한 공감이 필요하다는 것이다. 이처럼 감정이입을 함께 이야기한다면 화이트의 주장은 담론윤리의 함축을 발전시키고 있는 것에 불과하다고 호네트는 결론짓는다.[45] 이로써 호네트는 다음과 같은 중간결론에 이른다.

> 오늘날 리오타르도 화이트도 자신들의 작업을 통해서 그와 같은 이념[자신의 개별성과 관련하여 자신의 주장을 아무런 강제 없이 표현할 수 있는 기회를 가져야 한다는 담론윤리의 보편주의적 이념]이 규정하고 있는 사유지평을 넘어서고 있지 못하다.[46]

반면 호네트가 보기에 하버마스 담론윤리와 진정으로 이질적인 것은 데리다와 레비나스의 철학이다. 호네트에 따르면, 데리다는 정의라는 도덕적 관점을 직접적으로 다루기보다는, "평등이라는 이념에 대해 생산적 대립의 관계를 갖는 그러한 도덕적 관점만이 개별적 주체가

---

42) AG, 145-146쪽/185-186쪽.
43) AG, 148-149쪽/189쪽.
44) AG, 150쪽/190쪽 이하.
45) AG, 153쪽/194쪽.
46) AG, 154쪽/196쪽.

다른 모든 사람에게 대해 갖는 차이를 올바르게 파악할 수 있게 해준다"는 것을 보여주고 있다.[47] 데리다가 자신의 윤리학에서 해명하고자 시도하는 긴장관계의 첫 번째 예시는 우정이다. 데리다는 우정을 통해, 그와 같은 관계에서는 서로가 구체적이고 특수한 개별 인격으로 등장하는 동시에 상호 대칭적으로 대우해야 하는 일반화된 타자로도 등장하면서, 도덕에 대한 두 가지 태도가 통일을 이루고 있음을 보여준다. 바꿔 말하면, 우정 관계에서는 서로를 사랑하는 동시에 평등하게 존중한다. 이처럼 긴장관계를 다루는 데리다의 관점은 법에 대한 고찰에서 보다 명확하게 나타나는데, 법 조항과 법의 적용을 구분하면서 그가 이 또한 두 가지 원칙의 결합으로, 평등원칙과 타자에 대한 배려의 결합으로 보고 있기 때문이다. 법은 모든 주체를 평등하게 대우할 것을 요구하지만, 데리다에게 있어 법의 적용이 이상적으로 지향하고 있는 원칙은 "구체적 타자의 무한성에 대한 정의의 이념"이다.[48] 무한하고 이질적인 타자를 고려하려는 정의와, 정의가 법, 정당성, 합법성의 형태로 적용되는 것 양자는 서로 구분되면서도 보완적인 도덕적 관점이다. 두 관점의 긴장 속에서 데리다는 타자에 대한 비대칭적 의무를 도덕의 중심원칙으로 삼는다.

호네트는 데리다가 말하는 '절대적 타자성' 혹은 '무한성'에 대한 배려가 사회적 수준에서 어떻게 가능한지에 대한 실마리를 레비나스로부터 발견한다.[49] 레비나스는 타자의 '얼굴'을 마주하는 순간부터 직접적 도움에 대한 의무를 느끼지 않을 수 없다고 보았는데, 그는 이를 무한성의 경험과 연결 짓고 있다. 타자와의 만남이라는 경험이 자신의 고유한 이해관계를 자연스럽게 제한하고, 우리가 언제나 조금밖에 알 수 없는 타자의 무한성에 대한 경험, "무한성에 대한 세계내적 경험"을 제공한다고 보았기 때문이다.[50] 따라서 레비나스에게 타자와의 상호주관적 만남은 그 구조에 있어서 "다른 인격의 특수성의

47) AG, 155-156쪽/197쪽.
48) AG, 159쪽/201쪽.
49) AG, 159쪽/202쪽 이하.
50) AG, 162쪽/205쪽.

요구를 지속적 배려를 통해 충족시켜야 한다는 무한한 과제를 포함하고 있는 도덕적 책임의 경험"[51]과 연결된다. 이처럼 배려를 중심에 둔 자신의 도덕적 관점을 전개하는 과정에서 레비나스 또한 데리다와 마찬가지로 도덕의 영역을 단일하게 설정하는 것이 아니라, '제3자'의 중립적 관찰자 관점과 이와 구분되는 무제한적이고 비대칭적인 책임을 구분한다. 이러한 두 가지 관점은 지속적 긴장 하에 있으며, 양자의 우위를 판단하는 어떤 상위의 관점도 갖고 있지 못하다. 다만 레비나스는 두 가지 관점 모두에 정의라는 이름을 붙이고, 정의가 정의 자체를 넘어설 수 있다는 것을 주장한다. 비대칭적인 의무는 모든 이가 평등하게 취급될 때 발생될 수 있는 불의를 지양하면서 정의를 새로이 한다는 것이다.

호네트는 데리다와 레비나스가 공유하는 비대칭적 의무에 대한 중시를 칸트 이래 정의로 이해되어 온 도덕을 넘어서는 새로운 도덕적 지향으로 평가한다.[52] 호네트는 기존에 도덕의 범주에 포함되지 않았던 구체적이고 특수한 이들에 대한 비대칭적 '배려/돌봄(Fürsorge)'[53]을 '정의의 타자'로 규정한다. 환대, 사랑, 우정, 누군가를 돕는 일 모두가 정의와 긴장관계에 있으면서도 도덕의 범주에 포함될만한 대우 형식이라는 것이다.

한편 호네트는 자신보다 앞선 하버마스의 담론윤리적 기획 또한 정의의 '타자'를 조명하려는 좋은 시도로 평가한다. 「정의와 연대성(Gerechtigkeit und Solidarität)」에서 하버마스가 제시한 '연대' 개념이 정의와 달리 하나의 공동체에 함께 살아가는 이웃들과 서로를 독특한 개별자로서 인정하는 태도를 지시하기 때문이다.[54]

---

51) AG, 162쪽/205쪽.

52) AG, 165쪽/208쪽.

53) 여기서의 돌봄은 돌봄윤리에서 사용하는 돌봄 개념과는 동일하지 않은 것으로 보아야 한다. 호네트는 돌봄윤리의 입장보다는 하이데거의 'Fürsorge'를 염두에 두고서 이러한 태도를 개념화한다. 타인에 대한 비대칭적 염려와 마음 쓰기, 그의 안위에 대한 고려라는 것이다. 국역에서 '배려'로 번역된 것은 'sorge'를 일반적으로 마음 씀의 일종인 '려(慮)'로 번역하기 때문이다. 그러나 양자는 비대칭적인 대우라는 점에서는 동일하며, 타인의 안위를 위한 태도라는 점에서도 그러하다. 따라서 나는 'Fürsorge'에 대해서 돌봄이라는 번역도 가능하다고 본다. 영역본의 경우에도 돌봄(caring)으로 번역되었다.

「정의와 연대성」에서 하버마스는 '좋음'의 문제, 혹은 헤겔의 인륜성 개념이 지시하는 '좋은 삶'의 아이디어가 담론 윤리에서는 '연대'라는 개념으로 이야기될 수 있다고 본다.[55] 하버마스는 콜버그의 정의 개념을 검토하면서, 자애, 사랑, 배려의 문제를 정의의 확장으로 설명하려고 했던 그의 시도가 설득력을 갖지 못한다고 평가한다.[56] 자애는 정의와 이질적인 것으로, 이를 일종의 '존중'으로 이해하기 위해서는 다른 방식의 정당화를 거쳐야 한다는 것이다. 하버마스는 자애나 배려와 같은 타인에 대한 고려가 오직 공동의 생활세계를 보호함으로써만 각 구성원들의 정체성이 보호된다는 사실에 근거한다고 본다. "상호인격적 관계와 상호적(reziprok) 인정의 태도를 비로소 가능하게 하는 그들의 공동의 생활세계의 완전성(Integrität)을 보존하지 않고서는 개인의 완전성이 보존될 수 없다는 사실"이 그것이다.[57] 따라서 자애, 사랑, 배려의 문제는 정의가 아니라 연대성의 관점에서 다뤄짐으로써 정당화될 수 있다.[58] 이로써 하버마스는 정의라는 개인적 평등 대우에 대한 보완, 연대성을 정의의 "타자"로 부른다.[59] 연대성이란 정의로 환원되지 않으며, 자신과 한 공동체를 구성하며 살아가는 이웃의 안녕을 고려하는 도덕적 태도다.[60]

---

54) Jürgen Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über »Stufe 6«", *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. 연대성(Solidarität)은 국역에서는 '유대성'으로 번역되었다(「정의와 유대성: "단계6"에 관한 논의」, 『담론윤리의 해명』, 이진우 역, 문예출판사, 1997). 「정의의 타자」라는 호네트의 논문 제목은 하버마스의 작업을 의식한 표현이다.

55) Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 62쪽 이하를 참조하라.

56) Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 68쪽.

57) Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 69쪽.

58) 여기서 담론의 과정은 참여자들이 항상 이미 상호주관적으로 공유된 생활세계에 실존적으로 참여하고 있다는 사실을 환기시킨다. 그러나 자칫 이 공동체에 대한 사랑은 상명하복의 질서를 형성하거나, 개인성을 억누르면서 다양성을 획일화하는 연대성일 수도 있다. 이 전통적이거나 특수주의적인 연대성은 공동체 모든 이의 좋은 삶을 포괄하는 의사소통적 연대성과 구분되어야 할 것이다. 하버마스에 따르면 이 역할을 하는 것이 담론적 의사형성 과정에서의 '논증(Argumentation)'이다. 담론의 형식인 논증은 연대성이 전통적인 혹은 특수적인 규정을 넘어서도록 하는 기제다. 논증의 전제들이 규범적 내용을 일반화하고, 추상화하고, 그 한계를 제거하면서 이상적 의사소통공동체로 확장되기 때문이다. Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 71쪽.

59) Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 70쪽.

하버마스가 제안한 대로, 연대성의 고유한 속성이 정의와 구분된다면, 이제 도덕에 대한 규정은 동등한 존중을 함축하는 정의의 관점과, 이웃에 대한 사랑을 함축하는 연대성의 관점 모두를 포괄해야만 한다. 그러나 호네트는 데리다와 레비나스를 경유하면서 연대성의 개념이 여전히 정의의 반대 항에 대한 충분한 답변이 되지 못한다고 생각한다. "두 도덕원칙을 매개하려는 하버마스의 시도는 성급하고 적절치 못한 화해라는 성격"을 갖는다는 것이다.[61] 연대성 또한 여전히 비대칭적인 돌봄의 태도를 포함하지 못하기 때문이다. 하버마스의 모델에서 공동체의 성원에 대한 개별적 관심은 한 공동체의 일원이라는 점에서 "모든 인간존재에 대해 똑같이, 다시 말해 어떠한 종류의 특권화나 비대칭성도 없이 적용"된다.[62] 각자는 하나의 의사소통 공동체에 속하는 구성원들에 관심을 갖고 그들을 구성원으로서의 애정을 갖고 대하지만, 여전히 그 내부에는 상호 동등한 대우의 지향이 있다. 호네트는 따라서 이러한 '연대'의 태도 또한 정의의 타자라고 부를 수 있다고 보면서도, 정의와 연대로 환원되지 않는 비대칭적인 돌봄의 도덕 또한 정의의 타자로 규정한다. 연대 개념이 여전히 동등한 대우를 함축한다면, 진정으로 요구되는 새로운 도덕은 비대칭적 돌봄인 것이다.[63]

호네트는 이 돌봄이라는 도덕원칙의 경험이 발생적으로 도덕의 모든 다른 관점의 경험에 선행한다고 본다. 호네트가 『인정투쟁』에서 사랑의 인정형식을 통해 보여주듯이, 아이는 일방적인 돌봄을 통해서만 하나의 개인으로서 자라날 수 있기 때문이다.[64] 그러나 이것은 도덕적 관점의 발생적 토대이지, 논리적으로도 선행하는 것은 아니다. 돌봄의

---

60) Habermas, "Gerechtigkeit und Solidarität", 70쪽.
61) AG, 167쪽/212쪽.
62) AG, 168쪽/213쪽.
63) 그러나 호네트의 기획 안에서 비대칭성에 대한 강조는 『인정투쟁』 이후 점차 약화되는 것처럼 보인다. 김동규는 호네트의 기획이 결국 '자격을 갖춘' 타자들에 대한 비대칭성만 인정하고 있음을 지적한다. 나는 결국 인정개념이 '비상호적인' 것까지 확대되어야 한다고 생각하지만, 본 연구에서 이를 별개의 논의로 다루지는 않았다. 김동규, 「상처받을 수 있는 주체: 대칭성과 비대칭성 윤리 사이에서」. 『철학연구』, 제158집, 2021, 63-95쪽을 참조.
64) 본 논문의 4장 1절, 111쪽 이하의 논의를 참조.

원칙이 모든 경우에 선행한다면 평등이라는 보편주의적 근본원칙이 훼손될 수 있기 때문이다. 두 도덕원칙 사이에는 상호배제의 관계가 성립한다. 배려와 도움주기 활동의 의무는 상대가 “매우 극단적인 필요와 궁핍의 상태에 처해있을 경우에만 성립하기 때문에, 거기서 평등이라는 도덕적 근본원칙은 더 이상 사려 깊게 적용될 수 없다.”[65]

앞서 하버마스가 제시한 연대라는 원칙에 돌봄을 더하면서, 호네트에게 있어 도덕은 서로 환원되지 않는 총 세 가지의 원칙으로 구성된다. 첫째로는, 오랜 시간 도덕을 대표해 왔던 불편부당한 정의가 있다. 호네트는 정의의 ‘타자’에 주목하지만, 정의가 여전히 도덕적 사유 방식의 정수임을 부정하지 않는다. 둘째로, 하버마스의 개념을 수용하여 정의의 타자로 승인한 ‘연대성’이 있다. 공동체를 함께 구성하는 타인에 대한 동등한 관심과 존중이 도덕의 두 번째 양상이다.[66] 마지막으로, 타인에 대한 비대칭적 돌봄과 배려가 있다. 타인의 취약성에 대한 비대칭적 고려로부터 도덕은 동등성을 전제하는 상호관계의 한계를 넘어선다.[67]

제 2 절 좋은 삶의 조건으로서의 인정

1. 인정과 좋은 삶

사랑과 정의가 동등한 위상을 갖는 지향으로서 ‘도덕’의 범주에

65) AG, 169-170쪽/215쪽.

66) 한편으로 호네트는 자신의 인정이론을 전개하면서, 연대를 개인의 특수성이나 업적이 인정받는 형식으로 제시하고 있다. 이 외견상의 불일치는 다음과 같이 이해될 때 해소된다. 하버마스는 공동체 구성원으로서 서로가 나눠 갖는 시민적 동지애라는 ‘동등성’에 주목하고 있는데, 호네트는 이러한 동등한 인정이 개별적 업적과 기여를 평가할 수 있는 ‘토대’가 된다는 점에서, 평가적 특징에 보다 주목하고 있다. 따라서 이 연대의 개념이 갖는 기본적 틀은 공유하되, 각자의 주안점이 다른 것이라고 해야 할 것이다. 이에 대해서는 본 논문의 4장 1절, 126쪽 이하에서 보다 구체적으로 다룰 것이다.

67) 이 세 가지 도덕적 관점은 『인정투쟁』에서 사랑, 권리, 그리고 연대의 세 가지 형식으로 나타난다. 이에 대해서는 4장 1절, 110쪽 이하에서 상세히 다룰 것이다.

포함된다고 할 때, 이제 여기서 '도덕'이 정확히 어떤 의미인지가 문제가 된다. 앞서 호네트의 작업이 사랑이 범주적으로 고유한 도덕의 영역을 갖는다는 점을 보여주었기 때문에, 이제 양자가 정확히 어떤 점에서 '도덕적'인지가 해명되어야 한다. 호네트는 도덕 범주의 확장이 임의적이지 않다는 것을 인정의 도덕성에 근거하여 정당화하고 있다. 타인을 인정하는 것은 어떠한 이유에서 도덕적이라 불릴 수 있는가?

「아리스토텔레스와 칸트 사이에서(Zwischen Aristoteles und Kant)」에서, 호네트는 도덕에 대한 두 가지 입장을 조화시키고자 한다.[68] 「정의의 타자」의 작업에 이어서, 호네트가 조화시키려고 하는 외견상 대립하는 두 전통은, 한편으로 아리스토텔레스적인 윤리의 전통이며, 다른 한편으로는 칸트적 도덕철학의 전통이다. 전자가 소위 '윤리'로 지칭되고, 후자가 주로 '도덕'으로 지칭되는 것처럼 양자는 '옳은 것'에 대한 관심을 공유하면서도 서로 다른 지향을 가진 것으로 이해되어 왔다. 그러나 호네트는 각각의 입장이 "우리가 일상의 행위에서 도덕의 근본원칙을 지향한다는 것이 무엇을 의미하는 것인지"에 대해 만족할 만하게 설명해주지 못한다고 평가한다.[69] 물론 호네트가 이 양자를 하나의 전통으로 완전히 '통일'하고자 하는 것은 아니다. 다만 그는 도덕에 대한 두 가지 관점이 교차하는 지점에 인정의 도덕을 위치시키고자 한다.

먼저 칸트적 전통은 도덕적 요구들을 불편부당성 그리고 보편성의 관점에서 이해한다. 이와 다른 성격을 갖는 것, 곧 특수하거나 편파적인 규범 혹은 보편화될 수 없는 규범의 경우에는 도덕적 범주에 포함될 수 없다. 호네트는 칸트적 전통이 갖는 세 가지 문제를 열거한다.[70] 먼저 도덕에 대한 보편주의적 관점은, 개별적 행위자들이 의존하고 있는 개인의 감정이나, 의도, 애정과 같은 것을 분리시킴으로써, "보편주의적 도덕 개념들이 실천적으로 중요해야 하는지" 그 이유를 설명할 수 없다.[71] 게다가 우리는 일상적으로 하나의

68) AG, 171쪽/217쪽 이하.
69) AG, 171쪽/217쪽.
70) AG, 171쪽/217쪽 이하.

도덕원칙을 적용하는 것이 아니라, “다양한 기대들, 의무들, 욕망들”에 얽혀 있으면서 “다양한 도덕적 관점들의 갈등적 통합”을 수행하며 살아간다.[72] 마지막으로, 우리가 맺고 있는 개인적 애착관계들을 부정하고, 불편부당성을 요구하는 것은 부조리하다.

반면, 호네트는 좋은 삶에 대한 탐색과 실현으로 특징지어지는 아리스토텔레스적 전통에는 또 다른 문제들이 있다고 보았다.[73] 특히 아리스토텔레스적 전통이 상정하는 ‘좋은 삶’의 이념을 둘러싼 논쟁들이 있다. 먼저 좋은 삶의 객관성이 형이상학적 목적론 없이 어떻게 가능한가 하는 것이 문제가 된다. 좋은 삶에 대한 객관성이 담보되지 않는다면 그것의 이념은 부유할 수밖에 없다. 그러나 호네트가 보기에 더 중요한 것은 이 모델이 타인에 대한 존중과 배려에 있어 책임이나 의무가 얼마나 중요한지 설명해줄 수 없다는 점이다.[74]

호네트는 양자의 이점을 통합하고자 한다. 먼저 해결되어야 하는 과제는, 이제 유효기한이 다한 것으로 생각되기도 하는 ‘좋은 삶’의 아이디어를 재생시키는 일이다. 그는 보편화하는 도덕의 관점에서 간과될 수밖에 없는 개별적 삶에 대한 관심을 ‘좋은 삶’을 통해 보존하고자 한다. 그러나 앞서 언급한 것처럼 좋은 삶의 이념은 더 이상 일종의 초월적 ‘텔로스’로서 정당화될 수 없다. 호네트는 따라서 모두에게 공유되는 좋은 삶의 모델에서, 개인들이 자신의 좋은 삶을 모색할 때 “포기할 수 없다고 확신하는 전제들 중 하나”로부터 이 ‘텔로스’를 대체하고자 한다.[75] 호네트는 누군가가 자기의 삶에서 포기할 수 없다고 간주하는 ‘좋은 삶의 전제’의 보호에 도덕의 목적을 부여한다.[76]

---

71) AG, 171쪽/218쪽.
72) AG, 171쪽/218쪽.
73) AG, 171-172쪽/281쪽.
74) AG, 172쪽/218쪽.
75) AG, 173쪽/219쪽.
76) ‘좋은 삶’과 ‘자기실현’이라는 목적을 둘러싼 호네트식의 사회병리학 기획에 대해서는 여러 가지 비판이 제기된 바 있다. 가령 니콜라스 컴프리디스(Nikolas Kompridis)는 비판이론 전통에서 자기실현으로의 이행이 그리 성공적이지 않으며, 이는 사회병리학이라는 기획 자체가 갖는 한계와 자기실현이라는 목적의 불분명함이 원인이라고 주장한다. 파비안 프라이언하겐(Fabian Freyenhagen)도 사회병리학이라는

호네트는 이러한 중간자적 위치를 차지하는 것으로서 인정의 개념을 제시한다. 그는 인정개념이 그와 유사한 위상을 갖는 존중의 개념과 달리 다양하게 이해되어 왔다고 본다. 인정은 어머니와 아이의 돌봄-배려 관계에 대한 표현이기도 했으며, 특수성과 동등성에 대한 상호 존중, 혹은 문화적 차이의 인정으로 이야기되기도 했다.[77] 이처럼 인정에 대한 다양한 이해 때문에, 인정이 갖는 도덕적 내용 또한 다양하게 생각되었다. 그러나 호네트는 이러한 개념들 중에 하나를 선택하는 것이 아니라, 이 모든 의미들을 포괄하고자 한다. 인정에 대한 다양한 이해에 배제가 있어서는 안 된다는 것이다. 인정에 대한 각각의 이해는 "각기 특수한 도덕적 관점에 연관"되어 있기 때문이다.[78] 그렇다면, 이 포괄적인 인정개념은 어떠한 규정을 갖는가?

호네트가 인정의 도덕적 의미를 보다 분명히 하기 위해 제시하는 것은 헤겔의 인정개념이다.[79] 그는 알렉상드르 코제브(Alexandre Kojève)의 해석 이래 인정투쟁 모델의 전형처럼 이해되어 온 『정신현상학』의 '주인과 노예의 투쟁' 모델에서 인정투쟁의 이념을 도출하지 않는다. 그는 주인과 노예의 투쟁 모델이 오히려 인정이라는 개념의 일부만을 드러낼 뿐이라고 생각한다. 『정신현상학』의 집필과 함께 헤겔이 '정신'의 형이상학적 전개에 집중하게 되었고, 오히려 구체적인 사회적 행위, 사회적 현실과는 거리를 두게 되었다고

기획에 의문을 표한다. 호네트의 초기 작업들이 사회 병리의 개념에 형식적 윤리학을 성급하게 결합시키고 있으며, 이로써 역사적이고 맥락적인 접근을 쉽게 배제하고 있다는 것이다. Nikolas Kompridis, "From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory", *Critical Horizons*, 제5권, 제1호, 2004, 323-360쪽; Fabian Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies: A Critique", *Critical Horizons*, 제16권, 제2호, 2015, 131-152쪽.

77) AG, 175-176쪽/222쪽.

78) AG, 176쪽/223쪽.

79) 한편으로 『인정투쟁』을 중심으로, 호네트는 헤겔과 미드를 계승하면서 자신의 인정의 사회이론을 전개하고 있다. 그러나 다른 한편으로, 『권력 비판』에서 호네트는 자신이 프랑크푸르트학파의 일원으로서, 하버마스의 비판적 계승자로서의 자신의 위치를 분명히 하면서, 하버마스적인 의사소통이론에 푸코의 투쟁론을 결합시킨다. 따라서 이 두 가지 지적 흐름의 교차에 호네트의 인정이론이 위치한다고도 할 수 있겠다. Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

보기 때문이다. 따라서 그는 인정의 개념이 나타나는 초기의 작업들, 『인륜성의 체계(System der Sittlichkeit)』, 『실재철학(Realphilosophie)』 등 소위 '청년 헤겔' 시기의 저작들에서 사회 이론적 계기들을 발견한다.[80] 청년기 헤겔은 홉스, 루소, 피히테가 제시한 이질적인 논지들을 종합하여 "인간의 자기의식이 사회적 인정의 경험에 의존하고 있다"는 것을 보여주기 때문이다.[81] 나아가 청년 헤겔은 인정의 경험이 "점차 요구 수준이 높아지는 세 단계의 인정유형에 따라" 인륜성으로의 진보가 이루어진다고 보았으며, 이를 매개하는 것이 "자기 정체성을 확인받기 위해 주체들이 감행하는 상호주관적 투쟁"이라고 본다.[82]

여기서 그가 특히 주목하는 것은 헤겔이 제시한 인정의 세 가지 구분이다. 사랑, 권리, 그리고 연대라는 세 가지 인정은 각각의 고유한 상호인정 메커니즘을 가지며, 각기 다른 정체성을 형성한다. 『법철학』에서도 헤겔은 가족, 시민사회, 그리고 국가의 구분을 지속하는데, 호네트는 이러한 구분이 근대사회를 분석하는데 여전히 유효하다고 생각한다. "오늘날 헤겔의 후기 체계를 실천철학적 의미에서 지속적으로 발전시킬 수 있는 것은 바로 이 삼분법 때문"이라는 것이다.[83] 이러한 헤겔의 모델을 이어받으며 호네트는 사랑, 권리, 그리고 연대의 세 가지 인정형식을 정립한다.[84]

헤겔의 인정개념에 근거해 호네트는 '도덕적 손상'의 현상학적 분석으로 이행한다. '도덕적 손상'이란 도덕적으로 부당한 경험, "유보되거나 부인된 인정"을 경험하게 됨으로써 주체가 겪게 되는 손상감을 의미한다. 곧 "도덕적 손상의 조건을 이루는 것은 단순한 육체적 고통 그 자체가 아니라 자신이 인정받지 못하고 있다는

---

80) 호네트는 『인정투쟁』에서 상당한 부분을 할애하여 예나 시기 헤겔에게서 나타나는 인정의 개념을 다룬다. 호네트의 고유한 인정이론과 가족의 문제에 집중하기 위해 헤겔의 인정개념에 대한 부분은 간략하게 요약하고 넘어가도록 하겠다. 호네트의 헤겔 해석에 대해서는 KuA, 11-105쪽/33-133쪽; Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham: Lexington Books, 2013, 79-122쪽 참조.

81) AG, 177쪽/224쪽.

82) AG, 178쪽/225쪽.

83) AG, 179쪽/226쪽.

84) 이에 대한 상세한 논의는 본 논문의 4장 1절, 110쪽 이하를 참조.

의식”이다.[85] 그런데 우리는 왜 이러한 손상을 경험하게 되는가? 호네트는 이 도덕적 ‘취약성’이 주체가 자신에 대해 긍정적 관계를 맺고 유지하기 위해서는 타인의 동의나 긍정을 필요로 한다는 사실을 보여준다고 생각한다. 도덕적 기대가 좌절될 때, 해당 당사자는 이를 부당한 것으로 인지하고 심리적 충격을 받게 되는데, “자기 자신의 정체성의 조건이 되는 어떤 기대가 충족되지 못하고 좌절된 데 대해 실망을 느끼기 때문”이다.[86] 그런데 이 심리적 고통은 단지 마음의 상처나 사소한 실망에 그치는 것이 아니라, “개인 행위능력의 본질적 전제를 파괴한다는 점에서 인격훼손 행위”이다.[87] 호네트는 앞선 세 인정 형식에 따라, 도덕적 손상 또한 세 종류로 구분된다고 본다.

인정의 기대를 훼손하지 않는 상호인정이 좋은 삶의 전제가 된다면, 우리는 여기서 왜 인정이 도덕적 의무인지도 이야기할 수 있다. 이제 도덕이란 “우리가 개인의 인격적 정체성의 조건을 함께 보호하기 위해 상호적으로 받아들여야 하는 태도들”로 규정된다.[88] 호네트는 한편으로 이러한 정식화에 아리스토텔레스적인 목적론의 성격이 부가되어 있다고 밝힌다. 칸트가 도덕에 있어 행복을 추상화했던 것과 달리, “좋은 것에 대한 최소한의, 그러나 명료한 윤리적 이해”가 필요하다는 점에서 그러하다는 것이다.[89] 그러나 목적론적 표상이 갖는 결과주의나 공리주의의 위협을 방지하기 위해서 호네트는 칸트적인 입장을 다시 불러온다. 도덕적 태도는 좋은 삶의 전제를 보호하려는 방향을 갖지만, 이를 위한 개별적 실천들은 보편화 가능한 것으로 정당화되어야 한다고 보았기 때문이다. 이를 정당화하는 ‘좋은 이유’는 관계의 유형, 곧 인정형식에 따라 달라진다.[90] 감정적 배려, 동등한 대우, 그리고 공동체 구성원 간의 연대는 세 가지 인정 형식에 대응하는 도덕적 의무가 된다.

---

85) AG, 180쪽/227쪽.
86) AG, 181쪽/228쪽.
87) AG, 181쪽/228쪽.
88) AG, 185쪽/232쪽.
89) AG, 185쪽/232쪽.
90) AG, 185-186쪽/233쪽.

인정도덕에 대한 호네트의 입장이 단지 좋은 삶에 대한 목적론적 태도를 취하기만 하는 것이 아니라 의무론적 입장에도 서 있다는 점은 그가 인정의 부여모델과 지각모델을 구분하고 후자를 선택할 때에도 드러난다. 호네트는 『인정투쟁』의 개정판에 수록된 「인정의 토대(Der Grund der Anerkennung)」에서, 자신의 작업에 대한 비판적 질문들에 답변하면서 인정이라는 다소 혼란스러운 실천의 개념을 일종의 '반응하는 태도(Reaktionsverhalten)'로 규정하는데, 이 과정에서 그는 인정의 정당화 문제를 다룬다.[91]

먼저 '인정이 어떤 행위인가'라는 문제에 대해 호네트는 부여(attributiv) 모델과 수용(rezeptiv) 모델이라는 서로 다른 두 모델을 구분한다. 만일 인정이 타인에게 긍정적 속성을 '부여'하는 행위라면, 그렇다면 인정은 타자가 갖고 있지 않았던 속성을 새로이 만들어내는 행위가 된다. 그런데 인정이 단지 타인에게 긍정적 속성을 부여하는 것이라면, "이러한 부여 행위가 올바른지, 혹은 적절한지를 판단할 수 있는 아무런 내적 기준을 가질 수 없게 될 것"이다.[92] 그렇다면 이와 달리 타인이 이미 갖고 있는 속성이나 지위를 특정한 방식으로 지각하고 반응하는, 지각 혹은 반응 모델은 적절한가?[93] 호네트는 앞서 부여모델과 동일한 문제가 발생하는 것은 아니지만, 반응 모델에도 인정의 기준과 관련한 난점이 있음을 지적한다. 우리가 타인의 속성에 대해 지각한다고 할 때에도 일종의 척도가 필요하기 때문이다. 개인이나 집단의 가치 있는 속성에 대한 "올바른" 반응이라는 것을 검증하기

---

91) Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994(neue Auflage 2003); 『인정투쟁: 사회적 갈등의 도덕적 형식론』, 문성훈·이현재 옮김, 사월의 책, 2011(이하 KuA로 표기함), 305-341쪽/343-383쪽에 수록되었다.

92) KuA, 322쪽/362쪽.

93) 호네트는 두 번째 모델을 때로는 지각모델(Wahrnehmungsmodell), 또 때로는 수용모델(Rezeptionsmodell), 혹은 반응모델(Antwortmodell)이라고 표현한다. 이는 지각과 수용, 그리고 반응이 타인에 대한 인정이라는 관점에서는 결합해 있기 때문이다. 특히 부여모델과의 차이를 고려하면 이는 더욱 그럴 듯한데, 부여모델이 타인에게 특정한 속성을 새롭게 부여하는 것이라면, 이와 반대되는 모델은 상대의 가치 있는 속성을 '지각'하고, 이에 대해서 적절하게 '반응'하는 것이기 때문이다. KuA, 321-322쪽/361-362쪽.

위해서는 어떤 객관적 가치가 전제되어야 하며, 이러한 기준은 임의적으로 변경되어서는 안 된다.[94]

인정을 일종의 수용이자 반응으로 이해하기 위해 이 반응을 적절한 것으로 보증해주는 객관적이고 확고한 가치질서가 필요하다고 할 때, 이는 어떻게 정당화될 수 있는가? 만일 일종의 가치실재론을 강하게 해석할 경우 우리는 역사적으로 불변하고, 그리고 문화적으로도 보편적인 토대를 발견해야 하는 부담을 갖게 될 것이다. 뿐만 아니라, 특정한 가치 지평이 각각의 문화에서만 유효하다는 점에서, 가치실재론은 자칫 상대주의의 위험에 빠질 수도 있다. 따라서 호네트는 다소 완화된, "절제된(gemäßigt) 가치실재론"으로 나아간다.[95] 온건한 가치실재론은 가치 질서가 실재하지만, 역사적으로 방향성을 갖고 변천하는 것이어서, 문화적 다양성 속에서 추론될 수 있는 정도의 초문화적 타당성을 가지는 것이라는 입장이다. 여기서 호네트는 역사 진보의 이념을 요청한다. 문화적 다양성이 존재하지만 이러한 사실이 곧바로 상대주의로 이어지는 것을 방지하기 위해서, 각 문화적 양상들을 관통하는 역사적 방향성이 필요하다는 것이다. 호네트는 이 방향성을 "가치 있는 속성의 다양화"[96]로 보고 있다.

그러나 호네트는 도덕적 진보에 근거한 절제된 가치실재론을 긍정하면서도 그것만으로는 여전히 충분하지 않다고 보는데, 가치 있는 속성의 확대는 인정 행위가 얼마나 중요한 의미를 갖는지에 대한 이해에 근거해야만 역사적 방향에 대한 타당성을 확보할 수 있기 때문이다. 그는 "가치 확대와 인정 행위의 목적 사이의 내적 결합"을 발견하고자 한다.[97] 호네트는 이 지점에서 인정의 구성적 역할이 중요하다고 보면서, 인정의 구성적 의미를 함축하는 '부여 모델'을 제한적이지만 다시금 긍정한다.[98] 역사적 과정을 통해 가치 척도가 확장되는 것은 인격체가 되기 위한 조건이 다양화되기 때문이며, 이에 합당한 새로운 유형의

94) KuA, 322쪽/362쪽.
95) KuA, 324쪽/365쪽.
96) KuA, 325쪽/365쪽.
97) KuA, 325쪽/365-366쪽.
98) KuA, 326쪽/367쪽.

인정이 등장해야만 하는 것이다.

이처럼 호네트는 좋은 삶의 조건이라는 목적을 설정하면서도, 각각의 인정행위가 정당화될 수 있는 척도가 무엇인지에 대한 의무론적 구상을 함께 수행하면서 두 입장 사이에 자리하고자 한다. 자신의 좋은 삶에 대한 추구는 그 자체로 도덕적이지만, 그것은 오직 사회적·역사적으로 정당화될 수 있는 인정규범들을 통해서만 추구될 수 있다는 것이 그의 생각이다.

도덕이 상호 인정으로, 좋은 삶의 조건을 보호하기 위해 서로를 인정하라는 의무로 이해된다면, 도덕에 대한 인정이론적 관점은 정의와 사랑에 대해 전환점이 될 하나의 새로운 해석을 제공한다. 정의와 사랑의 긴장은 도덕적으로 요구되는, '좋은 삶의 조건'을 구성하는 두 축 사이의 갈등이다. 가족이라는 영역 안에서 정의와 사랑 모두가 기능해야 하는 이유는 그 각각이 맡고 있는, 좋은 삶의 조건이 되는 고유한 부분들 때문이다. 사랑과 정의가 직접적으로 훼손되는 경우 뿐 아니라, 이러한 영역들 사이의 대립과 긴장이 해소되지 않을 때, 좋은 삶의 전제라는 상호인정의 역할은 원활히 수행될 수 없을 것으로 보인다.

2. '좋은 삶의 조건'에 대한 경험적 재구성

'좋은 삶'의 내용을 밝히는 것이 아니라 좋은 삶의 형식적 근거를 보여주려는 호네트는 헤겔의 인정개념에 근거하면서도, 헤겔의 모델이 현대 사회에 곧바로 적용되기는 어렵다고 보았다. 앞 절에서 언급한 것처럼, 헤겔이 『정신현상학』을 기점으로 '정신'의 형이상학적 전개에 집중함으로써 현실 사회와 거리를 두게 되었을 뿐 아니라, 초기의 사회이론적 계기들이 보다 발전되지 못했다고 판단하기 때문이다. 개인들이 자신의 정체성을 상호주관적 인정 속에서 획득하고, 정당하게 받아야 하는 것으로 기대되는 인정이 무시되었을 때 투쟁에 나서 이를 회복한다는 헤겔의 아이디어가 오늘날에는 경험적 형태로 주어질 수

있어야 한다고 생각한 호네트는, 이를 위해 조지 허버트 미드(George Herbert Mead)의 사회심리학을 빌려 온다.[99] 미드의 사회심리학을 통해 헤겔의 아이디어가 "탈-형이상학적(nachmetaphysisch)" 언어로 번역될 수 있다는 것이다.[100] 호네트는 미드를 통해 헤겔의 근본직관을 재구성하여 오늘날 우리에게도 경험적으로 유효한 세 가지 인정 형식을 정립하고자 한다.

먼저 호네트가 주목하는 것은 미드가 자아의 발달과 사회적 상호 행위를 연결시키며 보여주고 있는 목적격 나(Me)와 주격 나(I)의 갈등 혹은 역동이다. 호네트에 앞서 하버마스 또한 미드의 사회심리학 모델을 차용했는데, 그는 『의사소통행위이론』에서 두 자아 사이에서 일어나는 언어적·인지적 과정에 주목하여, 역동적 상호작용을 통해 일반화된 타자가 어떻게 보편성을 확보할 수 있는지를 보였다.[101] 곧, 여기서 미드의 "상징적 상호작용(symbolic interaction)"은 점차 일반적 규범에 근거한 행위로 이행하면서, 서로 의미를 교환하고 공동의 합의에 도달하는 과정으로 이해된다. 호네트는 하버마스와 마찬가지로 목적격 나와 주격 나의 갈등에 주목하고 있지만, 언어적 측면보다는 자기정체성 형성의 측면을 중시한다. I와 Me를 둘러싼 대한 미드의 모델이, 개인의 정체성 구성에서 타자의 인정이 왜 요구되는지를 보여준다는 것이 호네트의 해석이다. 미드의 정체성 형성 모델에서 '상호 인정'이

---

99) KuA, 107-113쪽/137-143쪽의 논의를 참조. 그러나 후일 호네트는 자신이 토대를 두었던 미드의 모델을 포기한다. 미드의 모델이 "너무나 자연주의적"인 태도를 보여준다는 것이 호네트의 생각이다. 미드의 이론 안에서 공동의 의미와 규범을 형성하는 과정이 행위자들의 반응과는 독립적이며, 따라서 인정행위들을 규범적 특징에 따라 구별하는 것이 불가능하다는 것이다. KuA, 312-313쪽/352쪽. 그러나 I에 창조성을 부여했던 미드와 단절함으로써, 완전히 새로운 인정 요구가 어떻게 등장하는지에 대해 새로운 설명 모델이 필요해 보인다. 미드의 이론으로부터 거리를 둔 이후의 변화와 이에 따르는 어려움에 대해서는, Jean-Philippe Deranty, "Recognition After Mead: The Recent Writings", *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2009를 참조.

100) KuA, 113쪽/143쪽.

101) Habermas,『의사소통행위이론 2: 기능주의적 이성 비판을 위하여』, 장춘익 옮김, 나남, 2006, 17-77쪽. 그리고 미드와 담론윤리와의 관련성은 같은 책 155-162쪽을 참조.

나타나고 있다는 것이다.

상호 인정의 "탈-형이상학적" 재구성을 위해, 미드의 상호인정 모델을 도식화해 보자. 먼저, '목적격 나'(Me)는 타인이 가지고 있는 나에 대한 상을 내면화한 나의 부분이다. 곧, Me는 타인이 보는 나, 타인이 내게 갖는 역할 기대가 내면화된 자아를 의미하며, 이 때문에 '목적격'의 형태를 갖는다. 반면 주격 나(I)는 "모든 현재적 행위의 규정되지 않은 원천"으로 제시된다.[102] I는 목적격 나의 경우처럼 반성적으로 파악될 수 있는 부분이 아니다. 이는 어떤 무의식적인 원천이며, 타인이 내게 갖는 규범적 기대, 목적격 나에 대한 반응을 담당한다. 목적격 나의 요구나 기대들에 대해 주격 나는 이를 수용하거나 혹은 반발하는 태도를 취한다.

호네트는 '목적격 나'의 기대가 '규범적'이라는 점에 주목한다. 목적격 나는 특정 개인이 어떤 근거 없이도 자기 자신에 대해 가질 수 있는 무맥락적 기대가 아니라, 사회에 통용되는 규범적 기대, 사회의 어떤 역할을 맡는 나에게 주어지는 규범적 기대를 의미한다. 미드는 어린 아이의 성장과정을 통해 목적격 나의 수용과 일반화 과정을 보여준다.[103] 어린아이는 역할놀이(play)를 하면서 자기 자신과 이야기하고, 상대를 모방하고, 각 역할에 상응하는 기대들을 배운다. 반면 실시간으로 자신의 역할을 취하고 수행해야 하는 게임(game)의 단계에서 아이는 각 참가자들에게 부여되는 기대를 스스로 즉각적으로 재현할 것을 요구받는다. 미드는 게임의 구체적인 예시로 야구 경기를 들고 있는데, 야구 경기에서 선수는 자신에게 배정된 역할을 수행하지만, 역할에 대한 기대를 사전에 알고 있을 뿐 아니라 실시간으로 변화하는 경기의 상황에 따라서 그 역할을 수행한다. 즉, 게임에 참여하는 아이는 통일된 타인의 태도를 습득해야만 한다. 게임이 보여주는 것은 사회화 과정의 특징이다. 사회화 과정을 통해 아이는 각 요구들의 기능적으로

---

102) KuA, 120쪽/151쪽.

103) 이에 대해서는 George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Behaviorist,* Chicago: The University of Chicago Press 1962, 150-164쪽.

조직된 행위 맥락에 진입한다. 아이가 많은 관계망에 진입하고, 그에 해당하는 역할 수행을 학습할수록 이 역할기대는 점차 일반화된다. 보다 일반화된 역할수용 과정에서 아이는 수많은 기대들이 일반화된 '일반화된 타자(generalized other)'를 마주하고, 이를 수용해 자신의 목적격 나로 구성한다. 일반화된 타자의 수용은 한 주체가 공동체의 규범적 요구를 인지했음을 보여준다는 점에서, 사회 구성원으로서 사회적 협동에 참여할 수 있는 근거가 된다.

> 주체는 차차 많은 수의 상호작용 상대자의 규범적인 기대를 자신 속에 일반화 하는 것을 배움으로써 사회적 행위규범에 대한 표상에 도달하게 된다는 점에서, 자신의 세계에서 일어나는 규범적으로 통제된 상호작용에 참여할 수 있는 능력을 획득하게 된다.[104]

'일반화된 타자'를 수용하는 과정에서 인정의 아이디어가 감지된다. 호네트는 사회적으로 통용되는 규범적 태도의 내면화를 상호인정의 과정으로 이해한다. 내가 사회적 과정에서 일반화된 타자, 곧 일반적으로 통용되는 규범들을 습득하고 내면화함으로써만 나는 사회가 내게 요구하는 역할들을 온전히 수행할 수 있다. 나는 이로써 사회적 협력체의 구성원으로 인정받게 된다. 그러나 나 또한 무엇인가를 인정해야 하는데, 나는 상대와 그가 공유하는 일반화된 타자를 인정함으로써만 그것을 수용할 수 있기 때문이다.[105] 공동체 내의 합의된 규범들을 '인정'하고, 그에 따르는 사회적 혹은 도덕적 의무를 감당할 수 있다는 점에서만 나는 권리담지자가 된다. 이와 동시에 나는 권리의 인정을 통해 내가 보호되고 존중받고 있음을 알게 된다. "자신의 구체적인 요구가 합법적으로 존중"되고 있다는 믿음을 형성하고 되고, 이는 다시 권리 인정을 가능하게 하는 일반화된 타자에 대한 긍정을 강화한다.[106]

---

104) KuA, 125쪽/157쪽.
105) KuA, 126쪽/158쪽.
106) KuA, 127쪽/159쪽.

그런데 만일 '나'의 자아가 '사회화된 자아'만으로 구성된다면, 사회 질서의 변화가 설명될 수 없을 뿐 아니라, 인정이 오로지 사회 질서에 대한 복종을 산출하기만 하는 메커니즘처럼 보일 수 있다. 사회 규범의 변화는 어떻게 설명될 수 있을까? 여기서 핵심적인 역할을 하는 것이 '주격 나(I)'다.

먼저, 권리인정관계는 시민들이 지닌 개인적인 차이를 반영할 수 없는 한계를 갖는다. 권리는 '일반화된 타자'로 대표되는 한 공동체 안의 일반성을 표현하며, 상호작용 상대자와 나는 '동일한' 권리 체계를 수용하고 이를 준수함으로써만 인정받을 수 있기 때문이다. 이 때 차이를 산출하는 것이 주격 나(I)이다. 주어진 규범에 대한 반응으로서 이해되는 주격 나는 목적격 나(Me)와는 달리 이탈의 충동을 갖는다. 내가 일반화된 타자의 수용을 거부하거나, 그것을 수용한다고 해도 그 역할기대가 온전히 수행되지 않을 수 있다. 물론 주격 나가 일종의 무의식적 반응이라는 점에서, 이러한 종류의 이탈은 의식적인 저항은 아니다. I의 충동이 "각 개인의 전 사회적인 본능에서 나오는 것인지, 창조적인 상상이나 도덕적인 감수성에서 나오는 것인지"는 결정할 수 없다.[107] 그럼에도 불구하고, 미드의 모델 안에서, 기존의 규범을 받아들이지 않으려는 이 '창조적인 반작용'이 주어진 인정의 구조에 변화를 일으킨다는 것 외에 다른 변화의 계기는 없다. 이처럼 예측 불가능한 반작용을 포괄하기 위해 일반화된 타자는 확장될 수밖에 없기 때문이다. 주격 나는 기존의 규범을 거부하고 새로운, 확장된 규범을 제시하려는 동인이며, 따라서 도덕적 확장의 계기다.

> 주체는 항상 '주격 나'의 충동성과 창조성에 사회적인 표현을 제공하기 위하여 이러한 규약적 규범을 스스로 확장하려고 할 수밖에 없다.[108]

그러나 이러한 주격 나의 역할을 수용하더라도, 여전히 특수한 개인에 대한 인정은 충분히 해명되지 않는다. 창조적인 반작용이 목적격

107) KuA, 131쪽/164쪽.
108) KuA, 132쪽/165쪽.

나의 일반성을 변화시킨다 하더라도 인정은 여전히 일반화된 타자에 근거한 '일반성'에 따라 부여되기 때문이다. 주체는 자신이 남들과 동일하다는 인정 외에도, 타인과 구분되는 자신의 고유성과 특수성 또한 인정받고자 한다.

호네트는 미드가 사회의 기능적 분업이라는 차원을 제시함으로써 차이 인정의 문제에 대응한다고 본다.[109] 자신의 기능을 '잘' 수행하는 이들에게 다른 이들과 차이 나는 역할 수행, 곧 우월성에 대한 인정이 부여될 수 있다는 것이다. 이러한 설명을 앞서 언급한 야구 게임의 사례에 다시 적용시켜보자. 야구 경기에서 선수들은 해당 포지션에 따르는 역할들을 알고 수행할 수 있어야 한다. 그런데 이 때 분명 역할을 보다 잘 수행하는 이가 있을 수 있다. 같은 타자의 역할을 맡는다 하더라도 공동의 목표, 곧 팀의 승리에 더 잘 기여하는 이가 있다. 이처럼 주어진 역할 분배 속에서 자신에게 해당하는 역할을 더 잘 수행하는 이에게 더 나은 인정이 주어지게 된다는 것이 기능적 분업에 근거한 차이의 인정이다. 따라서 호네트에 따르면, 이러한 설명은 "헤겔의 인륜성 문제에 대한 탈전통적 대답"인데, 집단적 명예로부터 개인의 특수한 업적으로 가치부여의 준거가 이동함과 동시에, 이를 통해 주체들은 "자신의 도덕적 공통점을 넘어서서 자신의 특수한 속성이 확증됨을 알 수 있는 상호인정관계를 기능적 분업이라는 투명한 체계 속에서 발견"할 수 있기 때문이다.[110]

다만 호네트는 기능적 분업에 대한 미드의 설명 모델에 "공동의 목적과 가치에 대한 방향성"이 덧붙여져야 한다고 본다.[111] 먼저, 기능적 분업을 통해 부여된 그 역할에 대한 평가는 언제나 "한 공동체의 포괄적 목적설정"에 의존하기 때문이다.[112] 모든 사회적 가치 평가는 그것의 척도가 되는, 한 공동체가 공유하는 사회적 가치를 필요로 한다. 두 번째로, 분업적 설명 모델은 연대관계의 이념과 연관되지만, 그럼에도

109) KuA, 142쪽/176쪽.
110) KuA, 143쪽/178쪽.
111) KuA, 146쪽/181쪽.
112) KuA, 145쪽/180쪽.

불구하고 왜 연대감을 가져야 하는지를 설명하지 못한다.[113] 공동의 목적과 가치라는 방향성이 있어야만, 우리가 공동체의 구성원으로서 갖게 되는 연대감이 설명될 수 있다. 야구팀의 예시를 다시 가져오면, 만일 야구팀에게 공동의 목표가 상정되지 않는다면, 각자에게 부여된 특정 역할을 얼마나 잘 수행하는지가 평가될 수 없다. 또한 이들이 승리나 우승을, 혹은 심지어는 공동의 즐거움조차 목표로 하지 않는다면, 자신의 역할을 잘 수행하고자 하는 동기가 발생할 수 없을 뿐 아니라 연대감을 통한 결속도 이루어질 수 없을 것이다.

이러한 사회적 인정의 역동 속에서 각 개인은 자기 정체성에 대한, 자기 자신에 대한 긍정에 도달한다. 호네트는 미드에게서 권리의 인정은 자신의 권리에 대한 신뢰나 만족감을 넘어서, 결국 실천적 자기관계와 연결된다는 것을 발견한다. 미드에 따르면, "인정에 대한 경험은 개인이 자신의 정체성이 지니고 있는 사회적 가치를 확신할 수 있는 실천적 자기관계의 한 양식"[114]이라는 것이다. 권리 담지자로서 인정을 받음으로써, 오직 인정의 경험을 통해서만, 나 스스로를 존중할 수 있게 된다. 미드는 이러한 유형의 자기관계를 '자기존중(Selbst-achtung)'이라는 용어로 표현한다.[115]

그러나 호네트는 미드가 목적격 나(me)의 변동을 통해 자기 정체성의 확장을 설명하고 있지만, 긍정적 자기관계의 수립에 대한 해명이 충분하지 않다고 생각한다.[116] 미드는 사랑이라는 인정 형식을 '사회적' 상호작용에서 손쉽게 배제하면서, 그에 따르는 긍정적 자기관계의 충족을 다루지 않고 있을 뿐 아니라, 권리 형식과 연대의 형식에서도 아주 기초적인 설명만을 제공하고 있다는 것이다. 가령 권리 형식에 대해 미드는 권리의 종류나 정당화 방식에 대해 이야기하지 않고 있으며, 연대의 형식에 대해서는 사회적 협동 모델을 제시하지만, 상호주관적으로 공유된 가치지평이 사회적 가치평가를 가능하게 한다는

113) KuA, 146쪽/181쪽.
114) KuA, 127쪽/160쪽.
115) KuA, 127쪽/160쪽.
116) KuA, 175-176쪽/213-214쪽.

점을 알아채지 못했다.[117] 따라서 호네트는 『인정투쟁』에서 다양한 근거들을 동원해 헤겔의 인정모델에 근거한 사랑, 권리, 그리고 연대라는 세 가지 형식 각각이 어떠한 긍정적 자기관계와 관계하고 그것의 속성이 무엇인지를 밝힌다.[118]

첫째로, 사랑은 자기 자신에 대한 긍정적인 믿음을 산출하는 인정관계다. 호네트는 사랑의 인정형식을 해명하기 위해 위니컷의 대상관계이론을 빌려온다. 대상관계이론은 어머니와 아이 사이의 관계에서 아이가 자신의 '대상'을 다루는 방식에 주목하여, 어떻게 서로가 독립적인 존재자로 관계 맺을 수 있게 되는지를 보여준다. 호네트는 어머니와 아이의 관계맺음에서 상호인정을 읽어 낸다. 어머니에게 절대적으로 의존하던 아이는 점차 성장함에 따라 어머니를 자신에게 속한 전유물이 아니라 하나의 객관적인 대상으로 인지하는 발달을 이룬다. 아이는 내게서 독립해있는 어머니라는 존재가 그럼에도 불구하고 나를 사랑해준다는 점을 깨닫게 된다. 다른 노력 없이도 누군가가 나를 지속적으로 사랑해줄 것이라는 믿음은, 자신이 욕구하는 바를 추구할 수 있도록 하는 토대로서 기능한다. 다시 말해, 사랑에 대한 '걱정 없음'이, 두려움 없이 '혼자 있을 수 있는 능력'이 자신에 대한 긍정적인 믿음의 원천이다. 자신의 애정에 대한 확신이 있어야만 비로소 다른 곳으로 눈을 돌릴 수 있게 되기 때문이다. 따라서 호네트는 사랑의 상호인정 관계를 통해 확보될 수 있는 긍정적 자기관계를 "자기 믿음/자신감(Selbstvertrauen)"으로 이름 붙인다.[119] 사랑이라는 인정관계를 통해야만 비로소 원하는 바를 추구할 수 있는 존재가 된다는 것이 사랑의 인정이 보여주는 통찰이다.

두 번째로, 권리의 형식은 자기 존중을 확보하는 인정관계다. 권리관계에서의 인정은 일반적 타인으로서 서로에 대한 '인지적 존중'에 근거한다. 함께 공유하는 규범체계 안에서, 서로에게 할당되는 규범적

117) KuA, 176쪽/213쪽; 196쪽/234쪽.
118) 인정의 세 가지 형식이 각각 갖는 구체적인 성격에 대해서는 본 논문의 4장, 110쪽 이하에서 상세히 논의될 것이다.
119) KuA, 168쪽/206쪽.

기대를 알고 있으며, 이를 수행할 수 있다는 것이 확인될 때 권리가 부여된다. 권리 인정이 갖는 이와 같은 성격 때문에, 권리 인정의 자기관계 또한 사회적 규범에 대한 인지적인 앎을 요구한다. “우리가 권리의 담지자인 우리 자신에 대한 이해에 도달할 수 있는 것은 거꾸로 우리가 타인에 대해 어떠한 규범적 의무를 준수해야만 하는가를 알게 될 때”[120]이다. 앞서 사랑이라는 인정형식을 통해 확보되는 자기관계는 자기 믿음이었다. 자기 믿음은 자기 자신이 욕구하는 무엇을 추구해도 된다는 믿음이다. 반면 권리의 인정형식에서 각 개인은 “자신의 행위를 다른 사람의 존중을 받는 자율성의 표현으로 이해할 수 있는 가능성”을 얻게 된다.[121] 내가 권리를 인정받는 존재라는 것이 내가 다른 이들과 마찬가지로 자율적인 능력이 있는 존재임을 표시하기 때문이다. 권리 인정을 통해 나는 ‘존중 받을 만한 나’로, 존중받을만한 하나의 인격체로 나타나며, 따라서 권리의 상호인정에서의 긍정적 자기관계는 ‘자기 존중(Selbstachtung)’이다.

세 번째로, 연대의 인정형식에서 개인이 획득할 수 있는 자기관계는 스스로를 개성적이고 가치 있는 사회적 존재로 인정하게 되는 자기가치부여다. 다른 인정형식들과 마찬가지로, 사회적 가치부여를 경험한 개인은 자신에게 부여된 가치 평가를 다시 자기 자신에게 반성적으로 투영한다. “한 개인이 자신을 ‘가치 있는’ 존재로 느낄 수 있는 것은 그가 자기만의 독특한 능력이 인정되고 있다는 사실을 알 때”이다.[122] 여기서 가치 평가의 대상이 되는 것은 공동체의 포괄적인 목표와 그에 따라 구성된 가치 질서에 비추어 평가된 나의 업적이나 성취다. 업적이나 성취에 대한 평가를 통해서만 나는 타인과의 동등함이 아니라 나의 개별성을 인정받을 수 있게 된다. 바꿔 말하면, 내가 나 스스로를 사회적으로 가치 있는 인격체로 인정하기 위해서는 나의 어떤 개인적인 결단이 필요한 것이 아니라, 타인들과의 상호관계에서 우리 공동체의 가치 평가 기준에 따라 나의 가치가 먼저 인정될 수 있어야

120) KuA, 174쪽/211-212쪽.
121) KuA, 192쪽/230쪽.
122) KuA, 203쪽/241쪽.

한다. 이를 통해 산출되는 것은 '가치 있는 나'에 대한 인식인 '자기가치부여(Selbstwertschätzung)'다.

연대의 형식에 대해서는 차치하고서, 사랑과 정의에 다시 주목해 보자. 상호 인정이 서로의 긍정적 자기관계를 위한 조건이라면, 사랑과 정의 각각이 어떤 점에서 인간의 좋은 삶을 구성하는 도덕적 관계 방식인지가 드러난다. 사랑은 자기 믿음이라는 긍정적 자기관계를 형성하기 위해서 원활히 기능해야 하는 인정관계의 성격을 보여준다. 반면 정의는 자기 존중이라는 긍정적 자기관계를 형성하는 인정의 기제를 지시한다. 만일 사랑과 정의가 가족 안에서 온전히 기능하지 못한다면, 당사자들의 긍정적 자기관계가 형성되지 못할 뿐 아니라, 그로 인해 그는 좋은 삶의 가능성을 박탈당하게 될 것이다.[123]

제 3 절 내재적 비판과 인정의 투쟁론

1. 내재적 비판과 선-이론적 경험에 대한 관심

호네트는 헤겔과 미드의 인정모델을 이어받으면서도, 그들의 모델에서 인정 요구가 새롭게 등장하는 계기가 불충분하게 이야기되고 있다고 평가한다.[124] 헤겔과 미드는 기존의 인정질서가 투쟁을 통해 확장되어 왔다는 사실을 정확히 파악하고는 있지만 이 동인이 무엇인지에 대해서는 적절히 제시하지 못하고 있다는 것이다. 이러한 배경에서 호네트는 '무시의 경험'을 인정투쟁과 연결 짓는다. 긍정적 자기관계를 구성하는 인정관계가 훼손되었을 때 발생하는 무시의 경험이 투쟁의 동인이 된다는 것이다. 이를 상세히 보여주기 위해 호네트가 택한 방법은 아주 일상적인 경험들에 대한 분석이다.

호네트는 사회적 현실을 분석함에 있어 이론화되지 않은

123) 이에 대한 논의는 본 논문의 4장 3절, 158쪽 이하에서 보다 상세하게 전개된다.
124) KuA, 150쪽/185-186쪽.

‘선-이론적(vorwissenschaftlich)’ 경험, 아직 학문적으로 정제되지 않은 생활세계의 다양한 경험들의 층위에 주목한다. 사회비판과 해방적 잠재력은 그 사회의 구성원들의 경험, “일상적 증거”들로부터 발견되어야 한다는 것이다.[125] 이것이 그가 택한 ‘내재적 초월(immanente Transzendenz)’의 방법이다.[126]

호네트는 선-이론적 차원에 주목하는 것을 비판이론의 전통, 헤겔 좌파 전통의 유산으로 보았다. 비판이론은 현실을 살아가는 사람들의 의식이나 해방을 통한 의지를 사회학적 분석을 통해 명확히 함으로써만 해방을 향하는 내재적인 사회적 추동력을 규정할 수 있다는 것이다. 곧, 비판이론의 성패는 “사회 현실 그 자체 안에 내재하는 해방적 관심을 어떻게 유사-사회학적(quasisoziologisch) 방식으로 규정해 낼 수 있느냐” 하는 데 달려 있다.[127] 이러한 이유에서 그는 아도르노와 호르크하이머의 작업이 이러한 층위의 존재를 증명할 수 없었기 때문이며, 특히 아도르노는 역사철학적 부정주의로 이행함으로써 완전히 다른 길을 택하고 말았다고 본다. 반면 호네트는 선-이론적 분석의 길을 여전히 유지하고자 한다.

> 만약 헤겔좌파적 비판의 모델을 계속 고수하고자 한다면, 그 시도는 해방에 대한 관심이 선-이론적으로 뿌리내리고 있을 수 있는 사회 영역에 대한 이론적 접근이 정말 가능하다는 점을 처음부터 다시 보여줄 수 있어야 한다. […] 비판이론이 사회비판의 다른 시도들과 구분되는 것은 그것이 사회학적 설명의 내용이나 철학적 정당화 방식과 관련하여 우월하기 때문이 아니라, 단지 비판의 척도를 학문에 앞선 실천 속에서 객관적으로 밝혀내려는 시도를 포기하지 않으려 하기 때문이다.[128]

여기서 호네트의 일차적인 관심은 특정한 상황에 적절한 각각의

125) AG, 96쪽/119쪽.
126) 호네트의 ‘내재적 초월’과 관련해서는 서도식의 논문을 참조하라. 서도식, 「내재적 초월의 사회철학: 하버마스와 호네트의 경우」, 『도시인문학연구』, 제11권, 제1호, 2019, 33-62쪽.
127) AG, 90쪽/112쪽.
128) AG, 92쪽/114쪽.

태도를 규정하거나 정당화하는 데 있지 않다. 그는 단지 합당한 인정이 거부되거나 훼손되지 않을 사회적 조건을 살핀다.[129] 바꿔 말하면, 호네트는 우리가 추구해야 할 인정 질서의 내용보다는, 우리가 저항하고 거부해야 하는 질서가 무엇인지에 대해 초점을 맞추고 있다. 이러한 이유에서 그의 도덕론을 '부정주의적(negativistisch)'이라고도 할 수 있다.[130]

호네트에 따르면, 하버마스는 아도르노-호르크하이머의 부정주의적 시각을 극복하고, 세계 내적인 계기를 의사소통행위로부터 발견하지만, '생활세계의 의사소통적 합리화'라는 과정은 "참여한 주체들의 도덕적 경험 속에는 전혀 축적되지 않는" 것이다.[131] 오히려 이들이 의사소통 과정에서 일어나는 자신의 도덕적 기대에 대한 침해를 "사회화 과정에서 획득한 정체성 주장(Identitätansprüchen)에 대한 훼손"으로 경험한다는 것이 호네트의 생각이다.[132] 곧, 그가 보다

---

129) 이 점에서, 호네트가 단지 '형식'을 제시하는 것뿐 아니라, 이미 '건강한 상태'에 대해 특정한 이해를 갖고 있다고도 할 수 있을 것이다. 구체적인 내용을 가진 것은 아니나, 각각의 인정 형식에 따른 인정이 충족되는 것을 일종의 건강상태로 보기 때문이다. 호네트는 '품위 있는 사회(decent society)'를 제안한 아비샤이 마갈릿(Avishai Margalit)에 대해 한편으로는 그의 시도를 인정이라는 규범적 범주에 대한 작업으로 이해하면서도, 다른 한편으로 이러한 '긍정적인 수행의 형식'에 대한 논의가 결여되었다고 지적한다. 모욕이 비판받아야 하는 이유를 분명하게 제공하기 위해서는 인간 주체들이 어떻게 도덕적으로 대우받아야 하는지에 대한 이해가 전제되어야 한다는 것이다. Axel Honneth, "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, 제64권, 제1호, 1997, 17-18쪽. 마갈릿의 '품위 있는 사회'의 개념은 Avishai Margalit, *The Decent Society*, Naomi Goldblum 옮김, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996을 참고.

130) 이와 달리, 호네트가 인정 형식들을 제안하고 긍정적 전망을 내보인다는 점에서, '긍정적인(positive)' 인정이론을 제시하고 있다고 본 크리스티나 레폴트(Kristina Lepold)는 이 긍정성을 온전히 이해하기 위해서 인정을 넘어 자유에 대한 고려가 필요하다고 생각한다. 인정은 사회의 자유를 개선시킨다는 점에서 긍정적인 성격을 갖는다는 것이다. 다만 그녀는 이러한 작업이 정말로 '해방적' 기능을 맡기 위해서는 인정의 양가성 또한 논의되어야 한다고 본다. 나는 이 양가성에 대해 6장에서 다룰 것이다. 버트 반 덴 브링크(Bert van den Brink)의 논의 또한 참조. Kristina Lepold, "Examining Honneth's Positive Theory of Recognition", *Critical Horizons*, 제20권, 제3호, 2019, 246-261쪽; Bert van den Brink, "Recognition, Pluralism and the Expectation of Harmony: Against the Ideal of an Ethical Life 'Free From Pain'", Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill, 2011.

131) AG, 97쪽/121쪽.

132) AG, 98쪽/121쪽.

일상적인 차원에 접근함으로써 발견하는 것은 '사회적 무시의 경험'이다. 자신이 속한 사회에서 갖게 되는 도덕적 기대가 훼손되고, 자신이 그 기대에 합당한 대우를 받지 못할 때, 당사자들은 무시를 경험하게 된다.

> 사람들은 자신들의 기대와는 달리 자신들이 정당하게 받을만하다고 여기는 인정을 거부당할 때는 언제나 그와 같은 도덕적 불의의 경험을 갖게 된다.[133]

무시와 연관된 '고통'과 '투쟁'이라는 계기 또한 선이론적인 층위에서 수행되는 비판적 사회 분석에서 핵심적이다.[134] 무시의 고통은 단순한 마음의 상처나 혹은 일시적인 자유의 제약 정도에 그치지 않는다. 무시로 인해 발생하는 이 고통은 일종의 '심리적 죽음' 혹은 '사회적 죽음'과 같은 것이다. 자기의 몸을 자기가 원하는 대로 사용할 수 없게 되는 경험, 나의 권리가 부정되는 경험, 나의 가치가 사회적으로 가치 없는 것이 되어 버리는 경험은 모두 정체성의 불가침성을 위협한다. 단지 하나의 형식에 해당하는 무시의 경우에도 나의 인격 '전체'에 대한 부정으로 이어질 수 있다. 따라서 무시의 고통은 매우 깊고, 자기 정체성과 자기실현에 있어 결정적이다.

> 사회적 모욕과 굴욕의 경험을 통해 인간은 자신의 정체성을 훼손당한다. 이는 바로 병의 고통을 통해 인간의 신체적 생명이 위태로워지는 것과 같다.[135]

---

133) AG, 99쪽/123쪽.

134) 사회적 고통 혹은 부정의에 대한 부정적 경험 등을 중심으로 사회병리학을 전개하는 대표적 연구자는 에마뉘엘 르노(Emmanuel Renault)다. 그는 호네트의 개념적 도구들을 높게 평가하면서, '사회병리학', '사회적 고통' 혹은 '무시의 경험'에 주목한다. 그는 인정이론을 바탕으로, 고통이라는 부정적 경험에 근거한 사회비판이론을 기획한다. Emmanuel Renault, "A Critical Theory of Social Suffering", *Critical Horizons*, 제11권, 제2호, 2010, 221-241쪽; Emmanuel Renault, *Social suffering: Sociology, Psychology, Politics*, Maude Dews 옮김, Lanham: Rowman & Littlefield International, 2017; Emmanuel Renault, *The Experience of Injustice: An Essay on the Theory of Recognition*, Richard A. Lynch 옮김, New York: Columbia University Press, 2019.

135) KuA, 218쪽/257쪽.

무시라는 고통스러운 경험에 수반하는 부정적 감정들은 이들이 왜 사회적 저항에 나서는지를 설명해준다. 이러한 감정을 단지 분출하는 것으로는 문제가 해결되지 않기 때문이다. 호네트는 분노와 격앙, 슬픔, 수치심과 같은 부정적인 감정들이 "행위 수행이 계획대로 되지 않을 때 한 개인이 기대에 찬 자신의 기대 태도에 주목함으로써 갖게 되는 정서적 측면"[136]이라고 해석한다. 자신이 갖고 있는 도덕적 기대에 합당한 대우를 회복하려는 투쟁을 통해서만, 무시를 경험한 개인은 고통에서 벗어날 수 있다. 이러한 이유에서, 부정적 감정은 사회적 투쟁의 동인이 되며, 나아가 새로운 인정질서를 수립하는 결정적인 계기가 된다.[137]

그러므로 무시를 겪은 당사자가 고통으로부터 해방되기 위한 방법은 '인정을 둘러싼/위한 투쟁(Kampf um Anerkennung)'이다. 사회의 질병 혹은 고통의 경험에 벗어나기 위해서는, 무시의 경험에 동반한 부정적 감정 반응을 투쟁의 동인으로 삼은 인정투쟁을 통해 새로운 인정질서를 수립하는 시도가 요구되기 때문이다.[138] 그런데 사회철학이

---

136) KuA, 221쪽/259쪽.

137) 컴프리디스는 제임스 툴리(James Tully)를 따라 인정투쟁을 '인정의 규범을 둘러싼 투쟁'으로 본다. 이것은 인정받는 것 혹은 인정하는 것의 의미를 둘러싼 투쟁이지, 정체성을 인정받기 위한 투쟁이 아니라는 것이다. 인정의 실천이 본질적으로 불완전하다는 점에서 인정의 완벽하고 최종적인 완결도 거부된다. Nikolas Kompridis, "Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?", *European Journal of Political Theory*, 제6권, 제3호, 2007, 287-288쪽. 인정을 자아실현이나 정체성 문제와는 구별해야 한다는 컴프리디스의 주장에 대해서는 추가적인 논의가 필요해 보이지만, 나는 인정투쟁이 결국 인정규범에 대한 투쟁이라는 해석에는 동의한다. 다만 인정규범이 언제나 그 질서에 속한 이들의 삶의 형태나 정체성과 아주 밀접하게 관련하기 때문에 양자는 쉽게 구분될 수 없다. 특히 『분배냐, 인정이냐』 이후 호네트가 보여주는 사회적 인정질서에 대한 논의는 이 양자의 불가분성을 보여준다.

138) 이처럼 호네트는 타인의 고통에 대해, 이를 '느끼거나', '연민'하거나 혹은 '공감'하자고 주장하지 않는다. 그는 사회적 고통의 현존이 우리에게 사회적 차원에서 어떤 계기가 될 수 있는지에 주목한다. 자신과 타인의 고통은 사회적인 인정이 자기실현을 보장해주지 못하고 있다는 것, 따라서 하나의 병리적인 질서라는 점을 말해준다. 수잔 손택(Susan Sontag)은 고통을 다루면서 타인의 고통에 대한 연민을 부정적으로 평가한다. 연민은 우리의 특권을 보여주는 징표다. 우리는 연민을 품으면서 그러한 일에 자신이 연루되지 않았다고 생각하기 때문이다. 손택은 관조하지도, 연민하지도 않으면서 타인의 고통에 접근하고, 이로써 고통의 원인

‘사회병리학’의 기획이라면, ‘질병에 관한 학’이라는 점에서 병의 치유와 함께 병의 예방 또한 이야기될 수 있어야 할 것이다.[139] 인정으로부터의 배제, 무시가 사회적 질병의 일종이고, 고통을 유발하게 되는 원천이라면, 그것의 원인을 방지함으로써 사회적 질병은 예방될 수 있다. 그러므로 누군가의 자기실현이 사랑, 권리, 그리고 연대라는 세 가지 영역 모두에서 좌절되지 않고 그 가능성이 열려 있을 때, 인정의 거부, 무시는 발생하지 않는다. 인정과 관련하여 질병의 치료와 질병의 예방은 동일한 사태를 지시한다.

> 질병의 예방에 상응하는 것은 주체들을 무시당함에서 보호할 수 있는 인정관계를 사회적으로 보장하는 것이다.[140]

이처럼 사회적 고통과 그것으로부터 기인한 인정투쟁은 호네트가 자신의 작업을 “사회적 불의 경험의 현상학(Phänomenologie sozialer Unrechtserfahrungen)”으로 명명하기도 하는 것처럼, 인정이론의 주요한 계기로 자리 잡고 있다.[141] 나는 무시의 고통과 그로 인한 투쟁을 중심에 두는 호네트의 내재적 비판의 방법론이 가족의

해결에 보다 가까워질 수 있다고 생각한다. 나는 고통을 다루는 호네트의 방식이 이와 그리 떨어져 있지 않다고 생각한다. Susan Sontag, 『타인의 고통』, 이재원 옮김, 이후, 2004.

139) 호네트는 사회철학이 ‘사회병리학’이 되는 것은 불가피하다고 선언한다. 호네트는 ‘사회철학이란 무엇인가?’라는 물음에 대한 답변으로, 루소, 마르크스, 니체와 같은 이들의 사회 비판적 저작들을 통해, 이를 ‘사회의 병리현상’을 진단하는 작업으로 규정한다. 이 때 사회의 병리현상은 사회의 ‘잘못된 발전과정’으로 이해된다. 그런데 우리가 이 병리적인 것, 혹은 ‘잘못됨’을 이야기하기 위해서는 어떤 정상성의 척도를 함께 제시해야만 할 것이다. 호네트가 보기에 병리현상이 훼손하게 되는 이 ‘정상적인’ 상태는 오직 형식적인 측면에서만 이야기될 수 있다. 정상성에 대한 수많은 표상들 사이에서 그는 이 모든 것들이 의존하는 근본 전제로 나아간다. 그것은 ‘왜곡되지 않은 자기실현’이라는 목적이다. 사회의 변화가 “개인의 성공적 삶(gelingendes Leben)” 혹은 자기실현을 오히려 제한하거나 왜곡함으로써 방해가 될 경우에, 이는 잘못된 발전과정으로 이해되고 비판의 대상이 된다. 이처럼 호네트는 개인의 자기실현을 방해하는 사회의 질병을 진단하고 그러한 병리적 현실을 해소할 수 있는 방향을 모색하는 것이 사회병리학으로서의 사회철학이라고 규정한다. AG, 13-32쪽/26-46쪽의 논의를 참조.

140) KuA, 219쪽/257쪽.

141) UoA, 136쪽/178쪽.

문제에 있어서도 유의미한 제안임을 다음 절에서 보일 것이다.

2. 인정투쟁에 주목하는 가족모델

앞서 1절의 논의에서 나는 호네트가 칸트와 헤겔 각각에 근거한 두 가족 모델을 제시하고 양자를 분명하게 구별하고 있음을 보였다. 칸트적 결혼 모델은 권리 담지자로서 서로를 인식하고 서로를 동등한 이로서 존중하는 원칙을 갖는다. 반면 헤겔적 결혼 모델은 두터운 상호 애정관계가 결혼의 핵심이라고 본다. 그런데 양자가 어느 한 쪽에 포함될 수 없는, 근본적으로 이질적인 결혼 모델이라면, 두 모델은 가족 안에서 어떻게 조화될 수 있는가?

호네트에 따르면, 법적 인격으로 서로를 인정한다는 것은 가족 구성원으로서 각자가 보편적 권리의 동등한 담지자임을 인정해야 한다는 것이다. 제도적 차원의 개입은 이러한 도덕적 요청이 거부되는 곳에서 일어난다. 보편적 존중의 요구가 거부될 때, 부정의의 피해자들은 '최후의 수단'으로서 법의 개입을 요청할 수 있다. 법은 가족구성원에 대해 자신의 인격적 불가침성을 위협받지 않도록 보호될 수 있는 공간을 마련하기 때문이다.[142]

그러나 권리나 법을 통해 가족의 문제를 해결하려는 지향이 과도하게 된다면, 보편적 의무가 아니라 사랑이라는 바탕에서 애착의 감정에 호소하여 자신의 특별한 욕구를 충족시켜 달라는 요구에 근거하는 애착관계는 상실 혹은 훼손의 위험에 처할 수 있다. 애착과 돌봄은 가족관계를 고유한 의미를 갖는 것으로 성립시키는 특성이기 때문에, 동등한 인정이라는 지향은 이를 보존하는 선에서만 작동해야 한다. 애착과 배려, 곧 사랑이 결여된 가족을 우리는 가족으로 부를 수 없을 것이기 때문이다. 여기가 '정의의 한계'인 것이다. 물론 보편적 정의가 가족에 전혀 개입하지 않을 때 가족의 개별적 이해관계는 침해될

142) AG, 209쪽/260쪽.

수 있으며, 새로운 욕구를 인정할 수 있는 가능성 또한 상실될 터이나, 가족에 너무 강하게 개입한다고 하면 가족은 “단순한 협동관계”와 다름없게 될 것이다.[143]

호네트는 양자 사이의 적절한 경계, 곧, 상호 배려와 애정이 유지될 수 있는 한에서 정의가 개입할 수 있는 한계치의 설정을 절차주의적인 방식으로 모색한다. 정서적 관계를 다시 한 번 고려하면서, 합리적 판단을 내릴 수 있도록 가족 구성원 간의 적극적인 의사소통이 필요하다는 것이다.

> 모든 가족은 항상 스스로, 보편적 정의원칙의 타당성(Geltung)과 관련하여 그들의 특별한 경우에 어디에다 그 경계를 그어야 하는지에 대한, 가능한 한 비강제적 방식으로 서로 소통하려는(verständigen sich) 시도를 감행해야 할 것이다. 왜냐하면 가족 구성원들은 오로지 서로의 의견을 교환함으로써만, 합리적 통찰(Einsicht)을 가능한 한 다시 한 번 정서적 관점으로 되돌아가게 하는 그들의 개별적 능력이 얼마나 멀리 이를 수 있는지 서로 탐색할 수 있기 때문이다.[144]

호네트의 제안은 가족 내부에서 가족을 유지하면서도 정의의 요구를 수용할 수 있는 그럴듯한 방안으로 보인다. 우선 가족 구성원은 서로 소통을 통해 그들이 존중해야 하는 보편적 대우의 경계를 설정할 수 있어야 한다. 그런데 내 생각에 이는 어떤 공론의 과정을 통해 합의되는 방식으로 이루어지기보다는, 내적 투쟁을 통해 형성될 가능성이 높다. 잘못된 대우방식에 대한 요구가 이러한 소통의 시도를 유발할 것이기 때문에 오히려 소통은 투쟁의 일부가 된다. 만일 인정에 대한 도덕적 요구들이 소통으로 이어지지도 못한 채로 받아들여지지 않을 때, 그것은 가족 내부에서 해결될 수 있는 일이 아니게 됨으로써 외적 개입을 요청하는 계기가 된다. 곧, 내적인 투쟁은 가족 내부의 부정의에 대응하는 방법이자 공적인 개입의 경계 또한 그려 준다.

---

143) AG, 214쪽/265쪽.
144) AG, 215쪽/266쪽. 원문을 참조하여 번역을 수정하였다.

호네트가 이러한 방식을 택하는 이유는, 가족의 문제를 외면하지 않으면서도 외적인 개입의 가능성을 최소화하고자 하기 때문이다. 가족의 문제에 대해 공권력의 직접적인 개입은 곧 가족의 해체를 의미한다. 공권력의 직접 개입은 가족의 유대와 정서적 연결을 모두 파괴하면서, 그것의 대가로 가족 내부의 피해자를 구제하는 방법이기 때문이다. 배우자의 가정 폭력에 고통스러운 삶을 지속하는 여성이 국가나 제도의 도움을 요청하는 이유는 자신이 다시 그와 가족을 꾸리고 싶어서가 아니라, 단절을 통해 자기 자신을 보호하기 위해서다. 제도적 개입이라는 선택지가 흔히 '최후의 수단'으로 지칭되는 이유다.

비록 가족 해체의 선택지를 최후로 미뤄 둔다 하더라도, 가족의 인정모델은 가족에 대한 출구전략을 부정하거나 가족 구성원들에게 종국까지 어떻게든 가족을 유지할 것을 요구하는 것은 아니다.[145] 자신이 속한 관계가 전혀 개선될 여지가 없다거나, 자신의 견딜 수 없을 만큼의 고통을 제공한다면, 탈출을 택하는 것은 정당하다. 다만 호네트는 가족의 해체라는 출구를 너무 가까이에, 너무나 쉽게 접근할 수 있는 것으로는 두지 않으려 하며, 다른 대안을 제시하고자 한다.

인정 요구가 좌절될 때 국가의 개입이 요청된다는 주장의

---

145) 오킨은 가족으로부터의 탈출 가능성에 주목하고 있다. 그녀는 탈출(exit) 가능성과 발언권(voice) 사이의 연관을 밝힌다. 출구의 가능성이 적거나 혹은 존재하지 않을 때, 발언의 영향력은 저해된다. 탈출할 수 있다는 가능성이 당사자의 발언을 영향력 있게 만드는 중요한 수단이기 때문이다. 그러나 젠더적 분업에 기인한 비대칭적인 취약성으로 인해 여성이 자신의 가족에서 벗어날 수 있는 탈출의 가능성은 매우 줄어든다. 젠더적 분업으로 인해 여성의 직업 선택 범위는 매우 협소해지며, 그녀는 경제적 수입을 얻기도 어려워진다. 노동시장에서도 상대적으로 저임금 직종에 근무할 수밖에 없다. 이러한 원인들 때문에 여성은 자신의 가족, 정확히는 '남편'으로부터 이혼을 통해 탈출한다 하더라도 경제적 궁핍을 마주할 수밖에 없다. 이혼에 성공하더라도 여성이 아이를 맡아 기르는 경우가 많은데, 이는 여성과 아이 모두가 곤궁함에 맞닥뜨리게 되는 귀결을 초래한다. 이처럼 미리 예정된 궁핍과 고난은 여성에게 가족으로부터의 탈출을 망설이게 할 수밖에 없으며, 이는 가족 안에서 여성의 지위를 위협할 뿐 아니라, 결국에는 더 이상 개선의 여지가 없는 그 관계 자체로부터 실제로 탈출할 수 없게 한다. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, 137-138쪽. 차후 오킨은 이 탈출가능성을 문화적 다양성과도 연관 지어 논한다. Okin, "'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics* , 제112권, 제2호, 2002, 205-230쪽. 여기서 오킨은 다양성의 인정이라는 이름하에 여성을 억압하는 문화를 용인하고, 여성의 탈출가능성을 진지하게 고려하지 않는 이론들을 신랄하게 비판하고 있다.

핵심은, 가족의 일상적인 부정의에 대처하기 위해 인정투쟁의 가능성이 언제나 열려 있어야 한다는 점이다. 내가 존중받지 못하고 있다는 느낌, 무시의 경험이 가족 안에서 발생할 때, 당사자는 일차적으로는 인정 요구에 나서야 한다. 나를 정말로 도덕적으로 대우해달라고 요구하는 것이다. 투쟁이 성공적으로 수행되거나, 혹은 적절한 조정을 통해 해소된다면 그 구성원들은 새로운 인정 질서에 만족하고 그 안에서 삶을 지속할 수 있을 것이다. 그러나 그렇지 않을 때, 투쟁이 비가시적인 것이 되거나 더한 폭력으로 무마될 때, 요구가 거부되거나 사소한 것으로 치부되어 아무런 변화로 이끌어내지 못할 때, 이들은 가족 바깥에서의 개입에 호소할 수밖에 없다. 인정의 요구가 제도적 개입의 요구로 전환되는 것이다. 따라서 호네트의 가족모델에서 국가제도의 개입이 아주 극단적인 폭력의 경우에만 정당화될 수 있다는 해석은 부분적으로만 타당하다. 개입의 요청은 인정 요구가 완전히 거부되는 곳, 더 나은 대우의 요구가 침묵으로만 응답되는 모든 곳에서 정당하게 일어나기 때문이다.[146] 인정투쟁의 가능성이 가족의 한계선인 것이다.

무시의 경험과 그로 인한 투쟁을 중심으로 인정관계를 이야기하는 호네트의 모델은 가족의 문제와 관련하여 두 가지 이점을 갖는다. 첫째로, 투쟁 중심의 인정이론적 접근법은 공·사의 경계설정이라는 난제를 피해갈 수 있다. 정의를 가족 안에 도입한다는 것이 반드시 어떤 제도나 국가가 직접 가족 내부를 감시하라는 것을, 즉 사적인 영역의 직접적인 규제를 의미하지는 않음에도 불구하고, 정의의 도입은 최소한 잠재적으로는 공적인 관점이 가족 내부에 진입해야 함을 뜻한다. 오킨을 예로 들면, 그녀는 롤즈를 계승한 자유주의적 입장에서 정의를 가족에 도입하고자 하며, 이는 공적인 시스템이 가족 내부를 속속들이 개입해야 한다는 것이 아니라, '원초적 입장'에서 사회 기본구조의 근본 원칙들을 구상함에 있어 가족과 여성이 함께 고려되어야 한다는 것이었다. 그러나 가족이 세부적인 제도들의 적용 대상이 된다고 할 때, 어떤 규칙들은 여전히 개인적인 것들, 자유로운

146) 물론 가족 내부의 구성원이 제도적 개입을 요청할 때 그것을 시급히 수용하고 당사자를 보호하는 사회적 시스템이 필요하다는 것은 분명하다.

것들로 남겨 두고, 어떤 것들을 정의의 대상으로 볼 것인지에 대한 해석문제가 발생한다. 공적 영역과 사적 영역의 구분을 해체하는 것이 아니라 재구성해야 한다고 오킨이 분명하게 언급하고 있음에도, 사적 영역의 경계는 매우 협소하게 설정되고 있는 것처럼 보인다. 이와 달리 인정 모델은 내적인 투쟁을 기준으로 삼음으로써 이 경계설정의 문제를 해결하지 않고도 정의의 도입을 가능케 한다. 곧, 인정의 요구는 정의를 가족 안에 도입하는 하나의 방식이다. '나를 동등한 자율적 행위자로 존중해 달라'는 요구는 동등대우라는 이념을 사적인 것과 공적인 것 모두의 성격을 갖는 가족의 영역 안에서 실현한다. 제도적 차원의 개입이 즉각적으로 요구되는, 정말로 '공적인' 영역의 경계는 내적인 인정요구들이 좌절되거나 묵인되었을 때 그려진다. 요컨대 호네트의 인정이론적 기획은 제도적 개입의 경계설정이라는 '난제'를 피해가는 하나의 방식을 보여준다.

둘째로, 무시와 투쟁에 근거한 인정이론적 접근은 가족 안에서 일어날 수 있는 다양한 병리현상들에 대한 보다 적절한 대응방안일 수 있다. 가족 안에서 일어나는 병리적인 것들의 형태는 단지 불평등으로만 환원되지 않는다. 다양한 불의, 무시, 모욕들이 가족 안에서 일어날 수 있기 때문이다. 이를테면, 한편으로 여성이 가사 노동을 전담하도록 하는 젠더적 분업은 불평등의 문제이지만, 가사 노동에 대한 가치절하는 불평등의 문제가 아니라 잘못된 가치평가의 문제다. 언어적 폭력, 정서적 학대 또한 다양한 형태로 다방면에서 언제든 일어날 수 있다. 그런데 국가 제도적 차원에서 이처럼 미시적 양상들에 대응할 때, 제도는 세세한 상호관계들을 고려하기 어려울 뿐 아니라, 특정한 병리를 다루는 제도화 과정에서 시차가 발생하여 대응이 늦어질 수도 있다. 반면에 가족의 내적 투쟁들을 중심으로 가족의 문제를 고려하게 되면, 다양한 유형의 문제들에 즉각적으로, 그리고 적절하게 대응할 수 있는 가능성을 얻게 된다.

정리하면, 이처럼 투쟁을 중심에 두고 투쟁의 가능성을 열어두는 것을 인정 관계의 기본적인 요건으로 삼는 호네트의 모델은 사적

영역과 공적 영역 사이의 경계를 확정하지 않으면서 정의의 도입이 갖는 하나의 난제를 피해갈 수 있다. 이와 더불어 투쟁의 가능성과 유형에 주목하는 것은 가족 안에서 일어날 수 있는, 또한 새롭게 일어나는 다양한 병리현상들에 대한 보다 적절한 대응법일 수 있다. 호네트의 인정모델은 투쟁의 가능성을 통해 가족의 독특한 성격과 부정의의 해소를 설득력 있게 결합시키고 있다. 호네트의 인정이론은 롤즈와 오킨의 사이에 있으며, 사적 영역을 최대한 보장하면서도 가족의 불평등이나 부정의에 대항할 수 있는 방법을 제시해 준다.

제 4 장 가족 안에서 인정의 세 형식

앞선 3장의 논의에서 나는 호네트의 인정이론이 사랑과 정의가 공존하는 가족의 모델에 대해 좋은 청사진을 가지고 있음을 보였다. 사랑과 정의는 서로 상이한 도덕적 지향이면서도 인정이라는 개념 하에 좋은 삶의 조건을 구성하는 요소로서 이해된다. 문제는 호네트의 인정모델이 진정으로 가족이라는 영역에 대해 이러한 기대를 충족시켜줄 수 있냐는 것이다. 호네트는 몇 차례 가족과 사랑을 연관시키고 있는데, 이 때문에 권리나 연대라는 '사회적' 인정 형식과 사랑을 분리시키고 있다는 의혹을 받게 되었다. 나는 4장의 논의에서, 이러한 오해를 불식시키는 한편 호네트의 기획이 갖는 설득력을 가족에 대해서도 유지하기 위해서 세 가지 인정 형식이 보다 확실하게 가족 안에 진입해야 한다는 것을 보이고자 한다.

(1) 나는 먼저 『인정투쟁』에서 처음 제시되고 이후의 작업들에서 더욱 발전된 인정의 세 형식을 소개하는 것으로 논의를 시작하고자 한다. 호네트는 인정의 삼분법을 인정이론의 핵심으로 이야기한 바 있다. 가족 내부의 인정관계에 세 가지 인정 형식을 적용하려는 4장의 목적을 위해서 여기서는 먼저 인정 형식의 세 가지 구분의 성격을 명료히 하고자 한다. (2) 가족의 인정관계를 규정함에 있어서 세 가지 인정 형식 중 가장 문제가 되는 것은 사랑이다. 언뜻 호네트가 사랑의 인정이 어떤 성격을 갖는 것인지에 대해 불분명하게 남겨 두는 것처럼 보이기 때문이다. 나는 사랑의 인정형식을 『인정투쟁』에 대한 비판적 검토와 이후의 논의들을 포함하여 정교하게 규정하고자 한다. (3) 마지막으로, 4장의 핵심은 이미 호네트에서 발견되는 계기를 보다 강하게 읽어내어 세 가지 인정 형식 모두를 가족 안으로 보다 분명하게 도입하는 것이다. 이로써 사랑과 정의가 가족 안에서 어떻게 공존하고 어떠한 의미를 갖는지가 보다 분명해질 것이다. 나는 가족 안에 세 가지 인정 형식을 도입하는 것이 호네트의 사회병리학적인 의도와도 합치한다고 본다.

제 1 절 인정의 세 가지 형식

형식론의 형태를 취하는 호네트 인정모델의 요점은 다음과 같다. 사랑(Liebe), 권리(Recht), 그리고 연대(Solidarität)라는 세 가지 형식에 따른 인정관계들은 상호주관적 인정을 통해 각각 그 관계에 속하는 이에게 자신감, 자기존중, 자기 가치부여라는 믿음을 스스로에게 부여함으로써 당사자의 좋은 삶에 기여한다.[147] 이러한 삶의 조건이 결여될 때, 즉 무시를 경험하게 될 때, 그는 무시에서 벗어나기 위해 투쟁에 돌입한다. 그것이 '인정을 둘러싼 투쟁(Kampf um Anerkennung)', 곧 '인정투쟁'이다. 이 때 무시로부터 자신을 회복하기 위한 투쟁은 단지 개인적 차원의, 혹은 정서적 차원의 저항에 그치지 않는다. 자신의 좋은 삶의 가능성이 훼손되었고, 다른 이들과 맺고 있는 인정관계를 회복하기 위한 싸움이라는 점에서 이는 도덕적 투쟁이며 사회적 투쟁이다. 이러한 투쟁을 통해 무시를 겪은 개인은 기존의 사회 구성원들이 공유하고 있는, 자신에게 무시를 산출한 인정 질서를 변화시킴으로써 합당한 인정을 회복한다.

앞서 소개한 바 있듯이, 여기서 호네트가 적극적으로 '좋은 삶'의 내용규정에 나서지 않는다는 점은 중요하다. 그것을 규정하는 일은 특히 좋은 삶에 대한 관점이 다양해진 오늘날 다원주의적 사회에서 과도한

147) 인정의 '네 가지 형식'에 대한 논의들도 있다. 먼저 『물화』에서는 가장 선행하는 인정으로서 새로운 인정의 차원이 제시되는데, 이로써 인정은 네 가지 형식으로 정식화된다. 발달적으로 한 개인이 가장 먼저 만나는 인정 관계는 분명 사랑이지만, '선행하는 인정'은 모든 인정 관계에 앞선 근본적 인정을 지시한다. 물화는 이러한 인정에 대한 '망각'이다. 다만 다른 여타의 인정형식들에 앞서는 '선행하는 인정'의 독특성을 고려하면 우리가 구체적 상황에서 누군가와 관계 맺는 방식은 여전히 세 가지로 설명되어야 할 것이다. 호네트 또한 『물화』 이후에도 세 가지 인정 형식을 언급하고 있다. 다른 한편 줄리 코놀리는 상호주관적 인정관계와 '독립적인', 자기반성을 통한 자기-인정을 네 번째 인정형식으로 제안한다. 네 번째 인정에도 고유한 실천적 자기관계와 규범적 태도가 있다는 것이다. 그러나 이러한 제안은 호네트의 기존 인정 모델과 적절하게 들어맞는 것 같지 않다. 세 인정형식 모두가 자기 관계를 이미 함축하기 때문이다. Julie Connolly, "A Fourth Order of Recognition?", *Critical Horizons*, 제16권, 제4호, 2015, 393-410쪽.

부담이 되는 작업일 것이다. 호네트는 좋은 삶의 형식적 조건에 대해 이야기한다. 그는 좋은 삶이 무엇인지 내용적으로 규정하는 것, 어떤 것이 삶의 '좋은' 형태인지 규정하는 것이 아니라, 모두가 동의할 수 있는, 그것이 결여될 때에는 좋은 삶이라 할 수 없는 것들에 대해 그것의 형식적인 충족을 밝히고자 한다. 이 좋은 삶의 이념의 중심에 있는 것이 인정의 개념이다. 우리가 살아가면서 타인의 인정이 부재한다고 할 때, 이는 우리의 생 자체가 지속될 수 없다는 것은 아니다. 물론 갓난아이는 타인의 돌봄이 아니면 살아갈 수 없지만, 그것이 사랑이라는 인정관계를 맺지 않는 지원의 형태로도 생존할 수는 있다. 그러나 타인의 인정과, 그것을 통해 얻게 되는 자기 자신에 대한 긍정적인 자기관계가 존재하지 않는다면 그는 결코 좋은 삶을 산다고 할 수 없다. 호네트가 강조하는 것이 바로 이 좋은 삶에 대한 형식적 조건이며, 그것이 구체적인 형태로 나타난 것이 인정의 세 가지 형식이다.

이하에서 나는 앞으로의 논의를 위해 호네트의 세 가지 인정 형식 각각이 갖는 기본적 성격을 보다 구체적으로 논하고자 한다. 호네트는 사랑을 세 가지 인정형식 중 가장 선행하는 인정형식으로 보고 있다. 『인정투쟁』에서 사랑은 초기 발달단계에 해당하는 인정 관계로, 사랑을 통해 확보되는 자기 믿음은 여타의 활동을 가능케 하는 조건으로 제시된다. 사랑의 기억이 이후에도 다른 사람들과의 결합을 추동하는 것으로 묘사되기도 한다. 이러한 이유에서 호네트는 『인정투쟁』에서 사랑에 대해 가장 먼저 설명하고 있는데, 나는 이 순서를 따랐다.

1. 사랑의 인정

첫 번째 인정형식은 사랑이다. 사랑은 세 인정형식 중에서 가장 선행하는 인정이다. 호네트는 사랑을 "강한 감정적 결속(Gefühls-bindung)으로 이루어진 모든 원초적 관계"로 이해한다.[148] 연인의

사랑이나 가족애 혹은 우정 모두가 사랑의 인정 범주로 포함된다. 그는 이처럼 포괄적인 사랑의 관계가 헤겔의 정식에 부합하는 것으로 보는데, 헤겔이 이성 간의 낭만적인 사랑 외에 양육자-자녀 간의 애정 관계에도 사랑을 적용시키고 있을뿐더러, 이러한 관계들은 모두 "서로를 구체적 욕구본능 속에서 확증"하며, 이를 통해 "서로를 욕구를 가진 존재로 인정"하기 때문이다.[149] 이로써 '타자 속에서 자기 자신으로 존재함(Seinselbstsein in einen Fremden)'이라는 정신의 속성에 대한 헤겔의 공식이 사랑이라는 인정관계에서 가장 분명하게 나타나고 있다는 것이 그의 생각이다.[150]

그런데 호네트가 헤겔의 인정이론을 현대화하고, 탈-형이상학적으로 구체화하기 위해 참조한 미드의 모델에는 사랑에 해당하는 과정이 부재한다.[151] 미드는 사회화 과정을 통한 정체성 형성에 주목하고, 따라서 일반화된 타자와 그것의 일반성에 균열을 내는 계기들만이 중요하게 다뤄진다. 소위 '사회적인' 상호작용들만이 이야기되고 있는 것이다. 이 때문에 호네트는 다른 이론적 전거를 물색해야만 했다.

호네트가 사랑의 인정을 설명하기 위해 택한 대안적 설명모델은 정신분석학의 한 갈래인 '대상관계이론(object relations theory)'이다. 아이의 정체성 형성을 심리적 차원의 분석을 통해 설명하려는 시도라는 점에서는 미드와 유사하지만, 이 모델에서 정체성 형성을 추동하는 관계의 전형은 어머니와 아이가 만들어내는 상호관계다. 대상관계이론은 한 개인이 갖게 되는 '독백적인' 리비도 충족의 차원을 분석하는 프로이트적 정신분석과 대립하면서, 한 인간의 자아는 외부대상과의 관련 속에서 상호작용하며 형성된다는 사실에 주목한다. 여기서 어머니는 아이가 만나는 첫 번째 대상이자 가장 중요한 대상으로 현상한다. 호네트는 최초의 관계맺음 이후 서로를 욕구를 가진 존재로

148) KuA, 153쪽/188쪽.
149) KuA, 153쪽/189쪽.
150) KuA, 154쪽/189쪽.
151) KuA, 128쪽/161쪽.

인정하고, 그 욕구의 충족 속에서 서로에게 의존하고 있다는 것을 깨닫게 되는 과정에서 사랑의 인정을 발견한다.

호네트는 특히 도널드 위니컷(Donald Winnicott)의 연구를 차용하는데, 위니컷은 어린 시절 아이의 관계맺음에 주목하여, 갓난아이를 어머니의 존재와 분리된 독립된 탐구 대상으로 삼는 것은 가능하지 않다고 보았다.[152] "[홀로 존재하는] 아이란 존재하지 않는다"는 것이다.[153] 어머니와 아이는 초기의 미분화된 상호주관성 상태에, '원초적 상호주관성' 상태에 있으며, 융합과 다름없는 단계이기 때문이다. 그러나 아이는 어머니와의 상호작용을 통해 점차 자립적인 개체가 된다. 아이는 어머니를 객관적 세계의 존재자로 인정하게 되고, 어머니는 아이를 여타의 자율적인 개인처럼 인정하게 된다. 그러나 언뜻 독립된 개체가 된 것처럼 보이는 아이는, 위니컷이 보기에는 여전히 어머니에게 의존하고 있다. 아이의 자립은 완전한 독립이 아니라 실은 변화된 의존관계인 것이다.

위니컷은 아이가 어머니와의 관계 속에서 자아를 형성해가는 과정을 두 단계로 나눠 설명한다. 최초의 단계는 '절대적 의존(absolute dependence)'의 단계다. 이 단계에서 어머니와 아이는 자신의 욕구 충족을 위해 서로에게 완전히 의존하고 있다. 단적으로 아이는 어머니가 없다면 기본적인 필요를 충족하지 못해 생존할 수 없다. 반면 어머니는 아이가 없더라도 생물학적인 생존이 가능하지만, 어머니는 임신 기간 동안 아이와 자신을 동일시해왔기 때문에 아이의 결핍을 자신의 것으로 동일시하고 이를 시급히 충족시키고자 한다. 융합의 단계가 지나고 나면 아이는 어느 정도 상대자의 도움 속에서 자신의 경험세계를 구성하기 시작한다. 그러나 위니컷에 따르면 이 단계 역시 공생적 통일체의 관계에 해당한다. 자신을 '지탱'해주는 어머니 없이는 삶의 체험 자체가 가능하지 않기 때문이다. 따라서 그는 이를 "지탱 단계(Halte-

152) 호네트가 위니컷을 포함해 정신분석을 다소 편의적으로 사용하고 있다는 조엘 화이트북(Joel Whitebook)의 비판에 대해서는, Joel Whitebook, "Misuse of Winnicott: On Axel Honneth's Appropriation of Psychoanalysis", *Constellations,* 제28권, 제3호, 2021, 306-321쪽을 참조.

153) Donald Winnicott, *The Child, the Family, and the Outside World*, 88쪽.

Phase)"라고 부른다.[154]

다음 단계에서 아이와 어머니의 절대적 의존성은 상대적 의존성으로 이행한다. 차츰 아이와 어머니의 분리가 시작되는 것이다. 이제 어머니는 아이를 많은 시간 혼자 있도록 둔다. 아이 역시 자신의 반성공간을 확장함으로써 자신과 환경을 인지적으로 구별하는 지적 발전을 이룬다.[155] 아이는 인지적 발달로 다양한 신호들을 이해하면서 어머니의 부재를 조금씩 참을 수 있게 된다. 이 때 어머니는 처음으로 아이의 통제 밖에 있는 존재가 되고, 아이는 이로써 어머니에 대한 자신의 의존성을 지각한다. 그런데 이는 아이의 의지에 따른 과정이 아니다. 아이는 점차 어머니를 고유한 권리를 가진 존재로 인정하기 시작'해야만' 하는 것이다. 위니컷은 이러한 단계를 두 가지 메커니즘을 이용해 설명한다. 하나는 파괴 행위이며, 다른 하나는 '이행대상'과의 관계맺음이다.

먼저 아이는 어머니가 자신의 마음대로 되지 않을 때, 어머니를 공격하고 파괴하려고 한다.[156] 아이는 자신이 원할 때 자신의 필요를 즉각적으로 충족시켰던 어머니의 부재를 참지 못하고 공격적인 행위를 통해 고통을 준다. 그러나 통제권 상실에 따른 아이의 욕구불만으로 해석했던 기존의 이해와 달리, 위니컷은 아이의 분노와 폭력을 일종의 "목적에 찬 행위"로 본다.[157] 어머니와 자신의 분리를 경험하면서, 내가 사랑하는 어머니라는 대상이 정말로 내게 속한 존재가 아니라 '객관적 현실'인지 시험한다는 것이다. 아이는 이를 통해 환상으로부터 현실로 나아간다. 만일 어머니가 이러한 파괴 행위를 견디지 못하고 사랑의

---

154) KuA, 161쪽/196쪽.

155) KuA, 161쪽/197쪽 이하.

156) 호네트는 아이에게서 나타나는 이러한 자신의 '전능성'에 대한 확인을 『정신현상학』에서 나타나는 인정의 메커니즘과 연결 짓는다. 아이는 자기애를 중지시킴으로써 자신의 전능성을 제어하며, 이를 통해서만 자기의식에 도달할 수 있다. 바꿔 말하면, 호네트에게 아이와 어머니의 관계는 헤겔의 『정신현상학』의 초기 인정 단계를 보여주는 가장 전형적인 사례가 된다. Axel Honneth, "From Desire to Recognition: Hegel's Account of Human Sociality", Dean Moyar and Michael Quante 편저, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide(Cambridge Critical Guides)*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

157) KuA, 163쪽/199쪽.

관계에서 이탈하거나, 혹은 아이의 폭력을 마치 목석처럼 아무런 반응 없이 받아낼 때 아이는 어머니의 독립성과 자신의 의존성에 대한 감각에 도달할 수 없다. 만약 어머니가 사랑의 관계에서 이탈하게 되면 아이는 어머니의 눈치를 보며 자립할 수 없게 되고, 어머니가 무조건적으로 폭력을 감내한다면 아이는 자신의 전능성을 포기할 수 없게 된다. 아이에게 필요한 어머니의 반응은 "저항능력을 갖춘 개인으로서(als widerstandsfähige Person)" 아이에 대한 사랑을 지속하는 것이다.[158] 아이는 이를 통해 어머니를 "고유한 권리를 가지고 있는 존재"로 인정할 수 있는 단초를 얻는다.[159] 어머니가 아이의 폭력에는 거부 반응을 보이면서도 이러한 폭력을 견디고 여전히 아이에게 사랑을 지속할 때, 아이는 "자신의 파괴적 충동들을 통합"하고 자신의 전능성을 제한하면서 어머니를 하나의 타자로서 사랑하게 된다.[160]

그런데 이러한 일차적인 독립이 가능하기 위해서는 반대로 어머니 또한 아이의 공격을 극복하고, 아이를 독립적 존재자로 인정해야 한다. 어머니는 아이의 공격이 여전히 자신에게 속하는 어떤 부분에서 발생하는 것이 아니라, "이미 자립화된 개인인 아이에게만 귀속될 수 있는 어떤 것"으로 이해해야 한다.[161] 그러므로 독립은 상호적으로만 이루어질 수 있다.

위니컷의 두 번째 국면은 '이행대상(transitional object)'이라는 개념을 통해 나타난다. 이 단계에서 아이는 어머니가 아닌 다른 구체적 대상과 애착을 보이거나 혹은 파괴하거나 하면서 정서적 관계를 맺는다. 이 대상들은 실재하면서도 동시에 허구적인 사물들이다. 아이에게는 현실 세계와 자신의 내적 세계를 매개해주는 '중간 매개'적인 대상들이기 때문이다.[162] 가령 아이는 자신과 일상을 함께하는 인형에게 의미를 부여하고, 생명을 불어넣으며, 그로부터 떨어지지 않으려 한다. 아이의 주변인들 또한 그 인형이 아이의 세계에 속한 것처럼 반응한다. 중간

158) KuA, 163쪽/199쪽.
159) KuA, 162쪽/198쪽.
160) KuA, 163쪽/199쪽.
161) KuA, 164쪽/201쪽.
162) KuA, 165쪽/201쪽.

대상들은 단지 어머니의 상실에 대한 정서적 위안을 제공하는 목적으로만 사용되지 않는다. 위니컷은 아이가 다른 대상들을 통해 어머니의 부재를 대체하고, “자신의 전능함에 대한 근원적 환상을 유지할 뿐 아니라. 이를 현실에서 창조적으로 시험”한다고 해석한다.[163] 아이는 이러한 중간 단계를 통해 어머니와의 분리를 극복하고 현실을 점진적으로 수용하게 된다. “아이는 정서적 관계를 맺는 대상들을 놀이식으로 다루면서 내적 현실과 외적 현실 사이의 고통스러운 단절을 항상 다시금 상징적으로 봉합하려 한다.”[164] 아이는 이 과정에서 자신의 대상에 ‘몰두’하게 되는데, 호네트는 이처럼 어떤 것에 몰두하는 경험에 주목한다. 아이가 놀이에 몰두할 수 있는 것은 분리 이후에도 어머니의 사랑과 돌봄, 보호가 지속된다는 믿음 덕분이기 때문이다.

> 아이의 창조성, 즉 인간의 상상능력은 ‘혼자 있을 수 있는 능력’을 전제하며, 또한 이 능력은 자신이 사랑하는 개인이 자신을 돌봐줄 태세가 되어 있다는 기본적 믿음을 통해서만 실현될 수 있다.[165]

아이의 창조성이 사랑이 지속된다는 믿음, 두려움 없이 ‘혼자 있을 수 있는 능력’에 근거해서만 발현된다는 사실은 사랑이 단지 정서적인 관계맺음 이상이라는 것을 말해준다. 자신이 욕구하는 바를 추구하기 위해 아이에게는 먼저 사랑이라는 관계를 유지하기 위해 부단히 노력하지 않더라도 그것이 유지될 것이라는 믿음이 있어야 한다. 뿐만 아니라, 아이는 어머니의 사랑을 통해 ‘사랑 받는 나’라는 자기 자신에 대한 긍정적인 자기인식을 갖게 된다. 자신의 내적 충동을 개방적이고 창의적으로 따르더라도 괜찮을 것이라는 믿음에 도달하게 되는 것이다. 이러한 이유에서 호네트는 사랑의 관계에서 도출되는 이 긍정적 자기관계를 자기 믿음/자신감(Selbstvertrauen)으로 규정한다.[166]

덧붙여, 호네트에 따르면, 사랑이라는 어린 시절의 경험은 다른

163) KuA, 165쪽/202쪽.
164) KuA, 166쪽/203쪽.
165) KuA, 167쪽/204쪽.
166) KuA, 168쪽/206쪽.

이와 애정 어린 관계를 맺는 토대이기도 하다. 우리는 어머니뿐만 아니라 다양한 애정관계를 맺고 살아가는데, 어머니와의 사랑이 수많은 애정관계의 기본 도식을 제공한다는 것이다. “공생적 단일체라는 내적 상태는 일생 동안 주체들의 배후에서 타인과 융합하려는 욕구를 불러일으킨다는 점에서 완전한 만족 상태에 대한 경험도식을 형성한다.”[167] 융합욕구와 이에 대한 좌절, 그리고 상대의 독립성을 인정하는 일련의 과정은 타인과의 관계에서 마찬가지로 반복된다.

앞선 설명을 통해 이미 암시되고는 있지만, 인정으로서의 사랑이 타인의 독립성에 대한 존중을 포함한다는 것은 중요하다. 융합적 상태의 어머니와 아이가 상호인정을 통해 결국 도달하게 되는 지점은 서로의 독립성을 받아들인 채로 유지되는 의존상태였다. 융합의 단계에서 타인과의 경계를 감지하게 되지만, 사랑이라는 결합은 다시 탈경계화의 과정으로 이끈다. 그러나 이 새로운 탈경계화는 상대의 독립성을 인정하는 한에서 이루어질 수 있을 뿐 아니라, 그래야만 한다. 자신과 구분되는 타인을 통해서만 유의미한 상호 탈경계화의 상태에 도달할 수 있기 때문이다. 이와 관련하여 호네트는 ‘타자 속에서 자기 자신으로 존재함’이라는 헤겔의 문구를 다음과 같이 재해석하고 있다.

> 헤겔이 ‘타자 속에서 자기 자신으로 존재함’으로 묘사했던 사랑이라는 인정 형식은 상호주관적 상태가 아니라 오히려 혼자 있을 수 있음에 대한 경험을 융합 상태에 대한 경험과 매개하는 의사소통적 연결대(Spannungsbogen)를 나타낸다. 이 속에서 ‘자기관계’와 공생관계는 서로를 필요로 하는 두 개의 평형추이며, 이것들이 한데 모여 비로소 서로가 타자 속에서 자기 자신으로 존재하는 상태를 가능하게 한다.[168]

---

167) KuA, 168쪽/206-207쪽. 알렌의 분석에 따르면, 호네트는 이처럼 욕구를 인정의 토대에 두는 인간학을 고수하고 있으며, 이 때문에 사랑이라는 결합을 낙관적으로 평가하고 사랑에서의 양가적 인정을 감지하지 못하고 있다. 알렌은 태초적 발달로부터 논의를 시작하려는, 따라서 설명에 많은 부담을 지게 되는 호네트의 입장이 변화하기를 바란다. Amy Allen, “Recognizing Ambivalence: Honneth, Butler, and Philosophical Anthropology”, Heikki Ikäheimo 외 편저, *Recognition and Ambivalence*, Columbia University Press, 2021.

168) KuA, 170쪽/207-208쪽.

앞선 인용문에서 나타나듯이, 경계와 탈경계의 연결은 어떤 단계적인 설명이 아니라, 두 측면이 지속하고 공존한다는 것을 뜻한다. 사랑의 관계 속에서 서로는 정서적 의존 관계이면서도 동시에 독립적인 관계를 맺는다. 나는 상대와의 경계를 무너뜨리기도 하지만, 사랑을 지속하기 위해 경계를 세우기도 한다. 그러므로 사랑은 "타인의 해방임과 동시에 정서적 구속이라는 이중적 과정"이다.[169] 호네트에게 인정으로서의 사랑은 단지 낭만적이거나 열정적인 정서적 결합을 지시하는 것이 아니라, 정서적 애정의 지속에 근거한 의존과 독립의 공존을 뜻한다.

호네트는 제시카 벤자민(Jessica Benjamin)의 작업이 이와 같은 사랑의 속성을 이미 보여주고 있다고 평가한다. 벤자민 역시 위니컷의 대상관계이론을 활용해 어머니의 관계를 통해 여아와 남아가 서로 다른 정체성을 구성한다는 것을 밝히고, 어머니와 아이의 관계에서 '주인과 노예'의 투쟁을 발견한다. 그녀에게는 이것이 "인정의 시작"[170]이다. 호네트는 사랑의 관계를 투쟁 개념을 통해 분석한 벤자민의 선구적 성격을 높게 평가한다.[171] 그러나 호네트가 보다 주목하는 것은 벤자민이 호네트가 도달한, 사랑이 독립성을 포함한다는 통찰을 그보다 앞서서 보여주고 있다는 점이다. 벤자민은 사랑의 관계에 대한 왜곡을 '마조히즘'이나 '사디즘' 같은 특수한 사례로 설명하는데, 호네트가 보기에 이는 사랑이라는 인정관계가 함축하는 두 축을 명료화하는 작업과 다름없다.

> [이러한 설명의] 장점은 […] 실패한 사랑 형태들을 인정관계에서 균형을 이루는 두개의 축 가운데 하나가 일면화된 것으로 이해할 수 있게 한다는

169) KuA, 173쪽/211쪽.
170) Benjamin, *The Bonds of Love,* 13쪽.
171) "[…] 헤겔이 기술한 인정투쟁을 예시적 설명 모형으로 끌어들이자는 제시카 벤자민의 제안은 정당하다. 어머니를 파괴하려는 시도와 투쟁의 형태 속에서 아이는 비로소 자신이 자신으로부터 독립하여 고유한 요구를 지닌 존재로서 존재하는 한 개인의 애정 어린 보호에 의존하고 있음을 체험하기 때문이다." KuA, 164쪽/200쪽.

데 있다. […] 이런 식의 일면화는 벤자민이 보여주듯이 자기관계와 탈경계화 사이의 지속적 교체과정을 중단시킨다. 왜냐하면 일면화는 이 교체과정을 경직된 상호보완 도식으로 대체하고 있기 때문이다. 즉 사랑관계에서 한 상대자의 공생적 의존성은 결국 또 다른 상대자가 지니고 있는 공격적 전능함에 대한 환상과 보완적 관계를 갖는다는 것이다.[172]

그런데 이처럼 만일 자기 믿음 혹은 자신감을 형성하는 사랑의 인정관계가 훼손된다면 당사자는 이를 토대로 확보한, 자신이 추구할 수 있는 좋은 삶의 상당 부분을 상실하게 될 것이다. 내 욕구에 대한 긍정, 자기 믿음은 다른 사회적 활동을 가능하게 하는 원천이기 때문에, 이 자기 믿음의 전면적 훼손은 인간의 좋은 삶의 모든 조건을 훼손하는 것일 수도 있다.

호네트는 각각의 인정 유형에 무시의 유형을 대응시키는데, 사랑의 인정형식의 경우 그것은 “고문이나 폭행”이다.[173] 앞서 사랑의 형식에서 성취된 자신감이라는 심리상태는 내가 원하는 바를 나의 ‘신체적’ 활동에 따라 추구할 수 있다는 믿음이었다. 사랑을 통해 획득된 신체적 자주성을 부정하는 육체적 폭력의 경험이 사랑에 대한 가장 직접적인 무시의 사태로 대응된다. 몸을 자신의 마음대로 사용할 수 없고 타인의 강제에 노출되는 경험이 “신체적 고통뿐 아니라, 이 신체적 고통이, 현실에 대한 감각적 상실에 다다를 정도까지 다른 주체의 의지에 무방비로 노출된다는 느낌과 연결되어” 있기 때문이다.[174] 고문이나 학대, 그리고 폭행과 같이 신체성에 대한 폭력은 신체적 불가침성을 침해하고, 나아가 사랑의 인정을 통해 형성되었던 긍정적 자기관계, 곧 자기 믿음마저 훼손한다.

---

172) KuA, 171쪽/208-209쪽.
173) KuA, 214-215쪽/252-253쪽.
174) KuA, 214쪽/252쪽.

2. 동등한 권리의 인정

두 번째 인정 형식은 권리(Recht)의 인정 형식이다. 권리의 인정은 타인과 동등하며 자립적인 권리담지자로서의 사회구성원에게 부여되는 인정이다. 앞서 사랑이라는 인정 또한 독립성을 포함하는 것이었으나, 권리관계의 독립성은 그와 동일하지 않다. 사랑의 독립성이 오직 나를 사랑하는 타인과의 정서적 연결망, 상호 애정의 관계를 배경으로 해서만 확보할 수 있는 특별하고 대체 불가능한 '욕구하는 나'의 독립성인 반면, 이하에서 상세히 이야기되겠지만, 권리관계에서의 인정은 일반적 타인으로서 서로에 대한 '인지적 존중'에 근거하기 때문이다. 권리 인정은 함께 공유하는 규범체계 안에서, 서로에게 할당되는 규범적 기대를 알고 있으며 이를 수행할 수 있다는 것이 증명될 때, 공동체의 권리담지자로서, 한 명의 도덕적으로 자율적인 주체로서 인정될 때 부여된다.

먼저 호네트는 권리 인정을 미드의 모델을 빌려 설명한다. '일반화된 타자'에 근거한 미드의 사회화 모델은, 규범적으로 일반화된 관점을 수용함으로써 공동체의 다른 구성원들을 권리의 담지자로 인정하고, 우리의 특정한 요구가 사회 안에서 충족됨으로써 우리 역시 자기 자신을 권리 인격체로 이해하게 되는 과정을 보여준다.[175] 이 과정에서 중요한 것은 미드가 제시하는 놀이와 게임의 예시를 통해 보여준, 사회적 규칙들의 수용이다. 우리는 오직 사회의 규칙에 대한 공동의 지식을 갖고 있고, 이를 준수할 수 있음을 보여줌으로써 권리의 담지자가 될 수 있다. 요컨대 권리의 상호주관적 인정은 특정한 규칙들의 '인지'에 근거한다. 그러나 호네트는 미드가 권리의 종류나 그 권리의 정당화 방식에 대해서는 이야기하지 않았으며, 따라서 단지 분업적으로 조직된 사회의 구성원으로서 역할을 다하게 될 때에만 비로소 사회적 인정과 권리가 부여될 수 있다는 것 이상을 말해주지는 못하고 있다고 지적한다.[176] 따라서 호네트는 권리에 대한 미드의

175) KuA, 174쪽/212쪽.
176) KuA, 175-176쪽/213-214쪽.

설명을 '가벼운' 혹은 '약한' 권리 규정으로 본다.[177]

호네트는 헤겔로부터 권리의 인정에 대한 더욱 심화된 설명을 발견한다. 권리에 대한 헤겔의 이해가 권리의 인정이 역사적으로 보편주의적 도덕원칙의 전제들과 결합해 있음을 보여주고 있다는 것이다.[178] 법의 준수는 구성원들이 원칙적으로 자유롭고 평등한 존재로서 규범에 동의할 수 있을 경우에만 가능하다는 것이 헤겔의 통찰이다. 따라서 권리라는 인정관계는 관습적 혹은 전통적 권리에서 벗어나 "새로우면서도 가장 요구수준이 높은 상호성 형태"가 된다.[179] 이제 하나의 '보편주의적 정당화' 원칙이 된 것이다.[180]

나아가 권리의 인정은 역사적 발전 과정에 의해 분화된 것이기도 하다. 전통적 권리관계에서 권리의 인정은 "각 사회 구성원을 그 사회적 지위에 따라 규정하는 사회적 평가"와 결합해 있었다.[181] 각자가 서로 다른 고정된 사회적 역할을 맡게 되고, 어떤 신분이나 계급에 따르는 권리관계가 이미 할당되어 있었기 때문에, 그에 대한 평가 또한 그에게 할당된 역할수행과 불가분한 것이었다. 이를테면 좋은 농노는 농노일 뿐 귀족의 권리를 향유할 수 없었던 것이다. 따라서 이 권리관계는 결코 보편적일 수 없었다. 그러나 점차 "탈인습적 도덕의 요구"의 영향력 하에서, 권리관계는 두 가지로 분화하게 된다.[182] 권리 인정이 차후 '연대'의 인정형식으로 이야기되는 사회적 가치평가로부터 독립하게 되는 것이다.

호네트는 분화된 양자가 서로 다른 존중 개념을 대변한다고 본다. 그는 '권리 인정'이 인간을 무차별적으로 '목적 자체'로 인정하는 반면, '사회적 존중'이 개인의 '가치'를 부각시킨다는 점을 강조한다.[183] 전자의 경우 칸트가 '모든 인간을 목적으로 대우하라'고 선언했던

177) KuA, 176쪽/214쪽.
178) KuA, 177쪽/214쪽.
179) KuA, 177쪽/215쪽.
180) KuA, 177쪽/215쪽.
181) KuA, 179쪽/216-217쪽.
182) KuA, 179쪽/217쪽.
183) KuA, 180쪽/218쪽.

것처럼, 보편적 존중과 관련하며, 반면 후자는 개인의 능력에 대한 사회적 가치평가와 관련한다. 다시 말해, 권리 인정에서 당사자는 그의 특수성이 고려되기 보다는 도덕적 판단 능력, 자유의지를 가진 인간이라는 보편적 관점에서 동등하게 대우받으며, 사회적 존중에서는 특수하게 갖게 되는 개별 능력에 근거한 가치평가가 부여되는 것이다.

호네트에 따르면, 스티븐 다윌(Stephen L. Darwall) 또한 두 가지 존중의 형태를 평가의 등급 문제와 연결시키고 있다. 권리의 경우, 이는 모두에게 동등하게 적용되지만, 사회적 존중의 경우 일정한 등급이 존재한다는 것이다. 그런데 다윌이 이와 더불어 보여주는 것은 존중이 언제나 '인격체'를 규정하는 문제와 맞닿아 있다는 사실이다. 다윌은 인간을 인격체로 존중하는 것이 "타인이 개성을 지닌 존재라는 사실을 인지적으로 인정하는 것"이라고 본다.[184] 그러나 호네트가 보기에 다윌의 '인정 존중'은 특정 상황 해석에 지식을 결합시킬 때에만 비로소 칸트적 의미에서의 도덕적 존중이 된다. 여기에는 '도대체 어떤 속성을 가진 이들을 인격체로 인정하는가?'에 대한 문제가 발생하기 때문이다. 따라서 호네트는 권리 인정의 구조에 두 가지 의식 모두가 존재한다고 본다. 한편으로는 앞서 설명한 대로 인지적인 기능이 있다. 우리가 지켜야 하는 권리상의 의무에 대한 도덕적 지식이 요구되기 때문이다. 그런데 다른 한편으로는 지식의 구체적 적용, '경험적 상황 해석'이 요구된다. 이를 통해 상호작용 상대자들이 도덕적 의무를 준수할 수 있는 속성을 지닌 이들인지를 알 수 있기 때문이다. 곧, 후자는 권리 적용의 범위에 대한 것이다.

범위의 문제, 즉 권리가 적용되어야 하는 인간 주체의 범위를 구체적으로 설정하는 문제가 인정투쟁의 영역이 된다. 어떤 '능력을 갖춘' 이들이 권리의 담지자가 되는가? 호네트는 이를 권리 질서의 정당화와 관련해 풀어낸다. 먼저 정당한 권리 질서는 그 구성원들 모두의 동의에 근거해야 하며, 그들은 자신들이 살아가는 공동체 안에서 도덕적 문제들에 참여해 판단하고 결정할 수 있는 능력을 함양해야만

184) KuA, 181-182쪽/219쪽.

한다.

> 권리질서를 정당한 것으로 인정하게 하고, 이에 대한 개인의 복종을 확실히 할 수 있는 것은 단지 권리질서가 원칙적으로 이에 관계된 모든 개인들의 자유로운 동의를 끌어낼 수 있을 경우뿐이다. 따라서 권리 주체들에게는 적어도 도덕적 문제들을 개인적 자율성을 통해 결정할 수 있는 능력이 가정될 수 있어야만 한다.[185]

여기서 '능력'이 가변적이라는 점은 중요하다. 각각의 시대적 환경에 따라 인격체에 대한 규정은 변화해왔다. 그런데 호네트는 인격체 규정의 변화 속에서 하나의 방향성을 도출한다. "근대사회와 관련된 개인의 권리 요구가 차츰 확장되는 것은 도덕적 판단능력을 갖춘 인격체들의 일반적 속성의 범위가 단계적으로 확대되는 과정으로 이해할 수 있다"는 것이다.[186] 사회 구성원들은 자신들이 인정받고자 하는 속성들이 권리로서 고려될 때에만 인정 질서에 만족하고, 동의하며, 따라서 해당 질서가 부여하는 의무를 수행할 것이다. 따라서 인격체들의 속성이 다양화될 때, 이를 포괄하려는 권리의 질서 또한 불가피하게 확장될 수밖에 없다.[187]

나아가 권리의 확장은 더 많은 사회구성원들에게 권리가 부여된다는 점에서, 권리 담지자로 인정되는 인원의 증대를 의미하기도 한다. 앞선 확장이 권리의 실질적 내용과 관련한다면, 후자의 확장은 권리의 적용 대상의 확장을 지시한다. 지금까지 권리로부터 소외되었던 이들은 권리의 확장을 통해 다른 구성원들과 동등한 권리를 누릴 수 있게 된다. 이를테면, 사회복지권은 기존에 인정되는 참정권의 행사를

---

185) KuA, 184쪽/222쪽.

186) KuA, 185쪽/223쪽.

187) 호네트는 토마스 마셜(T. H. Marshall)이 제시하는 근대법의 세 가지 분류가 이러한 확장을 보여주는 하나의 예시라고 생각한다. 자유권, 참정권, 그리고 사회복지권으로 구성되는 이 근대법의 형식들은 역사적으로 볼 때 "정치적 공동체의 완전한 구성원이 되려고 하는 요구"를 반영한다. 다시 말해, 공동체의 구성원이 되기 위한 요건들이 점차 확장되면서, 이를 권리로서 보장해주는 것 또한 확장되었다는 것이다. 가령 보편적 의무교육은 국민의 권리를 동등하게 행사하기 위한 필수적 전제라는 점에서 사회복지권의 일종으로 제시되었다. KuA, 188-189쪽/226-227쪽.

위한 어느 정도의 생활수준과 경제적 안정을 보장하려는 것으로서, 권리를 행사할 수 있는 구성원의 범위를 크게 확장한다.[188] 이처럼 근대의 권리관계는 두 가지 발전 가능성 모두를 포함한다.[189]

그렇다면 권리의 인정관계는 어떤 자기관계를 산출하는가? '권리를 인정받는 나'는 나 자신에게 반성될 때 어떤 속성을 가진 이로 현상하는가? 앞서 사랑이라는 인정형식에서 확보되는 자기관계는 '자기 믿음'이었다. 이는 자기 자신이 욕구하는 무엇을 추구해도 된다는 믿음이다. 반면 권리의 인정형식에서 각 개인은 "권리의 인정을 통해 자신의 행위를 다른 사람의 존중을 받는 자율성의 표현으로 이해할 수 있는 가능성"을 얻게 된다.[190] 곧, 권리 인정은 자신이 모든 다른 사람에게 인정받는다는 점에서 자신 스스로를 하나의 인격체로 존중하는 의식인 '자기 존중(Selbstachtung)'을 형성한다.

> 주체는 권리 인정을 경험함으로써 자기 자신을, 다른 모든 공동체 구성원과 함께 담론적 의사 형성에 참여할 수 있는 속성을 공유하고 있는 인격체로 간주하게 된다. 그리고 이런 식으로 자기 자신에게 능동적으로 관계할 수 있는 가능성에 우리는 '자기 존중'이라는 이름을 붙일 수 있다.[191]

권리의 인정이 부여하는 자기 존중은, 사랑의 인정이 그러했던 것과 마찬가지로, 다른 인정 형식에서 대체될 수 있는 것이 아니다. 호네트는 권리의 인정이 갖는 고유한 도덕성을 보여주기 위해서 조엘 파인버그(Joel Feinberg)의 사고실험을 빌려 온다.[192] 파인버그는 "노웨어스빌(Nowheresville)"이라는 가상적 사회를 설정한다. 여기에서는 권리의 체계가 부재하며, 도덕적이거나 규범적인 기대, 시민의 복지는 오로지 이타주의적 애정이나 일방적인 의무감을 통해 보장된다. 애정과 타인에 대한 책임이 충만하다는 점에서, 그것은 좋은 공동체일 수도

188) KuA, 189쪽/227쪽.
189) KuA, 191쪽/229쪽.
190) KuA, 192쪽/230쪽.
191) KuA, 195쪽/233쪽.
192) KuA, 193-195쪽/231-233쪽.

있다. 그러나 호네트는 노웨어스빌과 같은 사회가 우리가 우리의 도덕적 제도에 일반적으로 기대하는 어떤 결정적인 것을 결여하고 있다는 파인버그의 주장에 동의한다.[193] 권리의 소유는 우리에게 권리의 소유자라는 자부심을 부여하며, 이로써 권리의 인정에 고유한 자기존중을 형성하기 때문이다. 따라서 "개인적 권리 없이 산다는 것은 각각의 사회 구성원이 자기존중을 형성할 수 있는 어떠한 기회도 갖지 못함을 뜻한다."[194]

그런데 자기 존중은 단지 부정적 형태 속에서만, 즉 주체들이 눈에 띌 정도로 자기존중의 결핍 때문에 고통스러워할 경우에만 지각될 수 있다.[195] 권리가 침해당하고 박탈당할 때 해당 권리가 자신에게 있었다는 사실이 당사자에게 명확히 감각되기 때문이다. 이러한 자기 존중의 훼손은 특정한 권리의 소유로부터 당사자들이 배제됨으로써 발생한다. 권리의 무시를 통해 훼손되는 것은 '나는 다른 이와 동등한 공동체의 구성원이며, 이들과 동등한 지위를 가지고 있다'는 기대다. 바꿔 말하면, 권리의 무시는 '당신은 그 권리를 누리고 그에 해당하는 의무를 수행할 충분한 능력을 갖추지 못했다'는 선고인 것이다.

권리 체계의 구체적 양태가 역사적으로 변화함에 따라, 이러한 권리에 대한 무시 형태 또한 변화해 왔다. 호네트가 토마스 마셜(Thomas H. Marshall)의 작업을 언급하듯이, 자유권이나 참정권 보장 정도에 그쳤던 권리는 시민권이나 사회복지권으로 점차 확장되어 왔다. 이러한 변화에 상응하여 우리가 인정의 무시로 간주할 수 있는 목록도 점차 확장되었다. 가령 사회복지권이 한 공동체 내에서 일반적 권리로 승인되지 않았을 때, 개인의 복지가 저하되는 상황은 인정의 문제가 될 수 없었다. 그러나 사회복지권이 공동체 구성원들에게 일반적으로 동의된 제도로서 작동할 때, 이 권리로부터의 배제는 배제당한 이들의 자기존중을 훼손하는 요인이 된다.

권리의 배제 혹은 부정은 먼저 개인에게 도덕적인 격앙심을

193) KuA, 193쪽/231쪽.
194) KuA, 194쪽/232쪽.
195) KuA, 195쪽/233쪽.

유발한다. 자신을 “그 이전에 전제했던 것보다 낮게 평가”하게 됨으로써 자기존중이 붕괴하고, 수치심을 느끼게 되는 것이다.[196] 이 감정적인 반응은 자신들에게 가해진 불의를 인지적인 차원에서 드러냄으로써 정치적 저항의 동기를 산출하는 계기를 포함한다.[197] 분노의 감정은 동일한 무시를 겪는 이들이 각자의 무시 경험을 공동의 것으로 해석하는 과정을 거치면서, 집단적 인정투쟁으로 이어진다.

3. 연대성에 근거한 가치의 인정

마지막으로, 호네트가 제시하는 세 번째 인정형식은 사회적 가치부여의 형식인 연대(Solidarität)다. 헤겔이 인륜성의 마지막 단계인 ‘국가’를 설명할 때, 이를 가족과 시민사회의 통일로 설명했던 것처럼, 세 번째 인정형식인 연대 또한 이와 동일한 방식으로, 사랑과 권리의 속성을 부분적으로 갖는다. 호네트는 헤겔의 표현을 빌려, “‘권리’라는 인정방식과는 보편적 평등 대우라는 인지적 관점을 공유하고 있고, ‘사랑’이라는 인정방식과는 정서적 결합과 배려라는 측면을 공유”한다는 점에서, 연대를 “두 개의 서로 다른 인정 방식에 대한 종합명제”로 본다.[198]

앞서 권리의 인정형식을 검토할 때, 시대적 환경의 변화에 따른 사회적 평가방식의 분화를 언급한 바 있다. 전근대 사회에서는 어떤 이의 권리를 인정하는 것과 사회적 신분 혹은 명예가 그리 명확하게 구분되지 않았기 때문에, 사회적으로 가치 있는 이가 권리 또한 누릴 수 있었다. 그러나 근대로 진입하면서 점차 양자는 분화하게 되었다. 모든 이가 보편적으로 누리게 될 동등한 권리와, 특정 집단이나 특정 개인이 누리는 독특한 가치의 사회적 인정이 분리된 것이다. 앞서 다룬 권리의 인정은 전자에, 이제 서술하게 될 사회적 가치부여의 형식은 후자에

196) KuA, 223쪽/261쪽.
197) KuA, 224쪽/263쪽.
198) KuA, 146쪽/181쪽.

해당한다. 그러나 분화는 단지 권리와 연대 사이에서 일어날 뿐 아니라 연대의 인정형식 내부에서도 일어난다.

권리의 인정이 그러했던 것처럼, 사회적 가치부여 또한 "역사적으로 가변적"이다.[199] 사회적 가치부여 형식의 역사적 가변성에서 두드러지는 특징 중 하나는, 가치부여가 신분질서의 틀에서 벗어나게 되었다는 점이다. 과거의 '명예' 개념은 이제 사회적 '신망'이나 '위신'의 범주가 되었다.[200] 이와 동시에, 사회적 가치부여의 대상 또한 집단이 아니라 개인이 되었다.

가치들이 위계적으로 구조화되어 있을 뿐 아니라, 다양한 가치들에 개방적이지 않은 관습적 명예의 질서가 존재했던 과거에는, 어떤 신분에 해당하는 이가 그 신분에 합당한 명예를 확보하고자 한다면 그에게 주어진 삶의 방식, 즉 '행위 기대'를 충실히 수행하기만 하면 되었다. 오직 귀족이 '귀족답게' 행위할 때, 귀족적 명예가 주어지는 것이었다. 이처럼 가치부여가 신분에 따라 주어질 때, 해당 신분 안에서는 동일한 명예가 주어지며, 차이는 서로 다른 신분 사이에서 발생했다. 이때 인정을 받는 대상은 엄밀한 의미에서 개인이라 할 수 없는데, 하나의 신분에 속한 이로서만 가치 있는 개인이었기 때문이다. 가치부여가 특정 신분에 주어지는 한, 단지 "집단 전체를 가치부여 수혜자로 느낄 뿐"이었다.[201] 이러한 상황에서 개인이 가치의 인정을 통해 도달하게 되는 자기관계는 "집단적 자부심이나 집단적 명예감"이다.[202] 내가 귀족에 속하고, 귀족의 행위기대를 충족시키기 때문에 갖는 자기관계는, 오직 내가 귀족이라는 사실에서 오는 자부심이라는 것이다.[203]

---

199) KuA, 198쪽/236쪽.
200) KuA, 199쪽/237쪽.
201) KuA, 207쪽/246쪽.
202) KuA, 208쪽/246쪽.
203) 이 때 해당 인정을 받는 이들은 대등한 방식으로 하나의 신분에 속한다는 사실에 근거해 서로에게 가치를 부여한다. 호네트에 따르면 이는 "정치적 억압에 대한 공동의 저항 경험"에서 나타나는 상호연대의 사태와 동일한데, "실천적 목표와 관련된 강력한 동의가 각 개인이 타인의 능력과 속성의 중요성을 동등하게 인정할 줄 알게 만드는 상호주관적 가치지평을 일거에 산출"하기 때문이다. 이후에 다시 설명하겠으나, 이것이 호네트가 사회적 가치부여에 '연대'라는 이름을 붙이는 한 가지

신분이나 계급에 주어지던 연대의 인정형식은 개성화라는 시대적 변화가 도래한 이후 변화하게 되었다. 먼저, “한 사회의 윤리적 목표 설정의 타당성 조건”[204]이 변화했다. 기존의 가치질서는 “종교적, 형이상학적 전통의 지속적 설득력”에서 그 타당성을 확보했으나, 이 토대는 점차 제거되었다.[205] 이제 ‘인간 존엄성’이라는 개념 아래 개성화된 주체가 등장한다. 자신의 능력이나 속성에 대한 인정을 집단에 귀속시키는 것이 아니라 자기 자신에게 적용하게 된 것이다. 사회적 가치가 개인에게 부여될 때, 이제 그는 자신이 사회적으로 가치 있는 활동을 수행하고 있으며, 자신의 능력이나 속성이 가치 있는 것으로 인정됨을 경험한다. 곧, 권리의 인정에서 인간 주체의 보편적 속성들을 인정의 대상으로 삼았다면, 사회적 가치부여에서 인정은 인간 주체 간의 차이를 상호주관적 인정의 대상으로 한다. 권리의 인정에서 우리는 타인을 나와 동등한 이로 인정하기 위한 근거들을 발견함으로써 인정하고, 사회적 가치부여에서는 타인이 가진 나와 다른 차이를 타인과 내가 속한 공동체의 가치체계 안에서 인정한다.

호네트는 앞선 다른 인정형식들과 마찬가지로, 헤겔과 미드로부터 세 번째 인정형식의 계기를 발견한다. 헤겔은 ‘인륜성’이라는 개념을 통해 ‘상호적 가치부여’라는 인정 형식을 묘사하려 했으며, 미드는 차이를 고려하는 인정의 모델로 제도적으로 규정된 분업적 협동 모델을 제시한다.[206] 이들의 작업이 동일한 사태를 묘사하는 것은 아니나, 호네트는 헤겔과 미드의 논의를 통해 “상호주관적으로 공유된 가치 지평”의 현존을 강조한다.[207] 서로에게 가치부여를 하기 위한 기준이 되는 특정 가치나 공동의 목적 설정이 있어야 한다는 것이다. 곧, 개성의 사회적 ‘가치’는 “사회적 목표를 실현하는 데 얼마나 기여할 수 있는가 하는 점에서 평가된다.”[208]

이유다. KuA, 208쪽/246-247쪽.

204) KuA, 201쪽/240쪽.

205) KuA, 201쪽/240쪽.

206) KuA, 196쪽/234쪽.

207) KuA, 196쪽/234쪽.

208) KuA, 198쪽/236쪽.

그런데 가치의 척도가 되는 가치지평 또한 역사성을 벗어날 수 없다. 가치지평은 고정될 수도 없으며, 고정되어서도 안 된다. 만일 가치지평이 특정한 내용으로 고정되어 있다면 새로운 가치에 대한 인정은 가능하지 않을 것이다. 가령, 귀족적 위신에 가치를 부여하는 가치지평이 새롭게 재구성되지 않는다면, 공동체에 대한 농민의 기여는 그것이 무엇이든 간에 가치 있는 것으로 인정되기 어렵다. 그러나 동시에 가치지평은 보편적으로 구속력 있는 것이어야 한다. 특정인이나 특정 집단만이 따르는 가치지평은 사회적 가치부여의 가치지평이 되기에는 너무나 협소한 것이다. 곧, 가치지평은 개방성과 구속성이라는 이중적 요구를 모두 충족시켜야 한다.

> 개성화된 인정질서 전체가 의존하고 있는 보편적 가치지평은 한편으로 자기실현의 다양한 방식을 위해 개방되어야 하지만, 다른 한편 가치부여를 포괄하는 체계로서 기능할 수 있어야 한다.[209]

그런데 사회적 가치부여가 개념적으로 가치지평, 곧 현존하는 가치질서에 종속된다면, 어떤 가치질서가 지배적인지에 따라 가치의 목록은 요동칠 수밖에 없다. 예를 들어, 신자유주의적 경제 질서가 우리의 생활세계에 침범하여, 단순 노동에 종사하는 노동자들을 쉽게 대체할 수 있게 될 때, 혹은 '4차 산업혁명'이 서비스업 노동자의 자리를 '키오스크(kiosk)' 시스템으로 손쉽게 대체할 때, 이는 특정 노동에 대한 평가 절하를 가능하게 하는 지배적 해석 때문이다. 바꿔 말하면, 사회적 가치부여는 한편으로 "이데올로기적" 요소를 가질 수 있다.[210] 그럼에도 불구하고, 사회적 가치부여가 근거하고 있는 사회적 목표는 언제나 해석가능성을 갖는 것이기 때문에, 지배적 가치질서는 언제나 변경될 수 있다.

추상화된 중심 이념은 특정한 속성과 능력의 사회적 가치를 평가하는

209) KuA, 205쪽/243쪽.
210) UoA, 174쪽/226쪽.

보편타당한 기준의 역할을 거의 해내지 못하기 때문에, 그것을 인정 영역에 적용하기 위해서는 항상 문화적 추가 해석을 통해 구체화되어야 한다.[211]

여기에서 이차적인 해석 행위는 곧 '상징적' 투쟁이며, 가치지평은 인정투쟁의 장이 된다. 권리의 인정형식과 마찬가지로, 당사자들을 평가 절하하는 가치부여의 인정은 집단적 투쟁을 통해 변화될 수 있다. 자신이나 자신이 속한 집단의 가치가 무시당했을 때, 그것이 사회적으로 가치 있으며, 우리 공동체의 공동의 목표 성취에 기여하는 것임을 인정하라고 요구할 수 있다. 즉 다양한 해석 투쟁 속에서 "근본적으로 모든 개인은 사회적 신망을 얻을 수 있는 기회"를 갖게 되며, 그들의 성과를 가치 있는 것으로 고려하도록 하는 사회적 해석을 세우고자 한다.[212] 공공의 관심을 모으는 데 성공하는 이들이 상징을 둘러싼 투쟁에서 승리하여 가치질서를 변화시키게 된다. 가사노동은 가치부여의 인정과 관련한 좋은 예시가 된다. 가정에서의 노동이 소위 '공적'인 노동보다 가치가 절하당하며, 대다수가 무급노동으로 대우받고 있다고 할 때, 이 노동에 종사하는 이들은 자신의 노동에 대한 정당한 가치부여를 요구할 수 있다. 투쟁을 통해 돌봄노동에 그러한 가치를 부여하는 문화적 해석이 폐기되어 새로운 인정 질서가 출범하게 되면, 이들은 그러한 노동에 종사하는 자기 자신을 긍정적으로 가치 부여할 수 있게 될 것이다.

여타의 인정형식에서와 마찬가지로, 인정관계 속에서 가치부여를 경험한 개인은 이러한 평가를 다시 자기 자신에게 반성적으로 투영함으로써만 '가치 있는 나'에 대한 자기이해에 도달한다. "한 개인이 자신을 '가치 있는' 존재로 느낄 수 있는 것은 그가 자기만의 독특한 능력이 인정되고 있다는 사실을 알 때"이기 때문이다.[213] 호네트는 이 자기관계를 자부심의 일종인 '자기가치부여(Selbstwertschätzung)'로 이름 붙인다.[214]

---

211) KuA, 205쪽/243-244쪽.
212) KuA, 206쪽/245쪽.
213) KuA, 203쪽/241쪽.

자기가치부여의 좌절, 사회적 가치부여의 거부와 관련한 무시의 유형은 '모욕(Beleidigung)' 혹은 '가치의 부정(Entwürdigung)'이다. 이는 개인이나 그가 속한 집단의 가치에 대한 평가 절하다. 이를테면, 어떤 집단이 갖고 있는 생활양식이나 종교, 개인이 가진 고유한 속성 등을 사회적 가치가 없거나 다른 속성이나 능력에 비해 하찮은 것으로 평가할 때 발생하는 무시다. 이러한 종류의 무시가 존재하는 인정질서는 그들 스스로 자신의 속성이나 능력에 긍정적 가치를 부여할 가능성을 제거한다. 이로써 가치 있는 자기 자신에 대한 의식을 획득할 기회 자체가 그들에게서 상실된다. 자기가치부여란 "집단적 연대를 통한 격려에 힘입어 어렵게 찾아낼 수밖에 없는" 것이기 때문이다.[215] 앞서 언급했던 것처럼, 이처럼 문제적인 기존의 가치질서를 변화시키는 것은 인정투쟁이다.

호네트는 이후 『분배냐 인정이냐』에서 사회적 가치부여의 형식을 '업적/성취(achievement/Leistung)' 원칙으로 명명한다. 근대 이후 부르주아적 자본주의 사회에서 사회적 노동에 대한 평가는 자본주의라는 지배적이고 일면적인 가치 지평에서 수행되었는데, 여기서 '업적'으로 간주될 수 있는 것은 자본주의적 노동시장 안에서 인정되는 개인의 노동 혹은 생산성이다. 이러한 이유에서 자본주의적 업적 원칙의 강조는 경제적 불평등을 정당화하는 기능을 담당하기도 했는데, 이 때 '업적'이 될 수 있는 것은 오직 자본주의 시스템 안에서 경제적 이익을 생산하는 경우이기 때문이다.[216]

---

214) KuA, 209쪽/247쪽.

215) KuA, 217쪽/256쪽.

216) 호네트는 자본주의적 가치부여 시스템 자체를 일면적으로 부정하거나 거부하지 않는다. 자본주의 시스템은 루만이나 하버마스가 주장하는 것처럼 '무규범적인' 시스템이 아니라, "사회 구성원들의 존중, 사회적 가치부여"와 연결되어 있다는 것이 호네트의 통찰이다. 경제 체계에 대한 그의 입장은 노동시장에 대한 인정이론적 분석에서 보다 분명하게 나타난다. 흔히 임금과 고용의 문제는 규범과 동떨어진, '수요와 공급 원리'로 설명되고는 하는데, 호네트가 보기에 여기에도 규범적 차원이 작동하고 있으며, 이는 자본주의 안에서 노동에 대한 내재적 비판을 가능하게 한다. 이를테면 자본주의 사회의 노동은 생활을 유지할 수 있을 만큼의 수입을 제공해야 하고, 다른 사회 구성원에게 공적으로 기여하고 인정받을 수 있는 '의미 있는' 경험이 될 수 있어야 한다. UoA, 167쪽/218쪽; Axel Honneth, 「노동과 인정: 새로운 관계규정을 위한 시도」, 강병호 옮김, 『시민과 세계』, 제15호, 2009, 391-416쪽을

그런데 사회적 가치부여의 형식이 일종의 '업적'과 관련한다면, 언뜻 해명이 필요한 두 가지 문제가 나타난다. 먼저, '연대'라는 이름이 가치부여 형식에 적절한가 하는 것이다. 우리는 흔히 연대라는 관계를 떠올릴 때, 서로가 힘을 합쳐 어떤 사회적 문제를 해결하는 모습이나("연대 투쟁"), 한 공동체 안에서 서로를 우애로 대하는 상호관계를 상상하기 때문이다("사회적 연대"). 두 번째는, 사회적 가치부여에 있어서 평가의 대상이 되는 것이 정확히 무엇이냐는 것이다. 미드가 사회적 분업을 통해 차이의 인정을 설명했을 때, 여기에는 탁월함이라는 조건이 있었다. 그런데 이처럼 사회적으로 뛰어난 성취만을 인정의 대상으로 삼게 된다면 세 번째 인정형식인 연대는 아주 소수의 개인들에만 적용될 수 있는 것처럼 보인다.

먼저, 호네트가 사회적 가치부여라는 인정 방식에 '연대'라는 이름과 '업적'이라는 이름 모두를 사용함으로써 해석의 차원에서 발생하는 혼동은 어렵지 않게 해소될 수 있다. 일반적으로, '연대'는 동등한 상호협력의 표상이다. 반면 업적은 특정한 능력이나 성과를 지칭하는 '차이'의 표상이다. 『인정투쟁』에서, 호네트는 연대성을 "대등한 방식으로 서로에게 가치를 부여"하는 것으로 규정하면서, "정치적 억압에 대한 공동의 저항 경험"에서 나타난다고 명시한 바 있다.[217] 즉, 사회적 연대투쟁에서 벌어지는 것처럼 "실천적 목표와 관련된 강력한 동의"를 전제할 때, 공동의 경험에 근거해 새로운 업적과 능력에 가치평가를 하게 하는 가치구조가 발생한다는 것이다.[218] 따라서 여기에는 타인에 대한 정서적 관심이 동반되기도 한다. 공동의 목표가 실현될 수 있도록 나와 연결된 타인을 배려하고 돌보기 때문이다. 여기서는 개성화된 주체들 사이의 '대등한' 가치부여가 이루어지지만, 이는 모든 이들을 보편적으로 동등하게 고려하는 권리의 인정과는 다르다. 여기서는 모두가 가치부여의 기회를 갖고, 서로의 능력이나 속성을 공동의 가치체계로부터 인정받을 가능성을 갖는다는 점에서

참조하라.

217) KuA, 208쪽/246쪽.

218) KuA, 208쪽/246-247쪽.

대등하다.[219] 그렇다면, '업적'원칙은 이 대등한 관계망이라는 조건에서 어떻게 이해되어야 할까? 대등한 기회를 가진 개인들은 이 기회의 장에서 사회적 목표에 합당한 기여를 보여줄 수 있다. 사회적 가치는 그저 주어지는 것이 아니기 때문이다. 요컨대 "사회적 연대는 개성화된 주체들 사이의 대등한 가치부여를 가능하게 하는 사회적 관계의 전제"가 되며, 이 '전제' 위에서만 개인들은 자신의 기여와 업적을 인정받을 수 있다.[220]

두 번째 문제는 '업적'이라는 규정이 사회적 가치부여에 타당하냐는 것이었다. 사회적 가치부여의 대상은 '업적'인가? 사회적 가치부여에 있어 '업적'을 너무 강하게 읽으면 안 된다는 것이 나의 생각이다. 업적평가가 어려운 문제들, 가령 문화적 다양성의 문제와 같이 업적 혹은 성과로 환원될 수 없는 '차이'들이 설명될 수 없기 때문이다. 문화적 다양성은 일종의 '업적'이 될 수 있는가? 『분배냐 인정이냐』에서 호네트는 이러한 상황, 즉 차이를 인정하면서도 동등성을 함께 고려해야 하는 요구를, 특히 자본주의적 경제 질서 안에서 사회보장의 확대를 예시로 들면서, 업적 원칙과 동등 원칙의 결합으로 쓰고 있지만, 업적이라는 표현이 갖는 함축 때문에 여전히 어색하게 들린다.

> […] 복지 국가적 변화 과정 속에서 자본주의적 인정 질서 내에서 일어난 변화를 가장 잘 이해하려면, 이를 지금까지 자율적이었던 사회적 가치부여 영역에 권리상 동등대우 원칙이 확산된 것으로 보아야 한다.[221]

본 연구에서는 『인정투쟁』과 『분배냐 인정이냐』에서의 논의를 종합해 세 번째 인정형식을 물질과 비물질을 포함하는 '기여(contribution)'로 이해한다. 한 공동체 안에서 가치평가가 이루어진다고 할 때, 그것이 반드시 성과주의적인 관점에서 업적이나 성취일 필요는 없을 것이다. 어떤 능력이나 속성을 가진 이가 우리 공동체에 '기여'할 수 있는 바가

219) KuA, 209쪽/247쪽.
220) KuA, 209쪽/248쪽.
221) UoA, 176쪽/229쪽.

있을 때, 사회적 가치가 부여된다. 'LGBTQ' 운동을 하나의 예시로 고려해볼 수 있다. 이들이 자신의 성적 취향을 자유롭게 드러내더라도 자신이 동등한 공동체의 일원이 될 수 있도록 자신의 존재가치를 인정해달라고 할 때, 이는 어떤 뚜렷한 업적이나 성과와는 관련이 없다. 그럼에도 불구하고, 이들을 인정함으로써 우리 공동체가 더 나은 공동체가 되는 데 도움이 될 수 있다는 사실, 이들이 우리 사회에 기여할 수 있다는 것은 이야기될 수 있을 것이다. 본 연구가 가족 안의 도덕적 관계맺음에 대해 논의하고 있다는 점에서도, 업적 보다는 기여가 보다 적합한 표현으로 보인다. 하나의 가족적 관계 안에서 우리는 서로의 좋은 삶에 기여할 수 있지만, 어떤 업적이나 성취를 만드는 것은 매우 비일상적인 사태처럼 보이기 때문이다. 그러므로 이후의 논의에서는 세 번째 형식을 기여에 근거한 가치평가로 이해하고 사용하고자 한다.

제 2 절 사랑의 인정형식에 대한 비판과 대응

앞서 사랑, 권리, 그리고 연대라는 세 가지 형식이 어떤 고유한 역할을 갖는 것인지 밝히면서, 나는 권리와 연대 형식에 대해서는『인정투쟁』 이후의 작업까지 포괄하여 변천을 추적하고 설명의 폭을 넓혔다. 반면, 사랑의 인정형식에 대해서는『인정투쟁』에 한정해 서술하고 이 절에서 보다 면밀히 검토하고자 하였다. 여기에는 두 가지 이유가 있는데, 하나는 호네트가 제시한 세 가지 인정 형식 중 사랑의 형식이 가장 논쟁적이며, 가장 많은 수정이 가해졌기 때문이다. 또 하나의 이유는 가족이라는 관계를 다루는 본 연구의 주제를 감안할 때, 호네트가 친밀관계의 인정형식으로 제시하고 가족에서 불가결하다고 여기는 사랑으로부터 논의를 출발하고자 하였기 때문이다.

호네트는 특히 사랑의 인정을 전개함에 있어 여러 비판을 받았는데, 그것은 상당 부분 호네트가 사랑의 전형으로 제시하고 있는

어머니와 아이의 관계에서 기인한다. 이러한 비판들은 호네트의 인정이론적 기획이 가족과 같은 친밀한 관계에 대한 적절한 도구인지에 대해 의구심을 불러일으킨다. 나는 『인정투쟁』의 서술이 『분배냐, 인정이냐』에서 수정되는 과정을 추적하고 비교함으로써, 대부분의 오해가 해소될 수 있음을 보이고자 한다. 그러나 한 가지 남은 문제는, 사랑의 비대칭성이 사랑의 인정에서 어떤 위상을 갖고 있는지가 여전히 불분명하다는 점이다.

1. 『인정투쟁』에서 사랑의 불명료함

사랑에 대한 인정모델에서 첫 번째로 문제가 되는 것은 여기서 사랑이 정확히 어떤 성격의 관계를 지칭하는지가 분명하지 않다는 점이다. 『인정투쟁』에서 사랑의 인정은, 그것이 '상호'인정임에도 불구하고 어머니와 아이의 비대칭적인 관계를 통해 설명된다. 어머니와 갓난아이의 관계는 사랑의 전형으로 제시되며, 이 관계에서의 속성이 사랑의 인정형식에 부여된다.[222] 상술했듯이, 호네트는 위니컷의 대상관계이론을 빌려, 아이가 일종의 융합 상태에서 어떻게 하나의 독립된 개체로 발달할 수 있는지를 추적하고, 이 상호인정관계에 사랑의 이름을 붙인다. 아이는 자신의 생 자체 뿐 아니라 모든 것을 어머니에게 의존하지만, 어머니와 서로의 독립성을 인정하는 과정을 통해 어머니에게서 자립한다. 아이는 어머니의 사랑을 통해 비로소 개인이 되며, 이 사랑의 경험을 토대로 해서만 가족 관계를 넘어 다른 이와도

222) 줄리 코놀리(Julie connolly)는 호네트의 아이-어머니 모델에 근거해 『인정투쟁』에 근거한 그의 이론이 실은 공사구분을 전제하고 있다는 의혹을 제기한다. 이로써 가족 안에서의 권력 문제와 지배와 해방의 문제가 적절히 다뤄질 수 없다는 것이다. 호네트가 "서구 정치사상에 공통적인 공-사의 구분을 재생산한다"는 것이 코놀리의 결론이다. 나는 코놀리의 문제제기가 한편으로는 『분배냐, 인정이냐』의 논의를 통해서, 다른 한편으로는 세 가지 인정형식 모두가 가족 안으로 들어와야 한다는 본 연구의 주장을 통해서 해소될 수 있을 것이라 생각한다. Julie Connolly, "Love in the Private: Axel Honneth, Feminism and the Politics of Recognition", *Contemporary Political Theory*, 제9권, 제4호, 2010, 414-433쪽.

교류할 수 있게 된다.[223]

그런데 아이가 발달 단계에서 어머니에게 받는 사랑을 곧바로 사랑의 인정으로 이해한다면, 우리는 아이가 사랑을 '받음으로써' 어떻게 하나의 개인이 될 수 있는지에 주목하지, 반대로 아이가 상대를 어떤 방식으로 사랑해야 하는지에 대해서는 관심을 기울이지 않게 될 것이다. 어머니는 사랑의 관계를 통해 무엇을 얻는가? 만일 어머니와 아이의 관계가 정말로 사랑의 전형이라면, 돌봄 이론이 취약한 이들과의 돌봄관계에 도덕성을 부여하듯이 사랑이라는 인정 형식은 단지 일방향적이고 비대칭적인 관계로 이해되어야 하는 것일까?

사랑의 인정은 '상호적인' 인정으로 이야기된다. 호네트는 사랑을 포함한 세 가지 인정 형식 모두가 상호 인정의 형태를 취하고 있다고 본다. 인정의 상호성은 권리의 형식을 참조하면 보다 분명한 모습으로 나타난다. 내가 권리 담지자로서의 당신을 인정하지 않는다면, 나 또한 나의 권리를 인정받을 수 없다. 뿐만 아니라 권리의 상호 인정을 통해서만 나는 나 자신에 대한 권리담지자로서의 자기이해와 자기존중에 도달할 수 있게 된다. 그렇다면, 사랑의 인정형식의 경우에는 어떠한가? 호네트가 제시한 어머니와 아이의 모델을 떠올릴 때, 권리의 인정형식과

223) 호네트는 성장한 이후에 우리가 타인과 맺게 되는 사랑의 관계에서도 어머니-아이에서와 유사한 속성들이 발견된다고 말한다. 우리는 타인과 관계를 맺으면서 상대와 나를 동일시하고, 다시 상대를 나와 다른 이로 인정하는 '경계와 탈경계'의 과정을 거친다. 그럼에도 불구하고, 사랑의 전형은 어머니-아이 모델로 이해되어야 하는데, 특히 자기 믿음이라는 자기관계의 형성은 여타의 사랑 관계에서 확보되기 어려운 것처럼 보이기 때문이다. 우리는 우정이나 연애관계에서 타인의 사랑을 받으면서 무엇이든 할 수 있을 것 같은 자신감을 얻는 상황을 충분히 상상할 수 있다. 그러나 여기서의 자신감은 인간 개체가 최초로 확보하게 되는 원초적인 자기 믿음이지, 기존의 자기 믿음을 보다 강화시키거나, 그것이 상실되거나 훼손될 때 회복하도록 하는 감정상태가 아니다. 크리스토퍼 추른(Christopher F. Zurn)의 표현을 빌리면, 자기 믿음은 "특별한 필요와 감정을 갖는 차별화된 개인으로서 자기 자신의 안정성과 연속성에 대한 아주 기초적인 감각"으로서, 성장한 이후에 타인에게서 얻을 수 있는 믿음과는 다른 종류의 것이다. Christopher F. Zurn, *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*, Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2015, 31-32쪽. 그러나 나는 성장한 이후에도 그러한 종류의 자기 믿음의 형성이 아예 불가능하지는 않다고 보는데, 어린 시절 가족의 애정 없이 자라났으나, 차후 다른 관계를 통해서 이를 충족할 가능성도 있다고 보기 때문이다. 정리하면, 나는 자기 믿음에 대한 발달론적 설명을 수용하지만, 이러한 자기 믿음 형성의 과정이 이미 성장한 이들 사이에서도 일어날 수 있다고 생각한다.

마찬가지로 동질적인 것을 주고받는 유형의 상호성을 발견하기란 어렵다. 그렇다면 사랑의 상호성은 정확히 무엇인가?

『인정투쟁』에서 사랑의 상호성은 애정 어린 관계면서도 서로의 독립성을 인정하게 되는 과정에서 발견된다. 호네트는 사랑을 완전한 합일의 상태로 낭만화하지 않으며, 대신 여기에는 독립성을 갖는 두 개인들 사이의 의존이 이야기된다. 위니컷의 설명을 빌리면, 아이는 자신의 욕구충족이 지연될 때, 그리고 어머니를 파괴 행위를 통해 시험해봄으로써 어머니가 자신의 전능한 세계에 속하는 것이 아님을, 객관적 대상임을 인지한다. 나의 세계에 속하지 않는 객관적 대상으로서의 어머니가 나와 독립적임에도 불구하고 나의 욕구를 충족시켜주고, 나의 필요를 달래주는 존재로 등장하기 때문에, 아이는 이를 통해 자기 믿음을 획득할 수 있다. 다른 한편 어머니의 경우에도 아이의 독립성에 대한 인정이 요구된다. 어머니는 자신의 일부분처럼 여기며 자신과 동일시해온 아이가 자신과 독립된 개체이며, 다른 개인들처럼 자립할 수 있음을 받아들여야 한다.

사랑을 통해 서로의 독립성과 그럼에도 유지되는 의존성을 인정하는 과정이 곧 사랑의 상호성을 의미한다고 하더라도, 여기에는 여전히 어떤 동질적인 것을 주고받는 상호성이 발견되지 않는다. 성장하여 독립한 개인이 되어서도 여전히 아이는 어머니의 사랑에 의존하지만, 어머니는 그렇지 않기 때문이다. 어머니는 오히려 자신이 아이일 때 이와 같은 과정을 경험한다. 따라서 사랑을 통해 자기 믿음을 형성하는 과정 또한 상호적이지 않다. 아이는 어머니의 사랑을 통해 자신이 사랑받을 만한 사람이라는 것을 알게 되며, 자신이 욕구하는 무엇인가를 행할 수 있는 동인을 얻는다. 그러나 어머니는 아이로부터 이러한 자기 믿음을 확보할 수 없다. 호네트는 『인정투쟁』에서 언뜻 사랑의 비대칭적 돌봄의 단계(갓난아이와의 절대적 의존 상태)와 자립의 단계(서로를 독립적 개체로 인정하는 상태)를 구분하는 듯 보이지만, 사랑에서의 상호성이 정확히 무엇인지에 대해서는 불분명하게 남겨 두고 있다.

두 번째 문제는 사랑의 인정형식에 해당하는 무시와 투쟁의 유형에 대한 것이다. 앞서 정리된 것처럼, 호네트는 각각의 인정 형식에 그것을 위협하는, 따라서 개인의 좋은 삶의 조건을 파괴하는 부정적 계기들을 대응시키고 있다. 권리에 대해서는 권리의 부정이, 연대에 대해서는 가치의 부정이나 모욕이 대응한다. 각각의 인정을 부정하는 두 가지 경우 모두가 인정투쟁을 불러일으킬 만한 강력한 무시의 계기인 것은 분명하다. 내가 공동체 안에서 마땅한 권리를 박탈당하거나, 나의 특수성이 평가절하 된다고 하면, 이러한 처우에 반발하게 될 수밖에 없다. 그러나 사랑의 인정형식에 따르는 무시와 투쟁은 앞선 두 인정과 상이하게 제시되고 있다.

먼저 사랑이라는 인정에 대한 무시의 유형으로 제시된 “육체적 폭력 혹은 고문”은 협소하며, 사랑의 인정 형식에 해당하는 무시로는 적합하지 않은 것으로 보인다. 육체적 폭력이나 고문이라는 극단적인 가해 뿐 아니라, 여타의 다양한 부정적 경험들을 통해서도 사랑이라는 인정 형식에 대한 훼손이 가능할 것처럼 생각되기 때문이다. 먼저 육체적 폭력이나 고문에 대해 호네트는 다음과 같이 이야기하고 있다.

> 한 인간에게서 자신의 신체를 자유롭게 사용할 수 있는 가능성을 폭력으로 빼앗는 실제적 학대의 형태들은 가장 기본적인 인격적 굴욕의 형태이다. 그 이유는, 어떤 의도를 가지고 한 개인의 의지에 반하여 그의 신체를 장악하려고 하는 시도는 다른 무시의 형태들보다 훨씬 파괴적으로 한 인간의 실천적 자기관계를 해치는 굴욕감을 일으키기 때문이다. 고문이나 폭행 같은 신체의 훼손방식이 갖는 특수성은 단순한 신체적 고통이 아니라, 이 신체적 고통이 아무런 보호 없이 현실에 대한 감각을 잃을 정도로 타인의 의지에 내맡겨져 버린다는 느낌과 연결되어 있다는 데 있다.[224]

호네트가 제시한 육체적 폭력이나 고문은 사랑의 인정이 근거하고 있는 정서적 관계나 애정을 부정하기보다는, 우리가 사랑의 인정을 통해 획득한 자기 믿음을 곧바로 훼손시키는 작용으로 보인다.

---

224) KuA, 214쪽/252쪽.

권리와 연대라는 다른 인정 형식에 대한 무시와 비교해보자. 먼저 권리 인정의 경우 이에 대한 무시는 상호인정의 '결과물'이라 할 수 있는 긍정적 자기관계에 대한 훼손이 아니라, 권리인정에 대한 직접적 훼손(권리의 박탈)이다. 더 구체적인 예시는 다음과 같다. 누군가가 시민이라는 정체성을 가진 모든 이에게 동등하게 주어지는 투표의 권리로부터 배제되었다고 하자. 이 경우 권리의 부정이라는 무시는 투표권이라는 권리로부터의 배제를 의미하지, 그러한 인정을 통해 확보될 수 있는 권리 담지자로서 혹은 도덕적 판단 능력에 근거한 자기 존중을 곧바로 훼손하는 것이 아니다. 다시 말해, 권리 유형에서의 무시는 (특정)권리에 대한 직접적인 배제이며 이는 자기 존중에 대한 훼손으로 이어진다. 연대의 형식에서도 마찬가지다. 그렇다면, 인정에 상응하는 무시는 그것이 결과적으로는 자기 믿음을 훼손하는 것이지만, 일차적으로는 특정 인정에 대한 무시여야 할 것 같다.

심지어 이 육체적 폭력이나 고문은 사랑 뿐 아니라 모든 형식의 인정을 파괴하는 강력한 부정성으로 나타나는데, 이러한 경험은 오히려 우리의 인격 전체를, 호네트가 차후 『물화』의 작업을 통해 문제 삼는 병리 현상의 경우처럼, 마치 우리가 맺고 있는 모든 인정의 가능성을 파괴할 수 있는 것처럼 보인다.[225] 사랑이 사랑하는 이들 사이의 상호인정이라고 할 때, 사랑의 무시는 이 내부에서 작동하면서 사랑의 관계만을 훼손하는 것이어야 하지 않을까?

사랑의 무시유형에 대한 이와 같은 규정은 사랑의 인정관계를 위협하는 다른 병리적 인정들을 포괄할 수 없다. 한편으로 육체적인 폭력이나 학대 뿐 아니라, 언어적 폭력의 경우에도 사랑의 인정관계를 위협할 수 있는 사례처럼 보인다. 뿐만 아니라 우리는 사랑의 관계에서 '마땅히 받아야 할' 애정이나 돌봄이 결여되었을 때에도 이를 문제시하고 요구할 수 있다. 가령 양육자가 아이에 대해 무관심할 때, 아이는 양육자에게 자신에 대한 적절한 관심을 요구할 수 있다. 차가운 무관심의 관계에서 아이는 자신이 사랑받고 있다는 느낌을 결코 가질 수

225) Ver, 62쪽/63쪽 이하의 논의를 참조.

없을 것이다.

사랑의 무시 유형에 대한 제한적인 규정은 자연스레 사랑의 인정형식에서 일어나는 인정'투쟁'의 협소함으로 이어진다. 무시의 경험이 인정투쟁의 계기, 동인으로서 기능하는 동시에 투쟁의 성격까지 규정하기 때문이다. 만일 신체적 측면의 훼손만이 정당한 투쟁의 계기로 간주된다면, 다른 인정 요구들은 투쟁의 근거로는 사소하거나, 혹은 잘못된 문제제기로 인식될 것이다.

사랑의 부정적 인정을 해소하기 위한 투쟁이 정말로 사랑의 인정 안에서 효력이 있는지도 의혹의 대상이 된다. 신체적 학대나 고문, 육체적 폭력은 분명 투쟁을 불러오는 무시의 유형처럼 보이지만, 이처럼 매우 폭력적인 사태가 단지 사랑의 관계 '안에서' 내적인 투쟁을 통해 해결될 수 있을까? 우리가 이에 대해 저항하기 위해서는 공적 개입이나, 혹은 타인과의 연대를 통한 강력한 사회적 투쟁이어야 하지 않을까?

투쟁이 무시의 고통으로부터 벗어날 수 있는 탈출구이기에, 어떤 인정 유형에 해당하는 투쟁을 규정하는 것은 매우 중요하다. 다른 인정형식을 참조해 보자. 예컨대 권리의 부정으로서의 무시를 경험하게 된다면 해당 주체는 다른 이들과 동등한 권리를 요구함으로써 인정질서의 변화를 촉구할 수 있다. 투쟁을 통해 개인은 자신이 놓여있는 무시의 사태로부터 새로운 인정질서로 나아갈 수 있으며, 이로써 기존하는 인정의 질서를 보다 확장시킬 수 있다. 호네트는 이처럼 기존의 인정질서를 확장시키는 인정투쟁들을 통해 더 많은 이들이 인정형식에 포함되고, 더 많은 개성이 인정받는 방향으로 발달해왔다는 점을 들어 역사의 '도덕적 진보'를 정당화하기도 한다.[226] 그런데 사랑에서의 투쟁은 이와 달리 매우 협소한 성격을 갖는 것으로 제시된다. 호네트는 사랑의 인정형식에 해당하는 투쟁의 성격에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

투쟁은 그 자신의 목적이 개인적 의도의 지평을 넘어서 집단적 운동의

226) KuA, 325쪽/365쪽.

토대가 될 수 있는 보편화 가능한 지점에 이를 경우에만 '사회적' 이[다.] […] 인정의 가장 기초적 형식으로서 사랑은 사회적 투쟁을 형성하는 도덕적 경험을 포함하고 있지 않다. 물론 모든 사랑관계에는 투쟁의 실존적 차원이 관여되어 있다. […] 그러나 사랑과 연관된 목적이나 바람은 원초적 관계의 범위를 넘어설 수 없기 때문에, 보편화 될 수 없으며 공적 관심사가 될 수도 없다.[227]

인정투쟁이 본래적으로 '사회적' 투쟁이라고 할 때, 사랑의 인정형식에서 발생하는 투쟁을 '사회적' 투쟁에 포함시키지 않는 것은 일견 정당해 보인다. 앞선 인용문에 나타난 것처럼, 사회적 투쟁은 ① 개인의 무시 경험이 집단의 공동 경험으로 해석되는 과정과, ② 투쟁을 통해 현재의 인정 질서를 확장시키고자 하는 공동 목적의 상정이라는 두 단계를 요구하지만, 사랑은 이를 포함하지 않는 것처럼 보이기 때문이다. '나를 적절한 방식으로, 사랑의 관계에 합당하게 사랑해 달라'는 요구는 타인과 '차가운' 관계를 맺는 사회적 관계에서 정당하게 적용될 수 없는 '실존적인' 차원의 요구라는 것이 호네트의 생각이다. 그러므로 사랑은 친밀한 관계에 한정될 수밖에 없으며, 상대에게 사회적 인정을 요구하는 투쟁을 통해 달성될 수 없다. 나아가 사랑의 인정에 근거한 투쟁은 인정 질서를 확장시키는 투쟁으로 간주되지도 않는다. 호네트가 볼 때 사랑은 "규범적으로 더욱 발전되어야 할 어떤 잠재적 요소(Potential einer normativen Fortentwicklung)를 가지고 있지 않기 때문이다."[228] 사랑의 인정투쟁이 사회적인 성격도 갖지 않으며, 무엇인가 인정 질서를 확장시키는 계기도 없는 그러한 요구로 이해되면서, 사랑이라고 불리는 친밀한 관계 일반에서 일어날 수 있는 도덕적 투쟁의 성격은 매우 왜소한 것이 된다.

이처럼 의혹을 불러일으키는, 사랑에서의 무시와 투쟁에 대한 규정은 호네트가 『인정투쟁』에서 토대로 삼고 있는 어머니-아이 모델에 기인한다. 먼저, 『인정투쟁』에서 제시된 사랑의 인정은 인간 자아의

227) KuA, 259쪽/298-299쪽.
228) KuA, 282쪽/322쪽.

발달이 이루어지는 성장기의 경험에 지나치게 한정되어 있다. 어린 시절에 자기 믿음의 형성은 이미 완결되며, 따라서 인정 관계 속 개인이 성인이 되어 사회적 생활을 하게 되는 시점은 자기 믿음의 형성 이후가 될 수밖에 없다. 타인과 관계 맺을 때 어린 시절의 경험이 일종의 '회상'으로 작동한다고 말하는 것 또한 사랑이 어린 시절의 경험으로 이야기되기 때문이다.[229] 이러한 이유에서 사랑에 대한 무시는 이미 완료된 그 인정 관계 자체를 부정하는 것이 아니라 인정의 '결과물'인 자기관계를 부정하게 되는 것으로 나타난다. 이미 지나간 과거의 사태를 미래의 사건이 직접 훼손할 수 없기 때문이다.

사랑이 이와 같은 협소한 규정을 갖게 된 두 번째 이유는, 어머니-아이 모델에서 '신체적인 필요의 충족'이 중심이 되기 때문이다. 사랑의 인정은 '정서적' 차원에 대한 논의이기보다는, 아이가 어머니의 젖을 먹고 생존하듯이, 생물학적 필요의 충족을 우선으로 하며, 아이가 이를 통해 확보하게 되는 것 또한 신체적 자주성을 강하게 함축하는 자기 믿음으로 서술된다. 내가 가진 신체적인 욕구를 분출하더라도 괜찮다는 것, 따라서 내가 욕구하는 바를 자유롭게 표명하고 추구해도 된다는 것이 사랑의 인정 형식이 산출하는 자기 믿음이다. '신체적 자주성'에 대한 훼손이 곧바로 사랑의 인정을 훼손하는 것이 되는 이유는 이와 같은 신체적인 필요에 대한 강조 때문이다. 물론 우리가 무엇이든 원하는 것을 추구하기 위해서 몸을 자유롭게 움직이는 것은 필수적인 조건이다. 내가 나의 사지를 자유롭게 뻗을 수 있다는 사실을 인지하는 것은 가장 기초적인 자신감의 표현이다. 그러나 신체적인 측면에 집중하면서, 분명 그것이 사랑의 인정관계를 훼손할 수 있는 것처럼 보이는 정서적인 차원의 문제들은 사랑의 무시 유형에 들어가지 못하게 된다.

정리하면, 사랑의 인정형식에 대한 『인정투쟁』에서의 서술에 대해 다음과 같은 요구사항을 제기할 수 있다. 먼저 사랑은 사랑의 관계를 맺은 이들 상호간에 여전히 지속되는 인정관계로 이해되어야 할

229) KuA, 168-170쪽/206-208쪽을 참조.

것이다. 사랑의 인정은 아이의 성장기에만 작동하는 인정의 메커니즘이 아니라, 언제나 작동하는 정서적 배려와 돌봄의 관계를 지칭하는 것이어야 한다. 사랑에 대한 무시의 유형 또한 육체적 폭력이나 고문이라는 극단적인 사례들이 아니라, '사랑이라는 상호관계를 불안정하게 만드는 부적절한 대우 일반'으로 제시될 필요가 있다. 투쟁의 유형 또한 변화된 무시의 유형에 상응하여 다양하게 이야기될 수 있어야 한다.

2. 사랑의 인정에 대한 이후의 해명

『인정투쟁』 이후, 사랑의 인정에 대한 규정은 『분배냐, 인정이냐』에서 각 인정 형식들을 보다 구체화하는 작업을 통해 다소간 수정된다. 『인정투쟁』에서 세 가지 인정 형식이 역사적으로 어떻게 형성되어 왔는가에 집중했던 호네트는 이제 이를 보다 '원리적으로' 규명하고자 한다. 호네트의 직접적인 답변과, 그의 서술로부터 추론할 수 있는 가능한 해석을 고려하면, 앞서의 의문들에 대해 나름의 답변이 제시될 수 있을 것이다.

『분배냐, 인정이냐』의 논쟁은 소위 '인정일원론 대 인정-분배 이원론'으로 이야기되지만, 이 과정에서 호네트는 자신의 세 가지 인정 형식을 낸시 프레이저(Nancy Fraser)와의 논쟁을 거치며 재규정하고 있다. 그는 이번에는 특정 인정 형식이 어떤 '원리'를 가지고 전개되는지를, 그것이 현대 자본주의 질서라는 조건에서 어떻게 '제도화'되고 있는지를 통해 분명히 보여주고자 한다. "인간의 생활방식을 특징짓는 상호주관적 인정에 대한 특수한 의존성은 항상 상호주관적 인정 보장이 각기 사회 속에 제도화되는 방식을 통해 규정"되기 때문이다.[230]

그는 이번에는 헤겔의 후기 저작인 『법철학』에서 인정의 제도적

230) UoA, 163쪽/212쪽.

분화를 발견한다. 다만 헤겔이 인정의 갈등을 각각의 제도들이 다음 단계로 이행하도록 하는 동인으로만 파악한 것과 달리, 호네트는 세 가지 인정 형식들에 대해 각각의 원칙들의 정당한 적용의 범위가 내적 투쟁을 통해 규정되어야 한다는 점을 강조한다.[231]

사랑의 인정형식에 대해, 『분배냐, 인정이냐』에서 변화된 지점은 두 가지다. 첫째로, 호네트는 사랑에 대한 발달론적 설명에서 원리적인 설명으로 이행하면서, 그것이 정말로 모든 애정관계에 적용될 수 있는 상호성임을 보다 분명히 한다. 앞서 『인정투쟁』에서 사랑의 인정형식은 어머니와 아이의 결속으로 대표되는 상호 애정관계로 제시되었다. 여전히 사랑은 일종의 애정 관계로 이야기 되지만, "아동기의 분립"과 "부르주아적 연애결혼의 형성"이라는 제도화와 동반하는 "상호 애정과 보호"라는 구체적인 원칙으로 이해된다.[232] 이는 개인적 욕구의 추구에 있어 상대에 대한 애정 어린 돌봄의 관계 속에서 서로를 인정한다는 것을 의미한다. 이제 사랑의 상호성이 무엇인지가 보다 분명해진다. 사랑은 서로의 필요를 감지하면서 애정 어린 돌봄을 주고받는 상호관계다.

앞선 작업과의 차이가 보다 분명하게 드러나는 지점은 인정의 투쟁 모델을 사랑의 인정형식에 대입할 때이다. 『인정투쟁』에서와 마찬가지로, 각 인정 형식 안에서의 갈등은 보다 확장된 인정을 지향하는 것으로 이해된다. 그러나 『인정투쟁』에서 사랑의 인정 형식이 갖는 확장 경향성을 부정했던 것과는 달리, 호네트는 『분배냐 인정이냐』에서 자신의 주장을 수정한다.[233] 사랑의 인정 안에서도 확장된 방식의 사랑을 요구할 수 있다는 것이다. 이로써 친밀성 관계에서의 요구는 다음과 같이 정식화된다.

---

231) UoA, 170쪽/221쪽.

232) UoA, 164쪽/214쪽.

233) "나는 『인정투쟁』에서 제시된, 사랑에 "규범적 발전 잠재력"이 내재해 있[지 않]다는 나의 테제를 수정한다. […] 그동안 나는 사랑 역시 규범적 의미에서 (해석을 둘러싼) 갈등과 투쟁을 통해 전개되는 타당성 확장 경향과 관련되어 있다는 생각을 하게 되었다." UoA, 170쪽/222쪽, 35번 각주. 원본을 참고해 번역을 수정하였다.

친밀성 관계에서 내부적 갈등은 일반적으로, 다른 종류의 혹은 확장된 방식의 돌봄을 요구하기 위해 상호적으로 입증된 사랑에 호소함으로써 새롭게 발전되었거나 지금까지 고려되지 않은 욕구를 제기하는 그러한 형식을 갖는다.[234]

『분배냐, 인정이냐』에서의 조정은 사랑의 인정형식을 다른 사회적 인정의 형식들과 동등한 위상을 갖는 것으로 위치시킨다. 친밀한 관계 안에서만 승인된다는 점에서 여전히 '사회적'이라고 하기는 어려울 것이지만, 사랑의 요구들은 이제 다른 인정의 투쟁들과 마찬가지로 "타당성 확장(Geltungsüberhang)"[235]의 성격을 갖는 것으로, 곧 기존에 작동하던 인정의 외연과 내포를 확장하는 투쟁으로 해석된다. 사랑이라는 정서적 결속을 맺었다면, 자신에게 주어지는 태도나 대우가 부적절함을 경험할 때, 자신과 상대가 속한 사랑이라는 인정관계에 근거하여, 확장된 방식의 인정요구를 하게 될 것이다. 예를 들어, 양육자와 아이가 상호 돌봄의 관계 속에 있으나, 자신이 방치된다는 느낌을 받을 때, 아이는 자신에게 마땅히 주어져야 하는 돌봄이 부재한다는 인식 하에 자신의 양육자에게 사랑의 관계에 더 합당한 애정의 태도를 정당하게 요구할 수 있다.

이러한 조정을 통해서 사랑은 단지 아이의 성장 과정에 한정되지 않고, 현재 지속되는 다양한 친밀관계들을 포괄하는 것으로서 변화된다. 친밀한 관계를 유지하고 발전시키려는 모든 이들의 상호성이 사랑의 인정에 속한다. 호네트가 명시하고 있지는 않지만, 이러한 전환은 사랑에 해당하는 무시의 유형에도 변화를 불러일으키게 된다.[236] 우리가

---

234) UoA, 170쪽/222쪽. 원본을 참조해 번역을 수정하였다.

235) "Geltungsüberhang"은 '타당성 확장'으로 곧바로 번역될 수 없다. "überhang"이 확장을 뜻하기 보다는 '돌출'이나 '과잉'을 의미하기 때문이다. 영역에서도 이러한 이유에서 'surplus'로 번역되었다. 다만 나는 이를 '타당성 과잉'으로 번역하기보다는 문성훈의 번역어를 따라 '타당성 확장'으로 번역했다. 인정 질서가 확장되는 것은 그 내부에서 질서를 확장하라는 요구가, 기존의 질서에 비해서 '과잉된' 요구가 존재하기 때문이다. 이러한 이유에서 '타당성 확장'이라는 용어는 가능할 뿐 아니라 사태에 적절한 설명이기도 하다.

236) 이에 대해 추른은 포함의 증대 뿐 아니라, 도덕적 진보의 또 다른 구성요소인 '개인화' 과정에 따라서 친밀 관계를 파괴하는 경험의 유형들이 정서적인 것들(가령,

합당한 애정의 표현을 요구할 때, 나를 합당하게 애정 어린 돌봄으로 대우해 달라고 할 때, 이러한 요구를 발생시키는 무시는 『인정투쟁』에서 설명되는 것처럼 비단 육체적인 폭력뿐만이 아니기 때문이다.[237] 육체적인 폭력은 무시의 가장 극단적인 사례이지만 사랑의 인정에 해당하는 모든 병리적인 것들을 대표할 수 없다. 돌봄의 부족, 상대에 대한 무관심, 상호 간 감정적 갈등이나 과도한 간섭 등 친밀성 관계를 위협하는 유형들은 다양하며 이는 비단 육체적인 폭력에 한정되지 않는다. 이제 사랑의 인정 관계를 통해 도출된 자기 믿음을 위협하는 요소들도 보다 분명해진다. 사랑의 인정이 좌초하게 될 때, 성장기에는 자아 형성에 악영향을 미치며, 성인이 된 이후에도 자신에 대한 믿음을 상실하는 귀결을 가져올 수 있다.

이로써 호네트 스스로가 제안하고자 하는 사랑의 '상호' 인정모델의 상이 보다 분명하게 드러난다. 나는 이를 종합해, 사랑의 인정에 대한 주요논점들을 세 가지로 정리하였다. 첫째로, 사랑은 돌봄을 주고받는 상호관계로 이해된다. 둘째로, 사랑은 타자의 독립성에 대한 인정을 포함하지만, 이는 권리인정형식에서 나타나는 타자의 자율성에 대한 인정과는 다르다. 셋째, 사랑은 애정에 근거하는데 이는 무제한적으로 확장될 수 없다. 이웃사랑은 오히려 연대의 형식에 가까우며, 감정의 층위에서도 혼동되어서는 안 된다. 사랑의 인정 형식의 정확한 구획은 세 가지 인정 형식 간의 관계를 논의할 때 좋은 토대가 되어 줄 것이다.

정서적 학대 등)까지 확장되었다고 설명한다. 하나의 인격에 대해서 인정받아야 하는, 보호되어야 하는 특질들이 점차 다양화되었기 때문이다. Zurn, *Axel Honneth*, 79-80쪽.

237) 여기서 나는 친밀성 관계를 위협하는 무시 혹은 '폭력'을 다소 광범위한 의미로 사용하고 있다. 문성훈은 폭력 개념을 인정이론적으로 재구성하면서, 이는 단지 물리적인 폭력에 한정되지 않으며, 신체적, 이성적, 개성적인 세 가지 차원의 정체성을 훼손하는 것들로 이해한다. 나는 이러한 재구성이 무척 흥미로우며, 유의미하다고 생각하지만, 여기서는 호네트가 그러했던 것처럼 사랑에 해당하는 폭력의 범주가 협소하다는 문제가 있다. 나는 여기에 친밀한 관계에서 일어나지만 신체적 폭력으로 환원되지 않는 다양한 정서적 혹은 심리적 폭력이 포함되어야 한다고 생각한다. 문성훈, 「폭력 개념의 인정이론적 재구성」, 『사회와 철학』, 제20집, 2010, 63-96쪽.

(1) 사랑은 일방적인 관계가 아니라 상호적인 애정과 돌봄의 관계로 이해된다. 『인정투쟁』에서 어머니와 아이의 관계라는 전형을 통해 이야기되었던 사랑은, 『분배냐, 인정이냐』에서의 수정을 통해 보다 넓은 애정관계를 포괄하는 일종의 상호 원칙으로서 명시된다. 발달론적 설명으로부터 원칙론으로 이행하게 된 것이다. 그런데 이 과정에서 비대칭적이고 일방적인 도움주기 활동은 사랑의 상호인정에서 도외시되고 만다.

호네트는 사랑에 대한 아이리스 영의 문제제기에 대해 답변하면서, 돌봄의 상호성에 대한 자신의 입장을 다시 한 번 분명하게 내세운다.[238] 아이리스 영은 돌봄이 비대칭적 관계를 지시하는 것임에도 호네트가 사랑의 비대칭성을 적절하게 감지하지 못하고 있음을 지적한다.[239] 그가 어떤 문제제기도 없이 사랑의 관계를 대칭적 상호인정으로 규정하고 있지만, 사랑에 있어서는 비대칭적인 돌봄관계 또한 중시되어야 한다는 것이다. 그러나 호네트는 영의 제안에 대해 자신의 모델을 다시금 옹호하면서, 동등한 상호돌봄의 이념이 가질 수 있는 이점을 덧붙인다. 한편으로 동등한 이들 사이에서 서로의 필요와 욕구가 가장 잘 드러날 수 있으며, 다른 한편으로는 기존의 가족 모델에서 매우 비대칭적이었던 가부장에 대한 돌봄을 문제 삼기 위해서는 돌봄의 대칭적 상호성이 필요하다는 것이다.[240]

돌봄에 대한 호네트의 설명은 취약성을 갖는 이들을 돌봄의 대상으로 삼고, 그들에 대한 책임을 가져야 한다는 우리의 직관과 충돌하는 것처럼 생각될 수 있다. 이와 같은 정식화에서는 갓난아이와 노인, 그리고 장애인과 같은 상호성을 이야기하기 어려운 이들이

---

238) Axel Honneth, “Rejoinder”, Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, 361-363쪽.

239) Iris M. Young, “Recognition of Love’s Labor: Considering Axel Honneth’s Feminism”, Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, 206-209쪽의 논의를 참조.

240) Honneth, “Rejoinder”, *Recognition and Power*, 362-363쪽.

세심하게 고려되지 않고 있는 것이 아닌가? 이와 더불어, 비대칭적 돌봄에 도덕적 지위를 부여한 「정의의 타자」에서의 기획은 자신의 자리를 상실하게 되는 것 아닌가?[241] 『인정투쟁』에서 호네트는 어머니와 아이의 관계에서 나타나는 돌봄관계를 분석하며, 「정의의 타자」에서는 그것이 가족이라는 조건에서 논의되고 있지는 않지만, 비대칭적 돌봄의 도덕성에 많은 분량을 할애하고 있다. 이러한 비대칭성에 대한 관심은 그저 사라진 것일까? 우리에게 무엇인가를 돌려줄 수 없는 이들과 '상호적인' 관계를 형성한다는 것은 언뜻 어색하게 들릴 수밖에 없다. 우리의 일상적인 언어 사용에서 '상호성'은 그것이 동일한 것이든 비동일적인 것이든 무엇인가 주고받음을 뜻하기 때문이다. 게다가 호네트는 동등한 돌봄의 교환만이 가질 수 있는 성격을 중시하고 있다. 동등한 상호 돌봄만이 "규범적 향상의 내재적 가능성을 가지며, 서로의 필요와 욕구를 정확히 파악할 수 있다"는 것이 호네트의 생각이다.[242]

그러나 돌봄의 상호성이 완전한 대칭적 상호성을 의미하는 것으로 이해되어서는 안 된다. 진정으로 극심한 의존성을 갖는 이들을 제외한다면, 호네트의 '상호 돌봄'은 모든 이들에게 적용될 수 있다. 돌봄의 교환은 단지 '정상적인' 이들 사이에서만 일어날 수 있는 교환을 지시하지 않는다. 물론 상호 돌봄은 기본적으로는 돌봄 수행에 참여할 수 있는 사람들 간의 수행이다. 매우 비대칭적인 관계에서, 가령 어린 아이와 어머니가 어떤 동등한 것을 주고받는다고 하면 이는 이상하게 들린다. 우리는 어린 아이나 노인, 혹은 장애를 가진 이를 돌보지만 이들에게 동일한 방식의 대우를 기대할 수 없다. 물론 우리는 이러한 종류의 상호성에 완벽하게 무감한 상대에게 사랑을 지속할 수 없다. 우리는 최소한 그것이 동등한 등가물은 아니더라도 최소한 우리의 사랑이 온전히 전달되었으며, 이를 앞으로 다양한 형태로 돌려받을 수 있다는 신호를 기대한다. 아주 어린 아이의 경우 만족스러운 표정이나 양육자를 향한 미소, 혹은 비언어적인 긍정 반응으로 나타난다. 그러나

---

241) 상호 인정과 「정의의 타자」에서의 비대칭적 돌봄이 긴장 상태에 있다는 지적은 Sinnerbrink, "Power, Recognition, and Care", 특히 201-202쪽을 참고.

242) Honneth, "Rejoinder", *Recognition and Power*, 362쪽.

이것을 돌봄의 교환으로 볼 수는 없다. 그럼에도 불구하고, 돌봄이라는 '참여'는 때로는 등가적이지 않은 방식으로 일어난다. 언뜻 동등해 보이는, 우리가 '상호적'이라고 이해할 수 있는 관계들에서도 완전히 동일한 것의 교환은 일어나지 않는다. 아주 제한적이고 우연적인 경우를 제외하고, 사랑은 동일한 것을 주고받는 관계일 수 없다. 동일한 것의 교환이라는 원칙이 지배하는 관계는 오히려 사랑을 위협하기도 한다. 우리는 사랑하는 이에게 무엇인가 등가적인 것을 돌려받을 고려를 먼저 하고서 상대에게 애정을 발산하지 않는다. 우리는 상대를 나의 애정이 필요한 존재, 나의 애정을 필요로 하는 존재로 보기 때문에 다른 고려 없이 그를 돌봄의 범위에 포함시킨다. 물론 우리는 사랑의 관계로부터 무엇인가를 마땅히 돌려받기를 언제나 기대할 수 있다. 그것은 동일한 것은 아니지만, 사랑의 표현, 인정의 징표라는 점에서는 동질적인 것에 대한 기대다. 돌봄이 없으면 생 자체가 위협받게 되는 어린 아이는 내게 돌봄을 돌려줄 수 없을 것이나, 어느 정도 자라난 아이는 자신의 애정과 돌봄을 비록 대칭적이지는 않으나 돌려줄 수 있게 된다. 상호 돌봄은 완전한 대칭성을 함축하지 않는다.

돌봄에 대한 이와 같은 이해가 타당하다면, 돌봄 수행의 범주 또한 확대된다. 시급한 돌봄 필요를 지닌 이에 대해서만 이야기되는 것이 아니라, 대부분의 일상적 활동까지 돌봄 수행을 구성하기 때문이다. 이를테면, 돌봄윤리에서 전형적으로 다루고 있는 의존성은 정말로 시급한 필요를 가진 이와, 그를 돌보는 이에 대한 것이다. 돌봄노동자의 의존성 또한 돌봄 대상자로부터 오기 때문에, 실로 돌봄의 대상이 되는 대상은 매우 협소하다. 돌봄의 수행 또한 제한적이다. 거동이 어려워 식사조차 어려운 이에게 방을 청소해주는 것은 아주 소박한 의미에서만 돌봄일 수 있다. 반면 상호 돌봄이 확대되어 이야기된다고 하면, 우리가 서로의 공간을 정리해주거나, 식사를 준비하는 일상적인 행위들까지 돌봄의 양태가 될 수 있다. 곧, 포괄적인 의미에서 서로의 필요를 충족시키는 상호적인 수행이 인정으로서의 사랑이다.

정리하면, 호네트의 사랑 개념은 다음과 같이 이야기될 수

있다.[243] 호네트는 한편으로 사랑에 대한 발달론적 설명을 취하고 있다. 양육자와 아이의 사이에서는 분명 어떤 합일과 그 이후에 상대의 독립성을 인정하게 되는 과정이 일어난다. 그러나 이러한 발달론적 설명에만 근거하면 사랑에서의 '상호성'이 무엇인지가 불분명해진다. 여기서 어떤 '요구'가 가능할까? 양육자는 자라나는 아이에게 자신의 필요를 충족시켜줄 것을 요구할 수 있을까? 아이는 양육자에게 어떤 유의미한 돌봄을 제공할 수 있을까? 여기에서는 오히려 일방적인 관계가 일어나며, 이는 일방적이지만 정당하다. 심각한 장애가 있는 이를 돌보는 경우나, 거동과 의사표현이 불편한 노인과 함께 사는 경우에도 이러한 관계가 이야기될 수 있다. 그러나 이는 호네트가 결국 주제화하고자 하는 '상호 돌봄'이 되지 못한다. 다른 한편으로 건강한 성인 간의 관계, 어느 정도 자립할 수 있도록 성장한 비장애인의 경우처럼 서로 돌봄을 주고받을 수 있는 관계에 대해서는 상호 돌봄의 인정이 성립한다. 따라서 여기에는 다양한 사랑 관계가 포함된다. 깊은 우정의 관계나 연인 관계 등, 일방적인 돌봄대상자가 포함되지 않는 관계들이 여기에 해당한다. 이 사랑의 관계 안에서 우리는 서로를 애정으로 돌보라는 요구를 승인한다. 누군가를 사랑하는 '마음'만으로는 사랑의 인정관계가 성립할 수 없기에, 상대의 필요를 예민하게 감지하고 그것을 충족시켜주는 돌봄이라는 행위의 교환은 사랑의 필요조건이다. 내가 사랑하는 상대가 자신이 원하는 일을 할 수 있도록 애정을 갖고 지지하는 역할수행이 사랑의 인정에 할당된다.

전자의 사랑이 다양한 가족들 사이에서 이야기될 수 있음은 분명하다. 아이를 낳는 것을 거부하면서 배우자의 관계만을 유지하는 가족조차도 노화는 피할 수 없다. 일방적인 돌봄의 관계는 최소한 잠재적으로는 불가피한 것이다. 그러나 호네트 또한 『분배냐, 인정이냐』

243) 조안 트론토는 미뇽 더피(Mignon Duffy)의 주장을 차용해 돌봄을 '양육' 돌봄과 '비양육' 돌봄으로 구분한다. 뿐만 아니라, 키테이가 '돌봄노동자에 대한 돌봄'을 이야기할 때에도 이와 같은 돌봄의 두 가지 층위에 대한 구분을 함축한다. Tronto, 『돌봄 민주주의』, 69-70쪽; Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 135쪽. 나는 호네트의 사랑의 인정형식에서도 두 가지 층위가 구분될 수 있지만, 그의 모델이 양자를 최대한으로 포괄하는 방식일 수 있다고 생각한다.

이후에는 돌봄과 필요충족을 주고받는 관계를 보다 중시하듯이, 우리가 가족 안에서의 어떤 '상호 규범'을 이야기할 때에는 두 번째 사랑의 관계에 한정해야 할 것으로 보인다.

(2) 두 번째는, 호네트가 제시카 벤자민에게 동의를 표했듯이, 사랑에서도 권리나 연대의 형식에서처럼 타자의 독립성이 어느 정도 전제된다는 사실이다. 『인정투쟁』에서 호네트는 사랑이 단순히 애정을 주고받는 관계가 아니라 서로의 독립성을 인정하는 관계이기도 하다는 것을 대상관계이론을 통해 보여준다. 아이는 성장하기 위해서 자신의 전능성을 제한하면서, 어머니의 독립성을 인정해야 한다. 그럼으로써 아이는 어머니가 자신의 독립성과 자신의 파괴행위에도 불구하고 자신에 대한 사랑을 유지한다는 사실을 경험함으로써 새로운 애정 관계로 자신을 재편할 수 있게 된다. 어머니 또한 아이를 자신과 한 몸처럼 여겼음에도, 아이가 자신과 다른 독립된 존재라는 것을 인정해야 한다. 이와 반대로, 사랑의 관계에서 상대의 독립성을 침해하는 경우는 서로의 동등한 권리를 인정하는 성인들 사이에서도 발생한다. 오늘날 우리는 연인을 통제하고 자신의 제어 하에 두려는 사례들을 어렵지 않게 목도한다. 이러한 경우들 모두가 사랑이라는 인정 관계의 상대자가 갖는 독립성을 무시하는 사례라 할 수 있다.

호네트가 『분배냐 인정이냐』에서 사랑의 투쟁을 여타의 투쟁과 마찬가지로 확대된 인정을 지향하는 투쟁으로 규정할 때, 이는 돌봄의 부재나 부족에 대한 개선 요구를 지시하기도 하지만, 사랑 관계 안에서 자신의 독립성에 대한 인정요구를 포함하는 것으로도 이해될 수 있다. 인정이라는 의존관계 속에 있을 때에도 우리는 스스로가 여전히 나름의 독립적 자아로서 인정되기를 바라기 때문이다. 말하자면, 사랑의 인정투쟁은 사랑을 유지하는 동시에 교정하고자 하는 이중적 요구이자 의지다. 상대가 사랑의 마음을 품으며 한 행위가 내게 사랑으로 받아들여질 수 없을 때, 우리는 나의 독립성을 인정해주면서 나를 사랑해달라고 요구할 수 있다. 이는 사랑관계의 인정이 여전히 "타인의

해방임과 동시에 정서적 구속이라는 이중적 과정"이라는 것을 보여준다.[244]

그러나 호네트가 강조한 것처럼 사랑에서의 독립성은 권리 형식에서의 독립성과 동일한 것일 수 없다. 권리 인정에서 개인은 자율적이고 도덕적 판단능력을 갖춘 이로서 모든 구성원과 동일한 독립성을 인정받는다. 여전히 타인의 인정에 근거하기는 하지만, 권리의 독립성은 자율적 능력을 가진 주체를 향한다. 반면 사랑의 인정은 언제나 사랑이라는 정서적 관계 안에서, "사랑에 동반되는, 또는 사랑이 뒷받침하는" 제한된 독립성만을 누린다.[245]

이처럼 사랑의 독립성에 대한 독특한 성격은, '가족 안에 다른 인정형식의 개입 없이도 구성원 각자의 독립성을 보호할 수 있는가?'의 물음과 이어진다. 사랑이 그 자체로 사랑의 관계 속에 있는 이들의 독자성에 대한 존중을 포함한다면, 우리는 굳이 권리의 인정 형식을 가족에 도입할 필요가 없고, 가족을 다시금 그저 사랑의 영역으로 묘사할 수도 있을 것이다. 그러나 상대의 자율성에 대한 존중까지 미치지 못하기 때문에, 사랑의 독립성은 여백을 남겨 놓을 수밖에 없다. 서로 다른 독립성의 성격은 사랑이 왜 정의를 필요로 하는지에 대한 이유를 다시 한 번 보여준다.

(3) 마지막은 사랑의 범위 규정에 대해서다. 사랑이 강한 정서적 결속을 포함한다면, 사랑의 범위는 무제한적으로 확장될 수 없다. 한 개인이 맺을 수 있는 강한 정도의 정서적 관계에는 한계가 있기 때문이다. 또한 사랑의 관계는 서로의 안녕을 염려하고 그의 안녕을 위한 돌봄을 지속적으로 수행해야 한다는 점에서 나름의 안정성과 지속성을 갖출 수 있어야 한다. 사랑의 영역으로 대개 가족이라는 구체적 제도가 지시되는 것은 사랑의 이러한 성격 때문이다.

그렇다면 가족이라는 범위 바깥의 사랑은 어느 정도까지 인정될 수 있는가? 호네트는 다른 인정형식이 결합한 것으로 보기는 하지만,

244) KuA, 173쪽/211쪽.
245) KuA, 173쪽/211쪽.

우정이라는 관계 또한 사랑의 일종으로 보고 있다.[246] 물론 이 때 우정의 대상이 되는 이들은 사랑의 인정과 연관된 앞선 조건을 충족시켜야 하기에, 아주 가까운 친우들에 한정될 수밖에 없다. 연인관계 또한 가족 바깥에 존재하면서도 서로 간의 강한 정서적 연결을 갖는 상호 돌봄의 관계로 사랑의 범주 안에 포함될 수 있다. 그러나 그 외의 관계들은 오직 비유적으로만 사랑의 이름이 붙을 수 있을 것이다. 사랑에 대한 규정에 비추어볼 때, 가족 바깥의 애정관계는 아주 제한적으로만 인정될 것 같다.

사랑의 관계를 무제한적으로 확장하지 않는 호네트의 관점이 구체적으로 드러나는 사례 중 하나는 '이웃사랑'의 경우다. 호네트는 흔히 우리가 '아가페'라고 지칭하는 이웃에 대한 사랑의 경우 세 가지 형식 중 하나에 적절히 들어맞지는 않지만, 이것이 '사랑'은 아니며, 오히려 '연대' 형식에 가깝게 이야기될 수 있다고 본다.[247] 아가페라는 용어가 가진 종교적인 성격을 차치하더라도, 불특정한 다수의 이웃과 우리는 정서적으로 깊은 애정 관계를 맺을 수 없으며, 이들은 우리와 한 공동체를 구성하는 가치 있는 구성원이라는 이유에서 돌봄을 받는다는 것이다. 이는 호네트가 규정한 연대의 관계맺음에 해당하는 속성이다.

그렇다면 사랑과 연대의 유사성은 왜 일어나는가? 호네트는 세 가지 인정 형식 중 권리에는 애정과 같은 감정의 계기가 불필요하다고 보고 있지만, 사랑과 연대에 대해서는 이러한 계기들을 중시하고 있다. 그렇다면 연대의 형식은 정서적 관계를 포함하지만 사랑보다는 낮은 강도의 애정을 지시한다고 보아야 한다. 그것은 아마도 우리가 '연대감' 혹은 '동지애'라고 말하는 특정한 종류의 감정적 연결일 것이다. 그렇다면 정서적 차원에서 사랑과 연대의 구별은 단지 애정의

246) UoA, 172쪽/224쪽.

247) Gennaro Iorio and Filipe Campello, "Love, Society and Agape: An interview with Axel Honneth", *European Journal of Social Theory*, 제16권, 제2호, 2013, 246-258쪽. 가령 호네트는 영화 <쉰들러리스트>의 등장인물이자 실존인물이기도 한 쉰들러의 예시를 들며 그것을 사랑이 아니라 연대에 근거한 행위로 이해한다. 쉰들러가 유태인들을 하나의 연대공동체의 구성원으로 보고 그들을 도왔다는 것이다. 이에 대해서는 특히 같은 글의 254쪽을 참고.

‘정도’인가? 사랑의 애정이 특권적인 반면 연대에서의 애정은 보다 일반적이라 할 수도 있겠다. 그러나 보다 근본적인 차이는 감정적 계기가 인정관계와 맺는 기능적인 역할이 다르다는 점이다. 사랑의 인정영역에서 정서적 계기는 이 인정이 수립되는 조건이 된다. 정서적 애정 없이 사랑의 관계는 성립할 수 없다. 반면, 연대의 형식에서 정서적 연결은 수립된 인정관계에 파생되는 결과에 가깝다. 연대 형식에서의 인정은 나와 가치공동체를 공유하는 구성원에 대한 기여가 평가의 기준이 되지만, 한 사회를 구성하는 이웃이자 동료라는 점에서 차별 없는 애정이 이에 동반한다.

이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 사랑과 연대는 인정형식의 작동원리 차원에서 이미 구분되는 것이지만, 정서적 연결이라는 측면에서 양자는 종종 혼동되기도 한다. 두 가지 서로 다른 정서적 계기는 사랑과 연대를 구분해주는 한 측면이며, 사랑과 연대의 구분은 사랑의 인정형식이 독자적으로 담당할 수 있는 한계선을 그려준다. 바꿔 말하면, 친밀한 관계 안에서 사랑이라는 인정 형식이 홀로 해결할 수 없는 문제들의 경계는 권리 뿐 아니라 연대형식과의 사이에서도 그려질 수 있다.

제 3 절 세 인정 형식의 도입

1. 인정 형식들 사이의 결합 가능성

아이리스 영은 호네트가 보여주는 인정형식 간의 강한 구분이 결국 가족의 문제를 다루는 데 있어 장애가 될 것임을 지적한다.[248] 영은 호네트가 페미니즘 운동을 인정투쟁의 한 사례로 소개하고, 가족과 여성의 문제에 많은 관심을 보이며, 나아가 페미니스트들의 비판적 작업에 많은 자원들을 제공하고 있다는 점에서 호의적으로 바라보지만,

248) Young, “Recognition of Love’s Labor”, 189쪽 이하.

그의 의도가 이론에 있어서 충분히 반영되지 못하고 있다고 평가한다.[249] 영은 이러한 호네트의 한계가 그가 설정하는 각 인정형식 간의 강한 구별에서 온다고 생각한다. 특히, 공적인 가치 부여의 인정이 인정 형식들 사이의 강한 구분 때문에 적절한 방식으로 가족 안에 들어올 수 없다는 것이 영의 핵심 주장이다.

영은 돌봄노동에 대한 논의를 호네트 인정 모델의 한계를 보여주는 예시로 든다.[250] 호네트는 가사 노동이 여성에게 편중되는 것을 문제시하고, 돌봄노동에 대한 가치 절하를 시급한 문제로 보지만, 영이 보기에 이는 젠더적 분업에 대한 잘못된 고려방식을 보여준다. 호네트가 젠더적 분업을 단지 여성에 대한 기능주의적 믿음의 지속, 곧 일종의 자연주의적 믿음에서 발생한 것이라고 보고 있기 때문이다. 이러한 관점에서 돌봄노동을 가치 절하로부터 구제하기 위해 호네트가 제안하는 것은 돌봄노동에 대한 공적인 가치부여다. 그러나 영은 호네트가 택한 공적인 가치부여가 사회적 가치부여 영역의 공적 인정을 돌봄노동에 적용시키는 것과 다름없기 때문에, 가치 부여 혹은 성취 원리 자체에 대한 변화를 의미하지 않는다고 생각한다. 기존의 척도를 그대로 적용시키는 일에 불과하다는 것이다. 곧, 기존의 가치 질서가 자본주의적으로 구조화되어 있기 때문에, 그것을 수용하게 되면 오히려 개인적이고 친밀한 방식으로 특정한 이의 필요를 인정하고 충족시키는 노동의 성격이 훼손될 수밖에 없다는 것이 영의 생각이다.

> 돌봄은 개인적 혹은 친밀한 방식으로 특정인의 필요에 대한 인정과 관심을 포함하고 있기 때문에 그것의 의미를 훼손하지 않고서는 탁월함의 기준으로 일반화될 수 없다.[251]

따라서 영은 효율성 원리 혹은 탁월함의 기준에서 벗어난 새로운 가치부여가 필요하다고 주장한다. 다시 말해, 문제는 더 많은

249) Young, “Recognition of Love’s Labor”, 192-193쪽.
250) Young, “Recognition of Love’s Labor”, 206쪽 이하.
251) Young, “Recognition of Love’s Labor”, 209쪽.

노동에 가치를 부여하는 것이 아니라, 자본과 노동 시장으로부터 사회적 가치부여를 분리하는 것이다.[252] 돌봄노동이 시장질서에 편입되거나, 제도와 행정으로 돌봄이 대체되는 것을 막아낼 수 있다는 점에서, 영은 권리나 가치부여로부터 돌봄의 원칙을 분리한 호네트의 관점을 긍정하기도 한다.[253] 그러나 돌봄노동의 평가 문제는 돌봄과 가치부여 간의 경계 완화를 요구한다. 사랑과 가치부여가 결합할 수 없다면, 새로운 가치부여 질서의 수립은 가능하지 않기 때문이다.

그러나 영의 주장과 달리, 호네트는 인정 형식 간의 연결을 도외시하고 있지 않다. 먼저 호네트는 『분배냐, 인정이냐』에서, 세 가지 인정 형식 사이의 강한 구분을 거부한다. 정확히 말하면, 각 인정 형식은 고유한 인정 메커니즘을 갖기에 그 자체로는 섞일 수 없지만, 인정의 사회 '제도'라는 관점에서는 결합한다는 것이다. 이러한 이유에서, 호네트는 헤겔과 자신이 제도와 인정형식의 결합에 대해 서로 다른 이해를 갖는다고 보며, 사회의 제도들을 단지 하나의 인정원칙을 통해 해석하는 것을 부정적으로 평가한다.

> […] 제도 중심적 사고방식이 갖는 단점은 "가족"이나 "국가"에서 권리 인정관계를 누락시키는 데서 드러나듯이, 단지 제도들을 너무나 일면적으로 하나의 인정 원칙에 따라 해석하는 데 있는 것만은 아니다. 또한 이렇게 구체적인 제도에 얽매이다 보면 제도적 복합체와 인정 영역 사이에 존재하는 경계가 혼란스러워진다. 그러나 이런 것들보다 훨씬 더 부정적으로 기재되어야 할 것은, 헤겔이 이런 식의 논의 방식 때문에 세 가지 제도들뿐 아니라 다른 식의 인정 원칙의 제도적 구현(institutionelle Verkörperung)을 그의 분석에서 체계적으로 연결시킬 수 있는 여지를 상실했다는 점이다.[254]

앞선 인용문에서 나타나듯이, 호네트는 인정 형식 간의 강한 구분이 다양한 제도들에서 나타나는 인정관계를 설명하는 데 장애가 된다고 생각한다. 인정 영역과 제도는 일대일로 대응하는 것이 아니라

252) Young, "Recognition of Love's Labor", 198-199쪽.
253) Young, "Recognition of Love's Labor", 210쪽.
254) UoA, 172쪽/224쪽. 원문을 참고하여 문맥을 고려해 번역을 수정하였다.

다양하게 결합하며, 하나의 제도는 여러 가지 인정형식의 교차로 이해될 수 있다는 것이다. 가령 우정이라는 예시는 헤겔이 관심을 가지고 오랜 시간 언급해 왔음에도 인정 원칙의 제도화 문제에 있어서는 주목받고 있지 못한데, 호네트는 그 이유가 우정이 사랑 뿐 아니라 다른 사회적 인정 형식과도 교차하는 것이기 때문이라고 본다.[255]

뿐만 아니라, 호네트가 칸트적 결혼모델과 헤겔적 결혼모델이라는 두 모델을 다룰 때에도 이미 인정형식들 간의 결합이 암시되고 있다. 앞서 3장의 논의에서 나는 호네트가 제시한 칸트적 결혼모델과 헤겔적 결혼모델이라는 가족에 대한 두 가지 모델을 다루었다.[256] 이를 보다 인정의 원칙에 의거해 설명하면, 가족이라는 제도는 사랑의 인정과 권리의 인정이 교차하는 공간이며, 가족 안에서 두 인정 형식은 결합하고 있다. 가족적 삶이 사랑만으로는 충분히 해명될 수 없다는 것을 호네트는 분명히 한다.

『분배냐, 인정이냐』에서 호네트는 가족 안에서 두 인정원칙의 공존을 다시 한 번 묘사하고 있다. 호네트는 가족에서 사랑과 권리가 결합할 수 있다고 보면서, 근대 가족 제도에서 권리의 도입이 사랑의 전횡을 막기 위해 요구되는 것으로 본다.

> 근대 "부르주아" 소가족은 사랑이라는 인정 원칙이 점차 권리에 따른 가족 내 상호작용 규율을 통해 보완된 제도이다. 여기서 권리라는 인정 원칙, 즉 가족 구성원 간의 권리를 존중하라는 외적 강제의 도입은 상호 간의 사랑과 애정이라는 하나의 원칙을 "단순히/순수하게(rein)" 실행할 때 결과할 수 있는 위험들을 방지하는 전형적 기능을 갖는다.[257]

앞선 인용문이 밝히고 있는 사실은 다음과 같다. 먼저 가족의 근본적인 인정 원칙은 사랑이다. 가족 구성원들은 서로를 사랑하고, 돌보아야 한다. 그러나 권리는 사랑이 과도해져서 개인의 독립성을

255) UoA, 172쪽/224쪽.
256) 이에 대해서는 본 논문의 3장 1절, 69쪽 이하의 논의를 참고하라.
257) UoA, 173쪽/225쪽.

침해하거나 자율성을 훼손하는 일이 벌어지지 않도록 사랑을 규제하는 역할을 맡는다.

그런데 이처럼 사랑과 권리의 결합으로 가족을 이해할 때, 여기에는 세 가지 문제가 나타난다. 첫째로, 권리가 가족 안에서 단지 '보조적인' 역할을 맡는 것처럼 보인다는 점이다. 권리가 사랑의 위험을 "방지하는" 역할을 맡는다는 주장은 타당해 보이나, 단지 그것만 권리 인정의 기능이라고 한다면 권리 인정이 갖는 여타의 고유한 속성들은 가족 안에 적용되기 어려운 것처럼 보인다. 다시 말해, 권리의 도입은 권리 인정이 가족 안에서 어떤 역할을 갖는지에 대한 보다 풍부한 설명을 요구한다. 둘째로, 가족 안에서는 권리 뿐 아니라 가치인정의 형식 또한 작동할 수 있다. 호네트는 지속적으로 가족과 관련하여 사랑과 정의라는 두 축만을 언급하고 있는데, 아이리스 영의 논의에서 나타난 것처럼 가치 인정의 형식 또한 가족 안에서 이야기될 수 있을 것이다. 오히려 가치부여의 형식은 이미 가족 안에 진입해 있다고도 볼 수 있는데, 이를테면 오늘날 가족 간의 평가가 생산성의 관점에서 자유롭다고 하기는 어려울 것이다. 셋째로, 결합된 인정형식들 간에 충돌이 일어날 때, 우선성 문제가 어떻게 해명될 수 있는지도 중요하다. 만일 상대를 돌보라는 요구와 상대의 자율성을 존중하라는 요구가 충돌할 때, 어떤 원칙 혹은 지향이 우위를 갖게 되는가?

2. 가족 안에서 세 가지 인정의 공존

본 연구가 제안하고자 하는 바는, 앞서의 세 가지 인정 모두를 가족 안으로 보다 적극적으로 도입하자는 것이다. 기존에 가족적 영역의 유일한 인정 형식처럼 여겨졌던 사랑 뿐 아니라, 모든 구성원에게 동등한 자율성을 인정하는 권리의 형식과, 가치부여의 형식 모두가 가족 안에서 작동할 수 있고, 나아가 작동해야 한다는 주장이다. 이로써 가족 안의 다양한 투쟁들은 보다 분명하게 '인정의 관점에서 정당한' 요구들이

된다. 나는 이러한 시도가 호네트에게 이미 계기로서 주어지고 있을 뿐 아니라, 사회 구성원을 사회적 고통으로부터 해방시키고, 좋은 삶의 조건을 훼손 없이 보호하려는 호네트의 지향과도 합치한다고 생각한다.[258]

이러한 도입을 통해 "사적인 것이 정치적인 것"이라는 구호는 세 가지 상이한 인정의 태도가 가족에서 모두 구현될 수 있는 하나의 조건이자 결과물로서 이해된다. 이 선언을 통해 가족 안에서 정의에 대한 주장이 하나의 인정 요구로서 비로소 가능해지며, 역으로 이러한 기능을 통해서만 선언이 생명력을 얻을 수 있기 때문이다. 나아가 나는 호네트가 아직은 충분히 고려하지 않은, 가족 안에서 가치부여의 인정형식 또한 고유한 기능을 맡고 있음을 밝히고자 한다.

세 가지 인정형식의 도입을 통해 우리는 가족 구성원과 상호적으로 결합하고 또한 대립하는 세 차원의 정체성 인정을 마주하게 된다. 우리는 가족 안에서 서로를 애정을 가지며 대우해야 하며, 동등한 자율성을 가진 인격체로서, 그리고 가족이라는 공동체에 기여하는 구성원으로서 마주한다. 이러한 세 가지 인정형식은 가족 안에서 어떤 방식으로 작동하며 서로 어떤 관계를 맺게 되는가? 나는 이를 인정의 '형식'과 그에 해당하는 몇 가지 사례를 통해 보이고자 한다.

가족 내적인 인정관계의 역동에 대한 본격적인 논의에 앞서, 본 연구의 논의가 어떠한 가족 구성을 대상으로 하는지에 대해 다시 상기할 필요가 있다. 나는 서론에서 본 연구가 대상으로 하는 가족 유형을 밝힌 바 있다.[259] 가족을 상호 인정의 관계로, 가족의 규범을 인정으로 이해하려는 시도는 언제나 상호성을 함축한다. 인정은 '서로를' 어떻게 대해야 하는지에 대한 답변인 것이다. 그러나 오직 '정상적인' 개인으로 인정되는 이들만을 논의의 대상으로 삼고 가족에 대한 논의를 전개하는

---

258) 구체적인 영역에 세 가지 인정 형식에 적용하려는 시도는 크리스토퍼 추른이 한 차례 보여주었다. 추른은 호네트가 제시한 세 가지 인정 형식에 근거하여 페미니즘 운동의 세 가지 유형을 구분하고 있다. Christopher F. Zurn, "The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition", *Philosophy Today*, 제41권, 1997, 73-78쪽.

259) 본 논문 1장의 2절, 6쪽 이하의 논의를 참조하라.

것에는 문제가 있다. 이러한 방식으로 도출된 '가족 이론'은 단지 가족에 대해 부분적인 사실만을 드러내는 이론일 뿐이다. 이러한 이유에서, 본 연구는 '가족 모든 구성원이' 최소한 잠재적으로는 따를 수 있는 가족 규범의 정식화를 지향한다. 나는 최대한 포괄적인 규정을 통해 이들의 인정이론적 상호작용 모두를 가족 안에서 재구성하고자 했다. 아주 극단적인 의존성을 갖는 경우를 제외하고, 모든 이는 가족이라는 관계에 상호적으로 참여함으로써 고유한 좋은 삶의 불가결한 부분을 구성할 수 있다.

(1) 사랑과 상호 돌봄

먼저, 여러 차례 강조했듯이 사랑은 가족 안에서 가장 불가결한 것으로 이해된다. 사랑은 가족이라는 결합을 규범적 차원에서 그저 '타인'이 아닌 '가족'으로 만드는 가장 근본적인 요인이라고 할 수 있다. 말하자면, 가족은 사랑을 개념적으로 포함한다. 우리는 사랑을 결여한 집단을 법적인 혹은 행정적인 관점에서는 가족으로 승인할 수 있지만, 규범적인 관점에서는 그렇지 않을 것이다. 가족만큼 사랑이 적절해 보이는 관계도 없다. 가족을 대체할 관계를 형성하는 것이 매우 어렵다는 것은 사랑과 가족의 불가분성을 방증한다. 타인과 깊은 애정을 바탕으로 하는 가족이 되기 위해서는 서로를 돌보며, 신뢰하는 것 뿐 아니라, 둘 이상으로 구성된 작은 공동체를 수립하고 유지하려는 결단, 두터운 공동의 경험 등이 필요하며, 각자의 의지 뿐 아니라 외적인 우연성에도 영향을 받는다. 우리는 가족이라는 집합이 사랑을 독점한다고 할 수는 없어도, 사랑을 빼고서는 가족에 대해 논할 수 없다는 점에 동의할 수 있을 것이다. 사랑은 그것이 가족 안에서 얼마나 충만해야 하는지에 관계없이 가족의 제일의 속성으로 규정되어야 한다.

앞서 정리했듯이, 인정모델 안에서 사랑은 '상호적인' 돌봄으로 규정된다. 호네트는 『분배냐 인정이냐』에서 "상호 애정과

돌봄(Fürsorge)"이 사랑이라는 친밀성 관계의 요구이며, 서로의 안녕을 위한 애정 어린 돌봄을 '주고받는 것'을 사랑의 인정관계로 분명하게 규정하고 있다.[260] 상호적인 돌봄을 통해서만 가족 구성원들은 서로의 기본적 필요를 충족시킬 뿐 아니라, 서로에게 자기 믿음이라는 긍정적 자기관계를 형성·유지할 수 있게 된다. 그러므로 일차적으로, 서로를 돌보지 않는 가족은 가족이라 할 수 없다.

호네트의 모델에서 비대칭적 관계가 적절한 자리를 찾지 못하고 있다는 것은 중대한 결점으로 보인다. 앞 절에서 논의된 것처럼, 호네트는 『인정투쟁』에서 비대칭적 관계를 전형으로 삼아 사랑을 발달론적 입장에서 제시하고 있지만, 사랑을 하나의 상호적인 원칙으로 제시할 때에는 사랑의 상호적 교환관계에 주목한다. 상호 인정의 규범을 논의함에 있어서 한편으로 이러한 구분은 불가피한 것처럼 보이지만, 비대칭적인 관계를 그저 분리해놓는 것은 가족관계의 해명을 완수하는 데 장애가 된다. 앞서 2절의 논의를 통해 나는 사랑의 인정형식에 대해 다음과 같은 입장을 밝혔다. (1) 첫째로, 인정이론이 상호 인정관계를 중시하기 때문에 비대칭적이고 일방적인 돌봄을 온전히 포괄하지는 못한다. (2) 그러나 상호적 돌봄을 다양한 활동들을 포괄하는 것으로 이해함으로써 최대한의 상호관계를 포괄할 수 있다.

그런데 이처럼 돌봄을 확장하려는 시도는 돌봄의 시급성이나 도덕적 책임이 자칫 가볍게 여겨질 수 있다는 우려를 불러일으킬 수 있다. 인간의 좋은 삶을 지원해주는 다양한 행위들과, 돌봄이 제공되지 않으면 삶 자체가 불가능한 이들에 대한 도움은 구별되어야 한다는 것이다. 돌봄은 취약한 이들에게 그들이 필요한 돌봄을 정확하게 제공해주는 것이며 이것이 돌봄의 핵심이라는 입장은 돌봄의 확장에 가장 강력한 상대다.

돌봄에 강한 비대칭성을 전제하면서, 아이리스 영과 에바 키테이는 돌봄과 관련한 상호성을 시차를 전제하는 개념으로 이해한다. 돌봄이 일방적인 관계이기 때문에, 돌봄 대상자에게 곧바로 동등한 것을

260) UoA, 164쪽/214쪽. 나는 Fürsorge를 '보호'로 번역한 국역과 달리, 본 연구에서 지속적으로 사용하고 있는 번역어인 돌봄으로 번역하였다.

돌려받을 수 없으며, 따라서 '이번에는 이러한 방식으로 내가 돌보고, 다음에는 저러한 방식으로 돌봄을 받는' 것이 돌봄의 관계라는 것이다.[261] 돌봄을 수행하는 이는 돌봄의 대상이 되었던 이에게 자신이 준 것과 완전히 동질적인 것을 돌려받을 수 없다. 그는 다른 관계를 통해서만 돌봄의 대상자가 된다. 그는 어린 시절 이미 돌봄을 받으며 성장했을 뿐 아니라, 먼 훗날 나이가 들어 몸이 아프게 될 때 또 다른 돌봄으로 돌려받기를 기대할 수 있다.

영과 키테이가 보여주는 이러한 종류의 상호성은 물론 하나의 공동체 단위에서는 유효하다. 모든 공동체 구성원들이 돌봄의 책임을 공유할 때, 이러한 종류의 상호성은 원활하게 기능할 수 있으며, 인간의 근본적인 취약성은 충만하게 고려된다. 그러나 가족이라는 영역의 상호관계에 한정할 때, 이러한 종류의 상호성은 적절치 않다. '상호' 돌봄의 관계라고 할 때, 나는 내가 돌보는 바로 그 사람으로부터 무엇인가 돌아오기를 기대하기 때문이다. 서로 돌봄을 주고받는다는 것은 비대칭적 관계를 설명할 수 없으나, 반대로 다른 이로부터 돌봄을 받는다는 것은 동등한 관계에서의 돌봄을 설명할 수 없다.

덧붙여, 돌봄의 상호성에 있어 시차의 설정은 돌봄의 주고받음, 나아가 상호적 돌봄의 '완수'를 기약 없는 먼 미래로 지연시킬 위험이 있다. '다음에'도 돌봄을 수행할 수 없거나, 돌봄에 참여하지 않을 이들이 존재한다는 사실도 고려되어야 한다. 가족 안에서의 시차는 여성에게 돌봄의 책임이 부과되면서 그들이 감내해야만 했던 기약 없는 회신을 떠올리게 한다. 따라서 마찬가지로 다음 세대와 앞 세대를 돌보고, 다음 세대가 나를 돌본다는, '세대 간'에 돌봄이 일어난다는 주장 또한 가족 관계 내부에 한정하면 적절한 설명일 수 없다.

이러한 맥락에서 내가 제한하고자 하는 바는, 이 상호적인 돌봄의 수행이 언제나 '자신의 역량 안에서' 가능한 방식으로 반응하는 돌봄으로 가정될 필요가 있다는 것이다.[262] 그것이 가족 안에서 '모두의'

---

261) Young, "Recognition of Love's Labor", 208쪽; Kittay, 『사랑의 노동』, 199-200쪽을 참조하라.

262) 여기서 역량의 개념은 아마티야 센(Amartya Sen)과 마사 누스바움(Martha

상호성을 이야기할 수 있는 방법이다. 돌봄에 대한 이러한 방식의 이해는 대칭성-비대칭성을 넘어 돌봄수행의 유연성을 함축한다. 돌봄노동의 전반을 담당할 수 있는 역량과 능력이 있는 이에게 돌봄 수행의 책임을 부여하는 것은 정당하다. 그러나 신체적 혹은 정신적 불편함이 있거나, 아직 성장하지 않은 아이나, 자기 자신을 돌보기도 어려운 노인의 경우에 책임을 부여하는 것은 부당해 보인다. 돌봄의 책임은 모두에게 천편일률적으로 부과될 수 없다. 자신의 위치에서 자신이 받은 돌봄에 대해 가능한 한 돌려주는 것이 이들에게 주어지는 책임이자 과제다.

돌봄의 상호성에 대한 이와 같은 정식화는 모든 이들의 돌봄 참여를 중시한다. 왜 모두가 돌봄에 참여하는 것이 중요한가 하는 것은, 돌봄윤리가 돌봄을 '사랑인 동시에 노동'이라고 했지만, 반대로 '노동인 동시에 사랑'이기도 하기 때문이다. 사랑의 실천이라는 점에서 돌봄노동이 평가 절하되어 온 것도 사실이지만, 돌봄 활동이 돌봄노동자와 돌봄대상자 사이의 상호관계를 형성하고 더 두터운 것으로 만드는 경험임은 분명하다. 따라서 자신의 역량이 상대의 필요를

Nussbaum)으로 대표되는 '역량접근법(Capability Approach)'의 사용과는 차이가 있다. 센과 누스바움은 핵심 역량의 목록이나 역량을 어떻게 규정하고 있는지에 대해서는 차이를 보이지만 다양한 활동에 참여할 수 있는 역량이 발휘할 수 있도록 하는 사회적 조건을 강조한다. 그가 놓인 상황이 무엇이든 간에 실질적으로 동등한 역량을 발휘할 수 있도록 조건 지어져야 한다는 것이다. 돌봄과 관련해서도 역량 개념은 유용하다. 가령, 잉스터는 돌봄의 정의에 "기초적 혹은 내재적 역량을 발달·유지하도록 돕는 것"이라는 규정을 포함시키며, 키테이는 관계에 기초한 평등을 역량의 평등으로 이해하면서, 센의 역량 모델이 가장 유용하다고 평가하고 있다. (Engster, 『돌봄: 정의의 심장』, 61쪽; Kittay, 『사랑의 노동』, 308쪽.) 자신이 가치 있는 일을 할 수 있는 역량을 발휘할 수 있도록 자신과 관계 맺은 이들이 혹은 더 넓게는 제도가 그 역할을 맡아야 한다는 것이 역량 개념의 함축이다. 역량 개념은 어떤 특정한 기능이나 능력이 모두에게 동일하게 발휘되어야 한다는 것을 뜻하지 않는다. 만일 그렇다면 우리는 극심한 장애로 돌봄을 받는 사람이 타인의 도움을 받아 자신의 역량을 최대한으로 발휘한다 하더라도 돌봄을 수행한다고 보기 어려울 것이다. 이 때 그는 단지 수혜자일 뿐이다. 나는 역량에 대한 앞선 논의들에 동의하면서도, 여기에서는 보다 많은 이들이 '사랑의 노동'에 참여할 수 있도록, 돌봄 역량의 차이를 강조하는 쪽으로 역량 개념을 사용했다. Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2009; Martha Nussbaum, *Creating Capabilities: the Human Development Approach*, Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

완벽하게 만족시키지 못할 수 있더라도 자신이 속한 관계에 돌봄을 통해 기여할 가능성을 열어두는 것은 중요하다.

이와 더불어, 돌봄의 대상자 또한 확장된다. 돌봄윤리의 논의는 우리에게 더 이상 '사랑의 노동'인 돌봄의 수행이 추상화되거나 낭만화되어서는 안 되며, 하나의 '사회적 노동'으로 이해되어야 한다는 통찰을 보여주었다. 돌봄의 책임은 여성-어머니에 편중될 것이 아니라, 모든 가족 구성원이 나눠 가져야 하며, 나아가 간접적으로는 사회나 국가가 이를 보조할 수 있어야 한다. 이러한 돌봄윤리적 논변에는 그 어떤 문제도 없다. 그러나 돌봄 대상자 범주의 협소함은 가족의 상호 돌봄을 보다 일반적인 규범으로 확장하는 데 장애가 된다. 대부분의 돌봄윤리적 관점에서 돌봄 대상자는 돌봄이 부재할 시에 생에 치명적인 피해를 입을 수 있는 이들로 한정되고 있다. 아이나 노인, 혹은 장애인과 같은 이들이 돌봄의 대상자가 되는 것이다.[263] 돌봄윤리가 전제하는 인간적 취약성의 문턱은 보다 낮아질 필요가 있다. 돌봄윤리 안에서도 이미 돌봄 대상자의 확장에 대한 직관이 작게나마 나타나고 있는데, 그것은 돌봄노동자 또한 돌봄의 대상이 되어야 한다는 주장이다. 키테이가 여러 차례 강조하고 있는 것처럼, 돌봄노동자와 같이 자신의 삶을 영위할 역량이 있으면서도 취약성을 갖는 이들에 대해서도 돌봄 개념이 적절하게 사용될 수 있어야 한다. 가능한 한에서 돌봄을 주는 이와 돌봄을 받는 이의 일치가 진정한 의미에서 상호돌봄이라 할 수 있다.[264]

---

263) 트론토는 『돌봄 민주주의』의 논의에서, 모든 이가 돌봄의 대상자가 되는 것이 민주의적 관점에서 중요하다고 주장한다. 특정인들에게 편중되었던 돌봄을 분배할 뿐 아니라, 결과적으로 돌봄의 책임 또한 모두에게 물을 수 있기 때문이다. 이에 대해서는 Tronto, 『돌봄 민주주의』, 83쪽과 4장의 논의를 참조하라. 나는 트론토의 주장에 동의하지만, 여기서 내가 모두가 돌봄의 대상자가 되어야 한다고 주장하고자 하는 가장 큰 이유는, 상대에 대한 돌봄이 사랑의 표현이기 때문이다. 타인의 돌봄을 통해서만 나는 내가 사랑받고 있음을 알 수 있으며, 상대에게 돌봄을 되돌려줄 수 있다.

264) 이를 인간의 '생애주기'에 맞게 유형화 할 수 있다는 주장도 있다. 생애주기에 따라 필요한 돌봄의 유형이 다르며, 요구되는 돌봄의 방식도 달라야 한다는 것이다. 송다영, 「여성주의 관점에서 본 생애주기별 복지와 돌봄 패러다임」, 『페미니즘 연구』, 제13권, 제1호, 2013, 93-129쪽.

모두가 돌봄을 받고 모두가 돌봄을 수행하는 사랑의 이상은 관계구성에 따라 서로 다른 양상으로 나타난다. 돌봄 역량을 기준으로 삼으면, 두 가지 관계유형이 구분될 수 있다. 먼저, 배우자 관계를 포함해 형제나, 자매, 남매 등, 타인을 돌볼 역량을 갖추고 있다는 점에서 동등한 이들 사이의 관계다. 이들 사이에서는 정말로 돌봄의 교환이 이루어진다. 내가 특정 조건에서 상대를 돌볼 때, 나는 상대에게서 그와 동일하거나 유사한 것을 정당하게 기대할 수 있다. 이를테면, 내가 삶의 재생산에 필요한 식사를 그에게 제공할 때, 나는 그에게서 유사한 활동이나 돌봄수행을 기대할 수 있다. 각자가 처한 맥락에 따라 서로 교환되는 방식은 달라질 수 있으나, 여기서 돌봄의 교환이 발생한다는 것은 분명하다. 그러나 이러한 관계 외에도, 비대칭적인 역량을 갖는 관계들이 있다. 정말로 시급한 돌봄을 받아야만 하는 이들 뿐 아니라, 역량의 부족으로 동등한 것을 돌려주기 어려운 이들이 있다. 예를 들어, 한쪽 팔이 불편한 장애인을 가족 구성원으로 하는 가족이 있다고 하자. 그는 가족 안에서 타인을 돌볼 수 없지는 않지만, 양 팔이 자유로운 이들 보다는 어려움을 겪으며, 때때로는 그 자신도 도움을 필요로 한다. 청소년기에 해당하거나 성장 중인 아이, 노년의 초입에 들어선 이들도 중간적 역량의 존재들이다. 이들의 존재는 돌봄의 상호성 문제가 정말로 '자립적인' 이들과 의존적이며 일방적인 도움을 필요로 하는 이로 양분될 수 없다는 것을 의미한다. 가족 구성원들의 돌봄 역량과 돌봄 필요는 일종의 스펙트럼으로 이해되어야 한다. 따라서 나는 비대칭적인 돌봄행위에 대한 고유한 도덕성을 이야기할 수 있을 만한 아주 특수한 경우들을 제외하고는, 상호 돌봄이 성립한다고 본다.

마지막으로, 돌봄의 수행자와 대상자가 확장되어야 한다는 주장은, 상술한 것처럼 돌봄 수행의 양태 또한 확장됨을 함축한다. 언뜻 자신의 필요를 홀로 해결할 수 있을 것처럼 보이는 가족 구성원에게도 돌봄이 제공되어야 한다는 주장이기 때문이다. 이와 더불어, 정말로 모두가 돌봄에 참여해야 한다는 것을 주장하기 위해서도 돌봄은 작은

행위들까지 포괄해야 한다. 곧, 돌봄의 양태들은, 타인의 안녕을 위한 소소한 행동들부터, 결여되어서는 안 되는 결정적인 돌봄의 수행들까지 이른다. 사랑하는 사람의 안녕을 위한 활동은 다양하다. 우리는 사소해 보이면서도 그것이 결여될 때 좋은 삶의 조건에 부정적 영향을 가하는 것들을 어렵지 않게 발견할 수 있다. 이를테면, 다른 인정의 문제를 겪지 않는 성인 남성은 분명 시급한 돌봄 필요를 가진 것은 아니지만, 이 남성이 가정에서 어떤 소통도 없이 고립되고 아무 관심도 받지 못한다고 할 때, 이것이 어떤 문제도 될 수 없다는 주장은 반직관적으로 보인다. 이는 인정의 관점에서는 사소하지 않다. 우리는 삶이 초라해지거나 고립을 겪지 않도록 서로에 대해 충분히 우려하고 돌볼 책임을 갖는다.

물론 돌봄의 완수가 중요하다는 반론은 쉽게 지나칠 수 있는 것이 아니다. 극심한 돌봄 필요가 있는 이들을 앞에 두고 역량이 부족한 이가 최선을 다한다고 해서 돌봄이 완수되는 것은 아니기 때문이다. 이것이 돌봄윤리에서 돌봄의 수행인 'caring'과, 단지 관심 갖기 혹은 '마음 씀'인 'care about'를 구분하는 이유다.[265] 이 경우 물론 키테이나 트론토 등이 특히 강조하듯이 사회나 국가 차원의 도움이 필요할 것이다.[266] 그러나 가족 내부의 인정관계라는 차원에서는, 누군가가 자신의 역량으로 돌봄을 완수할 수 없다고 해서 그들의 돌봄 참여가 낮게 평가되어서는 안 된다. 그것은 사랑이라는 이들의 인정관계 또한 평가 절하하는 것이기 때문이다.

그렇다면, 상호 인정을 가능하게 하는 지양 혹은 명료화는 이미 주어진 사랑의 인정 형식 안에서 충분히 가능한 것인가? 인정의 세 형식이라는 구분을 유지하면서, 사랑의 인정에 대한 변형된 서술을 통해 사랑의 인정을 새롭게 할 수 있을까? 상술했듯이, 사랑의 형식에 합당한 인정투쟁을 통해 우리는 더 적절한 방식의 사랑 혹은 돌봄을 상대에게 요구하면서 사랑의 형식 안에서 모종의 변화를 불러일으킬 수 있다.

---

265) Nel Noddings, *Caring: a Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley, California: University of California Press, 1984(Second edition, 2013), 21-23쪽.

266) 이에 대해서는 본 논문의 2장 3절, 48쪽 이하에서 다룬 바 있다.

그러나 단지 사랑의 내적 변화는 앞서 제기된 과제 모두를, 곧 새로운 사랑 형식에 대한 요구를 전부 포괄할 수 없다.

사랑의 인정이 타인의 독립성을 침해해서는 안 된다는 것을 함축한다는 해석은 타당하다. 제시카 벤자민이 인정의 병리현상의 사례들로서 사디즘과 마조히즘을 제시한 것처럼, 사랑은 애정의 인정관계면서 동시에 타인의 독립성에 대한 승인을 포함한다.[267] 그러나 사랑의 인정이 관여하는 독립성은 협소한 것이어서, 돌봄책임의 분배나 사랑의 과도함에 대한 규제 등 여타의 문제들 모두를 담당할 수 없다. 이러한 문제들은 동등한 자율성을 가진 이들 사이를 규제하는 동시에 보호하는 권리의 형식을 요청한다.

(2) 가족 안에서의 권리 인정

두 번째는 권리 인정의 형식이다. 앞서 2장과 3장에서의 논의를 통해 가족의 주요문제로 설정된 '가족 안에서의 정의'는, 인정의 모델에서는 가족에 권리의 인정 형식을 적용하는 것으로서 재구성된다. 가족 안에서의 평등, 모든 구성원이 동등하게 대우받아야 한다는 이념은 권리의 형식을 가족 안에 도입함으로써, 권리의 형식이 가족 안에서 온전히 작동함으로써 실현될 수 있다.

호네트는 권리 인정의 형식이 가족 안에서 과도해지면 오히려 가족의 사랑관계를 위협할 수 있다는 것을 강조해 왔다.[268] 권리의 인정은 일차적으로는, 사랑이 "단순히/순수하게(rein)" 실행되어 잘못될 경우를 방지하는 역할을 맡는다.[269] 정확히 말하면, 권리 형식의 상호 인정은 가족들이 서로를 자율적 인격으로 동등하게 존중하라는 요구라는 점에서 사랑을 제약한다. 돌봄대상자가 과도한 혹은 잘못된 돌봄으로

---

267) 이에 대해서는 Benjamin, *The Bonds of Love*, 2장(51쪽 이하); KuA, 170쪽/208쪽 이하를 참조.
268) 이에 대해서는 본 논문의 3장 1절, 69쪽 이하의 논의를 참조하라.
269) UoA, 173쪽/225쪽.

인해 자신의 자율성을 침해당할 때, 권리의 형식은 당사자가 나와 동등한 자율성을 가진 행위자라는 사실을 상기시켜주며, 그의 선택들을 존중하도록 하는 계기가 된다. 따라서 정의는 한편으로 돌봄을 '받는 이'를 보호하는 기제라 할 수 있다.

그러나 권리의 도입이 보다 중요한 이유는, 돌봄이 하나의 '노동'이기도 하다는 점 때문이다. 사랑이 진정한 의미에서의 상호적 돌봄이라면, 돌봄의 책임 또한 동등하게 나눠져야 할 것이다. 그러나 사랑의 인정만으로는 돌봄책임의 동등한 분배에 이를 수 없다. 이 때 권리의 인정은 돌봄 대상자의 자율성을 직접적으로 보호하는 한편, 돌봄의 책임을 '동등성 인정'이라는 측면에서 균등하게 배분한다. 돌봄의 책임이 불평등하게 분배되었을 때, 당사자들은 자신이 가족의 다른 구성원과 동등한 대우를 받지 못한다는 것을 경험하게 되고, 편중을 문제 삼아 시정을 요구할 수 있게 된다.

권리의 형식이 동시에 책임을 포함하는 이유는, 한편으로 '권리'라는 상호 인정의 형식이 단지 어떤 이의 제도적/법적 권리를 보호해야 한다는 것을 규정할 뿐 아니라, 일반화된 역할기대에 대응하는 책임들을 준수할 수 있다는 점에서 권리를 부여받고 사회구성원으로서 인정될 수 있음을 함축하기 때문이다.[270] 내 권리는 타인의 인정에 근거하고 있으며, 따라서 나 또한 타인을 인정함으로써만 권리를 인정받을 수 있다. 나아가, 권리가 '상호' 인정이라는 점은 타인을 언제나 자율성과 권리를 갖는 나와 동등한 타인으로서 인정할 책임이 있음을 뜻한다. 만일 누군가의 사회 진출 권리가 부당하게 제약되거나, 가사노동의 책임을 불균등하게 나눠 갖게 될 때, 이는 권리의 무시가 된다. 이러한 권리 인정의 성격은 돌봄을 위해 정의의 도입을 요구했던, 소위 "2세대 돌봄윤리"의 논의와도 합치한다.

물론 호네트의 지적처럼, 권리가 너무나 강하게 작동하게 된다면, 가족이 자율적인 개인들의 "단순한 협동관계"가 될 수 있다는 우려는 정당하다.[271] 권리가 개인의 자율성을 과도하게 보호한다면,

270) 이에 대해서는 앞서 『인정투쟁』에서의 권리인정을 설명할 때 언급하였다. 4장 1절, 120쪽 이하를 참조하라.

서로를 연결하고 돌보는 우리의 돌봄 수행은 불필요하거나, 시급히 '외주화'되어야 하는 것으로 간주될 수 있다. 그럼에도 불구하고, 권리라는 인정 형식은 가족 안에서도 고유한 인정과 무시를 산출함으로써 사랑을 제한하는 역할을 넘어서며, 가족 안에서 권리가 인정되어야 하는 또 다른 이유를 제공한다.

가족 안에서 권리의 요구는 다양하게 나타난다. 돌봄 책임 혹은 가사 노동의 분배 문제 뿐 아니라, 소박하게는 옷차림 단속이나 통금과 같은 신체적 제약이나, 가족의 대소사에 대한 의사결정에서의 배제 등 일상의 다양한 갈등들을 떠올릴 수 있다. 이러한 사례들은 가족에서의 권리 요구들이 갖는 한 가지 특성을 보여주는데, 그것은 이 요구들이 공적인 혹은 사회적인 영역에서의 요구를 그대로 반복하지 않고, 가족이라는 특정한 조건에 적합하게 변형되고 있다는 사실이다. 곧, 정의의 도입에 있어 중요한 것은 사회적 권리들의 목록이 그대로 가족에 진입하는 것이 아니라, 권리 인정의 '형식적' 측면이 가족 안에 들어온다는 점이다. 권리 담지자로 서로를 인정하는 동시에, 법적인 일반적인 대우 방식, 자율성 존중이라는 고려가 함께 진입한다.[272]

권리 인정의 '형식'이 진입한다는 점에서, 가족에서의 권리 인정 또한 사회적 권리 인정의 특징을 공유한다. 먼저 자기관계의 차원에서 유사성이 나타난다. 상술한 것처럼, 호네트는 권리 인정이 자기 존중과 관련한다고 보았다. 타인에게서 받게 되는 존중이 나의 긍정적 자기관계를 형성하는 토대가 된다는 것이다. 그렇다면 가족 안에서의 권리 인정은 어떤 종류의 자기 존중을 형성하는가? 가족 구성원들에게 평등한 자율적 존재자로서의 나 자신을 존중받는 경험 없이 자기 존중에 도달하는 것이 불가능하다고 하면, 그것은 너무나 강한 주장일 것이다. 그러나 나는 자신과 아주 가까운 이들로부터 존중 받는 경험 없이는 자기 존중이라는 자기관계의 형성이 매우 어려워질 수 있다고 생각한다. 만일 가족 안에서 자기 존중의 경험에 도달하지 못한다면, 그러한 삶을 살아온 당사자는 익명적 타인들로부터 존중받는다 하더라도 자기 믿음을

271) AG, 214쪽/265쪽.
272) AG, 205쪽/255쪽.

형성하는 경험에 쉽게 도달할 수 없을 것이다. 나를 사랑해주는 이들조차 나를 존중하지 않는다는 경험은 당사자에게 고통으로 다가오게 될 것이다.

이러한 존중경험이 차후의 투쟁들에도 영향을 미칠 수 있다는 추론도 가능하다. 가족에서 자신의 존중을 경험하지 못하거나, 존중을 확보하기 위한 투쟁에 나서지 못하거나, 혹은 그의 투쟁이 계속하여 좌절되었을 경우, 그는 가족 바깥에서 자신의 권리가 침해받는다 하더라도 자신의 권리 인정을 위한 투쟁에 나서기 어려울 가능성이 크다. 가족 안에서 획득할 수 있는 자기 존중은 권리 인정이 가족 안에 도입되어야 하는 하나의 이유다.

나아가, 긍정적 자기관계의 형성과 관련하는 것이기도 한데, 가족 안에서 권리 인정은 가족을 자신의 진정한 소속집단으로 받아들이도록 하는 기제가 된다. 인정이론의 도식에서 권리의 보유는 한 개체가 자신이 속한 공동체의 온전한 구성원임을 증명하는 것이었다. 가족이라는 작은 공동체에서도 권리 인정의 유비가 성립한다. 권리가 있다는 것, 권리가 박탈당하지 않는다는 것은 내가 이 가족의 정당한 구성원임을 말해준다. 가령 내게만 노동의 책임이 편중될 때, 내가 가족의 운명에 대해서 아무 것도 관여할 수 없을 때, 가정의 사물들을 이용하는 데 제한이 있을 때, 그는 자신이 한 가족의 온전한 구성원이라는 경험에 도달할 수 없을 것이다. 당사자는 자신의 가족이 자신이 진정으로 속한, 그리고 자신을 위한 영역이라는 생각을 할 수 없게 됨으로써 자신의 고유한 공간을 상실하며, 따라서 이 영역과 결부된 그의 좋은 삶의 계기 또한 훼손될 수밖에 없다.

(3) 가족 안에서 연대와 가치부여

마지막 인정형식은 연대, 곧 사회적 가치부여의 형식이다. 연대는 사랑과 정의의 긴장관계처럼 특정한 인정 형식과 첨예하게 대립하고 있는 것은

아니지만, 여타의 인정형식들과 결합하여 가족의 인정 구조를 드러낸다. 연대의 형식은 한편으로는 사랑과 권리의 형식에서 이루어지지 않는 구성원에 대한 가치 평가의 역할을 맡으며, 다른 한편으로는 권리의 인정형식과 마찬가지로 가족 안에서 고유한 자기관계를 생산할 뿐 아니라 가족에 대한 긍정적인 소속감을 불러일으킨다.

돌봄노동에 대한 평가 문제는 가족 안에서 작동하는 연대의 인정 형식에 대한 논의에 있어 매우 좋은 진입로다. 젠더적 분업에 근거한 가사노동, 특히 돌봄노동은 가정 안에서 여성이 처한 현실을 보여주는 대표적인 사례인데, 그것은 하나의 '일'이지만 임금 없는 노동이었으며, 편중된 책임으로 인해 여성의 취약성을 유발하는 것이었다.[273] 여성은 아주 오랜 시간 동안 돌봄노동에 '묶여' 있었으며, 이것이 '자연스러운' 분할로 생각되었기 때문에, 자신의 기여를 온전히 평가받지 못했다. 특히 '감정노동'이라는 측면은 노동의 무게를 더했다.[274] 이러한 이유에서, 여성의 해방을 위해, 가정을 '정의로운' 공간으로 변화시키기 위해 돌봄노동의 문제는 가장 우선적인 과제나 다름없는 것이었다. 그러나 돌봄노동의 책임을 분배하는 '권리'의 관점으로는, 돌봄노동 자체에 대한 '평가'를 변화시키지 못한다.

한 가지 대안은 가사노동에 대한 새로운 가치평가, 특히 경제적 차원의 환산을 통한 평가를 수행하는 것이었다. 일군의 이론가들은 가사노동이 경제적으로 얼마나 가치를 갖는 것인지 환산하여, 기여를 측정하고, 가정 바깥의 노동 못지않은 경제성을 갖는다는 것을 보여주고자 했다. 실비아 페데리치(Silvia Federici)의 작업은 이에 해당하는 대표적인 사례다. 자본주의가 여성의 노동을 착취하는 가부장제 위에 세워졌다는 점을 규명한 마리아 미즈(Maria Mies)와 마찬가지로, 그녀는 가사노동과 자본주의의 밀접한 연관을 탐구한다.[275]

---

273) 이처럼 젠더적 분업으로 유발된 여성의 취약성은 오킨이 가장 문제 삼았던 것이다. 이러한 이유에서 가족은 불평등의 "핵심축(linchpin)"이다. Okin, *Justice, Gender, and the Family,* 170쪽.

274) 이와 관련해서, Arlie R. Hochschild, 『감정노동: 노동은 우리의 감정을 어떻게 상품으로 만드는가』, 이가람 옮김, 이매진, 2009; 이정옥, 「돌봄노동의 사회화와 감정노동」, 『사회과학논총』, 제11집, 2012, 91-109쪽의 논의를 참고하라.

그녀는 가사노동을 전담하는 여성에게 임금이 주어져야 한다고 주장했다. 가정주부의 부불노동, 재생산 노동이 자본주의 질서를 작동시키는 토대이며, 따라서 자본주의 시스템을 통해 그 부불노동 만큼의 이익을 보는 국가가 주부에게 임금을 지급해야 한다는 것이다.[276]

언뜻 보기에는 호네트 또한 이러한 노선을 따르고 있다. 『분배냐, 인정이냐』에서 그는 프레이저와의 논쟁 중에 가사노동의 평가문제를 거친다. 그는 가사노동의 문제가 그러한 종류의 노동에 대한 저평가에 근거하고 있음을 밝히면서, 저평가 문제에 대한 해법 역시 인정에서 찾는다. 가사노동이 가정 바깥의 사회적 가치평가의 대상이 되어야, 곧 연대라는 형식에 따라 평가받아야 한다는 것이다. 호네트는 다음과 같이 주장한다.

> 여성들이 자신들의 지위 상실 위협에 대처하기 위해서는 오직 노동시장 진출을 위해 노력하거나, 그렇지 않으면 "자신들의 재생산적 가사 활동을 완전한 사회적 노동으로 인정받기 위한 투쟁"을 감수할 수 있어야 한다.[277]

그런데 자본주의라는 사회적-역사적 맥락을 고려할 때, 호네트의 제안은 마치 가사노동에 대한 평가가 사회적 기여를 경제적 생산성을 척도로 계산하는 방식, 곧 자본주의적 평가방식으로 측정되어야 한다는

---

275) 마리아 미즈와 실비아 페데리치의 대표적인 작업들은 다음과 같다. Maria Mies, 『가부장제와 자본주의: 여성, 자연, 식민지와 세계적 규모의 자본축적』, 최재인 옮김, 갈무리, 2014; Silvia Federici, 『캘리번과 마녀: 여성, 신체, 그리고 시초축적』, 황성원·김민철 옮김, 갈무리, 2011; Silvia Federici, 『혁명의 영점: 가사노동, 재생산, 여성주의 투쟁』, 황성원 옮김, 갈무리, 2013.

276) 보다 정책적인 측면의 연구로는 장지연, 「돌봄노동의 사회화 유형과 여성노동권」, 『페미니즘 연구』, 제11권, 제2호, 2011, 1-47쪽을 참조. 여기서 저자는 돌봄노동의 사회화 유형을 다섯 가지로 제시하고 있는데, 돌봄의 (재) 가족화와 돌봄의 상품화라는 위험이 잠재하고 있다는 점에서, 공적 서비스의 개입을 강조하고 있다.

277) UoA, 184쪽/238쪽. 호네트는 여기서 부분적으로 라인하르트 크레켈(Reinhard Kreckel)의 주장을 인용하고 있다. 인용문에서 쌍따옴표로 표시된 부분이 크레켈의 문장이다. 해당 부분의 출처는 Reinhard Kreckel, *Politische Soziologie der sozialen Ungleichheit*, New York; Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1992, 100쪽(UoA, 184쪽/238쪽에서 재인용).

주장인 것처럼 해석될 수 있다. 자본주의 체제가 사회적 노동을 평가하는 방식, 곧 얼마나 많은 임금이 지불되어야 하는지가 노동의 가치를 표현한다면, 가사노동의 경우에도 적절한 임금을 계산함으로써 가치가 측정될 수 있을 것이다. 언뜻 이러한 입장은 페데리치의 전략과 매우 유사한 것처럼 보인다.

호네트의 주장을 이와 같이 해석한 베아테 뢰슬러(Beate Rössler)와 아이리스 영은 반대 의견을 표명한다. 그들은 이러한 시도가 가사노동의 고유성을, 특히 돌봄노동이 여타의 노동과 달리 갖게 되는 차이를 적절하게 고려하지 못하고 있음을 지적한다.

먼저 뢰슬러는 가족노동(family work)을 진정 하나의 사회적 노동으로서 고려할 수 있는지에 대해 검토한다. 그녀가 보기에, 가족노동은 현재 사회적 노동으로 간주되는 그러한 종류의 작업들과는 근본적으로 다른 것이다. 가족노동은 "근본적으로 다른 논리, 근본적으로 다른 합리성을 따른다."[278] 특히 돌봄노동의 경우가 그러한데, 그녀는 우선 돌봄노동(carework)을 일반적인 가사노동(housework)과 구분한다. 이에 따르면 집을 청소하고, 누군가의 식사를 준비하는 등의 노동은 사회적 노동으로 파악될 수 있지만, 돌봄노동은 상대의 필요를 충족시키며, 근무시간이 제한되지도 않는 등 몇 가지 고유한 특징을 갖기 때문에 사회적 노동으로 취급될 수 없는 것이다.[279] 따라서 이를

---

278) Beate Rössler, "Work, Recognition, Emancipation", Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007, 141쪽.

279) 그녀가 제시하는 돌봄노동의 고유성은 다음과 같은 논리적 단계를 통해 도출된다. (a) 지불 노동이 8시간 근무를 기준으로 편성되는 데 반해, 돌봄노동은 주말도 없고, 5일 근무라는 규정도 없고, 휴일도, 유급병가도 없다. (b) 물론 하루 종일 종사해야 하는 노동도 있다. 학술적 노동(academic labor)이 그 예시다. 그러나 돌봄노동은 직접적인 필요를 만족시킨다. (c) 직접적인 필요를 만족시키면서 24시간 근무가 필요한 노동도 있다. 그러나 돌봄노동은 정서적인 연결의 측면을 갖기 때문에 교대조로 나눠질 수도, 다른 이로 대체될 수 없다. (d) 따라서 부부의 돌봄노동 시간을 평균 8시간으로 환산하는 시도는 잘못되었다. 16시간 안에 돌봄이 완수되지 않을뿐더러, 아이가 자라나게 되면 돌봄노동과 여가 시간의 구분 또한 그리 명확하지 않게 된다. (e) 더 어려운 것은 아이가 양육자에게 무한한 기쁨과 자기만족의 원천이기도 하다는 점이다. 곧, 이는 노동이면서도 사랑이라는 상호작용이 결합된 노동이다. 이 노동은 상대에게 동기적으로 관여되어 있다. (f) 교육 노동과 같은 것이

마치 다른 사회적 노동과 동일하게 적절한 임금의 지불을 통해 해결하려는 호네트의 시도는 잘못되었다는 것이 그녀의 지적이다. 호네트가 "가족 혹은 인격적 관계를 침해하는 업적 원칙의 위험을 깨닫지 못했다"고 보는 것이다.[280]

뢰슬러는 오히려 문제는 여성과 남성 사이에 존재하는 성적 분업에 있다고 본다. 가사 노동이 여타의 노동과 동일한 인정을 받지 못하는 이유는 "이러한 행위들이 부불노동이기 때문이 아니라, 이 노동이 여성에 의해 수행되기 때문"이다.[281] 여성이 참여함으로써 단지 그 이유에서 지위가 하락하는 노동들이 이를 방증한다. 따라서 여성과 남성 모두가 가사노동에 종사하지 않는 이상, 이 "자연화된 구조"를 두고 간단하게 인정을 부여하는 것으로 문제는 해결될 수 없다.[282]

아이리스 영 또한 가사 노동이 여타의 사회적 노동으로 환원될 수 없다는 점을 강조하며 뢰슬러와 유사한 입장을 취한다.[283] 영이

반례가 될 수 있지만, 돌봄노동은 상대에게 온전한 책임(full responsibility)을 지고, 직업적 동기부여가 아닌 사랑으로 동기부여 되며, 그리고 자신을 교육자가 아닌 어머니 역할로 인지한다는 점에서 다르다. (g) 돌봄노동은 또한, 직업이 있는 이의 근무일(workday)이 끝났을 때 일어나기도 한다. 우리가 기본적인 8시간 근무를 상정한다면, 8시간 혹은 두 명으로 계산했을 때 16시간에 포함되지 않는 시간의 노동에 대해서는 누가 맡을 것인가? (h) 마지막으로, 재정적 지원 모델은 여성들이 더 많은 사회적 인정을, 더 많은 보답(rewarding)을 얻을 수 있는 것을 기대한다는 것을 간과한다. 그러므로 돌봄노동의 불평등한 분배에 대한 해결을 여타의 사회적 노동과 같이 임금지불의 방식으로 고려하는 것에는 문제가 있다. Rössler, "Work, Recognition, Emancipation", 140-144쪽에서 재구성.

280) Rössler, "Work, Recognition, Emancipation", 153쪽.

281) Rössler, "Work, Recognition, Emancipation", 145쪽.

282) Rössler, "Work, Recognition, Emancipation", 146쪽. 페데리카 그레고라토(Federica Gregoratto)는 돌봄노동의 문제에 대해 절충적인 입장을 취하고 있다. 그녀는 먼저 뢰슬러와 달리 가사노동을 임금으로 평가하는 것이 여전히 유용하다고 주장한다. 그녀는 호네트와 페데리치가 주장하는 임금 지불의 주장이 신자유주의적 질서나 세계화라는 조건에 맞게 재구성되고, 현대의 젠더적 규범들과 관련하여 더 설명되어야 하지만, 여전히 돌봄노동의 탈-자연화와 탈-낭만화의 수단으로 유효하며, 이는 젠더적 분업의 해소와 충분히 양립 가능한 전략이라고 주장한다. 그녀는 인정이론적 접근이 단순한 임금 지불을 넘어설 수 있다고 본다. 그녀가 보기에 여기서 서로를 돌본다는 것은 그러한 의존성에 따르는 작업과 노동을 함께 수행한다는 점을 함축한다. 따라서 돌봄노동에 대한 인정은 모든 인간이 갖는 궁핍한, 취약한 자연성에 대한 인정이며, 곧 여기에서의 인정은 "돌보는 인정(caring recognition)"이다. Federica Gregoratto, "Recognizing Care, Caring Recognition: Democratic Love and the Problems of Care Work", *Thesis Eleven*, 제134권, 제1호, 2016, 56-72쪽.

보기에 평가 절하된 돌봄노동에 사회적인 가치 척도에 의거해 가치를 부여하는 호네트의 방식은 잘못되었다. 가치 부여 혹은 성취 원리 자체가 변화하지 않을 때, 자본주의적 평가방식이 그대로 진입하기 때문이다. 영은 이러한 방식이 가사노동을 효율성의 원리에 따라 평가받게 하며, 이로써 개인적이고 친밀한 방식으로 특정한 이의 필요를 인정하고 충족시키는 노동의 성격이 훼손될 수밖에 없다고 본다. 앞서 언급했듯이, 영은 돌봄이 개인적 혹은 친밀한 방식으로 특정인의 필요에 대한 인정과 관심을 포함하기 때문에 탁월함의 기준으로 평가될 수 없다고 보았다.[284] 영은 이러한 효율성 원리 혹은 탁월함의 기준에서 벗어난 새로운 가치부여가 필요하다고 주장한다.[285]

그러나 이러한 비판들은 호네트의 주장에 대한 다소간의 오해에 기인한다. 호네트 스스로가 비판에 대해 답변하듯이, 그는 오직 자본주의적 평가방식만이 기여를 평가하는 타당한 방식이라고 주장하지 않았을 뿐 아니라, 이러한 기여의 척도가 가사노동을 적절히 평가할 수 있도록 변화될 필요가 있다고 보고 있기 때문이다.[286] 가사 노동을 하나의 사회적 노동으로 간주한다는 것은 "기존의 분배 질서가 그 고유한 원칙에서 볼 때 결코 충분한 정당성을 갖고 있지 못하다는 점"까지 밝히기 때문에 가정 바깥의 인정 질서의 변화까지 함축한다.[287] 이에 덧붙여 호네트는 돌봄노동의 평가 문제가 아닌 젠더적 분업 일반에 대해서는 권리의 인정을 통해 해소되어야 한다고 주장하기도 한다.[288] 그것이 실은 평등의 문제라는 것이다.

앞선 돌봄노동에 대한 논쟁이 말해주는 것은, 일차적으로는 현존하는 사회적 가치부여의 척도가 돌봄노동을 적절히 평가할 수

283) 영의 비판에 대해서는 앞서 다룬 바 있으므로, 여기에서는 간략하게만 언급하고자 한다. 이에 대해서는 본 논문의 147쪽 이하를 참고.
284) Young, "Recognition of Love's Labor", 209쪽.
285) Young, "Recognition of Love's Labor", 198-199쪽.
286) Honneth, "Rejoinder", *Recognition and Power*, 358-359쪽.
287) UoA, 184쪽/239쪽.
288) 호네트는 뢰슬러의 물음에 대한 답변에서, 사회적 노동의 편중, 자기-실현을 위한 노동의 불평등 문제에 대해서는 가치부여보다는 권리라는 인정 형식을 통해 논의되어야 한다고 답변하고 있다. Honneth, "Rejoinder", *Recognition and Power*, 359-361쪽.

없다는 점이다. 그것이 자본주의적 평가방식의 문제이든, 젠더적 분업을 만들어내는 여성에 대한 가치절하 메커니즘의 문제이든 간에 사회의 가치평가 척도는 변화될 필요가 있다. 그러나 돌봄노동의 가치평가 문제가 보여주는 핵심적인 함의는, 가족의 고유한 관계들을 반영할 수 있는 가치평가가 요구된다는 점이다. 그렇다면, 첫째로는 가족 안에서 일어나는 다양한 활동들을 가치평가하기 위해 연대의 형식이 진입할 필요가 있을 것이다. 그러나 이 때 가족의 고유한 관계맺음을 적절하게 반영하지 못하는 사회의 지배적 평가 방식들, 가령 자본주의적 생산성에 근거한 평가 척도가 그대로 들어와서는 안 된다. 사회적 인정이 가족 안에 진입하는 이와 같은 형국은 권리와 마찬가지로 사회적 인정 질서의 평가 척도가 곧바로 들어오는 것이 아니라, 그 형식적 측면이 진입하여 고유의 척도가 재구성되어야 한다는 점을 보여준다.

앞서 사회적 가치부여라는 인정형식의 평가 척도는 한 사회가 설정하고 공유하는 목표와 관련하는 것이었다. 우리의 모든 가치평가에는 척도가 필요하며, 이 때 가치의 척도는 특정 공동체가 지향하고자 하는 보다 상위의 가치나 목표하는 바에 의존한다. 공동의 목표에 기여하는 것들이 가치평가의 대상이 되고 긍정적인 가치를 획득한다. 가령 '노벨평화상'은 인류가 평화라는 가치를 지향하기 때문에 가치 평가의 지표로서 기능한다. 그렇다면, 가족에서는 이러한 공동의 목표가 무엇으로 설정되어야 하는가? 어떤 가족에 공유되는 목표가 있다는 가정은 매우 어색하게 들린다. 특히 한 사회가 공유하는 목표에 합의하기조차 어려운 현대 사회에서 가족이라는 단위에 특정 목적을 부여하는 것은 더욱 어려운 문제다. 기껏해야 우리는 가문의 명예와 지속을 목표로 했던 전근대 귀족가문 정도를 상상해볼 수 있을 것이다.

가족의 목표가 단일적인 것으로 설정될 수 없다면, 그것은 가족이라는 관계가 암묵적으로 함축하는 최소한의 목적으로부터 재구성되어야 한다. 이는 한 사회의 목표를 이야기할 때에도 마찬가지로 적용될 수 있는 방법이다. 한 사회가 유지될 수 있는 근본적인 조건들을 추적하고, 매우 추상화된 목적을 가치부여의 척도로 삼는 것이다.

노벨평화상이 '평화'라는 가치의 표현인 것은 이 때문이다. 평화가 가치 있는 것이 아니라면 한 사회는 폭력과 혼란의 상태가 지속되어 존속에 위협을 겪게 되기 때문이다. 그렇다면 가족의 가치척도에 대한 한 가지 가능한 답변은, 가족이라는 집단의 유지와 지속에 대한 기여도를 평가해보자는 것이다.[289] 가족의 인정관계가 토대를 두고 있는 이 관계 자체는 이로부터 우리가 무엇인가를 확보하기 위해서는 유지되고 보호되어야 하기 때문이다.

그러므로 좋은 배우자, 좋은 어머니, 좋은 아버지, 좋은 딸, 좋은 아들 등, 좋은 가족구성원의 관계적 호칭은 가족이라는 관계의 유지에 얼마나 기여하는지에 대한 평가에 따라서만 부여될 수 있다.[290] 자신의 성과로 높은 임금을 받는 노동자는 가족 안에서도 여전히 좋은 평가를 받을 여지가 있다. 대부분의 경우 가족에서의 좋은 삶은 물적 토대를 구성하는 경제 활동이 뒷받침되어야 한다는 사실이 공유되어 있기 때문이다. 그러나 좋은 벌이에도 불구하고 가족 구성원들에 무관심하거나, 가족에게서 받는 돌봄을 당연시하고 그 어떤 돌봄 책임도 지지 않게 될 때, 그는 경제적 기여를 인정받을 수는 있지만 가족의 좋은 삶의 상당 부분을 책임지는 '좋은' 가족 구성원은 될 수 없다. 다른 가족 구성원에게 정서적인 안정을 제공해주고, 그럼으로써 구성원들이 그러한 관계 안에서 평온함을 느낄 수 있게 하는 비물질적 기여를 수행하는 이가 오히려 더욱 가치 있는 가족 구성원이 될 수도 있다.

가족 안에서 기여에 대한 인정은 어떻게 표현되는가? 자신이 인정받고 있는지 아닌지는 많은 경우 그것이 부정되었을 때 드러난다. 연대의 형식에 근거할 때, 모욕이나 가치의 부정은 나의 가치가

289) 여기서 '지속'이나 '유지'는 적극적인 규정을 갖지 않는다. 이는 가족이 무조건적으로 연장되어야 함을 의미하지 않는다. 다만 가족 관계를 그들의 의도와 관계없이 위협할 수 있는 요소들을 방지하는 의미에서의 '지속'이나 '유지'를 뜻한다는 점을 밝혀 둔다.

290) 물론 이와 같은 호칭들은 젠더적 분업을 함축하는 것이어서는 안 된다. 가령 좋은 어머니의 호칭이 여성에게 부여되는 돌봄을 잘 수행했다는 이유로 주어져서는 안 될 것이다. 그런데 만일 젠더적 구분이 이미 확고하게 구조화된 사회라면, 가족의 성원들은 그것을 참조할 수밖에 없을 것이다. 이는 인정이 이데올로기적 역할을 수행할 수 있다는 사실을 간접적으로 보여준다. 나는 5장과 6장에서 사회적 인정질서의 왜곡 문제에 대해 상세히 논의할 것이다.

인정받지 못하고 있다는 사실을 드러내준다. 그렇다면, 내가 인정 '받고 있음'을 말해주는 표현은 불가능한가? 헤이키 이케헤이모(Heikki Ikäheimo)는 '기여적 가치부여'를 다른 인정의 태도와 구별해주는 것이 '감사함(gratitude)'이라고 본다.[291] 내가 가치 있다고 여기는 것에 상대가 긍정적으로 기여함으로써, 내가 그를 가치 있는 이로 여긴다면, 나는 그에게 감사함을 느낀다는 것이다. 감사함은 사랑이나 권리의 인정형식에 적절한 표현방식일 수 없으며, 누군가의 기여를 긍정적으로 평가할 때에만 정당하게 표출될 수 있다.

사회적 가치부여 형식이 그러했듯이, 가족 안에서의 가치 인정 또한 '가치 있는 나' 라는 자기가치부여를 가능하게 하는 인정이다. 정의의 인정형식을 가족에 도입했을 때와 마찬가지로, 가족 안에서의 가치 인정 경험 없이 사회적인 가치부여 경험이 가능하지 않다고 하는 것은 너무나 강한 주장일 것이다. 그러나 가족 안에서 자신과 가장 가까운 이들조차 자신의 가치를 인정하지 않음을 경험하게 될 때, 당사자는 익명적인 타자들에 대해 자신의 가치 인정을 요구하기 매우 어려워질 것이다. 뿐만 아니라, 가족 안에서의 자기 존중이 그 공동체를 정말로 '자기의' 공동체로 여길 수 있게 해주었던 것처럼, 가족 안에서의 자기 가치부여 또한 그와 유사한 역할을 갖는다. 만일 자신의 기여가 가족 안에서 인정되지 않을 때, 그는 자신이 가족이라는 관계 속에서 아무 것도 기여하지 못하는 이로 스스로를 바라보게 될 것이다. 이로써 두 가지 결과가 예상되는데, 나의 개별적 가치를 인정해주지 않는 가족으로부터 떠나가거나, 혹은 자신을 가족에 부정적 효과를 가하는 이로 인식하고 스스로를 왜소화하는 것이다. 어느 경우든 간에 가치의 부정은 가족에서의 좋은 삶에 위협이 된다. 가족이라는 영역을 자신이 진정으로 속한 장소로 여길 수 없게 되기 때문이다.

마지막으로, 사랑과 정의라는 두 축과 관련하여 연대의 자리를

---

291) Heikki Ikäheimo, "Personhood and the Social Inclusion of People with Disabilities: A Recognition-theoretical Approach", Kristjana Kristiansen 외 편저, *Arguing about Disability: Philosophical Perspectives*, London; New York: Routledge, 2009, 81쪽.

분명히 할 필요가 있다. 연대라는 사회적 가치부여의 형식은 가족 안에서의 좋은 삶을 구성하는 긍정적 기여평가를 가능하게 하지만, '사적인 것이 정치적인 것'이라는 문제, 곧 권리와 사랑 사이의 긴장에 직접적으로는 관련되어 있지 않다. 사랑과 정의의 대립이라는 문제에 중대한 역할을 하지 못하는 것이 이 가치부여의 형식이다. 그러나 연대가 사랑과 정의에 대해 완전히 무관한 것도 아닌데, 여기에는 세 가지 결합양상이 이야기될 수 있다. 첫째로, 가치부여 형식의 도입은 영이 지적했던 것처럼 돌봄노동에 대한 가치평가, 서로를 돕는 일에 가치부여를 가능하게 하는 조건이다. 이로써 공적인 관점에서 다뤄져야 하는 돌봄의 가치절하라는 문제에 하나의 해결방안을 제시할 수 있게 된다. 둘째로는, 권리의 보장이 가치평가의 다양한 기회들을 열어준다는 점이다. 가족에 권리 형식을 도입함으로써 가족 구성원의 다양한 속성들이 가치 부여될 수 있는 가능성이 비로소 열리게 된다. 예를 들어, 가족 안에서 모두에게 동등한 발언권이 인정되게 되면, 가족의 대소사에 좋은 의견들을 제공하는 이에 대한 가치평가 또한 가능해질 것이다. 셋째, 이처럼 사랑과 정의라는 인정의 수행이 가치평가의 대상이 될 때, 연대의 형식은 긍정적인 가치평가를 통해 각각의 활동들이 가족 안에서 가치 있고 유의미하다는 것을 표현하며, 그럼으로써 사랑과 정의에 따르는 타인에 대한 태도가 원활히 유지되고 지속적으로 동기 부여될 수 있도록 돕는다.

정리하면, 연대 형식의 의의는 다음과 같다. 첫째로, 연대의 인정형식은 가치평가라는 방식을 도입함으로써 가족 내적인 기여와 관련된 문제들을 적절하게 다룰 수 있게 된다. 둘째로, 연대의 인정형식은 '가치 있는 나'에 대한 믿음의 구성요소다. 만일 그것이 형성되지 않는다면 당사자는 자신의 가족을 자신이 진정으로 속한 관계로 여길 수 없게 된다. 셋째로, 연대는 사랑과 정의의 문제에 대해 직접적인 역할을 맡지 않지만, 간접적인 방식으로 기여한다.

3. 가족이라는 관계의 고유성과 인정의 우선성

이제 가족 안에서 기능하는 세 가지 인정형식은 다음과 같이 정리될 수 있다. 사랑은 서로에 대한 돌봄을 뜻하며, 긍정적 자기 믿음을 형성하거나 지지하는 다양한 활동들을 포괄한다. 권리는 사랑이 적절히 이루어질 수 있도록 이를 규제하면서, 친밀성 관계를 맺는 이들 사이에서 자기 존중감의 형성에 기여하며, 가족을 자신이 속한 공동체로 여길 수 있도록 한다. 마지막으로 연대의 형식은 가족이라는 하나의 공동체 안에서 자신의 기여와 가치를 인정받는 조건이 되며, 이로써 가치 있는 가족 구성원이라는 평가를 획득하고 가족을 자신에게 의미 있는 공동체로 여길 수 있게 된다. 권리와 연대의 경우 그것이 인정의 '형식'을 수용한다는 점에서는 사회적 인정과 동일한 성격을 갖는 영역이지만, 가족이라는 조건과 관련해 재구성되며, 따라서 고유한 인정의 목록들을 갖는다.

이로써 가족이라는 공동체가 인정이라는 관점에서 도대체 가족 바깥, '사회적' 영역의 다른 인정관계들에 대해 갖는 고유성이 무엇인지도 비로소 분명해진다. 첫째로, 인정의 '모든' 형식의 공존, 곧 사랑이 권리, 연대와 함께 기능할 수 있다는 것이 가족의 첫 번째 고유성이 된다. 바꿔 말하면, 고유성의 핵심은 사랑의 인정이 중심적인 위치를 차지하는 공간이라는 점에 있다. 사랑을 가족에 핵심에 두고 다른 인정 형식과의 결합을 이야기하는 것은 한편으로 호네트의 주장을 그저 반복하는 것처럼 보이지만, 세 가지 인정의 공존을 전제하고 있다는 점에서 그와 완전히 동일한 주장인 것은 아니다. 권리와 연대라는 인정은 사랑의 인정이 적절하게 기능할 수 있도록, 또한 고유한 긍정적 자기관계를 형성하고 가족이라는 작은 공동체를 그들 스스로 긍정할 수 있도록 가족 안에 진입한다. 다만 앞서 '돌봄노동'에 대한 가치 평가와 관련해 밝혔듯이, 이 형식들은 가족 바깥과 동일한 척도를 갖지 않으며, 가족이라는 영역에 맞게 변형된 내용을 갖게 된다. 요컨대 가족은 세 가지 인정 원칙이 독특한 방식으로 관계 맺고

공존하는 유일한 영역이다.[292]

두 번째로, 각각의 형식들은 가족 안에서 고유의 자기관계 형성에 기여하는 기제가 된다. 먼저, 앞 문단의 논의에서처럼, 사랑이라는 인정과 결부된 자기 믿음이라는 자기관계는 가족 안에서만 확보될 수 있는 것이다. 사랑은 내가 필요로 하고 욕구하는 것을 추구하더라도 여전히 사랑 받을 수 있음을 경험함으로써 자기 믿음을 형성하고 유지하는 상호관계를 의미한다. 권리의 인정형식은 가족이라는 영역 안에서 작동하면서, 자기 존중의 형성을 가능하게 하는 조건이 된다. 가족 안에서의 존중경험은 단지 가족 안에서 존중받고 있다는 느낌을 넘어서, 가족 바깥에서 자신의 권리를 요구할 수 있는 기초적인 경험이 되기도 한다. 마지막으로 가치 인정 또한 고유성을 갖는데, 가족이라는 배경에서 얻을 수 있는 '가치 있는 나'의 경험은 다른 인정형식을 통해서는 가능하지 않기 때문이다. 기여의 인정은 가족 안에서 가치 있는 구성원으로 스스로를 인식할 수 있도록 하면서, 자기가치부여를 가능하게 한다. 그것이 가능하지 않다면 인정의 당사자는 가족을 자신의 영역으로 여길 수 없게 된다. 이처럼 가족 안에서 작동하는 다양한 인정이 훼손되는 경우 당사자는 가족 안에서 기대될 수 있는 좋은 삶의 가능성을 상실하게 될 것이다.

이제 앞서 문제로 설정되었던 가족 안에서 사랑과 정의의 조화라는 국면이 다시 이야기될 때가 되었다. 가족 안에서 세 가지 인정형식의 명료화는 가족이 이전처럼 단지 사랑의 영역이라거나, 혹은 공적 영역과 다를 바 없는 정의의 영역이 아니라, 인정의 영역임을

292) 나는 논의를 과도하게 확장하지 않기 위해서 의도적으로 '자유'에 대한 논의를 도외시했는데, 호네트는『자유의 권리』에서 오늘날의 가족을 사회적 자유를 구성하는 부분이자, 하나의 연대공동체(Solidargemeinschaft)로 표현하고 있다. "끊임없는 위협에 처하는 실존적인 도전들을 함께 해결하기 위해 구성원 각각이 다른 이를 삶의 서로 다른 국면에서 지원하는" 관계가 가족이다. 여기서의 '연대'는 사회적 가치부여를 지칭하지 않으며, 오히려 가치부여의 조건이 되기도 하면서 우리의 일상적인 사용에 가까운, 하나의 공동체 안에서의 상호 협력과 지지를 의미한다. 나는 인정의 세 형식 모두가 가족 안에서 작동해야 한다는 해석이 가족에 대한 이와 같은 이해와 조화될 수 있다고 생각한다. 세 가지 형식 각각의 상호관계는 가족이라는 관계가 어떻게 어려움을 이겨낼 수 있는 영역이 될 수 있는지를 보여준다. RF, 297쪽.

명시한다. 가족은 인정의 영역이다. 가족과 인정의 연결은 단지 선언에 그치는 것이 아니라, 가족을 좋은 삶의 주요한 조건으로서 이해하며, 그 내부적 상호행위들이나 규범의 조정이 인정의 규칙들을 통해 이뤄진다는 것을 뜻한다.

그러나 여전히 남아 있는 문제는, 사랑과 정의 각각을 돌봄과 동등한 존중이라는 인정 원칙으로 이해한다고 해도, 양자가 충돌하는 경우의 우선성 문제가 어떻게 해결될 수 있느냐 하는 것이다. 인정 형식이 서로 결합하지 않고, 헤겔의 모델처럼 하나의 제도가 하나의 인정으로만 이야기될 때 발생하는 문제는 오직 해당하는 형식의 인정규범에 대한 해석 혹은 정당화였다. 그러나 가족이 세 인정 형식의 결합이라고 할 때, 인정 형식들 간의 우선성 문제는 불가피하다.

호네트는 한편으로 존중의 우선성을 몇 차례 언급하면서 사랑보다 정의를 우선시하는 듯한 인상을 준다. 가령 「아리스토텔레스와 칸트 사이에서」에서, 호네트는 "존중이라는 인정형식이 갖고 있는 보편적 성격"이 우선시되어야한다고 말한다.[293] 그러나 이는 존중이라는 인정형식이 언제나 우선되어야 한다는 것이 아니라, 모든 인간이 갖는 자율성을 손상시키는 중대한 훼손에 동의해서는 안 된다는 요구다. 다시 말해, 이는 자율성에 대한 존중이 일종의 가이드라인으로서 우선한다는 것이지 동등한 고려가 모든 경우에 다른 원칙들보다 우위를 점한다는 것이 아니다.

이러한 이유에서 호네트는 인정관계 사이의 우선성 문제는 미리 결정될 수 없다고 보았다. 도덕의 영역 사이의 긴장은 "오직 개별적 숙고를 통해서만" 해결될 수 있으며, 가족 안에서 사랑과 정의 사이의 경계 설정은 가족 구성원 간의 의사소통을 통해야 한다.[294] 그러나 만일 의사소통에 돌입하는 이들이 여전히 두 축 사이에서 갈등하고 있다면 의사소통은 지난한 과제가 되거나, 서로의 차이를 확인하는 것에 그치게 될 것이다.[295]

---

293) AG, 190쪽/237쪽.
294) AG, 190쪽/237쪽; AG, 215쪽/266쪽.
295) 물론 서로의 차이를 확인하는 것 또한 의사소통 과정의 중대한 귀결이다.

인정개념을 보다 적극적으로 도입함으로써, 구체적 맥락에서 어떤 원칙에 의거해 판단해야 하는지의 문제에 대해, 모든 상황에 앞서 미리 판단하거나 혹은 무제한적인 의사소통에 어떤 척도도 없이 내맡겨두는 것 사이에서 적절한 균형을 설정할 수 있게 된다. 사랑과 정의를 단지 환원 불가능한 양자의 긴장으로 이해하게 되면, 어떤 지침도 없이 매 순간마다 합의되어야 한다는 다소 부담스러운 요구가 도출될 것이다. 그러나 사랑과 정의의 긴장이 사실 인정의 토대 위에 작동한다는 인식에 이르게 되면, 우리는 양자의 긴장을 물론 매 순간마다 마주해야 하기는 하겠으나, 어떤 판단이 그 당사자의 좋은 삶에 기여할 수 있는 방식인지, 혹은 어떤 방식이 이를 훼손하지 않는 방식인지를 고려하면서 의사소통에 돌입할 수 있다. 인정이론적으로 바꿔 말하면, 개인의 좋은 삶을 보장해야 하는 목적을 가진 세 인정 형식이 대립할 때, 어떤 선택이 그의 '인정'에, 그의 '좋은 삶의 가능성'에 기여하는지의 문제를 두고 판단해야 한다는 것이다.

그럼에도 불구하고, 의사소통의 방식에는 분명한 한계가 있다. 의사소통의 방식이 많은 경우 유효한 대안이라는 주장은 타당하다. 그러나 수많은 현존하는 돌봄관계들이 우리에게 보여주듯이, 가족의 의사결정은 비대칭적이고 때로는 일방적인 결정들 또한 포함한다. 소통에 참여하기 어려운 이들이 존재할 수 있음을 고려하여 우리가 만일 '후견주의적인(Paternalistic)' 판단을 불가피하게 도입하더라도, 인정이라는 척도는 좋은 지침이 되어 준다. 신체적 장애가 있는 아이와 살아가는 양육자가 있다고 하자. 그에게 어떤 도움을 얼마나 주어야 하는지, 그래서 아이에 대한 개입을 얼마나 설정해야 하는지, 혹은 반대로 아이의 자율적 결정을 얼마나 존중해야 하는지는 중요한 문제다.

하버마스가 지나치게 '합의'중심적이라는 비판을 상기해보라. 아이리스 영은 『차이의 정치와 정의』에서 이러한 합의 지향적 소통이 차이를 침묵시킨다는 것을 보여주었다. Young, *Justice and the Politics of Difference*, 4장의 논의를, 특히 116쪽 이하를 참조. 그러나 나는 적어도 우리가 마주하는 개별적 갈등에 대해서나, 혹은 우리가 가족 안에서 서로를 어떻게 대해야 하는지 등의 문제는 그것이 어떤 단일규범을 생산하는 것은 아니라 할지라도 모종의 조정 혹은 합의가 가능해야 할 것이라고 본다.

아이는 타인의 도움에 과도한 죄책감을 느끼지 않는 이로도 자라나야 하지만, 자기결정권을 가능한 한 발휘하는 개인으로도 성장해야 한다. 이러한 딜레마 사이에서 양육자는 아이의 좋은 삶의 조건이 보호될 수 있는 선택이 무엇인지 올바른 인정관계에 비추어 매 순간 판단하고 그에 합당한 태도를 보일 수 있을 것이다.

그런데 후견주의적 방식을 도입해야 한다는 주장은 우리가 가족의 문제에 있어서 인정의 '형식'을 도입한다 하더라도, 인정의 '내용'에 무관심할 수 없다는 것을 함축한다. 우리는 가족 구성원으로서 일반적으로 가져야 한다고 알려진 권리들을 가정하고 그에게 좋은 것과 그의 의도를 추정하여 가능한 한 최선의 선택을 해야 할 것이지만, '마땅히 주어져야 하는' 인정의 목록은 가족이 독자적으로 구성할 수 있는 것이 아니다. 우리는 이를 위해 가족 바깥에서 다른 이들이 마땅한 권리라고 승인하는 것들을 참조할 수밖에 없다.

이와 관련하여 보다 심층적인 문제가 드러나는데, 그것은 우리의 인정규범들이 근본적으로 사회의 인정질서를 통해 구성되기 때문에, 가족과 사회의 인정질서가 애당초 분리된 것이 아니라는 사실로부터 온다. 가족 구성원은 사회화 과정에서, 사회적 상호작용 속에서 이미 사회적 인정의 내용들을 습득한다. 따라서 인정의 '내용'이 어떻게 구성되는지가 가족의 인정문제에 있어서 도외시할 수 없는 문제가 된다. 예를 들어, 만일 가족 안에 가치부여 형식이 진입한다고 할 때, 경제적 생산성 논리에 침식된 가치척도가 지배적인 양상으로 들어오게 된다면 이는 결코 가족 구성원의 좋은 삶에 기여할 수 없을 것이다.

본 4장의 논의는 호네트가 제시한 인정의 세 가지 형식에 근거해, 인정개념의 도입이 어떻게 가족의 삶을 더 나은 곳으로 만드는데 기여할 수 있는지 밝히는 작업이었다. 세 가지 인정개념의 도입은 가족이라는 영역의 혼돈을 조금이나마 줄이고, 가족 구성원들이 서로에게 어떤 태도를 보여야 하는지를 분명하게 해 준다. 그러나 이러한 장밋빛 미래는 한 가지 문제가 해결되지 않는다면 하나의 환상에 불과할 것이다. 그것은 우리가 가족이라는 인정의 공간에서 따르는

인정의 규범들이 실은 어떤 지배를 생산할 수 있는, '이데올로기적인' 것이라면, 우리가 가족 구성원을 인정함으로써 그의 좋은 삶의 조건을 오히려 훼손할 수도 있다는 역설이다. 다음 5장의 논의는 인정과 지배의 관계에 대해서다.

제 5 장 가족과 왜곡된 인정

5장에서 다루게 될 인정의 문제는 이미 앞선 4장의 도처에서 암시되고 있다. 권리나 가치부여의 형식은 물론이고, 심지어는 우리가 누군가에게 사랑을 표현하고 누군가를 '잘' 돌보는 방식 또한 이미 사회적으로 일반화된 행위 유형들을 참조하며 이에 의존한다. 이와 같은 의존은 불가피하다. 가족 안에서의 인정은 가족 바깥의 인정 규칙들을 그대로 수용하지는 않더라도, 참조할만한 대상으로서 그러한 인정 질서 없이는 기본 요건조차 갖출 수 없다.

이는 인정의 '형식론'에 입각한 작업을 수행하면서도 그것의 '내용'이 어떻게 구성되는지에 대해 무관심할 수 없다는 것을 의미한다. 우리가 외부의 인정 질서를 가족이라는 환경에 맞게 적절하게 변형해 수용한다고 해도, 만일 이미 사회에 잘못된 인정질서가 수립되어 있을 경우 이는 좋은 삶의 실현에 악영향을 주며, 따라서 가족 구성원들의 좋은 삶은 결코 도달 불가능한 목표가 될 것이다.

인정이론은 '왜곡된' 인정의 문제에 적절히 대응할 수 있는가? 구성원들의 좋은 삶에 기여하지 않으며, 오히려 이 조건을 훼손할 수 있는 왜곡된 인정이, 그 인정 질서 내부의 사람들에게는 설득력 있는 것처럼 보일 수 있다는 문제는 호네트의 인정이론이 맞닥뜨리는 가장 큰 어려움 중 하나다. 정말로 좋은 삶에 기여하는 인정 질서와 그렇지 않은 질서를 구분하기 어렵게 된다면, 잘못된 인정 질서의 요구를 따라서 혹은 적극적으로 수용하면서 살아가게 될 수 있다.

5장에서는 먼저 (1) 인정개념의 반대자들과, 왜곡된 인정이 지배를 유발할 수 있다는 문제 혹은 은밀하게 작동하는 권력의 문제를 호네트가 간과하고 있다는 지적에 대해 검토한다. 이러한 비판들은 단번에 인정개념의 규범적 함축을 소진시키는 것은 아니지만, 호네트 인정이론의 향후 과제를 분명하게 해 준다. (2) 이에 대해 호네트가 답변으로서 제시한 '이데올로기로서의 인정'의 개념은 지배에 기여하는 인정의 메커니즘을 밝힘으로써 정당한 인정과 구분하는 작업이다.

그러나 ‘이데올로기로서의 인정’에 대한 그의 개념화는 지배의 문제를 협소화할 뿐 아니라, 왜곡된 인정으로부터 벗어날 수 있는 방안에 대해서도 만족스러운 답변을 제공하지 못한다. 이로써 그의 작업은 가족의 왜곡된 인정 문제를 해소하는 데 있어서도 한계를 갖게 된다.

제 1 절 인정의 왜곡가능성

1. 왜곡된 인정의 규정

앞서 4장에서의 논의는 인정의 세 형식이 가족 안에서 작동해야만 가족이라는 영역이 모든 이에게 좋은 삶의 공간으로서 기능할 수 있음을 보여주었다. 호네트가 자신에 대한 의혹들에도 불구하고 여러 차례 명시하듯이, 가족은 사랑뿐 아니라 권리의 인정이 결합한 영역이다. 나아가 그가 명시하지는 않았지만 가족 역시 하나의 사회적 관계라는 것을 감안하면, 연대라는 가치부여의 형식 또한 가족 안에서 기능할 수 있으며, 기능해야 한다. 사랑, 권리, 그리고 연대라는 세 형식의 공존만이, 우리에게 가족을 어떤 족쇄가 아니라 진정한 삶의 터전 중 하나로 간주하도록 한다.

그런데 여기서 염두에 둘 것은, 앞선 논의에서 가족 내부로 진입해야 한다고 제안된 것이 일차적으로는 인정의 ‘형식’이라는 점이다. 인정의 형식이 특정 영역에서 가능한 인정 요구의 성격을 규정하기 때문에, 인정의 모든 형식이 가족 안으로 진입한다는 것은 가족 안에서 모든 종류의 인정 요구들이 최소한 잠재적으로는 가능해진다는 뜻이다. 예를 들어, 만일 가족을 사랑의 공간으로 규정하게 될 때, 권리 형식에 따르는 모든 요구는 그 안에서 정당하지 못한 요구가 된다. 그러므로 세 가지 형식이 공존한다는 것은 가족 안에서 다양한 요구들을 허용하고, 그러한 요구들이 가족의 내적 질서를 보다 나은 것으로 만들 수 있는 가능성을 승인한다.

그러나 인정의 형식에만 주목한다면, 가족 구성원들의 좋은 삶을 위한 한 가지 조건이 시야에서 사라질 수 있다. 인정의 형식론이 마주하는 문제는 바로 인정의 내용이 이미 왜곡되었을 때 그것에 대처하기 어렵다는 점에 있다. 인정의 형식적 측면에 주목하는 것은 그러므로 양가적이다. 한편으로 인정의 형식에 주목함으로써 다양한 문화권이나 가치체계에 마찬가지로 적용할 수 있는 보편적 '문법'을 이야기할 수 있다는 것은 형식론의 이점이다. 그러나 다른 한편으로, 형식론은 인정의 내용에 대해서 규정하지 않기 때문에, 인정의 내용이 잘못된 방식으로 설정되어 있을 경우 이에 대응하기 어렵게 된다.

물론 호네트가 인정의 내용적 측면에 대해서 어떠한 언급도 하지 않고 있는 것은 아니다. 일례로, 호네트는 권리 인정의 형식을 설명함에 있어 역사적인 검토를 통해 권리가 내용적으로 확장되어 왔음을 보여준다.[1] 권리의 대상이 되는 인격체의 범위가 확장되었을 뿐 아니라, 보호받아야 하는 속성들 또한 다양화되면서 권리의 체계가 확대되었다는 것이다. 사회복지권의 일종인 보편적 의무교육은 이 확장을 보여주는 한 가지 예시다.[2] 또한 인정과 결부된 투쟁의 개념은 어느 정도는 이 내용적인 층위의 문제들을 제어하는 역할을 맡을 수 있을 것으로 기대된다. 어떤 형식에 상응하는 인정의 내용이 충분히 그 당사자들을 인정해주지 못하고 있을 때, 이로써 그들이 무시의 감정을 느끼게 될 때, 당사자들은 투쟁에 나섬으로써 인정의 내용을 변화시킨다. 마지막으로, 호네트가 택하고 있는 '절제된 가치실재론'이라는 입장과 그것이 함축하는 진보의 이념은 인정의 내용적 측면이 협소화되는 것을 방지하며, 나아가 어떻게 그 내용의 측면에서 거짓된 인정과 참다운 인정을 구분할 수 있는지에 대한 하나의 답변을 제공한다.[3]

여기서의 핵심은 호네트의 형식론에서 인정의 내용을 실질적으로 보장하는 장치가 무시의 경험과 그로 인한 투쟁이라는 점이다. 물론 투쟁 자체가 잘못된 이해에 근거할 가능성 또한 부정할 수

1) 특히 마셜의 권리 구분을 다루는 부분을 참조. KuA, 187쪽/225쪽 이하.
2) KuA, 188-189쪽/226-227쪽.
3) KuA, 324쪽/365쪽.

없을 것이다. 가령 우리는 자신의 성과에 대한 과도한 인정을 주장하며 투쟁에 나서거나, 소수자 우대 정책에 반발하여 자신이 피해자인 것처럼 인정을 요구하는 경우를 어렵지 않게 발견할 수 있다. 그러나 이는 호네트가 정당한 인정투쟁을 인정 질서를 보다 확장시키는 형태에서 찾는다는 점, 그리고 투쟁이라는 일종의 사회적 소통 행위를 통해 검토될 것이라는 점에서 정당한 인정요구로 여겨지지 않으며 거부된다. 인정 요구는 상호 동의를 얻을 수 있는 것이어야 하며, 다른 이들의 자율성을 침해하는 방식으로 행해져서는 안 된다는 것이 호네트의 생각이다.

그러나 투쟁의 가능성 자체가 불투명한 경우가 있다고 하면, 인정은 그 내용적 측면에서 역사적 발전을 멈추고 부당한 현 상황을 지속하게 되는 것 아닐까? 현존하는 인정 질서가 문제 있다는 것을 감지해야만, 무시의 경험이 일어날 수 있으며 투쟁 또한 가능하다. 그러나 인정질서의 왜곡이 있어 이에 도달할 수 없을 때, 자신이 속한 질서의 인정 내용이 아주 '자연스러운' 것으로 여겨질 때, 이 인정질서의 내용적 문제는 어떤 방식을 통해 문제시될 수 있을까?

호네트는『인정투쟁』이후 왜곡된 인정의 문제를 감지하고 여러 저작들을 통해 다룬다. 그는 이처럼 인정을 왜곡의 문제와 결부시키는 것이 알튀세르(Louis Althusser)의 관점이라고 생각한다. 호네트는 헤겔의 인정개념을 검토하면서, 알튀세르와 그를 계승하는 버틀러가 헤겔적인 인정개념과 차이를 갖는다고 분석한다.

> 전자[알튀세르와 버틀러]의 경우에 '인정'은, 국가기관들이 개인이나 집단적 행위자에게 사회적으로 전형적인 속성을 부여하고, 그를 통해 그 행위자들이 그들에게 부과된 역할을 완수하게끔 비폭력적인 방식으로 유인할 수 있다는 것 이상을 거의 의미하지 않는다. 이와 달리 칸트에서 유래하고 피히테와 헤겔을 통해 확립된 전통에서 '인정'은, […] 주체들이 공동으로 실천하는 규범의 검토와 해석을 위한 권위를 서로에게 부여함으로써 서로에게 표현하는 일종의 존중을 의미한다.[4]

4) Axel Honneth,『인정: 하나의 유럽 사상사』, 강병호 옮김, 나남, 2021, 249쪽.

그런데 헤겔과 알튀세르의 차이는 생산적이다. 호네트는 알튀세르와 버틀러가 사용하는 인정의 개념이 헤겔적 인정개념의 결여를 보여주고 있음을 인정한다. 호네트는 헤겔이 가정에 대해서, 여성의 복종을 자연적인 것으로 당연시하고 있음을 예시로 든다. 헤겔이 "여성의 복종과 상호 인정에 근거한 부부관계 사이에 어떠한 모순도" 감지하지 못했다는 것이다.[5] 호네트는 인정에 대한 알튀세르의 이해를 참조하면 헤겔이 인지하지 못한 다음의 사실이 드러난다고 본다.

> 공유된 규범의 적용을 검토할 권위를 상호 인정한다는 것 자체는 참여자들이 거기서 실제로 어떤 근거를 동원할 수 있는지에 대해 전혀 아무것도 말해 주지 않는다.[6]

앞선 인용문이 말해주는 것은, 어떤 인정 관계에 대한 지배적인 해석이 있다고 할 때, 우리가 그러한 해석에 단지 상호적으로 동의한다는 것으로는 그 내용적인 측면이 무엇인지가 충분히 보장될 수 없다는 점이다. "정당하게 동원할 수 있는 근거의 양, 따라서 무엇이 비판·반대될 수 있고 의문에 부쳐질 수 있는가에 관한 결정에는, 인정 관계에서 변화 가능한 것과 어쩔 수 없는 것, 문화와 자연을 구분함으로써 외부에서 인정 관계 안으로 들어오는 세계관과 해석 체계가 항상 함께 작동"하기 때문이다.[7]

호네트가 보기에 헤겔의 인정이론에서는 이 '자연적인 것'을 넘어선 포착이 가능하지 않다. 물론 그는 자연화 과정이 곧바로 "특정 사회집단 전부를 사회적 인정 관계 전체로부터 배제하는 것을 정당화하는 형식"으로 생각되어서는 안 된다고 본다.[8] 그럼에도 알튀세르의 인정개념은 여러 장치들을 통해 정형화된 특징들을 부여받고, '호명'됨으로써 어떻게 자연성에 근거한 배제가 일어나는지

---

5) Honneth, 『인정』, 250쪽.
6) Honneth, 『인정』, 254쪽.
7) Honneth, 『인정』, 254쪽.
8) Honneth, 『인정』, 255쪽.

설명할 수 있다는 점에서 헤겔에 대한 보완이 된다. 사회적 과정을 통해 매우 전형화된 특성을 반복적으로 부여받고 '호명' 되면, 이로써 "본래는 지배 없는 자유를 보장하는 인정 관계가 지배를 영속화하게" 되는 것이다.[9]

이처럼 인정의 내용적인 측면에서 좋은 삶을 보장하지 않는 인정의 가능성이 이야기될 수 있다. 어떤 인정 질서의 요구들이 내용적으로 자신의 좋은 삶을 보장하는 것인지 아닌지를 구분할 수 없는 상황에서 그것이 실제로 좋은 삶의 조건이 아니라 지배질서의 영속화로만 이어지는 상황을, 나는 여기서 '왜곡된 인정'의 사태로 규정한다.[10]

물론 여기서 '왜곡'이 이야기되기 위해서는 어떠한 종류의 '정상적인 상태'를 상정해야만 한다. 왜곡은 그 개념상 정상적인 상태 혹은 경로로부터 이탈해 있음을 뜻하기 때문이다. 호네트는 '사회병리학(Sozialpathologie)'이라는 자신의 기획을 구체화하는 작업에 있어 사회의 '정상성' 혹은 '건강함'에 대한 규정을 보여주는데, '병리학'이라는 작업은 정상적인 혹은 병에 걸리지 않은 상태를 전제할 수밖에 없기 때문이다. 호네트는 사회의 병리현상을 "잘못된 발전과정"으로 이해한다.[11] 사회는 언제나 변화 속에 있지만, 그것이 개인의 자기실현의 조건이 되는 것이 아니라 그것을 제한하거나 왜곡하는 경우에는 병리적이라고 말할 수 있다는 것이다. 따라서 여기서 '정상성'에 해당하는 것은 특정한 시공간에 속하는 공동체 구성원들이 자기실현을 제한받지 않는 상태라고 할 수 있다. 이를테면, 무시가 문제가 되는 이유는 인정을 통해 자기실현에 도달해야 하는 개인의 가능성을 제한하고 부정하기 때문이다.

그러나 '왜곡된 인정'이 어려운 문제인 이유는 왜곡이라는 것이 단지 자기실현을 제한하거나 부정할 뿐 아니라, 사태에 대한 관찰에

---

9) Honneth,『인정』, 256쪽.

10) 나는 '왜곡된 인정'이라는 개념을 사용함에 있어서,「이데올로기로서의 인정」에 나타난 호네트의 작업을 염두에 두고 있다. 이에 대해서는 본 논문의 5장 2절, 211쪽 이하에서 논의될 것이다.

11) AG, 13-32쪽/26-46쪽의 논의를 참조.

굴절을 일으킴으로써 그것이 정상성으로부터 벗어났다는 것을 한 눈에 알아볼 수 없도록 하기 때문이다. 따라서 왜곡된 인정은 무시의 경험을 불러일으키는 '잘못된' 인정과 다른데, 잘못된 인정은 무시로서 경험되면서 투쟁을 통해 실질적으로 좋은 삶의 조건이 되는 정당한 인정으로 이행할 수 있는 반면에, 왜곡된 인정에서는 이러한 투쟁이 쉽게 일어날 수 없기 때문이다.

그러므로 왜곡된 인정은 당사자들의 의도와 관계없이 지배 질서의 공고화로 이어진다. 오히려 그들은 자신들이 속한 지배질서를 열렬하게 환영할 수도 있다. 왜곡된 인정의 상황에서는 자신이 속해 있는 질서가 자신의 삶을 보장해줄만한 조건처럼 보이기 때문이다. 여성에게 '부엌일'이 그들의 본성에 맞는 것으로 생각되었던 시대에, 여성들은 그것이 정말 자신들에게 적절한 역할이라 생각했으며, 따라서 현존하는 질서도 충분히 자신의 삶을 펼칠만한 좋은 조건처럼 보였을 것이다.

호네트가 『인정투쟁』에서 제시한 '무시(Mißachtung)'라는 인정의 부정적 유형들은 '왜곡된' 인정을 감지하기에는 적절하지 않은 개념이다. 왜곡된 인정 질서를 전제할 때 인정의 무시가 경험되는 것 자체가 매우 어렵기 때문이다. 무시의 경험이 인정투쟁의 동인이라고 할 때, 투쟁의 가능성 또한 협소해 보인다. 뿐만 아니라 무시에 대한 해법은 특정한 인정의 훼손을 다시금 회복하는 것인데, 왜곡된 인정에 대해서는 정확히 무엇을 제거해야 하며, 제거가 가능한지 조차도 분명치 않다. 인정의 부정적 유형이 오직 무시로만 규정될 때, 오히려 다양한 병리현상들의 파악과 해소를 어렵게 하는 데 결과적으로 일조하는 것처럼 보인다.

덧붙여, 권력에 대한 소박한 이해도 호네트의 인정모델이 비판받는 이유 중 하나다. 『권력 비판(Kritik der Macht)』 이래로 권력의 문제가 호네트의 주요 관심사 중 하나였던 것은 분명하다. 호네트는 이 저작에서 푸코의 권력-투쟁 개념과 하버마스의 의사소통적 사회이론을 종합하려는 자신의 기획을 보여주며, 『인정투쟁』은 그것의 결과물이라 할 수 있다. 그러나 호네트의 인정이론은 비록 사회적 층위의 투쟁을

언급하기는 하지만, 권력의 차원을 개인의 관점으로 환원하는 것처럼 보인다.[12] 여기서 권력과 그것이 산출한 지배는 개인적 권리의 박탈 혹은 무시이거나, 그가 소유하는 가치 있는 속성들을 인정하지 않는 다소 개인화된 장애들로 이해된다. 뿐만 아니라, 무시에 대해서 그러했듯이, 권력-지배의 문제가 마치 명백하게 감지될 수 있는 것처럼 제시되고 있다는 점도 문제다.

만일 인정의 왜곡가능성을 적절하게 고려하지 못하게 된다면, 가족 안에서 인정을 좋은 삶의 필요조건으로 보고자 하는 본 연구의 기획이 훼손될 것이 분명하다. 우리가 아무리 상대를 사랑하고, 동등하게 존중하며, 그의 기여를 인정하더라도 이 평가 척도 자체가 잘못되었을 뿐 아니라, 나아가 우리가 전적으로 그것을 감지하지 못할 수 있기 때문이다. 따라서 인정의 근거들을 어떻게 구별할 수 있는지, 다시 말해 인정이 어떻게 지배와 구별될 수 있는지는 이제 호네트의 인정이론뿐만 아니라, 인정이론적 가족 구상에 대해서도 불가피한 과제가 된다. 이하의 논의에서 나는 먼저 호네트에 대한 비판들을 검토한 후에, 인정과 지배를 구별하려는 그의 시도를 다루고, 이를 비판적으로 재구성해 보고자 한다.

2. 인정과 지배의 친화성

진정으로 당사자의 자기실현에 기여하는 '정당한' 인정과 '왜곡된' 인정이 만일 구분될 수 없다면, 왜곡된 인정의 가능성은 그 자체로 호네트 인정이론의 기획을 위협하는 치명적인 사안이 된다. 앞서 4장에서 나는 세 가지 인정 형식 모두가 가족 안에서 작동하는 것이 가족 구성원이 상호 인정을 통해 가족을 진정으로 '좋은 삶'의 공간으로 만들 수 있음을 보였는데, 만일 우리에게 알려진 인정의 내용 혹은 방식들이 이미 이데올로기적으로 구조화된 것들이라면 단지 상호인정을 통해서는 좋은

12) 이에 대해서는 맥네이와 알렌이 등장하는 5장 1절, 201쪽 이하의 논의에서 다시 다룰 것이다.

삶의 조건이라는 가족의 성격이 유지될 수 없을 것이다.

그러므로 호네트의 인정이론에 근거한 가족연구의 기획을 지속하기 위해서는 두 가지 문제의 검토가 필요하다. 첫째로, 인정이라는 것 자체에 이미 지배에 기여하는, 곧 타자지배의 속성이 있다는 비판에 대해 이를 반박하는 일이다. 만일 인정이 지배를 개념적으로 포함하게 된다면, 그것은 자신에게 오랜 시간 가해졌던 혐의를 스스로 재현하게 될 수 있다. 둘째로, 인정이 지배와 '다른 것'일 수 있다 하더라도 양자를 완전히 분리해낼 수는 없기 때문에, 양자의 관계가 세밀하게 규정되어야 한다. 인정이 언제나 지배와 결합할 수 있다는 인식 하에 특수한 종류의 인정들을 구분하는 작업이 요구된다. 만일 구별의 작업이 실패하고, 인정이 지배의 문제를 적절히 다루지 못하게 된다면, 우리는 인정개념을 옹호할 수 있는 가능성을 매우 약소하게만 갖게 될 것이다.

먼저, 인정이 지배와 결합되어 있다는 주장들을 검토해 보자. 알튀세르는 인정이 지배와 결합해 있다는 주장을 대표하는 인물이다. 그에게서 인정은 이데올로기가 주체를 '주체화' 하는 기제로 지목된다.[13] 알튀세르는 종속과 인정의 결합을 "호명(interpellation)"의 과정을 통해 보여준다.[14] 호명에 대한 널리 알려진 예시에서, 행인은 경찰관의 "거기, 당신!"이라는 호명을 통해 정체성을 부여받는다. 자신에 대한 부름을 듣고 적절한 반응을 함으로써 하나의 '주체'로 구성되는 것이다. 이처럼 사회적 호명에 따르는 요구들을 승인하고 이를 반복함으로써 그는 주체로서 '인정된다.' 동시에 그는 자기 자신에 대한 호명도 수행하게 되면서, 스스로를 그러한 정체성으로 인정하게 된다. 그러므로 호명을 통한 주체화는 곧 인정의 과정이다. "이데올로기적 국가 장치들(ISAs:

---

13) 다만 알튀세르의 논의에 한정하면 이를 '인정'이 아닌 '인식'으로 번역하는 것도 가능할 것이다. 즉, 나는 호명을 통해 자기 자신을 '인식'할 수 있게 된다. 그러나 호네트는 이를 인정으로 번역하고 자신의 논의와 이어 붙인다. Axel Honneth, "Recognition as Ideology", Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007.

14) Louis Althusser, "Ideology and Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster 옮김, New York: NYU Press, 2002.

Ideological state apparatuses)"은 호명의 메커니즘을 통해 주체를 생산하는 이데올로기의 현실적 기능을 담당한다. 이러한 이데올로기적 장치들은 억압적 방식을 통해서 작동하지 않는다는 특징을 갖는다. 기존의 억압적 국가장치와 달리, 종교, 가족, 문화, 정치, 교육, 법 등 이데올로기적 국가장치들은 '나'를 교묘한 방식으로 특정한 정체성으로 정체화한다. 이데올로기적 국가장치의 촘촘한 메커니즘 속에서 개인은 어떤 거부감을 느끼지 못한 채로 그것이 원하는 대로 주체화되는 것이다.[15] 국가장치의 요구를 받아들이지 않는 이는 주체가 될 수 없는 반면, 그러한 호명에 성실히 응답하는 나에게는 보상이 주어지며, 이로써 일종의 '순응하는 주체'가 인정을 통해 탄생한다.[16]

호네트가 근거하고 있는 헤겔의 인정 모델에 이미 지배가 함축되어 있다는 해석도 있다. 파첸 마켈(Patchen Markell)은 인정과 지배의 연관을 강조하면서, 인정(Recognition/Anerkennung)이 아닌 다른 '인정(Acknowledgement)'의 태도가 요구된다고 본다.[17] 오늘날 인정은 많은 사회 정치 이론들에서 해방적 혹은 규범적 기능을 가진 것으로 소개되고, 평등한 존중이나 가치부여를 위한 매체로 이야기되지만, 마켈이 보기에 인정은 오히려 부정의의 도구가 될 수 있다.

마켈은 상호 인정의 이상이 불가능할 뿐 아니라, 심지어는 비일관적(incoherent)이며, 따라서 이러한 상호 인정이라는 이상의 추구로 인해 우리가 사회적 그리고 정치적 삶의 어떤 중대한 조건들을 오해할 수 있다고 주장한다.[18] 그가 보기에 상호인정의 모델에서 간과된

---

15) 버틀러는 알튀세르에게도 오인의 계기가 자리 잡고 있다고 본다. 가령 호명의 상황에서, 경찰이 "거기 당신!"이라고 불렀을 때, 이 부름에는 청자가 자신을 부르는 것으로 잘못 인지할 가능성과, 자신을 부르지 않은 것으로 잘못 인지할 가능성이 존재한다. 오인이 발생할 경우 나는 나를 인지할 수 없다. Judith Butler, 『권력의 정신적 삶』, 강경덕·김세서리아 옮김, 그린비, 2019, 141-142쪽.

16) 호네트는 『인정』에서도 알튀세르에 대한 이와 같은 해석을 유지한다. Honneth, 『인정』, 88-90쪽을 참고하라.

17) Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 2003. 한국어에서뿐 아니라, 영어에서도 이 두 표현은 유사한 의미를 담고 있다. 독일어에서는 'Anerkennung'으로 완전히 동일하다. 이는 마켈이 헤겔-호네트식의 인정개념으로부터 벗어나기 위해 유사성을 도외시하고 양자의 차이를 의도적으로 강조한 것으로 보아야 할 것이다. 마켈에 대해 논하는 부분에서, 그의 'acknowledgement'는 따옴표를 사용해 구분하여 표기하였다.

것은 인간의 유한성(finitude)이라는 조건이다. 그는 아렌트를 인용해서 우리가 우리 행위의 주인이 될 수 없음을, 곧 행위의 "비주권적(non-sovereign)" 특징을 강조한다.[19] 행위의 결과는 열려 있으며, 예측 불가능하다는 것이다. 그러나 헤겔적인 인정개념은 우리의 사회정치적 조건인 이러한 유한성에 대한 고려 없이 '주권적' 행위만을 내세우면서 이를 배제하며, 인간적 행위의 근본 특징을 담아내지 못한다. 마켈은 헤겔에 대한 다른 해석자들과는 달리, 헤겔의 인정개념에 대한 독특한 해석을 내세운다.[20] 『정신현상학』에서 나타나는 주인과 노예의 투쟁이 일종의 주권 확립의 사태로 이해되어서는 안 된다는 것이 그의 생각이다. 그는 오히려 노예가 자의식을 포기하는 것을 인간 유한성에 대한 '인정(acknowledge)'으로 해석한다.[21] 무슨 수를 써서라도 주권성을 확립하려는 열망을 포기했기 때문이다.[22] 반면 주인이 행하는 것은 주권성에 도달하고자 하는 투쟁이다. 마켈은 현대의 인정이론들이 주인이 보여주는 절대적 주권성의 인정을 인정의 원형으로 상정하고 있다고 본다. 즉 상호 인정이란 인지적 층위에 기반하여 자신의 절대적 주권을 수립하기 위한 행위나 다름없는 것이다. 나는 나 자신에 대한 명료한 이해, 자기-이해에 도달하기 위해 인정의 관계에 진입하고 타자로부터 자기 자신의 상을 확인하려 한다. 이러한 주권적 인정의 확립 과정에서 다수성(plurality), 타자, 차이 등은 배제된다. 서로는

---

18) Markell, *Bound by Recognition*, 4쪽.

19) Markell, *Bound by Recognition*, 5쪽.

20) 마켈의 비판 대상이 되기도 한 로버트 윌리엄스(Robert Williams)는 마켈이 'Anerkennung'의 번역어로 'acknowledgement'를 사용한다는 점, 그리고 그의 헤겔 해석이 다소 오해에 근거하고 있다는 점을 지적하면서, 마켈의 대안이 이미 헤겔적인 인정개념에서도 성취될 수 있는 것이라 본다. Robert Williams, "Bound by Recognition?", *Critical Horizons,* 제10권, 제1호, 2009, 118-140쪽.

21) 마켈이 대안적 상호관계 모델로 제안하는 '인정(acknowledgement)'은 인정(recognition)과 양립할 수 없다. 인정과 종속의 연결은 오히려 인정의 추구가 인간 행위의 근본 조건에 대한 '인정'의 실패로 이어지도록 하기 때문이다. 곧, 인정의 추구는 '인정'의 실패다. 마켈은 인정이 가진 지배의 특성, 곧 누군가의 행위와 정체성을 특정 방식으로 고정시키며 인간의 유한성과 불확실성을 배제하는 이러한 특성을 지양하고, 보다 인간의 유한성, 우연성, 취약성을 수용하는 두 번째 '인정'으로 이행하고자 한다. Markell, *Bound by Recognition*, 112쪽 이하를 참조.

22) Markell, *Bound by Recognition*, 107쪽.

서로에 대한 존중과 화해에 도달하는 것이 아니라, 다른 한쪽에 대한 지배를 산출하기 때문이다. 여기서 굴복한 이는 자기이해에 도달하지 못하며, 노예가 된다. 마켈은 이처럼 잘못된 인정개념에 근거할 때, 도리어 인정의 옹호자들이 극복하고자 하는 부정의의 몇몇 형태들을 유지하는데 도움을 줄 수 있다고 본다.[23] 주권적 인정이 부정의와 공모한다는 것이다.[24] 이는 해방적 도구가 되어야 하는 인정이 종속과 배제로 이어지는 역설이다.

마켈과 마찬가지로, 켈리 올리버(Kelly Oliver) 또한 헤겔적 인정개념 자체를 문제시한다.[25] '주인과 노예의 변증법'을 중심으로 하는 헤겔 전통에서의 인정개념이 토대를 두고 있는 '나와 상대를 주체와 타자 혹은 대상으로 보는 사유'가 비인간화나 억압 혹은 지배와 같은 위험을 함축하고 있다고 보기 때문이다.[26] 인정의 과정에서 자기정체성의 바깥에 있는 것으로 타자를 상정하고 내 정체성에 위협이 되는 적대적 상대자로서, 포섭되어야 하는 타자로서 간주하게 된다는 것이 올리버의 생각이다. 따라서 정체성(자기동일성)은 '차이에 맞서는 것'이 된다.[27] 나아가 올리버는 인정의 대상이 언제나 인정하는 주체에

---

23) Markell, *Bound by Recognition*, 5쪽.

24) 호네트의 작업 또한 마켈에게는 주권적인 인정개념을 보여주는 하나의 사례로 간주된다. 마켈은 먼저 호네트가 '주인과 노예의 변증법'을 인정의 전형으로 보지 않는 것을 두고, 주인과 노예 사이에는 호네트가 우려하는 것처럼 "상호작용에 냉담한" 모습을 함축하고 있지 않다고 주장한다. 오히려 양자는 적극적으로 상호작용에 임하지만, 주권적 인정이 나타나고 있기 때문에 문제라는 것이다. 주권적 인정이 전제되기 때문에, 상호 인정은 해방의 도구가 아니라 새로운 지배 양식을 만드는 기제다. Markell, *Bound by Recognition*, 119쪽.

25) Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2001. 마켈은 올리버가 자신의 '인정'과 상당 부분을 공유한다고 인정하면서도, 올리버가 증언하기(witnessing)를 과대평가하고 있다고 생각한다. 덧붙여 그가 보기에는 올리버의 도식에는 적대, 충돌, 지배, 억압 등을 사랑, 연결, 평화 등과 완전히 다른 계열로 설정하고 있다는 문제도 있다. Markell, *Bound by Recognition*, 37-38쪽.

26) Oliver, *Witnessing*, 4쪽.

27) Oliver, *Witnessing*, 3쪽. 올리버는 프란츠 파농(Frantz Fanon)의 『검은 피부, 하얀 가면』이 이를 보여주는 좋은 예시라고 생각한다. 파농은 식민지 흑인으로서의 자기정체성을 인식하고 백인에 가까워질수록 한 명의 인간으로서 인정받는 인종차별적 인정구조의 부정적 면모를 드러내고 있기 때문이다. Frantz Fanon, 『검은 피부, 하얀 가면』, 노서경 역, 문학동네, 2014를 참조하라.

친화적이어야 한다는 것을 인정의 개념이 함축한다고 보면서, 이를 보다 문제적으로 고려한다. 인정을 부여하는 쪽은 대부분 인정을 필요로 하는 쪽에 대해 상대적으로 거대한 권력을 가진 이들이기 때문이다. "인정이 억압받는 사람들을 억압자에게 의존하게 만든다"고 그녀는 생각한다.[28] 곧, 그녀가 인정개념 안에서 발견하는 것은 동일성으로의 동화다.[29]

이러한 이유에서, 올리버에게 인정개념은 인간의 취약성을 적절하게 고려할 수 없는 개념이다. 인정은 인정받지 못한 이들을 상정할 수밖에 없다는 점에서, 취약성을 포함하지 못하고 오히려 언제나 취약한 이들을 만들어낸다. 곧, 취약성은 인정에 따라오는 "인정의 이면"이다.[30] 그녀는 타자에 대한 인정을 이야기하는 테일러나 호네트, 프레이저, 심지어는 버틀러의 경우에도 타자를 수신하고 이에 반응하는 것의 완전한 의미를 깨닫지 못한 이론들이라고 평가하면서, 인정의 대안적 개념을 제시한다.[31] 그것은 일종의 반응적 윤리인 '증언하기(Witnessing)'다.[32]

---

28) Kelly Oliver, "Witnessing, Recognition, and Response Ethics", *Philosophy and Rhetoric*, 제48권, 제4호, 2015, 477쪽.

29) Oliver, *Witnessing*, 9쪽.

30) Oliver, "Witnessing, Recognition, and Response Ethics", 475쪽.

31) Oliver, *Witnessing*, 5쪽. 올리버는 호네트가 사용하는 인정개념을 직접 다루지 않고, 헤겔과 그 후예들이 공유하는 인정개념을 전체적으로 겨냥하고 있다. 올리버가 호네트의 인정이론을 다루는 부분은 오직 인정의 도덕에 대해 논의할 때이다. 여기서 올리버는 먼저 호네트의 사랑의 인정에서 나타나는 비역사성을 지적한다. 사랑이 역사적이지 않다는 호네트의 주장은 모성 그리고 어머니-자녀 관계의 관점이 어머니와 그 아이와의 관계를 어떤 반사회적 자연적 영역에 환원시키는, 자연적이고 필연적인 것으로 수용하도록 한다는 것이다. 이는 비역사적인 사랑의 모델을 기초로 하는 호네트 사회이론의 "사랑에 대한 가부장적 관점"을 드러낸다. 나아가 올리버는 호네트의 인정이론에 대해 두 가지의 "더욱 심각한" 문제들을 제기한다. 첫째로는 호네트의 인정 모델이 주체-객체 도식을 전제한다는 것이며, 두 번째로는 부정의가 먼저 있어야만 투쟁이 일어나며 이를 통해 자기 이해에 도달할 수 있다고 보는 모델임에도 이 필연성을 잘 설명하지 못하고 있다는 비판이다. Oliver, *Witnessing*, 46-49쪽의 논의를 참고.

32) 'witnessing'을 한국어로 번역하는 것에는 어려움이 있다. 흔히 'witnessing'은 '목격'이라는 번역어를 갖는다. '목격(目擊)'은 그 한자어에서 유추할 수 있듯이, 눈의 감각을 함축한다. 그러나 동시에 이는 말로 사태를 풀어내는 '증언'의 의미도 갖는다. 여기서는 저자가 강조한 '반응'에 보다 무게를 두고 '증언'으로 번역하였다. 올리버에 따르면, '증언하기'는 이처럼 수신과 발화라는 두 가지 부분으로 구성된다. 하나는 개인이 처한 제약된 시공간, 역사적 맥락이라는 조건이다. 그녀는 이를 "주체 위치(subject position)"로 부른다. 여기서 주체는 어떤 특정한 사태를 직접적으로

알튀세르와 마켈, 올리버가 보여주는 것은 인정과 지배의 착종이라는 문제 상황이다. 먼저 알튀세르는 이데올로기적 국가장치의 메커니즘으로 인정을 간주하고, 그것이 이데올로기의 지속과 재생산에 기여하는 인간상을 재생산하는 도구라는 점에서 인정을 거부한다. 반면 마켈과 올리버는 유사한 입장을 취하는데, 인정개념 자체가 타자를 지배하려는, 협소한 인간의 행위성에 근거한 모델이라는 해석에 근거해 헤겔 전통의 인정개념을 거부하려는 것이 이들의 태도다. 인정의 메커니즘이, 특히 헤겔적 인정이 지배적 관계를 복종을 통한 재생산을 함축하며, 그것이 정말로 인정개념이 벗어날 수 없는 운명이라면, 호네트의 인정이론은 근본적으로 지배에 저항하고 '해방'을 모색하는 이론이 될 수 없다.[33]

호네트는 이들과 직접적으로 대결하지 않는다. 다만 다음 절에서 다루게 될 '이데올로기로서의 인정'의 개념화를 통해 인정과 지배의 관계라는 시급한 물음에 대한 답변을 대신하고 있다고 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고 우리는 왜 호네트가 이들의 물음에 직접적으로 응답하지 않고 있는지 그 이유를 물을 수 있다. 호네트의 입장을 고려할 때, 인정과 지배의 착종을 주장하는 이들에 대해 다음과 같이 대응할 수 있을 것이다.

목격하고, 경험한다. 다른 하나는 주체성이다. 이는 무제약적인 타자와의 만남에서 구성되는 행위성과 반응-능력/책임성(response-ability)으로 나타난다. 곧, '증언하기'는 특정한 맥락에서 내가 인지하지 못하는 무엇인가를 목격한 타자에 대해 그의 이야기를 "수신하고 반응하는(address and response)" 타자에 민감한 윤리인 것이다. 올리버는 '증언'의 윤리적 태도를 보여주기 위해, 아우슈비츠에 대한 증언을 둘러싼 하나의 사건을 예시로 가져온다. 어떤 여성 아우슈비츠 생존자가 그 내부에서 발생한 유대인 봉기의 사례에 대해 증언할 때, 그녀는 타오르고 있던 굴뚝 숫자를 네 개로 증언하였다. 그러나 역사가들은 굴뚝의 숫자가 오직 하나였다고 이야기하면서 그녀의 증언을 불신했다. 올리버는 증언의 부정확성에도 불구하고, 증언자의 구체적 경험이 보여주는 역사적 '진실'에 도달하기 위해서는 이 부정확성을 넘어서야만 한다고 강조한다. Oliver, *Witnessing*, 16쪽 이하를 참조.

33) 조주영은 이처럼 호네트의 이론이 언제나 배제를 함축할 수밖에 없음을 지적하며, 버틀러와의 상호보완을 제안한다. 보편화 가능한 규범적 토대를 호네트에게서, 지배를 문제시하고 취약성에 예민한 태도를 버틀러로부터 빌려오는 것이다. 따라서 저자는 인정이론은 정치-윤리학이 되어야 한다고 본다. 정치적인 것과 규범적(윤리적)인 차원이 결합되어 있다는 것이다. 조주영, 「인정의 정치-윤리학: 호네트와 버틀러의 인정이론을 중심으로」, 서울시립대학교 철학과 박사학위논문, 2018.

첫째, 인정이 그 자체로 지배를 함축한다는 주장은 호네트와 서로 다른 인정개념에 근거를 두고 있는 비판이다. 다소 상이한 전제로부터 논의를 출발하고 있기 때문에 언뜻 비판들 자체가 잘못 제기된 것처럼 보이기도 한다.[34] 호네트는 『인정투쟁』에서 청년 헤겔 시기의 작업과 '주인과 노예의 변증법' 모델을 구분하면서 전자에 근거하여 세 가지 인정 형식을 중심으로 한 자신의 인정이론을 수립했다. 마켈이나 올리버가 근거하고 있는 헤겔에 대한 해석이 타당할 수는 있어도, 이들이 주인-노예의 관계를 인정의 전형으로 설정하게 될 때, 그들의 비판이 호네트의 모델에 직접적으로 적용되기는 어려울 것이다.[35]

둘째로, 호네트는 상호인정이 오히려 타인을 위해 자기이해를 제한하는 태도임을 곳곳에서 밝히고 있다. 호네트는 '비가시성(Unsichtbarkeit)' 현상을 다룬 이래로 인정에 '자기 제한'의 성격을 부여해 왔다.[36] 인정은 자신의 이익이나 자기 확신을 얻고자 상대를 재단하는 방식이 아니라, 자기를 제한하면서 상대의 속성에 예민하게 접근하는 태도로 제시된다. 다음의 인용문은 호네트가 인정에 어떠한 규범적 속성을 부여하고 있는지를 보여주고 있다.

여기서는 어떤 의미에서 인정하는 주체와 인정받는 주체 사이의 구별이 사

---

34) 이현재는 마켈의 비판에 대해 반박하며, 그가 비판하는 인정이론들, 특히 호네트의 인정이론이 주권적 억압, '절대적 통일성이나 독립성'을 전제하지 않고 있다고 주장한다. 호네트는 주권의 인정에 대해 직접 언급한 적이 없을뿐더러, 그가 제시하는 세 가지 형식들도 독립성과는 거리가 멀다는 것이다. 이현재는 호네트의 설명에서 "한 공동체 안에서의 연대가 타자의 부정을 통해 가능한 절대적 통일성이나 또는 어떤 경우에도 변하지 않는 가치 공동체의 고정된 정체성을 상정하지 않는다"는 점이 중요하다고 본다. 이현재, 『여성주의적 정체성 개념』, 여이연, 2008, 279쪽 이하.

35) 특히 호네트는 알튀세르가 속한 프랑스를 중심으로 한 인정의 '부정적' 전통이 헤겔적 인정개념과 전혀 다른 전통에 속한다고 본다. Honneth, 『인정』, 221-222쪽.

36) Honneth and Margalit, "Recognition", 121쪽 이하를 참고. 반면 호네트가 상호인정의 속성으로 제시한 '자기-제한'이 특히 '선행하는 인정'이라는 원-도덕적(proto-moral) 발달단계에는 자기애의 제한이 아니라 한쪽으로 기울어진 비대칭적인 상호성으로 나타날 수 있다는 지적에 대해서는 Joseph C. Berendzen, "Reciprocity and Self-Restriction in Elementary Recognition", Volker Schmitz 편저, *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, Palgrave Macmillan, 2018, 특히 29쪽 이하.

라진다. 인정의 상호성이 전제되고 있기 때문에 주체는 두 역할을 언제나 동시에 할 수 있어야 한다. […] 이러한 상호 인정의 영향은 양쪽에서 동시적으로 일어나는 자유의 제한과 확장이다. 개인의 합리성을 실현하고자 하는 욕구는 동료 인간 앞에서 자신이 합리적임을 증명함으로써만 충족될 수 있기 때문에, 그런 욕구를 가진 개인은 이러한 목적을 위해 상호작용 상대방에 대해서 자신의 한낱 자기중심적인 동기를 포기하고, 그 상대방에게 자신의 행위 공간을 제약할 자유를 시인해야 한다는 압박을 느낀다. 그런데 이 상호작용 상대방 역시 자신의 상대방 앞에서 자신이 이성적임을 증명하기 위해서는 동일한 자유 제한을 수행할 수 있어야 하기 때문에, 자유 제한을 수행한 상대방에게 동시에 자유 확장을 가져오는 규범적 지위가 부여된다.[37]

마지막으로, 그들의 비판을 다소 강하게 해석하면 인정은 언제나 지배적인 인정을 재생산하는 역할만을 수행해 왔어야 한다. 인정은 소수자의 권리나 가치를 위해서, 취약한 이들을 포함하는데 기여하지 못하는 것으로서 나타나야 한다. 그러나 이러한 주장은 이상하게 들린다. 호네트가 『인정투쟁』에서 여러 사례를 이용해 보여주듯이, 인정이란 개인의 정체성 발달에 있어 필수불가결한 관계인 동시에, 역사적으로 수많은 해방적 운동을 촉진하기도 했다. 인정개념은 이미 사회의 제도들이나 취약한 이들의 보호에 있어 자신의 역할을 갖는 개념이기도 한데, 인정개념이 '함축할 수도 있는' 문제들 때문에 인정개념 전체를 포기하라는 요구는 정당하지 않다.

그러나 다른 한편 로이스 맥네이(Lois McNay)의 작업은 호네트에게 정당한 과제를 부여한다. 그녀의 저서명(*Against Recognition*)에 나타나듯이, 인정개념에 대해 강력한 반대를 보여주는 인물인 맥네이는 인정이 지배를 함축한다기보다는, 인정이 지배와 권력의 문제를 간단하게 배제하기 때문에 문제적이라 본다.[38] 보다 근본적으로, 그녀는 호네트를 포함해 인정이론을 주장하는 이들이 사회학적 현실과 합치되지 않는 모델을 전제함으로써 권력을 인정관계의 외부에 위치시키고 있음을 지적한다.

---

37) Honneth, 『인정』, 218-219쪽.
38) Lois McNay, *Against Recognition*, Cambridge; Malden: Polity, 2008.

그녀는 인정개념이 함축하는 비판적인 통찰 전체를 거부하지는 않지만, 오늘날 널리 사용되고 있는 특정한 인정개념에 대해 반대한다고 밝힌다. 그녀는 그것을 "공동체주의적 그리고 의사소통이론 전통에서의 인정개념"으로 이름 붙인다.[39] 이러한 전통에서 나타나는 인정개념이 권력에 대한 환원주의적 이해로 이어지고, 이로써 사회적 위계 안에서 주체 형성, 정체성, 행위성의 문제를 단순화한다는 것이 그녀가 인정개념에 대해 수행하는 비판적 작업의 요지다.[40] 그녀는 문제의 원인이 인정의 아이디어를 존재론적 주장을 통해 정당화하려는 시도에 있다고 보면서, 자신이 지목하는 인정이론들의 문제를 "인정의 존재론(Ontology of Recognition)"으로 이름 붙인다.[41] 인정의 존재론은 사회적 관계의 원천으로 원초적인 한 쌍을 설정하고 두 항에 근본적인 기능을 부여하려는 기획을 뜻한다. 이러한 존재론적 관점에서, 여타 사회적 관계들은 이러한 이항관계에 부여된 근본적 기능을 실현시키느냐 혹은 왜곡하느냐를 통해 평가된다.[42] 이에 파생되는 문제는 권력을 인정관계 외부에서 작동하는 것으로 간주하고 있다는 점이다. "권력의 사회적 관계는 언제나 몇몇 선행적이고 원초적인 상호적 역학의 '사후적(post hoc)' 효과거나, 혹은 이에 대한 왜곡"이 된다는 것이다.[43]

"인정의 존재론"에 따르는 부정적인 평가는 호네트의 인정이론에 대한 비판으로 이어진다. 그녀에게는 호네트 또한 헤겔을

---

39) McNay, *Against Recognition,* 1쪽.
40) McNay, *Against Recognition*, 2쪽.
41) McNay, *Against Recognition*, 8-9쪽.
42) 뿐만 아니라 맥네이는 인정이론이 갖는 규범적 함축이 과잉되었다고 평가한다. 인정개념의 규범성은 인정개념의 이점일 수도 있겠으나, 양가적이라는 것이다. 너무나 자주, 규범적인 기능과 분석적인 기능이 어떤 검증도 없이 혼합되며, 규범적인 강조가 사회분석을 제한하게 되었다고 맥네이는 지적한다. 곧, "인정의 아이디어의 규범적 잠재력이 동시에 중대 약점의 원천이다." 이처럼 강한 규범성을 전제한 이론은 사회적 장애를 단지 제거되어야 할 것으로만 보거나, 권력의 우연적인 효과로 간주하고, 결과적으로 주체 생산을 권력 관계와 단절시킨다는 것이다. 이로써 인정개념이 사회적 불평등이 재생산되는 주요 차원들을 파악하는데 실패하게 된다는 것이 그녀의 평가다. 나는 규범적 지향이 과잉되면 사회적 현실에 대한 분석에 장애가 생길 수 있다는 직관에는 동의하지만, 인정의 규범성을 거부하려는 맥네이의 방식에는 동의하지 않는다. 규범성에 대한 맥네이의 주장에 대해서는 McNay, *Against Recognition*, 8쪽 이하의 논의를 참조.
43) McNay, *Against Recognition*, 9쪽.

계승하면서 그와 마찬가지로 인정의 존재론을 전제하고 있기 때문이다.[44] 그가 의존하는 역사적 진보의 이념을 공격하면서도, 그녀는 호네트에게 제기될 수 있는 가장 강력한 난제가 이 모델 안에서 권력 관계가 언제나 근본적인 정신적 역동의 사후적인(ex posteriori) 효과로 간주된다는 점이라고 본다.[45] 즉, 인정의 존재론은 심리학적으로 환원적인 사회 이론을 생산하며, 권력 관계를 포함한 사회적 관계들을 지속적으로 초기의 이항관계에 대해 외삽된 것으로 간주한다.[46] 이러한 사유 방식이 사회적 관계들을 감성적인 것으로 만들 뿐 아니라, 잠재적으로 돈과 권력의 역학으로 조정되는 사회적 관계들의 복잡한 본성을 불투명하게 만든다는 것이 맥네이의 생각이다.[47]

맥네이는 호네트의 최근 작업들이 보다 지배의 문제에 민감하게 재구성되고 있지만, 여전히 불충분하다고 평가한다.[48] 그녀에 따르면, 언뜻 호네트는 현대 사회라는 조건에서 인정 관계의 확장이 자기실현의 더 확장된 기회를 제공한다는 자신의 초기 주장을 철회하는 것처럼 보인다.[49] 이제 호네트는 규범적이고 해방적인 힘이 자본주의라는 조건

---

44) McNay, *Against Recognition*에서 4장의 논의를 참고. 이는 Lois McNay, "The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency", *Sociological Theory*, 제26권, 제3호, 2008, 271-296쪽에서도 유사하게 논의되고 있다.

45) McNay, *Against Recognition*, 135쪽.

46) McNay, *Against Recognition*, 135쪽.

47) McNay, *Against Recognition*, 135쪽.

48) 맥네이는 호네트의 인정개념을 비판하기 위해 2004년과 2006년의 작업들과, 그 이후의 작업인 『자유의 권리』에 대해서도 검토한다. 맥네이는 그가 『자유의 권리』에서 보여주는 방향성과 그의 새로운 정의론 기획에 대해서는 긍정적으로 평가한다. 가족을 사회적 자유의 토대로 간주하고, 가족 내부의 문제들을 다루고, "사랑의 민주화"를 명시하고 있다는 점도 긍정적으로 고려된다. 그럼에도 불구하고, 맥네이는 가족에 대한 호네트의 분석이 앞서의 작업들과 마찬가지로 사회학적으로 소박하다고 지적한다. 먼저 그녀는 가족에 대한 호네트의 다소 "순진한" 초상이 세 가지 불평등의 차원에서 문제적이라 본다. 그것은 젠더 불평등, 계급 불평등, 마지막으로, 돌봄의 불평등이다. 호네트가 간과한 이러한 것들은 권력의 깊고 지속하는 비대칭에 의해 관통되고, 이를 둘러싸고 구조화된 것들이다. 비대칭적 관계들은 젠더화된 가족 역학에 본유적이며, 호네트의 발달 모델이 함축하는 것처럼, 상호성의 본질적이고 규범적 핵심을 침해하거나 왜곡하는 '외부적' 힘이 아니다. 곧, 권력은 불가분하게 가족의 역학과 엮여 있다. 맥네이는 이러한 권력규정의 부재로 인해 선-이론적 실천의 객관적 경로를 상실하거나, 내세계적 비판에도 문제가 있게 된다고 지적한다. McNay, *Against Recognition*, 175-180쪽.

49) 그녀가 예시로 드는 것은, '조직된 자기실현(organized self-realization)'에 대한

하에서 오히려 기존 질서의 재생산으로 전환될 수 있다는 것을 보여주면서, 인정 질서가 왜곡되거나 오염될 수 있다는 것, 곧 '인정을 추구하는 것이 자기실현에 기여하지 못할 수 있다'는 사실을 함께 고려한다. 그러나 맥네이가 보기에 이러한 호네트의 주장은 여전히 앞서와 마찬가지로 "권력 관계에 대한 낙후된(undeveloped) 설명"에 의해 지지된다.[50]

맥네이의 비판은 한편으로 과도한 인상을 주지만, 다른 한편으로는 호네트가 수행해야 하는 과제를 분명하게 해 준다. 맥네이의 핵심 비판은 '인정의 존재론'에 대한 것이다.[51] 사회적 문제들을 한 쌍의

호네트의 작업이다. 이제 호네트는 인정의 확장이라는 규범이 더 이상 해방적이지 않으며, "자기-실현의 정상화하는 유형(normalizing type of self-realization)"으로 전환되었다고 본다는 것이다. 즉, 개인의 자기실현 과정에 있어 일종의 '훈육하는 권력'이 강하게 개입되었다는 것이 호네트의 새로운 분석이다. McNay, *Against Recognition*, 144-145쪽.

50) 맥네이가 지적하는 첫 번째 문제는, 경제와 문화 영역 사이의 관계에 대한 단순화된 이해다. 호네트는 두 영역이 자본주의적 축적 초기에 분리되었으나 불과 수십 년 전부터 상호침투가 증가했다고 가정하는 것처럼 보이지만, 양자는 역사적으로 언제나 착종되어 왔기 때문에 원래부터 자율적인 영역이라고 하는 것은 잘못된 이해라는 것이다. 두 번째로, 양자의 결합이 불러오는 효과를 단지 부정적으로 보는 것도 문제로 지적된다. 가령 그녀는 경제적 논리가 가정에 들어옴으로써 여성의 가사노동에 대한 해방을 추동한 점도 있다고 본다. 맥네이는 이처럼 양자를 구분하려는 호네트의 태도가 생활세계의 식민화가 오로지 부정적이라는 하버마스의 일방향적 주장을 재생산하고 있다고 해석한다. McNay, *Against Recognition*, 145-146쪽.

51) 다른 한편으로, 맥네이는 진보의 이념을 문제 삼기도 한다. 맥네이는 차후의 작업에서 호네트가 역사적 설명으로 전환했다는 것에는 긍정적으로 평가하면서도, 진보의 이념을 고수하고 있다는 점에 대해서는 비판한다. 진보 이념에 의존한 설명이 호네트의 사회 정의에 대한 사유를 과도하게 제한한다는 것이다. 그녀는 진보의 이념을 기입하기 보다는, 사회적인 것의 내적 경향성을 온전히 파악하는 것을 권한다. 그럼으로써 호네트의 사회적 자유의 기획이 더 풍부해질 수 있다는 것이다. Lois McNay, "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", *Critical Horizons*, 제16권, 제2호, 2015, 170-186쪽. 맥네이는 최근의 논문에서도 호네트가 인정의 '존재론'에서 역사철학적 입장으로 선회했다고 평가한다. 그러나 그녀는 『자유의 권리』에서 호네트가 진보의 이념에 의존함으로써 또 다른 문제를 유발했다고 본다. 진보 이념의 상정은 가족에서 일어나는 부정성에 대해 온전히 평가할 수 있는 여지를 훼손한다는 것이 그녀의 비판이다. 목적론적 도식은 이러한 문제들이 결국에는 좋아질, 역사 방향의 계기들로 고려하기 때문이다. 이처럼 가족을 낙관적으로 고려함으로써 가족의 양가성, 가족 내부의 지배가 점차 세밀해지고 심화된다는 주장에 대해서 이러한 도식은 답변을 제공할 수 없게 된다. Lois McNay, "Historicizing Recognition: From Ontology to Teleology", *Recognition and Ambivalence*, edited by Heikki Ikäheimo et al., Columbia University Press,

인물들 사이의 관계에 환원하기 때문에 사회이론으로서 설득력을 갖지 못한다는 지적이다. 『인정투쟁』의 논의에는 분명 한 쌍의 관계를 통해 인정의 상호행위를 설명하려는 부분이 있다. 그러나 여기에서도 이미 그는 사회적 인정과 역사성에 대해 이야기하고 있으며, 차후의 작업들에서는 인정의 사회적 '질서'와 역사성이 보다 강조되고 있다. 특히 『분배냐, 인정이냐』에서 호네트는 사회적 제도들과 인정 원칙들의 관계를 프레이저와의 논쟁을 통해 드러내고 있는데, 여기서 인정 질서와 제도들은 단지 일대일 관계로 환원될 수 있는 것으로 보이지 않는다. 이에 대한 맥네이의 비판은 과도하게 단순화되어 있다. 그러나 다른 한편으로, 권력을 관계 내적으로 고려하지 못하고 있다는 맥네이의 비판은 타당하게 들린다. 『인정투쟁』 이후 호네트에게 관계 안에서 부정적인 계기는 주로 인정의 외부에서 그것을 위협하는 폭행, 거부, 배제, 훼손과 같은 무시의 형태로 이야기되고 있기 때문이다. 그녀의 비판은 권력과 지배가 인정과 매우 밀접하게 이야기되면서도 동시에 구분되어야한다는 것을 호네트에게 불가피한 과제로서 부여한다.

인정개념이 여전히 사회비판과 해방적 관심에 적절한 개념일 수 있으려면, 호네트는 인정과 맞닿은 권력과 지배의 문제를 어떤 식으로든 고려해야만 한다. 만일 인정이 그 안에 이미 지배의 계기를 포함하고 있다면, 그것을 지양하면서 인정의 '긍정적'인 사용이 어떻게 지속될 수 있는지를 보여줄 수 있어야 한다. 이제 과제는 지배를 포함하면서도 거부하려는 인정개념에 대한 이중적인 작업이다.

3. 인정의 양가성

이제 호네트의 인정이론 뿐 아니라 그의 이론에 근거해 가족의 인정모델을 구상하려는 본 연구가 함께 공유하는 당면과제가 무엇인지가 분명해졌다. 인정개념의 규범적 성격을 유지하기 위해 요구되는 것은

2021. 진보의 이념까지 다루게 되면 논의가 너무나 방대해진다 판단했으므로, 여기에서 이에 대한 논의는 따로 진행하지 않았다.

한편으로는 인정이 양가성을 가진다는 사실에 대한 수용이며, 다른 한편으로는 지배에 기여하는 인정의 부정적인 성격을 어떻게 지양할 수 있는지를 명료화하는 일이다.[52]

주디스 버틀러(Judith Butler)는 인정의 양가적인 측면을 강조한다. 그녀는 한편으로 기존의 지배질서가 재생산하는 정체성의 문제를 인정과 결부시키면서 알튀세르적인 입장을 취하면서도, 다른 한편으로는 인정이 여전히 타자의 취약성을 고려하는 하나의 방식임을 주장한다.[53]

먼저, 버틀러는 '주체 생산' 그리고 권력의 작동이라는 층위가 인정과 맞닿아 있다는 사실을 분명하게 밝힌다. 푸코의 생산적 권력 개념을 수용한 버틀러는 그의 주체 생산 논의를 인정개념과 결합시킨다. 버틀러의 널리 알려진 표현에 따르면, '젠더는 반복적인 담론적 수행의 결과물'이다.[54] 여기서의 반복은 곧 규범의 반복이다. 규범은 반복을 통해 형성되고, 또한 재생산된다. 이 때, 정상성의 표상인 규범은 인정의 표현, 즉 기존하는 인정 질서가 정상성으로 승인하는 특정한 정체성들의 목록과 다름없다.

그렇다면, 버틀러에게 인정은 단지 예속적 주체를 생산하는 메커니즘이며, 사회적 권력이 규정한 정체성을 재생산할 뿐인가? 그렇다면 오직 인정을 거부하고 인정으로부터 탈주하는 것만이 답이 될 수 있을 것이다. 그러나 버틀러는 이러한 메커니즘 자체로부터 이탈하는 것은 가능하지 않다고 본다. 인정을 통해서만 비로소 하나의 주체로서

---

52) 본 연구에서 직접 다루는 텍스트들 외에도, 인정의 양가성에 대한 논의로는 문성훈, 「소수자 등장과 인정질서의 이중성」, 『사회와 철학』, 제9집, 2005, 129-154쪽; 문성훈, 「인정개념의 네 가지 갈등구조와 역동적 사회발전」, 『사회와 철학』, 제10집, 2005, 145-168쪽; Paddy McQueen, "Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition", *Res Publica*, 제21권, 제1호, 2015, 43-60쪽; Butler et al., *Recognition and Ambivalence*, edited by Heikki Ikäheimo et al., Columbia University Press, 2021에 수록된 논문들이 있다.

53) 후일 버틀러는 인정에 대한 자신의 입장이 알튀세르와 함께 분류되는 것을 명시적으로 거부하면서, 자신은 푸코적 입장에 가깝지 알튀세르적인 입장이 아니라는 점을 강조한다. Judith Butler, "Recognition and the Social Bond: A Response to Axel Honneth", *Recognition and Ambivalence*, edited by Heikki Ikäheimo et al., Columbia University Press, 2021, 특히 34쪽 이하를 참조.

54) Judith Butler, 『젠더 트러블: 페미니즘과 정체성의 전복』, 조현준 역, 문학동네, 2008.

존재할 수 있기 때문이다. 인정의 부정적 의존성은 필연적이며, 버틀러는 이러한 인정의 양가성을 적극적으로 전유한다.

> 주체의 생산과 주체의 의지 형성이 일차적인 종속(primary subjection)의 결과물이라면, 권력에 대한 주체의 취약함은 주체 스스로가 만든 것은 아니지만 불가피한 것이다. […] 스스로 만들지 않은 범주들, 용어들, 그리고 이름들 속에서 자기 자신의 존재에 대한 인정(recognition)을 추구해야 하는 존재는 자신의 바깥에서 그리고 지배적인 동시에 무차별적인 담론 안에서 자기 자신의 존재의 기호들을 찾는다. 사회적 범주들은 종속과 존재를 동시에 의미한다. 다시 말해, 예속화의 과정에서, 종속이 곧 존재의 대가인 것이다.[55]

그녀는 알튀세르와 푸코 모두 인정의 양가성을 충분히 인지하지 못했다고 본다. 특히 푸코가 사회적 권력의 주체 생산을 규제적이고 훈육적인 체제와 결합시켰다고 보면서, 그녀는 이러한 양가성으로부터 해방의 가능성을 모색하기 위해 푸코가 침묵해온 정신의 영역에 주목할 것을 주문한다.[56] 버틀러에게 정신은 권력에 의해서 구성되면서도, 권력을 통해 결정되지는 않는 영역이다. 여기에는 언제나 잔여가 있다. 주체는 규범적 수행을 반복하면서 다시 권력과 결합한다. 주체에게는 자신에 대한 나르시시즘적 애착이 있기 때문이다. 모욕적인 이름에 의해 호명되더라도 나는 애착을 가지고 이 언어를, 나아가 나의 정체성을 포용한다.[57] 주체가 반복을 통해 생산되고 재생산될 때, 애착은 반복의 과정에서 호명의 재-의미화를 추동하는 역할을 수행한다. 그러나 정신의 특성으로 인해 정신은 권력의 요구를 언제나 완전하게 반영하지 못한다. 이로써 등장하는 우울증과 같은 정신의 계기는 호명의 반복에 균열을 내고, 이로써 주체의 한계를 표시한다.[58] 규범의 반복을 위협하는 새로운

---

55) Butler, 『권력의 정신적 삶』, 40-41쪽. 역자들은 recognition을 '인식'으로 번역했으나, 맥락상 '인정'으로 번역하는 것이 적절해 보이므로 해당 부분을 수정하였다.
56) Butler, 『권력의 정신적 삶』, 37-38쪽.
57) Butler, 『권력의 정신적 삶』, 154쪽.
58) Butler, 『권력의 정신적 삶』, 45쪽.

반복이 발생하고, 이 균열은 우리를 위태로운 영역으로 내몰기 때문에, 버틀러는 새로운 권력의 가능성이 이 위태로움에 있다고 생각한다.[59]

이처럼 버틀러는 인정의 양가성을 지적하는 동시에, 이를 필연적인 것으로 받아들이면서, 해방의 계기들 또한 인정의 양가성으로부터 발견한다. 주체는 해방을 이야기하기 위해 먼저 주체화를 체험해야만 하며, 자신에게 주어진 인정을 다시 부정해야만 한다. 이러한 도식에서 '무시'는 단순히 제거되어야 할 것이 아니라, 언제나 작동하는 존재 생성의 메커니즘인 동시에 새로운 호명의 계기다. 호네트는 인정의 무시가 제거될 수 있는 것이라는 점에서, 인정을 일종의 완결 가능한 과정으로 이해하지만, 버틀러가 보기에 이는 인정에 대한 잘못된 이해다. 인정은 이러한 부정성들을 포함하고, 비규정적인 것들 사이에서 영원히 진동하는 과정이다.

에이미 알렌(Amy Allen)은 인정이 가진 종속적 주체화의 성격을 포착한 것은 타당하지만, 이를 곧바로 의존성 자체에 대한 비판으로 연결시켰다는 점에서 버틀러를 비판한다.[60] 이러한 입장을 취하게 되면 긍정적인 상호인정의 가능성을 전혀 고려할 수 없다는

---

59) 차후 버틀러는 이러한 양가성에서 한발 더 나아가, 그렇다면 우리에게 여전히 가능한 인정의 태도가 무엇인지 묻는다. 버틀러는 『윤리적 폭력 비판』에서, 앞선 자신의 작업이 "주체를 취임시키는 처벌"을 너무 빨리 받아들인 것 같다고 고백하며, 타자의 취약성을, 나아가 우리의 취약성까지 포괄하는 새로운 주체의 가능성을 모색한다. 버틀러가 주목하는 것은 말 걸기의 방식이다. 대화의 과정에서 나는 불투명한 나, 이미 타자가 개입된 나를 발견한다. 이를 인지하지 못하는 '나르시시즘적 자아'가 될 때, 나는 타자의 타자성을 제거하는 윤리적 폭력을 자행하게 된다. 버틀러는 말하기의 방식에서 새로운 인정의 가능성을 발견한다. 대화를 통해 나는 나를 변화시키는 동시에 상대를 변화시키고, 상대는 나를 변화시키는 동시에 자신을 변화시킨다. 그러나 이 과정은 완결될 수 있는 것이 아니다. 말하자면, 나는 나 자신에 대해 영원히 투명해질 수 없다. 사회적 규범은 이러한 미규정성에 인정을 통해 정체성을 부여하지만, 이 또한 주체를 완전히 포섭할 수는 없다. 따라서 버틀러에게 상호 인정은 완결이 아니라 무한히 '연기'되는 과정이다. Judith Butler, 『윤리적 폭력 비판: 자기 자신을 설명하기』, 양효실 역, 인간사랑, 2013; 자기한계를 인식하는 버틀러의 인정에 대해서는 이현재, 「인간의 자기한계 인식과 여성주의적 인정의 윤리」, 『한국여성학』, 제23권, 제2호, 2007, 111-141쪽을 참조.

60) Amy Allen, "Dependency, Subordination, and Recognition: On Judith Butler's Theory of Subjection", *Continental Philosophy Review*, 제38권, 2005, 199-222쪽. 알렌은 『윤리적 폭력 비판』에 대해서는 언급하지 않고 있는데, 『윤리적 폭력 비판』의 작업을 통해 버틀러는 자신을 알렌의 입장에 보다 근접하게 위치시키고 있다.

것이다. 그녀는 타인의 취약성을 보호하려는 버틀러의 기획도 이처럼 긍정적인 인정관계의 가능성을 전제할 수밖에 없다고 주장하면서, 지배나 예속으로 이어지지 않는 주체화 방식을 다시금 인정개념에 기대어 모색한다.

알렌이 주목하는 것은 제시카 벤자민의 인정개념이 보여주는 긴장이다. 알렌에게 벤자민의 인정개념은 호네트가 제시하는 것처럼 부정성을 극복한 긍정성으로 가득 찬 것이 아니라, 언제나 거부 혹은 파괴라는 부정성과 함께, 긴장관계를 갖고 있음을 나타낸다.[61] 만일 인정이 지속적으로 붕괴되는 경우라면, 지배의 성립조건이 될 수는 있을 것이다. 그러나 인간적 관계의 부정적이고 파괴적인 양상이 상호 인정의 가능성을 완전히 훼손하거나 절멸시킬 수 없다는 것이 벤자민의 생각이다. 이처럼 상호주관적 인정의 과정을 보다 역동적인 것으로 보게 될 때, 부정성은 인정에 포함되는 하나의 계기로 이해될 수 있다. 알렌은 버틀러가 인정을 다소 정적인 것으로 이해하고 있기 때문에 이러한 이해에 도달하지 못했다고 본다.[62] 알렌은 버틀러에게 연대성이나 집단적 저항에 대한 이론적 이해가 필요하며, 따라서 사회적이고 정치적인 운동들에서 개인들이 함께 연대하는 것, 곧 비-종속적인 상호 인정에 대한 어떤 아이디어를 획득할 수 있기를 바란다.[63]

이처럼 인정개념의 가능성에 대해 버틀러와 이견이 있는 알렌이지만, 지배와 예속에 친화적인 인정의 가능성에 대해서는 버틀러와 같은 입장을 표명한다. 그녀는 버틀러가 다소 과도하게 받아들이고 있는 것처럼 보이는 인정의 지배-예속적인 성격이 반대로 호네트의 이론 안에서 적절하게 소화되지 않다고 본다.[64] 그녀는 그의 기획이 권력이라는 개념어를 다루고자 했으면서도 지속적으로 실패해 왔다고 평가한다. 프랑크푸르트의 앞선 세대를 비판적으로 고찰했던 초기의 『권력 비판』에서, 호네트는 하버마스가 권력에서 자유로운

61) Allen, “Dependency, Subordination, and Recognition”, 214-215쪽.
62) Allen, “Dependency, Subordination, and Recognition”, 215쪽.
63) Allen, “Dependency, Subordination, and Recognition”, 217쪽.
64) Allen, “Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth’s Critical Theory”, *Journal of Power,* 제3권, 제1호, 2010, 21-32쪽.

의사소통을 상정하고 있음을 지적하면서, 푸코를 차용해 권력이 비대칭적으로 분배될 때 투쟁이 발생한다는 투쟁모델이 담론모델에 결합되어야 한다고 주장한 바 있다.[65] 이러한 사회적 투쟁모델이 명시적으로 드러난 것이 『인정투쟁』의 작업이다. 그러나 알렌은 맥네이와 유사한 입장에서, 호네트가 『인정투쟁』의 작업에 이르기까지 권력과 무시를 동일시했으며, 따라서 권력을 단순히 투쟁을 통해 변경시킬 수 있는 일종의 현존 질서와 동일하게 취급해 왔다고 본다.[66] 이제 문제는 인정이 권력과 맺는 관계가 다층적이며, 그것으로부터 자유롭지 않다는 것, 언제나 지배와 예속의 도구가 될 수 있다는 것을 정확하게 인지하는 일이다.[67]

호네트의 '이데올로기로서의 인정' 혹은 '이데올로기적 인정'의 개념은 이처럼 막중한 과제를 안고서 등장하였다. 호네트는 이 개념적 작업을 통해 인정을 지배 메커니즘과 구분하고자 했을 뿐 아니라, 단지 지배에 기여하면서 좋은 삶의 조건을 제공하지 않는 '이데올로기적' 인정의 작동을 어떻게 감지하고 문제 삼을 수 있는지에 대해 설득력 있는 방안을 제시하고자 했다. 다음 절의 논의는 호네트의 개념화에 대한 이와 같은 기대가 진정으로 충족될 수 있는지에 대한 검토다.

---

65) 이와 관련해, 권력 비판과 비판 이론 사이의 연결을 비판적으로 검토한 마르코 안젤라의 작업이 있다. Marco Angella, "Bridging the Gap between Critical Theory and Critique of Power? Honneth's Approach to 'Social Negativity'", *Journal of Political Power*, 제10권, 제3호, 2017, 286-302쪽.

66) Allen, "Recognizing Domination", 28쪽.

67) 알렌은 『인정투쟁』 이후, 호네트가 「이데올로기로서의 인정」의 작업을 통해 인정과 지배의 연루를 인지했다는 점에서, 그를 호의적으로 평가하기도 한다. 그러나 그녀가 보기에, 이 역시 불충분한 기획이다. 가족 안에서 일어나는 젠더 문제가 이 개념화를 통해 충분히 설명될 수 없기 때문이다. 알렌은 보다 근본적인 층위에서 권력과 지배의 문제를 검토하기를 권한다. 나는 알렌의 문제제기를 이데올로기적 인정의 문제를 다루는 다음 절에서 보다 상세히 다룰 것이다.

제 2 절 이데올로기적 인정의 개념

1. 이데올로기적 인정의 속성

『인정투쟁』 이후, 권력과 지배가 인정과 갖는 관계의 해명은 불가피한 과제가 되었다. 인정이 '주체 생산'의 기능을 맡을 수 있음을 감안하면, 개인의 '좋은 삶'의 상호주관적 조건을 수립하기 위한 호네트의 기획이 여전히 의미 있는 것이기 위해서는 이 일종의 양가성이 반드시 해명되어야 한다. 이러한 요구에 응답하기 위해 호네트는 「이데올로기로서의 인정(Recognition as Ideology)」에서 인정이 그 자체로 지배를 함축한다는 주장을 거부하고, 도덕적 성격을 갖는 인정들을 지배를 생산하는 특정한 인정의 유형들로부터 개념적으로 구분하고자 한다.[68]

호네트는 지배에 기여하는 왜곡된 인정을 알튀세르의 "이데올로기" 개념을 빌려 "이데올로기로서의 인정(ideology as recognition)" 혹은 "이데올로기적 인정(ideological recognition)"이라 명명하는데, 이러한 인정의 규범들이 개인에게 마치 좋은 삶에 기여하는 것처럼 나타나지만 실제로는 그렇지 않으며, 오히려 인정의 요구들을 충실히 이행함으로써 결과적으로 기존의 인정 질서를 재생산하는데 일조하기 때문에 '이데올로기적'이라는 것이다.[69] 알튀세르는 이러한 인정개념을 '호명'과 그에 따르는 주체화 과정과 연관 지어 지배의 매커니즘으로 이해했으나, 호네트가 보기에 알튀세르는 이러한 인정개념을 단지 기술적(descriptive)으로만 사용했으며, 비판적으로 검토하지 않고 있다.[70] 이 때문에 알튀세르는 인정개념을 일차원적인

---

68) Honneth, "Recognition as Ideology", *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, edited by Bert van den Brink and David Owen, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2007. 호네트는 '이데올로기로서의 인정(recognition as ideology)'으로 규정하면서도, "인정의 이데올로기적 형태(ideological forms of recognition)"라는 표현도 동일한 의미로 함께 사용하고 있다. 나는 이를 표기의 편의성을 위해 '이데올로기적 인정'으로 바꿔 사용하였다. 추른도 동일한 표현을 사용하고 있다.

69) Honneth, "Recognition as Ideology", 324-325쪽.

것으로 사용하며, “적합한-부적합한”, 혹은 “정당한-이데올로기적인” 인정을 구분하지 않고 오로지 부정적인 기능만을 가진 것으로 간주하고 있다.[71]

인정이 이러한 방식으로 기능할 수도 있다는 사실 자체를 호네트가 부정하는 것은 아니다. 그는 이처럼 ‘지배에 기여하는’ 인정의 몇 가지 예시를 제시한다. 가령, 노예제 사회에서 백인에게 순종적인 흑인에게 주어진 이름이었던 “엉클 톰(Uncle Tom)”이나, 여성에게 젠더적 분업에 효과적으로 순응하도록 특정한 자기-이해를 주입하는 “좋은 어머니” 혹은 “좋은 아내”의 상, 그리고 영광과 모험을 추구하기 위해 기꺼이 수많은 이들이 전쟁에 나가도록 하는, “영웅적인 군인”에게 주어지는 공적인 가치부여 등이 그것이다.[72] 이와 같은 예시들은 강제나 억압적인 방식 없이 스스로 그러한 가치부여를 위해 자발적으로 종속하게 된다는 점에서 일종의 ‘순응주의적’ 이데올로기의 작동을 보여준다. 그러나 이데올로기적 인정의 요구를 따르는 이들은 그것을 충실하게 이행한다 해도, 혹은 그것을 따를수록 더더욱 자신의 고유한 자기실현에 도달할 수 없다. 기존하는 이데올로기적 인정의 규범이 그들의 자기실현을 보장하지 않기 때문이다. 앞선 예시에서, 노예제 사회에서 백인에게 순종하는 흑인에게 주어지는 “엉클 톰”이라는 호칭은 ‘친근하고 좋은 흑인’을 지칭하는, 마치 긍정의 의미를 갖는 표현처럼 나타나지만, 백인이 지배하는 특정 역사적 조건에서 “엉클 톰”은 그러한 호칭을 획득하게 되는 흑인의 노예적 순응을 요구하며, 인종에 근거한 노예제 사회를 공고화하는데 기여하는 것이었다. 이를 통해 백인과 동등한 지위에 도달할 수 없었을 뿐 아니라 백인중심의 질서에 더욱 종속되고 말았던 것이다.

왜곡된 인정으로 인한 자기실현의 실패는 일종의 단절로부터 기인한다. 여성에게 ‘집안 일’을 합당한 것으로 부과하는 사회에서, 남편과 자녀를 돌보는 ‘좋은’ 어머니 혹은 좋은 아내의 상을 내면화한

70) Honneth, “Recognition as Ideology”, 324쪽.
71) Honneth, “Recognition as Ideology”, 328쪽.
72) Honneth, “Recognition as Ideology”, 325-326쪽.

이들은 그러한 역할 수행이 자신의 진정한 자기실현에 기여할 수 있다고 믿는다. 그러나 이데올로기적 질서 안에서 그들의 자기실현은 실패가 예정되어 있을 뿐 아니라 그들은 인지적 장애로 인해 이러한 파국을 예상하는 것에도 실패한다. 그렇다면 여기에 두 가지의 단절이 있다고 할 수 있을 것이다. 하나의 단절은 일차적인 내용과 이차적인 반성 사이의 인식론적 단절이다. 이 때문에 이데올로기적 인정 질서 내부를 살아가는 이들은 그들의 인정 질서가 자신의 좋은 삶의 조건이 아니라는 것을 알 수 없다. 그러므로 두 번째 단절은 인정의 요구에 따르는 수행과 좋은 삶의 실현 사이의 단절이다. 이데올로기적 인정질서의 요구들은 실로 그들의 좋은 삶에 기여하지 않기 때문이다.

그런데 왜곡된 인정을 감지하지 못하는 것은 단지 그러한 인정 질서 속에 있는 개인들의 지적 혹은 인식 능력의 부족에서 기인하는 것이 아니다. 이들이 자신의 반성 능력을 동원한다고 해도 이데올로기적 인정의 구조를 감지하기란 어렵다. 사회 구조에 이미 그러한 믿음을 그럴듯한 것으로 생산하고 재생산하는 체계가 자리 잡고 있기 때문이다. 이러한 이유에서, 호네트는 이데올로기적 인정의 구분은 “도덕적으로 진보된 현재의(morally advanced present)” 관점에서 이루어진다고 본다.[73] 과거의 시점보다 진전된 평등이나 자유에 대한 의식이, 당시의 이데올로기적인 인정을 보다 분명하게 구별할 수 있다는 것이다. 그러나 달리 말하면, 이데올로기적 인정 질서가 존재하는 당대를 살아가는 이들이 왜곡된 인정을 감지하는 것은 불가능에 가까운 일이 된다.

그러나 우리는 역사적 진보라는 믿음에 의존하여 현재의 구제를 미래에 내맡겨버릴 수 없다. 인류 역사의 진보라는 믿음이 정말로 타당하냐는 문제를 차치하더라도, 이는 자칫 현재의 문제를 외면하는 명분이 될 수 있다. 따라서 요구되는 것은, 당대를 살아가는 이들에게 유효한, 이데올로기적 인정을 구분하고 거부할 수 있는 원리다. 정당한 인정과 왜곡된 인정을 구별하기 위해 호네트는 이데올로기적 인정의 세 가지 속성을 제시한다.

---

73) Honneth, “Recognition as Ideology”, 326쪽.

(1) 이데올로기적 인정은 “주체 혹은 주체가 속한 집단의 가치에 긍정적 표현을 제공”[74] 해야 한다. 이데올로기적 인정은 억압적 방식이 아니라 개인의 자발적 참여를 증진시키는 방식을 통해 기존 질서의 재생산을 수행하기 때문이다. 만일 이러한 요구를 폭력이나 억압을 통해 부과한다면, 해당 인정 질서에 속한 당사자들이 이러한 인정 요구를 내면화할 가능성이 낮을 뿐 아니라, 심지어는 그것을 거부하게 될 수도 있다. 개인이 신뢰하고 의지하는 인정질서가 그에게 긍정적인 표현을 제공할 때에만 그는 이 질서가 부여하는 “특정 과업을 기꺼이 수행”하게 될 것이다.[75] 호네트는 이러한 이유에서 당사자들을 직접적으로 모욕할 수 있는 인종주의, 여성혐오, 혹은 제노포비아와 같은 사례들이 이데올로기적 인정에 포함될 수 없다고 본다.[76]

(2) 이데올로기적 인정은 “신용할만한(credible)” 것이어야 한다.[77] 이는 첫 번째 조건과도 연결되는 것인데, 적극적인 참여를 유도하기 위해서는 해당 인정 질서에 속한 이들이 믿고 기꺼이 따를 만큼 “좋은 근거”를 가지고 있는 것으로 나타나야 하기 때문이다. 신용할만한 것이지 않다면, 이데올로기적 인정은 그 수행적 기능을 다하지 못할 것이다. 이를 위해 이데올로기적 인정의 표현들은 그 이전의 인정질서가 제공하는 것보다 더 나은, 보다 확장된 가치부여를 함축해야만 한다. 기존보다 더 낮은 혹은 동일한 정도의 가치평가를 받게 된다면 아무도 그것을 수행하지 않을 것이기 때문이다. 따라서 이데올로기적 인정은 현재의 평가 어휘들(evaluative vocabulary of the present)을 사용하게 되는데, 가치부여의 인정이 점차 확장되었다는 점을 고려하면 과거의 용어들을 이데올로기적 인정의 도구로 사용할 수 없기 때문이다. 곧, 이데올로기적 인정은 역사적 맥락을 포함한다.[78]

---

74) Honneth, “Recognition as Ideology”, 337쪽.
75) Honneth, “Recognition as Ideology”, 338쪽.
76) Honneth, “Recognition as Ideology”, 338쪽. 여성혐오를 이데올로기적 인정의 범주에서 제외한 호네트는 에이미 알렌의 비판을 받게 된다. 이에 대해서는 다음 절에서 다룰 것이다.
77) Honneth, “Recognition as Ideology”, 338쪽.
78) Honneth, “Recognition as Ideology”, 338쪽.

(3) 이데올로기적 인정의 마지막 특징은 특정한 새로운 가치나 특별한 성취에 대해 표현을 제공함으로써 그 수신자를 “대비시키는(contrastive)” 것이라는 점이다.[79] 행위자들이 기꺼이 그 인정 질서의 요구에 따르도록 만들기 위해서는 해당 인정을 받지 못한 이들보다 더 가치 있고 특별한 성취가 제공되어야 한다. 인정의 요구를 따름으로써 얻게 된 성취가 타인과 구분되지 않는 것이라면, 그러한 성취를 추구할 이유가 없게 될 것이다. 확연한 대비만이 그에게 순응의 동기를 부여한다.

그렇다면, 세 가지 특징이 나타나는 동시대적인 사례는 무엇일까? 호네트는 이에 해당하는 예시로 “창조적인 기업인(creative entrepreneur)”이라는 호칭을 든다.[80] 기업 안에서 실제로 경영자가 아닌, 노동자들을 더 이상 “노동자”로 부르지 않고, 그들 노동의 “경영인”으로 부르는 것이다. 이러한 명명법은 노동자에게 더 나은 지위를 부여하는 것처럼 보이면서도, 실은 노동자를 더욱 어려운 상황으로 이끌어 간다. 먼저 그러한 호칭을 통해 노동자는 자신의 노동을 필연성에 의한 것이기보다는 하나의 ‘소명’으로, 개인의 자율적인 자기충족 활동으로 파악한다. 그들은 자기 스스로에 대한 경영인으로서, 자유롭고, 창조적이고, 유연한 활동들을 수행하고, 자신의 커리어를 만들어 나가기를 요구받는다. 이러한 상황에서 더 많은 노동은 기꺼이 받아들여질 것이다. 게다가, 노동자가 자신을 생산적으로 ‘마케팅’하고, 자기 자신이라는 기업의 경영인이 되는 것은 자본주의의 신자유주의적 구조변화와 동반하는 유연화에 대한 요구와 노동의 규제완화를 뒷받침한다.[81] 따라서 “창조적인 기업인”이라는 호칭이 함축하는 인정은 기만적이고, 이데올로기적이다. 이 호칭은 그들에게 긍정적인 자기상을 제공하는 표현이며, 새로운 시대의 노동자를 위한 믿을 만한 제안으로 생각되면서, 그렇지 못한 노동자들과 자신을 분명하게 구분하는 기능을

79) Honneth, “Recognition as Ideology”, 339쪽.
80) Honneth, “Recognition as Ideology”, 343쪽. 한국사회에서는 익숙하지 않은 표현일 수 있다. 수많은 자기경영, 자기계발의 담론들에서 전형으로 삼는 자율적인 주체이자, 경제적 성공을 위해 주변 환경을 물화하는 인간형으로 이해할 수 있을 것이다.
81) Honneth, “Recognition as Ideology”, 344쪽.

수행한다.

그러나 단지 앞서 제시된 특징들로는 이데올로기적 인정을 감지하는 데 충분하지 않다. 사실 세 가지 특징들은 '정당한' 가치 부여 인정의 표현에도 동일하게 적용 가능한 것들이기 때문이다. 이를테면, "사회적 소수자들을 함께 고려하는 포용적인 정치인"이라는 평가적인 인정이 있다고 할 때, 그것이 이데올로기적 인정인 것은 아니다. 그러나 "포용적인 정치인"이라는 호칭은 긍정적 표현으로 구성되어 있으며, 정치인으로서 추구할 만큼 좋은 가치를 담고 있는 것처럼 보이며, 그렇지 않은 정치인들과 분명하게 구분해주는 효과를 갖는다. 곧, 앞서 제시된 세 가지 특징 모두가 여기에 있다. 그렇다면 왜곡된 인정을 구분해주는 것은 결국 이러한 성격을 가진 인정의 요구가 특정인의 자기실현에 '실제로' 기여하고 있는지의 여부다.

호네트는 이데올로기적 인정을 구별하기 위해, 인정의 "실질적(혹은 물질적) 필요조건(material prerequisite)"을 확인할 것을 제안한다.[82] 이 때 실질적 조건은 "주어진 사회적 상호작용의 복잡성의 정도에 따라, 각각의 개인적 수행이나 적합한 제도적 절차들로 구성"된 요소들 전체를 지시한다.[83] 평가적 인정이 그것의 가능성을 실현할 수 있도록 하는 제도적 정책들 혹은 특정한 실천들과 동반해야만 정당한 것으로 간주될 수 있기 때문이다.[84] 이러한 이유에서, 인정은 일종의 약속이다.[85] 어떤 인정 질서의 요구에 따라 자신의 역할을 수행할 때, 인정 질서는 그것이 실질적인 보상을 제공함으로써 자기실현에 기여할 것이라는 약속을 함축한다. 그러나 이데올로기적 인정은 그것이 약속하는 것처럼 보이는 성취에 도달할 실질적 조건을, "새로운 가치 평가적 특질들을 실현하는 물질적 필요조건들"을 제공할 수 없다.[86] 자신에게 더 좋은 삶을 보장할 것처럼 보이는 이름이 주어지지만, '더 나은 삶'에 도달하는 실질적인 사다리는 놓여 있지 않다.[87]

---

82) Honneth, "Recognition as Ideology", 346쪽.
83) Honneth, "Recognition as Ideology", 345쪽.
84) Honneth, "Recognition as Ideology", 345쪽.
85) Honneth, "Recognition as Ideology", 345쪽.
86) Honneth, "Recognition as Ideology", 346쪽.

인정의 규범성은 인정의 회의론에 대한 반박을 통해서만 성립될 수 있기 때문에, 자신에게 불가피하게 주어진 과제를 이데올로기적 인정의 개념을 통해 풀어내고 있는 호네트의 작업은 가치가 있다. 사회적 인정이 실질적으로 그 인정이 보장해야 할 조건을 제공하지 않고 그것을 은폐하고 있다는 사실로 인해, 인정을 향한 노력이 지배 질서의 강화로 이어진다는 것을 호네트는 자신의 이론적 토대를 유지하면서도 설득력 있게 해명하고 있다. 이로써 이데올로기적 인정의 개념화는 호네트의 인정이론에서 권력 혹은 지배의 문제가 다뤄지고 않지 있다는 비판에 대해서도 답변이 된다. 인정이라는 사회적 메커니즘은 지배에 기여할 수도 있지만, 그것은 인정 자체가 지배를 함축하기 때문이 아니라, 그에 해당하는 자기실현을 위한 실질적 필요조건을 결여한, '왜곡된' 인정 질서가 제시하는 특정 요구들의 결과다. 양자의 구분이 유효하다면 인정이론은 지배의 문제를 성공적으로 다루는 동시에, 이데올로기적 인정과 정당한 인정을 구별하여 후자를 여전히 해방적 계기를 포함하는 것으로서 보존할 수 있을 것이다.

2. 이데올로기적 인정과 가족

이데올로기적 인정이라는 개념을 통해 왜곡된 인정의 문제를 돌파하려 했던 호네트의 시도는 한편으로는 설득력 있어 보인다. 특히 우리가 '지배에 기여하는 인정'의 사례로 쉽게 떠올릴 수 있는 것들에 비추어볼 때 그러하다. 그가 제시하는 '엉클 톰'이나 '좋은 아내'와 같은 이름들은 지금의 관점에서는 이데올로기적인 측면이 다소간 분명하게 나타난다고 할 수 있는 것들이지만, 당대에 그것을 추구하는 당사자에게는 마치 자기실현의 조건인 것처럼 나타나면서도 '실질적 조건'을 제공하지 않는

87) 차후 호네트는 이와 같은 사태를 "사회적 폐쇄"나 "배제"와 달리, "논증적 폐쇄"로 부른다. 공동의 규범에 대한 해석이 의문시될 때 그것의 다양한 해석가능성이 제한되거나, 기존의 해석이 '자연적'인 것으로 여겨질 때, 가능한 근거들이 축소된다는 것이다. 이 경우에 "상호 인정의 규범적 잠재력이 형해화"된다. Honneth, 『인정』, 259-261쪽.

것이었다. 뿐만 아니라, 정당한 인정과 왜곡된 인정을 구별하기 위해서 실질적 조건의 충족 여부를 확인해야 한다는 호네트의 제안도 그럴듯하게 들린다. 왜곡된 인정이 실제의 기능을 은폐한다면, 이에 대한 폭로가 필요하다는 것은 분명하기 때문이다.

그러나 비판적 검토를 수행함으로써, 특히 가족이라는 영역에 대해 이데올로기적 인정의 개념화가 한계를 갖는다는 것이 드러난다. 호네트가 이데올로기적 인정의 대상영역을 따로 명시하고 있지는 않지만, 왜곡된 인정의 효과가 가장 큰 불행을 초래할 수 있는 장소는 가족일 것이다. '좋은 아내' 혹은 '좋은 어머니'의 상을 이데올로기적 인정의 사례로 제시했던 호네트 또한 가족 안에서도 왜곡된 인정이 작동할 수 있다는 점에는 동의할 것이다. 그러나 호네트는 가족 안에서 일어나는 이데올로기적 인정의 문제가 특수하다고 생각하지 않는 것처럼 보이며, 가족의 왜곡에 대해 별개의 논의를 진행하지도 않는다.

앞서 나는 가족적 관계의 유형을 구분했는데, 가족은 '상호적'으로 인정을 주고받을 수 있는 관계 뿐 아니라 때때로는 일방적인 돌봄이 필요한 이들을 포함한다. 후자에 속하는 이들의 현존을 고려할 때, 가족 안에서의 권력 비대칭은 왜곡된 인정 혹은 지배의 좋은 토양처럼 보인다. 먼저 가족의 주요한 특징 중 하나는 그것이 양육과 성장이 일어나는 현장이라는 점이다. 여기서 양육자는 아이를 기르고, 아이는 자라난다. 양육과 성장은 그 자체로 이미 비대칭적이다. 아이는 양육자에게 취약한 존재로 나타나며, 양육자는 아이를 돌보고 아이의 삶에 개입한다. 이러한 과정에서 양육자의 영향력이 아이에게 행사되는 것은 실로 불가피하다.[88] 아이는 양육자를 보고 그 혹은 그들의 의사소통 방식을, 삶의 기술을, 가치관을, 사회의 옳고 그름에 대한 기초적 지식을 학습하기 때문이다. 실로 아이는 삶에 대한 거의 모든 것을 양육자로부터 익힌다. 이러한 조건에 놓인 아이는 양육자의 권력에 무방비로 노출될 수밖에 없는 취약한 존재임이 분명하다.

88) 그러나 권력 혹은 힘의 비대칭을 곧바로 지배관계로 보는 것은 잘못이다. 키테이와 같은 돌봄윤리적 입장은 이러한 비대칭을 전제하고도 돌봄 대상자에 대한 좋은 돌봄이 가능하다고 본다. Kittay, 『돌봄: 사랑의 노동』, 88-93쪽.

양육자와 아이라는 전형적인 돌봄관계뿐 아니라, 돌봄이 필요한 노인이나 장애인의 경우에도 상황이 크게 다르지 않다. 이미 사회화 과정을 거쳤다는 점에서 어린 아이처럼 양육자로부터 대부분의 것들을 수용하지는 않을 테지만, 자신을 돌봐주는 이에게 취약하게 노출된 존재라는 점에서 그들의 처지는 유사하다. 그들의 노동이나 돌봄이 없으면 그들의 '좋은 삶'뿐만 아니라 생존 자체가 어려워질 수 있기 때문이다. 그러므로 이들은 자신을 돌보는 이들의 평가나 행위 하나하나에, 그들의 영향력에 매우 민감해 질 수밖에 없다. 이러한 관계에서도 권력의 비대칭성을 감지할 수 있다.

그렇다면, 배우자 사이의 관계는 이와 달리 완전히 대칭적인 관계인가? 앞서 세 가지 인정형식이 가족 안에서 작동한다고 할 때, 자신의 사지를 뜻대로 사용할 수 있는 비장애-성인 행위자는 상호 인정의 역할을 수행할 수 있는 존재들이다. 여기에는 동등한 주고받음이 가능하다는 기대가 있으며, 이는 충분히 실현가능한 이상이다. 그러나 상호 인정 관계에서 동등한 역량을 갖는다는 것이 권력에 있어서도 평등하다는 것을 보장하지는 않는다. 평등이 관계의 이상으로 여겨지는 오늘날에도 다양한 형태의 비대칭이 있다. 많은 페미니즘 이론들이 오랜 시간 지적해 왔던 것처럼, 가부장제 아래의 가족에서 가부장 남편은 다른 구성원보다 높은 위계를 갖는 일종의 지배자로서 군림해 왔다. 아내와 자녀를 통제하며 다양한 권리들을 독점하는 남성의 상은 전통적 가족 모델의 중심에 자리 잡고 있으며, 현존하는 가족들 사이에서도 여전히 잔존한다. 만일 가부장제가 정말로 '타파'되면서 이처럼 명백한 위계가 더 이상 유효하지 않게 된다면, 부부 사이의 관계는 대칭적 권력관계라 할 수 있을까? 그렇지 않다. 물론 양육자와 아이 사이의 비대칭성과 달리 이 관계에서의 비대칭은 어느 정도 유동적이라 할 수 있을 것이지만, 다양한 요인들이 관계의 속성을 결정할 수 있다. 예를 들어, 자본주의라는 체계 안에서 수치화되는 경제력이 둘 사이의 위계를 결정하기도 하며, 학력과 같은 외부적 권위가 가족 안에서 유효하게 작동하면서 비대칭을 만들어낼 수도 있다. 요점은 동등한 것처럼 보이는

이 부부관계에서도, 곧 법적으로 동일한 권리를 나눠 갖는 성인들 사이에서도 언제나 비대칭적 관계가 발생할 수 있다는 것이다. 이러한 조건이 심화될 때, 양육자-아이 사이에서 일어나는 비대칭적 관계맺음과 크게 다르지 않을 수 있다.[89]

호네트는 이와 같은 가족의 비대칭적 인정관계의 위험성에 대해 충분히 주목하지 않고 있다. 앞서 언급한 바 있듯이, 아이리스 영은 호네트의 인정모델이 이러한 가족의 비대칭성을 감지하는데 실패했다고 생각한다.[90] 그녀는 호네트가 루소-헤겔 모델을 따라서 상정하고 있는 부부애(conjugal love) 모델이 잘못된 상보성을 설정하고 있으며, 이로 인해 실제로는 전혀 대칭적이지 않은 부부 간 관계를 마치 대칭적이고 상호적인 것처럼 간주하고 있다고 지적한다.[91] 루소-헤겔 모델에서 남성도 여성의 인정에 의존하기는 하지만, 여성은 남성의 인정에 기여하고 남성에 동화되는 방식으로만 인정되기 때문에, 부부의 관계는 결코 대칭적 관계일 수 없으나, 호네트는 이를 문제 삼지 않고 이어받고 있다는 것이다. 영은 호네트가 차후에 젠더적 분업과 같은 문제를 인지했음에도 불구하고, 사랑의 인정관계를 새롭게 정식화하지 못했다는 점에서 여전히 한계를 갖는다고 덧붙인다.[92]

에이미 알렌 또한 영과 유사한 태도를 취하면서, 가족의 비대칭성이라는 조건을 권력과 지배의 문제에 연결 짓는다.[93] 호네트는 '상호' 인정의 관계들에 주목하지만, 그가 사랑의 인정을 이야기하면서 전형으로 삼고 있는 어머니와 아이의 관계는 비대칭성을 함축하기 때문에 엄밀한 의미에서 '상호적' 관계로 보기 어렵다는 것이 그녀의 첫 번째 지적이다.[94] 알렌은 특히 젠더와 관련하여 관계의 비대칭성이

89) 나는 언뜻 동등해 보이는 배우자 사이에서도 지배가 발생할 수 있다고 보지만, 이후의 구체적 논의에서는 아이와 양육자의 사례를 통해 논의를 전개할 것이다. 이는 양육자와 아이 사이의 비대칭성이 보다 극명하고 직관적이기 때문이다.

90) Young, "Recognition of Love's Labor", 202쪽 이하를 참조. 나는 비대칭성과 관련한 아이리스 영의 비판에 대해 사랑의 인정을 다루는 앞 장에서 한 차례 다룬 바 있다. 본 논문의 147쪽 이하를 참조.

91) Young, "Recognition of Love's Labor", 202-204쪽.

92) Young, "Recognition of Love's Labor", 209쪽.

93) Allen, "Recognizing Domination", 특히 23쪽 이하.

94) 이에 대해서는 본 논문의 4장, 111쪽 이하의 논의를 참고.

문제가 된다고 보는데, 비대칭적 관계에 놓인 아이는 가족 안에서 젠더 이데올로기에 노출될 가능성이 크기 때문이다. 그녀는 우리의 세계를 구성하는 아주 일상적인 매개물들을 이용한 하나의 사고실험을 통해 호네트의 사랑 개념이 가족과 관련해 어떠한 문제를 갖고 있는지 보여주고자 한다.

> 다섯 살 난 엘리자베스라는 아이가 있다고 해 보자. 그녀는 태어나서 자신의 양육자에게 많은 사랑을 받으며, 자신감이라는 기본적이고 일관적인 자기의식을 획득한다. 엘리자베스의 양육자는 그들이 얼마나 그녀를 사랑하고, 그녀가 얼마나 환상적인지를 "너는 너무나 아름다워", "너는 정말 귀여운 작은 아이야"라는 식으로 표현한다. 그들은 그녀에게 애정을 빈번하게 표현하고, 봉제 인형이나 소녀 인형(American Girl Dolls)을 사주고, 발레리나가 되기를 응원하는 등의 행동을 한다.[95]

알렌이 제기한 사고실험에서 엘리자베스가 그녀의 양육자와 맺고 있는 사랑의 관계는 인정이론의 관점에서는 충만해 보인다. 엘리자베스는 양육자의 애정 어린 돌봄 속에서 자라나고 있으며 그녀의 필요는 양육자에 의해 넘치도록 충족된다. 사랑의 인정 모델이 적절하다면, 엘리자베스는 양육자로부터 사랑을 받으며 이러한 인정 형식 안에서 행복한 삶의 한 가지 조건을 확보할 수 있을 것이다.

그러나 알렌이 엘리자베스의 사례를 통해 말하고자 하는 바는, 첫째로는 호네트의 인정 모델에서 언뜻 보기에 이상적인 사랑의 공간으로 나타나는 가족이 오히려 좋은 삶을 보장하지 못할 수 있다는 점이다. 가족은 정치적인 영역이며 젠더 이데올로기가 작동할 수 있는 장소이기 때문이다. 여기서 작동하는 인정은 그 외양과는 달리 상호적이지 않을 뿐 아니라, 넘치는 사랑을 제공함으로써 오히려 젠더 이데올로기에 특정 개인을 종속시키는 역설적인 결과를 불러일으킬 수 있다. 어린 아이는 자신 주변의 가치관이나 규범을 무비판적으로 받아들인다. 그렇지 않다면 아이는 한 명의 주체가 될 수조차 없다.

---

95) Allen, "Recognizing Domination", 25-26쪽의 내용을 재구성하였다.

알렌의 예시에서처럼, 만일 어떤 양육자가 자신의 아이에게 규범에 순응하는 전통적인 여성상이 나타나는 동화나, 수동적인 공주의 삶이 아름답게 그려지는 영화를 주로 보여준다면, 그 아이는 그러한 매체가 대변하는 전통적 여성성을 자연스레 수용하고, 자율적 주체보다는 예속적 주체로 살아가게 될 가능성이 높다.[96] 아이는 자신의 생존을 위해 순응하는 주체화의 과정을 따르게 될 것이기에, 인정투쟁의 가능성 또한 불투명해지게 된다.

나아가, 알렌은 호네트가 이데올로기적 인정의 개념을 통해 이러한 난점에 대응하고 있음을 인지하지만 이 역시 한계가 있다고 평가한다. 그녀는 이데올로기적 인정을 다루는 호네트의 논의에서 나타나는 규범적인 속성과 인지적이고 합리적인 속성 사이의 강한 연결을 문제 삼는다.[97] 호네트는 역사적 진보를 전제한 '온건한 가치 실재론'을 택하면서 상대의 정체성이 인정할만한 것인지를 합당하게 인지해야 한다는 것을 주장한 바 있는데, 이데올로기적 인정을 구별할 때에도 이와 같은 합리성에 의존하고 있다는 것이다.[98] 합리적인 것처럼 보이는 이데올로기적 인정은 그 안에 '비합리적인 핵심'을 감추고 있기 때문에, 이차적 반성의 층위에서는 비합리적으로 나타난다는 것이 합리성 테제의 요지다. 곧, 이데올로기적 인정의 핵심은 평가적 전망과 실질적 충족 사이의 간격이라는 '비합리성'이다. 그러나 알렌은 엘리자베스의 사례를 떠올려볼 때, 이처럼 합리성에 기댄 해법은 유효하지 않다고 본다. 먼저 알렌에 따르면 엘리자베스의 경우에는 호네트가 생각하는 것처럼 이데올로기적 인정이 제공하는 가치평가적인 전망과 실질적 조건 사이의 간극이 존재하지 않는다.[99] 이로써 순응적인 여성으로서 자라난 아이는 오히려 성공적인 결혼을 통해서 자신의 자기실현에 도달할 수 있게 된다. 호네트는 여성혐오를 이데올로기적 인정의 목록에서 제외시키면서, 이데올로기적 인정의 개념화 과정에서

96) Allen, "Recognizing Domination", 26쪽.
97) Allen, "Recognizing Domination", 28-29쪽.
98) Allen, "Recognizing Domination", 29쪽.
99) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.

이러한 믿음 체계가 이제는 '믿을만한' 것으로 나타나지 않을 것이며, 따라서 이데올로기적 인정의 사례가 아니라고 대응할 것이나, 알렌은 이에 대해서도 현실과 맞지 않는 주장이라고 답한다.[100] 순응적인 여성성에 대한 강조는 이미 대부분의 세계에 퍼져 있는 것이며, 많은 이들에게 여전히 믿을만한 것처럼 나타나기 때문이다.[101] 뿐만 아니라, 알렌은 합리성에 대한 강조가 버틀러가 자신의 작업을 통해 보여주고 있는 종속적 주체화의 여러 가능성을 놓치게 될 위험이 있다고 덧붙인다. 아이들은 이성의 영역에서 인정을 추구하는 것이 아니라, 이성의 영역에 진입하기 위해서, 주체가 되기 위해 인정의 요구를 받아들인다는 것이다.[102] 알렌은 합리성 근저의 층위, 혹은 이성 이전(pre-rational)의 층위에 대해서도 논의할 것을 제안한다.

알렌의 비판은 이데올로기적 인정에 대한 호네트의 작업에 대해서 뿐 아니라, 가족의 인정모델에 대해서도 비판적으로 검토되어야 하는 주요한 문제들을 밝혀준다. 하나는 인정과 지배의 결합가능성을 감안할 때, 사랑이라는 인정형식만으로는 결코 누군가의 좋은 삶의 조건을 보장할 수 없다는 점이며, 다른 하나는 물질적 조건의 확인이라는 합리성의 차원에 근거해 지배의 문제를 다루는 방식은 한계를 갖는다는 것이다. '이데올로기적 인정'의 개념은 이러한 비판에도 불구하고 유지될 수 있을까?

3. 이데올로기적 인정 개념의 재구성

이데올로기적 인정에 대한 호네트의 개념화가 분명 인정 논의의 새로운 지평을 보여주는 것임에도, 알렌의 지적을 고려한다면 왜곡된 인정 문제 일반에 대한 해명으로는 충분하지 않은 것처럼 보인다. 이데올로기적 인정이라는 개념을 통해 진단될 수 있는 병리적 현상들이 존재하는 것은

100) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.
101) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.
102) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.

분명하다. 그러나 이데올로기적 인정의 개념은 한편으로 그것이 왜곡된 인정의 문제를 협소화한다는 점에서, 다른 한편으로는 가족의 잠재적인 문제를 적절하게 포착할 수 없다는 점에서 비판적 검토를 통해 재구성되어야 한다. 나는 먼저 알렌의 비판이 보여주는 두 가지 논점을 검토할 것이다.

사랑의 인정만으로는 좋은 삶의 조건이 될 수 없다는 알렌의 첫 번째 지적은 일견 타당하다. 그러나 이것이 호네트에 대한 적실한 비판이 아님을 나는 앞서 4장의 논의를 통해 보였다. 나는 4장에서 호네트가 가족을 두 가지 인정형식의 결합으로 보고 있지만, 더 나아가 세 가지 인정 형식 모두가 가족 안에 보다 적극적으로 도입되어야 한다고 주장한 바 있다.[103] 사랑과 더불어 권리와 연대의 형식이 함께 작동해야만 아이는 권리담지자로서의 자신을, 그리고 공동체 안에서 특수한 가치를 갖는 이로서 자신을 보게 되고, 이를 통해 자신의 좋은 삶의 고유하고도 중대한 부분을 형성할 수 있다. 나는 이러한 시도가 가족 안에서 일어날 수 있는 불행한 인정의 역설을 어느 정도 제어할 수 있을 것이라 생각한다.

그럼에도 불구하고, 세 인정 형식의 도입으로도 인정은 여전히 좋은 삶의 조건이 아니라 지배에 기여하는 방식으로 기능할 수 있으며, 이것은 각각의 형식에서 서로 다른 형태로 일어날 수 있는 것처럼 보인다. 이를테면 권리의 인정 형식이 가족 안에 진입하더라도, 양육자가 타당한 권리의 목록에 대해 제한적 이해를 갖거나, 잘못된 보편성을 인지하고 있다고 할 때, 이러한 권리 형식은 아무리 충족된다 하더라도 좋은 삶의 조건이 될 수 없다. 그렇다면 각각의 형식에 따르는 왜곡된 인정의 유형들을 이야기할 수 있어야 하지 않을까? 모든 인정 형식이 잠재적으로 이데올로기적 기능을 수행할 수 있다고 한다면, 알렌의 예시에서 등장하는 엘리자베스가 동등한 권리를 가진 이로, 특별한 가치를 가진 이로 대우받더라도 불행해질 수 있다는 것도 비로소 포착될 수 있다.

---

103) 이에 대해서는 본 논문의 4장 3절, 158쪽 이하의 논의를 참조하라.

그러나 이데올로기적 인정에 대한 호네트의 개념화는 이와 같은 요구를 충족시키지 못한다. 첫째로는 그가 이데올로기적 인정을 특정한 인정 영역에 한정한 것처럼 보이기 때문이다. 앞서 『인정투쟁』에서 제시된 인정의 세 형식의 성격을 고려해볼 때, 이데올로기적 인정은 '사회적 가치부여' 혹은 '업적 원칙'으로 이야기되기도 하는 '연대'의 형식에 해당한다. 왜냐하면 앞서 언급했듯이 이데올로기적 인정이 "타인과 자신을 대조시키는" 기능을 갖기 때문이다. 개인 혹은 집단이 자신의 차이를 드러내고, 그 차이를 공동체 안에서 인정받을 수 있는 것은 오직 연대의 형식뿐이다. 호네트가 예시로 드는 '창조적 기업인'의 사례 또한 가치부여 차원의 이데올로기적 명명법으로 이해된다. 그가 업적 원칙의 성격과 더불어 이데올로기적 인정을 설명할 뿐 아니라, 『분배냐, 인정이냐』에서 자본주의 사회에서의 사회적 가치부여의 형식을 "처음부터 명백한 이데올로기적 특징을 갖는 방식"으로 규정했다는 점은 이러한 해석의 설득력을 더해 준다.[104] 그렇다면 여기서 발생하는 우려는, 호네트가 '이데올로기적' 기능을 수행하는 인정의 작동을 오로지 타인과 나의 차이가 드러나고 인정되는 사회적 가치부여의 형식에 한정하고, 다른 인정형식에서 지배의 가능성을 감지하지 못하는 것이 아닌가 하는 점이다. 만일 이러한 해석이 타당하다면, 호네트가 여전히 인정이 지배에 기여할 수 있다는 사실을 협소하게 보고 있다는 해석이 가능할 것 같다.

반면 알렌의 두 번째 비판에 대해서는 다층적인 고려가 필요하다. 그녀의 두 번째 논점에는 부당한 면과 타당한 면 모두가 있기 때문이다. 알렌은 자기실현의 물질적 조건에 대한 확인이라는 호네트의 방법을 거부하는데, 이 과정에서 그녀의 문제제기는 두 부분으로 구성된다. 첫째로 알렌은 자기실현의 '물질적' 조건이 정말로 유효한 구분인지에 대해서, 둘째로는 물질적 조건의 '확인'이라는 방법론이 합리성의 측면에 과도하게 의존하고 있다는 점을 문제 삼는다.

한편으로 알렌의 비판은 부당하다. 먼저 알렌은 자기실현과

104) UoA, 166쪽/217쪽.

실질적 혹은 물질적 조건을 너무나 협소하게 이해하고 있는 것처럼 보인다. 그녀는 자신의 사고실험에서 등장하는 엘리자베스가 재정적으로 풍부한 남성과의 결혼을 통해 물질적 조건을 충족할 수도 있다고 본다. 엘리자베스는 자신에게 주어진 특정한 방식의 돌봄을 통해 경제적으로 풍요로운 집안의 순종적인 '아내'가 되는, 자기실현을 이룰 수 있다는 것이다. 그러나 첫째로, 호네트가 제시하고 있는 '물질적 혹은 실질적 필요조건'은 그와 같은 의미로 사용되고 있지 않다. 그것은 물론 자기실현 가능성을 지원해줄 수 있는 제도적 혹은 경제적 조건을 포함하는 것이기는 하나, 협소한 의미에서의 경제적 풍요가 자기실현의 핵심적인 요소는 아니다. 둘째로, 알렌은 수동적 여성이 되는 것을 정말로 자기실현이라고 보는 규범적인 여성상의 작동을 상정하고 있으나, 여성혐오에 대해 그것이 시효가 지났다고 잘못 판단하고 있는 것과는 별개로, 호네트가 이를 참다운 자기실현으로 보지 않을 것은 분명하다. '조직된 자기실현'에 대한 논의와 '엉클 톰'이라는 단적인 예시에서도 나타나듯이, 호네트는 자기실현의 목표설정 자체가 잘못될 수 있음을 인지한다.[105] 어떤 이가 갖게 되는 좋은 삶의 구체적인 지향점 자체가 이미 왜곡된 인정의 산물일 수 있다. 그러므로 호네트가 실질적 조건의 확인을 하나의 방안으로 제시했을 때에는 '어떠한 삶의 방식을 참다운 자기실현으로 볼 수 있는지'에 대한 검토가 포함된다고 보아야 할 것이다. 요컨대 알렌은 엘리자베스의 경우에 평가적 전망과 실질적 충족 사이의 간극이 없다고 보지만, 여전히 여기에는 자기실현을 단절시키는 사태가 일어나고 있다고 해야 할 것이다.

그러나 다른 한편으로, 호네트가 합리성에 과도하게 의존하고 있다는 알렌의 비판에는 유의미한 함축이 있다. 호네트가 왜곡된 인정의 문제에 대해 합리적인 그리고 인지적인 측면에 집중하여 이데올로기적 인정의 문제를 풀어나가고 있는 것은 맞다. 여기에 인지적인 단절이 있다는 사실이 이데올로기적 인정을 일종의 '이데올로기'로 만드는 속성이며 호네트는 이에 주목하기 때문이다.

---

105) Axel Honneth, "Organized Self-realization: Some Paradoxes of Individualization", *European Journal of Social Theory*, 제7권, 제4호, 2004, 463-478쪽.

크리스토퍼 추른(Christopher F. Zurn)에 따르면, “이차적 층위의 장애(second-order disorder)”라는 인지적 단절은 왜곡된 인정을 관통하는 핵심 속성을 가리킨다.[106] 추른은 호네트의 작업들을 이차적 층위의 장애에 해당하는 병리현상들에 대한 것들로 규정하는데, 여기서 이데올로기적 인정의 개념은 가장 대표적인 사례로 제시된다. 그는 이에 해당하는 것들로 이데올로기적 인정뿐 아니라, 비가시화(invisibilization), 도구적 합리화, 물화, 조직된 자기실현(organized self-realization) 등 다양한 병리현상들에 대한 호네트의 작업들을 포함시킨다.[107] 이러한 종류의 사회 병리들은 호네트가 이전에 ‘무시’의 개념을 통해 다루었던 것들과는 상이한 메커니즘을 가지며, 따라서 새로운 접근방식을 통해 해명되어야 하는 문제들이다. 추른은 이러한 유형의 병리적 현상들이 왜 “이차적 층위의 장애”로 불릴 수 있는지에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 이차적 층위의 장애는 일차적 내용과 그것의 내용에 대한 이차적 반성적 이해 사이의 구조적 단절(constitutive disconnect)이 나타나는 어떤 사회적 현상이 있는 곳에서, 이 단절이 만연하고, 사회적으로 야기된 경우에, 일어난다.[108]

곧, 어떤 병리현상이 “이차적 층위의 장애”인 이유는, 일차적으로 이해된 인정의 내용과 상이한, 이것이 ‘실질적으로’ 의미하는 바에

---

106) “이차적 층위의 장애”라는 표현은 이행남의 번역어를 따랐다. 이행남, 「악셀 호네트의 사회병리학에서 이데올로기로서의 인정을 기반으로 본 개인적 자유의 병리현상의 문제」, 『철학논집』, 제66집, 2021, 47-75쪽.

107) 호네트는 이러한 분류 방식에 대해 좋은 시도라고 평가하면서도, 이데올로기적 인정과 조직화된 자기실현의 역설에 적용하는 것에는 망설임을 표한다. 이 경우는 일차적 층위에 대한 준수일 수도 있어 보이기에 아직 확신할 수 없다는 것이다. 나는 두 사람의 설명이 양립 가능하다고 생각한다. 인지적 차원에서의 구조적 단절이 결과적으로 일차적 층위의 요구를 준수하도록 만든다고 보기 때문이다. Axel Honneth, “Rejoinder”, Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill, 2011, 417-418쪽. 덧붙여, 호네트는 『자유의 권리』에서 이차적 층위의 장애로 사회적 병리현상을 이해하자는 추른의 제안을 받아들인다. 다만 그는 이를 인정의 문제가 아니라 법적 자유의 병리에 적용시키고 있다. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2013, 157쪽 이하를 참조.

108) Zurn, *Axel Honneth*, 98-99쪽.

도달할 수 있는 '이차적인' 반성이 가능하지 않기 때문이다. 반성적 파악을 가로막는 '장애' 때문에, 인정 질서 내부를 살아가는 행위자는 자신이 주어진 인정 질서에 따라 추구하는 특정 인정의 요구들이 실제로 자기 삶에 기여하는지에 대해 알 수 없게 된다. 나아가 이러한 인지적 단절은 일차적인 내용의 긍정성으로 인해 자신이 속한 인정질서의 요구를 정당한 것으로 보게 만든다. 그에 따라 왜곡된 인정 질서에 속한 행위자는 일차적인 인정의 요구를 자신의 고유한 자기실현의 조건으로 간주하는 잘못된 믿음에 근거하여 이를 그대로 성실하게 수행하게 된다.[109]

이처럼 일차적인 내용을 통해 그 실질적 보장내용을 파악할 수 없다는 점에서, 이차적 층위의 장애는 우선적으로 일종의 '인지적' 차원의 장애로 이해된다. 추른은 고전적 이데올로기 개념과 이차적 층위의 장애가 갖는 유사성을 감지한다.[110] 그것은 일차적 층위의 믿음을 일종의 '잘못된 믿음'으로서 갖게 된다는 점이다. 그런데 이는 단순히 '어떤 믿음을 갖는 것' 이상을 의미하는데, 이데올로기의 특성상 잘못된 믿음이 이차적 층위의 믿음 형성과 안정화에 영향을 주는 사회 구성체에 체계적으로(systematically) 얽매여 있기 때문이다.[111] 이데올로기는 체계적으로 구성된 인지적 장애이며, 따라서 단지 새로운 앎을 제공하는 것으로는 교정될 수 없다. 이데올로기적인 인지적 장애는 제도적 과정에 이미 뿌리 깊게 형성되어 있기 때문에 간단하게 교정되기 어려울 뿐 아니라, 사회적 과정을 통해 강화되기도 한다.[112]

---

109) 프라이언하겐은 이러한 추른의 개념화에 반대한다. 그는 추른의 개념화가 잘못되었으며, 이 때문에 사회적 병리현상 일반이 "머릿속의" 문제로 이해되었다고 주장한다. 그가 보기에 이는 물화의 문제를 제외하고는 적합하지 않은 설명이다. 1차적 내용과 2차적 반성 사이의 인지적 단절보다 오히려 실질적 조건을 제공하지 않는 사회구조와 규범 사이의 단절, 현실과 어떤 이상 사이의 단절이 중요하다는 것이 그의 생각이다. 추른의 이러한 규정이 호네트에게 악영향을 주었다고 프라이언하겐은 생각한다. 나는 한편으로는 모든 사회 병리현상들이 이차적 장애에 포함되지 않는다고 생각한다는 점에서 추른과는 다른 입장에 있다. 그러나 이데올로기적 인정의 문제, 왜곡된 인정의 문제에 있어서 추른의 규정은 여전히 그것의 핵심속성을 분명하게 보여준다고 생각한다. 프라이언하겐의 비판에 대해서는 Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", 136-139쪽을 참조.

110) Zurn, *Axel Honneth*, 99쪽.

111) Zurn, *Axel Honneth*, 99쪽.

구체적인 개별 행위자들이 해당 인정이 실제로 함축하는 바에 도달할 수 없게 하는 '이차적 층위의 장애'라는 단절은 분명 왜곡된 인정에 대한 핵심적인 규정이며, 따라서 문제를 해소하기 위해 '실질적 필요조건'의 충족 여부를 확인해야 한다는 호네트의 제안은 타당하다. 이차적 층위의 장애라는 특징을 감안할 때, 이데올로기적 인정의 문제에 있어서 그것이 실질적인 조건인지 확인하라는 요구 자체는 불가피하다. 부정할 수 없는 것은 여기에 단절이 있다는 사실이며, 이 단절은 왜곡된 인정이라는 문제를 문제로서 만드는 요인이다. 실제로 그러한 인정 질서가 자신의 좋은 삶을 보장하지 않는다는 점을 알게 되어야만 비로소 이를 거부할 수 있다. 합리성의 차원과 어떤 식으로든 연결되지 않는다면 해방의 가능성은 소멸될 것이다.

그러나 호네트가 "합리적 이유의 공간(space of reason)"에 '과도하게' 주목하고 있다는 알렌의 비판은 타당하다.[113] 알렌은 인정을 통한 예속이 정서적 층위와 같은 합리성 이전의 층위에서 이미 일어날 수 있다고 본다.[114] 버틀러가 보여주는 것처럼, 예속으로 이끄는 심리적 혹은 정서적 메커니즘이 가능함에도 호네트의 방법을 통해서는 전혀 감지될 수 없다는 것이다. 나는 호네트 스스로 이데올로기적 인정의 사례로 제시하고 있는 '엉클 톰'과 같은 예시에서도, 알렌이 결여되었다고 지적하는 측면이 재구성될 수 있다고 생각한다. 인종차별적 사회구조 속에서 살아가는 흑인이 '엉클 톰'을 의미 있는 명명법으로 간주하고 추구하는 것은 비단 '이유' 뿐만이 아니라, 그것을 추구하지 않으면 안 될 것처럼 느끼게 하는 불안과 공포 같은 동인들이 덧붙여지기 때문이다. 그러나 호네트는 이와 같은 '비합리적인' 계기들에 주의를 기울이지 않고 있다.

그런데 알렌의 비판은 '합리적 이유의 공간'에 도달하기 위한 심리적 혹은 정서적인 메커니즘의 부재를 가리키면서, '비합리성'의 다른 측면 또한 암시한다. 비합리적 계기들은 종속을 만들어내는 메커니즘의

112) Zurn, *Axel Honneth*, 100쪽.
113) Honneth, "Recognition as Ideology", 340쪽; Allen, "Recognizing Domination", 31쪽.
114) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.

측면 뿐 아니라, 종속으로부터의 해방에 있어서도 중요한 계기일 수 있다. 이데올로기적 인정질서가 이미 어떤 그럴듯한 이유들을 제공하기 때문에 그것으로부터 쉽게 거리두기를 수행할 수 없다면, 왜곡된 인정으로부터 해방을 이야기하기 위해 합리성이라는 계기 자체는 불가결할지라도 여기에 어떻게 도달할 수 있는지의 문제에 대해서는 비-합리적인 차원에서 답해져야 한다.

호네트의 개념화에 대한 알렌의 비판을 검토하면서, 나는 두 가지 수정제안에 도달했다. (1) 한 가지는 이데올로기적 인정의 범위가 보다 확장되어야 한다는 것이다. 나는 이데올로기적 인정 개념이 보여주는 단절이 오직 사회적 가치부여의 형식과 관련하는 것으로 해석되는 호네트의 개념화에 반대한다. 이처럼 이데올로기적 인정의 범위를 축소하는 것은 이미 '주체화'의 단계에서 다방면으로 작동하고 있는 지배 이데올로기를 감지하는 좋은 방식일 수 없다.[115] 이러한 이유에서 나는 호네트가 제시한 이데올로기적 인정의 세 번째 속성을 거부하고자 한다. 알렌이 지적하듯이, 이데올로기적 인정은 '대조'를 남기는 작동이기도 하지만, 타인과 동등해지려는 동인이 이끄는 것이기도 하다.[116] 알렌의 엘리자베스는 양육자에게 사랑받는 자녀가 되고자 그들의 요구나 제안을 적극적으로 수용할 것이나, 이는 '타인들처럼', '보통의 삶'을 살기 위함이다. 호네트 스스로가 과거의 이데올로기적 인정의 사례로 제시하고 있는 '엉클 톰'의 경우도, 그와는 다르게 해석될 수 있다. 인종차별적 노예제라는 주어진 환경에서 아프리카계 미국인들은 백인에게 순응하지 않으면 더욱 열악한 비인간적 대우를 감당해야만 했다. 곧, 당사자들에게 '엉클 톰'은 비순응적인 아프리카계 미국인들과 자신을 대비하여 더 높은 가치평가를 받기

115) 호네트는 「이데올로기로서의 인정」에서 정상화하는(normalizing) 인정과 이데올로기적 인정을 구분하고 있다. 호네트는 정상화하는 인정이 긍정적인 자아상을 개발할 수 없으며, 우리가 어렵지 않게 그것을 자율성의 제한으로 느낄 수 있을 것이라 보는 듯하다. 그러나 내 생각에 이러한 규정은 다소 협소하며, 정상화하는 메커니즘이 은밀하게 작동할 수 있다는 점에 대해서 고려하지 않고 있는 것처럼 보인다. Honneth, "Recognition as Ideology", 339쪽.

116) Allen, "Recognizing Domination", 30쪽.

위해서라기보다는, 백인들과 완전히 동등할 수는 없었을 것이지만 보다 나은 대우를 받기 위해 추구된 이름이다. 특별함에 대한 추구가 아니라 일종의 정상성에 대한 추구인 것이다.

이처럼 이데올로기적 인정의 범위를 확장할 때, 왜곡된 인정의 문제는 가족이라는 영역에서도 보다 생산적으로 논의될 수 있다. 앞 장에서 나는 세 가지 인정 형식 모두가 가족 안에서 기능함을 밝혔는데, 세 가지 형식들 모두가 최소한 잠재적으로는 이데올로기적 인정의 가능성을 함축한다고 할 수 있을 것이다.[117] 특히 사회 규범을 따름으로써 타인들과 동등해지려는 욕구에 근거한 정상화하는(normalizing) 인정은 가족과 가족의 외부 모두에서 감지되는 바, 이러한 개념적 수정 또한 정당해 보인다.[118] 이제 가족 안에서도

117) 이처럼 새로운 해석을 통해 발생하는 하나의 논점은 모든 무시가 '이차적 층위의 장애'로 해석될 수 있는지에 대한 것이다. 추른은 비단 이데올로기적 인정 뿐 아니라 호네트가 다루는 다양한 병리현상들을 '이차적 층위의 장애'로 분류할 수 있다고 보고 있다. 그러나 만일 세 가지 인정 형식 각각에서도 이데올로기적인 메커니즘을 이야기할 수 있다면, 모든 무시를 이차적 층위의 장애에 해당하는 것으로 분류해야 하는 것일까? 호네트는 역사 진보의 표지로 '확장'과 '개인화'를 언급하고 있다. 기존 질서로부터 인정 요구를 통해 확장이 일어난다면, 자신에게 좋은 인정 질서처럼 생각되던 기존 질서가 자신의 삶을 보장해주지 않는다는 앎을 통해 무시로 경험되어 투쟁이 일어나는 것이 아닐까? 분명하게 인정투쟁으로 생각되는 여성 참정권 요구(suffragette)나 보통선거권의 확립을 떠올려 보면, 이러한 방식의 전개가 타당한 설명인 것처럼 보인다. 여성들에게 참정권을 인정하지 않음에도 여성의 삶에 어떤 지장도 없는 세계로부터, 그것이 인간 보편 권리임을 알게 되면서 투쟁이 일어났기 때문이다. 호네트는 『인정투쟁』에서 선거권의 확장에 대해 다루면서, "참정권에서 배제된 집단들의 평등 요구에 더 이상 어떠한 논거로도 설득력 있게 대항할 수 없었기 때문에" 참정권이 기본 권리가 되었음을 밝히고 있는데, 이러한 서술은 나의 해석과 양립할 수 있다(KuA, 188쪽/226쪽). 나는 만일 모든 인정에 잠재적으로 이데올로기적 성격이 있다는 것을 수용한다면, 인정과 이데올로기적 인정은 다음과 같이 구분될 것이라고 생각한다. 무시가 무시로서 처음 규정되는 순간에는 이데올로기적인 인지적 단절의 해소가 요구된다. 만일 이데올로기적 성격이 이미 드러난 이후라면 그것은 무시로서 작동한다. 이에 대해서는 차후에 추가적인 연구를 진행함으로써 심도 있게 논의하고자 한다.

118) 다만 호네트는 최근 버틀러와의 논쟁에서, 자신이 사용하는 헤겔의 인정개념이 이처럼 정체성을 구성하는 단계에는 해당되지 않는다는 것을 강조하고 있다. 만일 그렇다면, 호네트가 왜 이데올로기 개념을 한정하고 있는지에 대해서는 보다 분명해질 것이나, 이데올로기적 인정의 개념이 갖는 실천적 힘은 약화될 것으로 생각된다. Axel Honneth, "Recognition Between Power and Normativity", *Recognition and Ambivalence*, edited by Heikki Ikäheimo et al., Columbia University Press, 2021, 21-68쪽을 참조.

다양한 형태와 이유로 일어나는 이데올로기적 인정을 진정으로 감지할 수 있는 개념적인 계기가 마련된다. 나아가 이러한 해석제안은 호네트가 이데올로기적 인정의 개념을 통해 의도했던 바와 여전히 합치하는데, 기존의 인정질서 속에서 진실로 우리의 좋은 삶에 기여하는 인정을 구분해야 한다는 목표를 여전히 유지하기 때문이다.

(2) 두 번째로, 인정이 지배가 되는 메커니즘을 포착하거나 그러한 왜곡된 인정으로부터의 해방의 가능성을 모색하기 위해서는 합리성과는 이질적인 계기들이 요구된다. 나는 알렌과 달리 여전히 호네트에 동의하면서, 이데올로기적 인정질서에 순응하게 될 때 결정적인 것은 내가 어떤 인정 요구들을 따를지에 대한 합당한 이유라고 본다. 특정 인정 요구들에 따르는 일은 지속적이며 반복적으로 수행되기 때문에 적절한 이유 없이는 이루어질 수 없다. 반면 해방적 계기에 대해서는, 호네트가 '이유'를 강조하고 그것의 단절을 말하고 있다는 점에서 다른 방향에서 발견되어야 한다. 합리적 확인의 계기가 불가피하다고 할 때, 우리를 합리적 확인의 단계로 이끄는 동인은 무엇인가? 왜곡된 인정 질서에서 우리는 어떻게 인정 질서를 변화시킬 수 있을까? 왜곡된 인정 질서 안에 포섭되어 있을 때, 현재를 살아가는 당사자들은 이 인정의 추구가 자신에게 처절한 실패를 맛보게 한 뒤에야, 혹은 생을 마감할 때 까지도 그것의 왜곡을 인지하지 못할 공산이 크다.

이데올로기적 인정질서 내부의 당사자가 홀로 그리고 스스로 그것을 확인하기 위해 나서는 것은 불가능에 가까운 일이다. 그것은 소위 천재적인 인물이나 가능한, 아주 예외적이고 우연적인 경우일 수밖에 없다. 이차적 층위의 장애로서의 이데올로기적 인정은 고통을 유발하지도 않으며, 당사자들에게 신용할만한 것으로 나타나기 때문이다. 우연히 어떤 '꺼림칙함'을 감지할 수도 있지만, 자신이 속한 인정질서를 문제 삼거나 의심하게 되면 오히려 전력을 다할 기회를 놓치고 인정의 '경쟁'에서 도태될 위협을 느끼게 될 것이기 때문에, 확인의 의지는 다시 위축될 공산이 크다. 특히 가족 안에서 양육자의 인정 질서에 속해 있는

아이는 양육자로부터 사회적 활동의 많은 지식을 습득할 수밖에 없는데, 이러한 환경이 자신의 미래를 훼손한다는 것을 어떻게 문제시하고 감지할 수 있을까? 실질적 조건의 확인에 나선다 하더라도 이미 그 확인의 방식들이 지배적 질서에 포섭되어 있다면, 기존의 앎조차 넘어서는 강력한 계기가 필요할 것처럼 보인다.

게다가 만일 이데올로기적 인정에 대한 해법이 단지 어떤 새로운 '앎'의 발견이라면, 개념적 고유성이 퇴색되는 결과를 초래할 위험도 있다. 기존의 '이데올로기' 논의와 어떤 차이를 갖는지가 불분명해지기 때문이다. 인정개념을 통한 사회비판이론을 구성하는 이데올로기적 인정의 문제는 이데올로기적 '인정'과 관련한 고유한 방식을 통해 다뤄져야지, '이데올로기'와 관련한 측면으로 이해되어서는 안 될 것처럼 보인다.

내가 염두에 두고 있는 것은 개별자들의 고통이다. 언뜻 다시 고통에 주목하자는 제안은 이상하게 들린다. 앞서 언급했던 것처럼, 이차적 층위의 장애에 해당하는 병리 현상들을 구별하기 어렵게 만드는 또 하나의 속성은, 이러한 병리 현상들이 당사자들에게 직접적인 고통을 거의 유발하지 않는다는 점이기 때문이다.[119] 고통의 경험이 요원하다는 사실은 이차적 층위의 장애에 대한 앞선 규정으로부터 따라 나오는 것이다. 이차적 층위의 장애는 자신에게 요구되는 인정이 실제로 자신의 삶에 기여하는 것인지 확인할 수 없도록 차단하면서, 자신이 따르는 인정규범이 자신에게 적절한 것처럼 여겨지도록 만들기 때문이다. 그들은 자신의 인정 질서를 마치 자신에게 합당하며, 자신의 좋은 삶을 보장할 좋은 근거인 것처럼 보게 된다. 여기서 인정질서로부터 유발된 고통은 시야에 들어올 수 없다. 보다 정확히 말하면, 여기서 고통이

119) 이행남에 따르면, 호네트는 추른의 개념규정을 수용해 이를 자신의 기획을 지칭하는 규정으로 받아들이지만, 사회병리학의 목적에 비추어볼 때 여전히 불충분한 작업이다. 하나의 이유는, 호네트가 고통과의 단절을 그리 문제적인 상황으로 다루지 않고 있기 때문이다. 이차적 장애의 문제들이 고통과 단절되어 실천적 투쟁에 나서지 못하는 것은 "더욱 심각하고 위중한 병듦"의 상태에 있다는 것을 말해준다. 이행남, 「악셀 호네트의 사회병리학에서 이데올로기로서의 인정을 기반으로 본 개인적 자유의 병리현상의 문제」, 59쪽.

차단된다는 것은 이들이 정말로 고통을 느끼지 못하는 무감한 존재자가 된다는 것을 뜻하지 않는다. 자신에게 주어진 고통을 정말로 '사회적인' 고통으로 여기지 못한다는 것이 이차적 층위의 장애가 보여주는 고통의 문제다. 예를 들어, '창조적인 기업인'과 같이 자기 자신의 삶을 창조적으로 경영하는 독립적인 인간상은 그것을 수용하는 이들이 설령 괴로움을 느낀다 하더라도 그것이 일종의 '통과 의례'이며 미래의 환희의 밑거름이 될 것처럼 생각하도록 한다. 자신에게서 원인을 찾으면서 고통은 개인화되고, 사회적 조건이 유발한 '부당한' 것으로 생각되지 않는다.

앞서 호네트가 『인정투쟁』이나 『분배냐, 인정이냐』에서 인정의 세 가지 형식을 제시할 때, 이에 대응하는 '무시'는 개인의 고통과 밀접한 관련이 있는 것이었다. 정서적 인정이 거부될 때, 권리가 부정될 때, 그리고 자신의 사회적 가치가 절하되거나 모욕을 경험할 때 발생하는 '고통'은 인정투쟁의 정서적 동인이 된다. 그러나 '이차적 층위의 장애' 속에 있는 당사자들은 이와 같은 고통을 경험할 가능성이 아주 희박하며, 따라서 인정 질서를 변화시키는 결정적인 계기가 되는 투쟁의 가능성 또한 높은 확률로 말라붙을 것이다.

그럼에도 불구하고, 다시 고통이라는 계기를 강조하는 것만이 답이 될 수 있다. 사회적 차원에서 고통을 경험할 가능성이 매우 적은, 그것이 차단되다시피 한 상황에서 고통을 다시 이야기하는 것은 어떤 의미를 갖는가? '이데올로기적 인정'의 문제에 있어서는 그 역할이 불투명해졌음에도 『인정투쟁』 이래로 기존의 인정 질서를 변화시키는 계기이자 동인이었던 고통은 여전히 우리에게 기존의 인정질서에 대한 의심을 형성하고, 이것이 정말 나의 삶에 기여하는지를 확인하도록 만드는 유일한 계기다. 그러므로 해방의 가능성은 자신이 이데올로기적 질서 속에 있음을 좀처럼 인지할 수 없고, 그 질서를 신뢰하며 고통을 경험하기 요원한 상황에서도, 그러한 질서 속에서 고통의 경험을, 그것이 사회적으로 유발된 고통임을 감지하도록 하는 데 있다.

다음 장의 논의에서 나는 두 측면 모두를 고려하여 가족 안의

왜곡된 인정이라는 사태를 해부해보고자 한다. 6장의 작업에 있어서 나의 첫 번째 수정제안은 중요한 역할을 맡지 않는다. 이는 가족 안에서 '인지적 단절'을 포함하면서 자기실현의 '물질적 조건'을 제공하지 않는 모든 인정이 왜곡된 인정으로 분류될 수 있다는 것만을 말해주기 때문이다. 그러므로 결정적인 것은 두 번째 수정제안과 관련한다. 나는 6장에서 고통이라는 계기를 통해 가족 안에서 왜곡된 인정을 발견하고 해방으로 나아갈 수 있는 내적인 가능성을 모색하고자 한다.

제 6 장 왜곡된 인정에서의 해방 가능성

6장의 논의는 앞선 5장의 논의를 직접적으로 이어받는다. 인정을 좋은 삶의 참된 조건으로 정립하기 위해서는 인정 질서가 이미 왜곡되었거나, 혹은 그것이 언제든 여러 가지 요인으로 인해 왜곡될 수 있음에도 불구하고 언제나 해방적 가능성이 그 내부에 자리하고 있음을 보여야 하기 때문이다. 나아가 5장 이후의 논의가 세 가지 인정 형식이 좋은 삶의 조건이 될 수 있는 실질적 가능성에 대한 모색이라는 점에서, 6장은 4장의 논의를 정당화하는 부분이기도 하다.

5장에서 논의된 것처럼 호네트는 이데올로기적 인정의 개념을 통해 자신이 옹호하고자 하는 정당한 인정과 이데올로기적, 왜곡된 인정을 구분하고 새로운 차원의 병리현상을 규정했다. 그러나 그의 개념화는 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정의 문제를 포착하고 해방의 가능성을 제시하는 데 실패한다. 6장의 작업은 앞선 논의에서 공백으로 남게 된 해방의 가능성을 채워보려는 시도다. 해방의 통로가 제시되지 않는다면, 자신의 이론을 사회병리학으로 수립하려는 호네트의 목표는 완수될 수 없다. 나아가 해방의 문제가 여백으로 남게 된다면 인정이론을 통해 가족이라는 영역을 해명하려는 본 연구의 시도 또한 좌초할 수밖에 없다.

인정개념을 가족의 중심에 위치시키기 위해서는, 가족의 왜곡된 인정에 대해 해방의 가능성을 발견하려는 작업은 호네트가 이미 제시한 인정이론의 장 안에서 수행되어야 한다. 나는 호네트가 고통이라는 계기와의 강한 연결을 점차 지양하고 있지만, 고통이 인정과 관련해 여전히 핵심적인 계기가 된다고 생각한다. 그러므로 왜곡된 인정의 문제에 대해서 추가되어야 하는 것은 왜곡된 인정에 포섭된 상황에서 어떻게 고통의 계기에 도달할 수 있는지에 대해서다.

나는 우선 (1) 가족 안에서 발생할 수 있는 왜곡된 인정의 세 가지 유형을 구분할 것이다. 왜곡된 인정을 세 가지 유형으로 나누는 시도는 호네트가 이데올로기적 인정의 개념화를 통해 의도했던 것과

완전히 일치하지는 않는다. 그러나 나는 이데올로기적 인정의 당사자를 둘러싼 병리적 조건들이 가족 안에서는 세 가지 경로를 통해 일어날 수 있다고 보면서, 그 발생 조건에 따라 가족 안에서의 왜곡된 인정을 세 가지로 구분하였다. 왜곡된 인정의 구분과 더불어, 언뜻 불가능해 보이는 왜곡된 질서 속에서 저항의 가능성을 모색해볼 것이다. 이를 위해 인정이론의 맥락 안에서 고통이라는 계기를 재생시키고자 한다. (2) 둘째로, 왜곡된 인정의 유형들 중에서 가족이 고립되어 왜곡된 인정의 병리현상이 일어나는 경우에는 크게 두 가지 요건이 필요하다고 보았다. 당사자는 고통을 사회적인 고통으로서 경험할 수 있어야 하며, 다른 가족 구성원들은 그의 고통을 진지하게 고려할 수 있어야 한다. 양자를 가능케 하는 것이 소통이며, 소통을 촉진하는 사회적 장치들은 이 해방적 과정을 보다 원활히 진행되도록 한다. (3) 마지막으로, 사회에 이미 왜곡된 인정이 팽배해 있고, 가족이 그것을 수용하여 왜곡이 발생한 경우를 검토할 것이다. 이 경우 개별 가족이 갖는 해방의 가능성은 아주 미약하지만, 사회 구성원 모두가 왜곡된 인정에 속해 있음을 감안하고도 개별자의 고통이 만들어낼 수 있는 해방의 통로를 구상해 볼 것이다.

제 1 절 왜곡된 인정에 대한 해방가능성

1. 왜곡된 인정의 세 가지 유형

앞서 5장에서 나는 '이데올로기로서의 인정'에 대한 호네트의 개념화를 검토하면서, 이것이 특히 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정 문제에 대해서 한계가 있음을 보였다. 나는 알렌의 비판을 경유하여, 이데올로기적 인정이 모든 인정형식에서 일어날 수 있는 것으로 보고 이를 전면화했을 뿐 아니라, 비합리적 계기들에 보다 주목할 필요가 있음을 주장했다. 전자는 가족 안에서의 모든 인정관계들이 언제나

잠재적으로는 왜곡된 인정이 될 위험이 있으며, 따라서 모든 형식에 있어 그것이 검토될 수 있어야 한다는 점을 말해준다. 가족에 대한 논의에서 이제 왜곡된 인정의 문제는 전면화 된다. 반면 후자는 왜곡된 인정에 대한 순응뿐 아니라 해방에 있어서도 비합리적 계기들이 중요하게 이야기될 수 있다는 것을 의미한다. 나는 6장 전체에서 이를 고통(suffering)이라는 계기를 통해 구체화하고자 한다.

6장 1절은 가족 안에서 어떻게 왜곡된 인정을 감지하고 그것으로부터 해방될 수 있는지에 대해 논하는 부분이다. 그런데 한 가지 분명히 할 것은 '가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정'이라는 것이 실은 호네트가 '이데올로기로서의 인정'의 개념화를 통해 보여주려고 했던 사태와 완전히 동일하지는 않다는 점이다. 그는 가족을 독립된 인정질서의 공간으로 설정하지 않았을 뿐 아니라, 5장에서 논의한 것처럼 왜곡된 인정의 가능성을 가치부여 형식에 한정해 다루고 있기 때문이다. 다시 말해, 호네트에게 이데올로기적 인정은 가족 안에서도 일어날 수 있는 것이지만, 이것이 고유의 형태를 취하는 것은 아니다.

호네트의 개념화와 그것에 대한 나의 수정제안이 공유하는 지점은, 왜곡된 인정 문제의 핵심이 해방의 주체가 되어야 하지만 투쟁에 도달할 수 없는 사태에 놓인 당사자의 상황이다. 그를 둘러싼 공동의 인정질서가 그에게 실질적 조건을 제공하지 않으면서도 '그럴듯해' 보이기 때문에, 실질적 조건을 마치 보장해줄 것처럼 보이는 요구들을 제시하며, 따라서 인정질서를 새로이 하는 투쟁이 일어날 수 없게 되기 때문이다. 다만 나는 가족이 때때로는 사회에서 일반적으로 공유되는 인정의 규칙들과 상이한 목록을 가질 수 있다는 점을 가정하면서, 가족 안에서 당사자에게 왜곡된 인정의 요구들을 가하는 것이 사회가 아니라 가족이라는 작은 공동체일 수 있다고 본다. 그렇다면, 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정은 사회적인 왜곡된 인정에 대한 축소판이며, 아울러 가족에 대해서도 그와 유사한 논의가 진행될 수 있을 것이다.

왜곡된 인정을 세 가지 유형으로 구분하는 이유는 가족 안에서

‘즉각적인 무시로 경험되지 않는’ 병리적 현상들을 온전히 포착하기 위함이다. 사회 전체에서 작동하는 지배적인 인정의 규범들을 그대로 수용하여 가족 안에서 왜곡된 인정이 발생하는 경우는, 그것이 보다 호네트적인 도식에 가까울 것이지만, 가족 안에서 일어나는 모든 병리적 문제들을 포괄하지 못한다.[120] 당사자가 왜곡된 상황에 처해 있는 상태에서 순응과 구분되지 않는 인정 요구들을 받게 되는 상황에 주목할 때, 다른 경우도 상상해볼 수 있다. 이를테면 알렌이 제시한 엘리자베스의 사례는 가족 안에서 사회적 인정 질서와 상이한 인정이 기능할 수 있음을 보여준다. 뿐만 아니라, 가족 안에서 타인에 의해 의도적으로 방치되거나 통제당하는 경우도 왜곡된 인정의 성격을 부분적으로 갖는다. 전체적인 사태는 억압이나 무시, 더 나아가 범죄적인 행위에 가깝지만, 당사자가 그것을 억압으로 인지하지 못하고 있기 때문이다. 이 세 가지 경우 모두에서 당사자는 자신이 왜곡된 인정의 상황에 처해 있는지 알 수 없으며, 자신의 고통을 통해 투쟁에 도달할

120) “일반적으로 공유된 인정질서”, “지배적인 인정질서”로 표현되고 있는 ‘일반화된 타자’의 정확한 경계를 긋는 것은 사실 어렵다. 이 경계는 언제나 불확정적이고 모호할 수밖에 없다. 물론 어느 정도 시대가 지난 것들에 대해서는 분명하게 이야기할 수 있을 것이다. 가령, 서구 사회에서는 엉클 톰의 시대에 벌어졌던 노예제가 더 이상 타당하지 않다는 점에 대다수가 동의하고 있다. 그러나 현존하는 것들에 대해서 여기에 어떤 ‘합의된 관점’을 상정하기는 어려운 일이다. 호네트와 알렌이 보여주는 차이가 이미 그러한 문제를 드러낸다. 호네트에게 여성혐오는 이제 명료하게 이데올로기적으로 인지될 수 있는 사례다. 반면 알렌은 그것이 여전히 불투명한 경계에 있다고 본다. 다양한 문화가 공존하고 다원주의 사회가 하나의 사실로서 있다는 것도 어려움을 더해준다. 사회 엘리트들의 합의가 사회 전체 계층에 ‘일반적인’ 것으로 생각되지 않을 여지도 있다. 이는 단지 어떤 논리를 공유하는 머릿수를 셈함으로써 결정될 수 있는 문제도 아니다. 요컨대 ‘일반적’으로 공유되는 무엇을 상정하는 것은 오늘날 위태로운 형편이다. 그러나 다변화하는 세계에서 이 불확정성은 오히려 자연스럽다. 호네트의 관점에서는 오히려 이것이 인정의 확장을 이끄는 진보의 과정으로 간주될 수도 있을 것이다. 나는 중도적인 입장을 취한다. 일반적으로 통용되는 규범의 경계를 확정하는 것은 어렵고, 현실에는 다양한 담론들이 나름의 진리치를 지니면서 공존하고 있다. 그러나 그러한 이들도 대부분 합의할 수 있는 규칙들이 있을 것이다. 이를테면 ‘반노동정서’가 이야기되는 한국 사회에서도 임금을 체불당한 노동자의 요구는 대부분 정당한 것으로 여겨진다. 나아가 지배적인 담론은 사회적 영향력을 갖는다. 개인이 그것을 거부하거나 역행할 때 사회적인 비난을 받게 되는 것은 그가 ‘일반적인’ 인정질서가 용납하지 않는 행위를 했기 때문이다. 나는 이처럼 어느 정도 약화된 의미에서 “일반적으로 공유된”, “지배적인” 인정질서를 지칭했다.

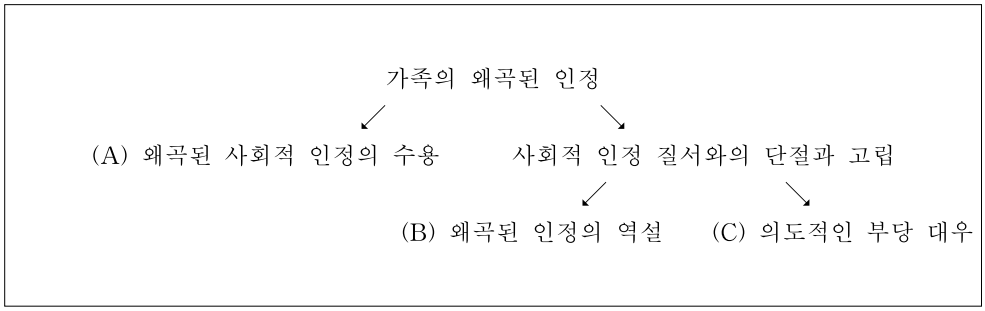
수도 없다.

가족 내부에서 일어나는 왜곡된 인정의 유형들은 먼저 왜곡된 인정규범의 발생조건에 따라 구분된다. 먼저 가족 내부의 병리현상이 사회적 인정을 수용한 결과인지 혹은 일종의 단절로부터 오는 것인지의 여부가 검토된다. 여기서 가족이 사회와 단절되었다고 하는 것은 실제로 해당 영역이 사회와 어떤 영향도 주고받지 않는다는 것을 의미하지 않는다. 우리는 사회화 과정을 통해 하나의 개체가 되기 때문에 이미 사회 속에 들어와 있다. 다만 여기서 단절이 있다는 것은 사회적 인정질서가 가족 내의 인정질서와 불일치할 뿐 아니라, 그것이 각각 재생산되고 있음을 지시한다. 어떤 왜곡들은 이미 왜곡된 사회적 인정질서의 규범들을 수용함으로써 일어나지만, 또 어떤 왜곡들은 사회적 인정질서를 더 이상 받아들이지 않기 때문에 일어난다.

두 번째 척도는 가족 안에서 더 큰 권한을 갖는 양육자나 보호자의 선한 의도를 갖고 있는지의 여부다. 이는 단절을 경험하는 가족들 사이에서의 구분을 위해 도입된다. 알렌이 제시한 엘리자베스의 사례는 그녀의 양육자가 아주 선한 의도를 갖고 인정을 충족시켜준다 하더라도 왜곡된 인정일 수 있음을 보여주면서 의도라는 변수를 약화시키지만, 상대에 대한 선한 의도가 그 어떤 역할도 하지 못하는 것은 아니다. 반대로, 양육자 혹은 보호자가 악의를 갖고 가족 구성원을 물화하거나 조종하는 경우도 있다. 이 경우에는 바로 그 악의 때문에 왜곡된 인정의 성격을 갖는다. 다음은 세 가지 유형의 구분을 도식화한 것이다.[121]

---

121) 네 번째 유형에 대한 의문이 있을 수 있다. 사회의 왜곡된 인정이 있고, 그와 불일치하지만 가족 내부에 또 다른 왜곡된 인정이 있는 경우를 상정할 수 있다. 그러나 나의 구분은 왜곡된 인정이 '어디로부터 오는가'를 기준으로 수행되었다. 사회와 가족 모두가 각자의 이유에서 왜곡된 인정을 겪는 경우에, 언뜻 여기에는 단절이 있지만 외부의 정당한 질서에 도움을 청할 수 없는 것처럼 보인다. 그러나 나는 이 경우도 (B)에 해당할 수 있다고 본다. 왜곡 방식의 불일치 때문이다. 여기서 '정당한' 사회적 인정 질서를 이야기할 때 그것이 정말 모든 인정 규칙들이 정당하다는 것을 의미하지 않는다. 다만 특정한 명명법, 특정한 요구가 이제 이데올로기적임을 알고 그것이 일종의 무시라는 점에 합의된 사회를 뜻한다. 예를 들어, 여성의 사회 진출을 제한하는 문화에 속한 가족이 있으며, 그리고 그것이 그들에게 매우 자연스러운 것으로 여겨진다고 하자. 만일 그러한 가족이 속한 사회의



(A) 사회의 왜곡된 인정규범이 가족 내부에서 재생산되는 경우

가족 안에서 왜곡된 인정질서가 형성되는 첫 번째 이유는, 사회에 이미 통용되는 왜곡된 인정 질서가 있고, 사회의 한 부분으로서 가족이 이를 그대로 수용하기 때문이다. 다시 말해, (A)의 경우 가족 안에서 왜곡된 인정이 일어나는 이유는 사회와 가족 사이에 어떠한 장애도 일어나지 않기 때문이다. 오늘날 가족 안에서 일어나는 대부분의 병리 현상들은 여기에 해당한다고 볼 수 있다.

호네트가 이제는 명백하게 시대착오적이라는 이유에서 이데올로기적 인정의 사례로 분류하지 않는, '여성혐오'라는 사회적 병리는 (A)의 경우에 해당하는 대표적인 사례다.[122] 여성에 대한 총체적인 평가절하는 가족과 사회, 어떤 영역의 구분 없이 일어난다. 이를테면 오늘날에는 시대착오적으로 여겨지는, 여성에게 부엌일을 강제하던 문화가 있었다. 그것이 가족 안에서 자연스럽게 여겨졌던 이유는 물론 가족 안에서 그러한 규범이 반복되고 재생산되었기 때문이기도 하지만, 사회 구조가 여성의 분업을 자연적으로 정당화했기

지배적인 인정 질서가 다른 정당화 메커니즘을 통해 마찬가지로 여성의 사회 진출을 제한한다고 할 때, 이는 (A)의 사례에 해당한다. (A)의 당사자는 외부의 도움을 청할 수 없다. 반면, 노동자의 초과노동이 당연시되는 사회는 왜곡된 인정을 포함하는 사회이지만, 여성의 사회 진출에 대해서는 기회가 공정하게 열려있어야 한다고 생각할 수 있다. 이 경우에는 (B)의 사례가 된다.

122) Honneth, "Recognition as Ideology", 338쪽.

때문이다.

뿐만 아니라, 많은 경우에 가족이 아이가 자라나는 터전이라는 점을 고려할 때, 왜곡된 인정의 가족적 재생산은 아이의 삶을 파괴할 위험을 갖기도 한다. 헤르만 헤세(Hermann Hesse)의 『수레바퀴 아래서(Unterm Rad)』는 아이에 대한 요구가 비극적 결과를 초래하게 되는 이야기를 들려준다.[123] 주인공 한스 기벤라트는 가족과 사회의 요구에 따라 사회적으로 구조화된 단계를 거치는 와중에 자신이 원치 않는 삶의 방향에 좌절하고 스스로 삶을 마감하기를 택한다.

이처럼 왜곡된 인정이 사회 구성원 모두에게 팽배해 있을 경우에는 그것으로부터의 해방가능성이 쉽게 이야기될 수 없다. 만일 아이가 자신의 고통을 주변에 호소한다 하더라도 주변인들이 왜곡된 인정의 강한 믿음을 갖고 있다면 그것은 현실을 변화시킬 영향력을 갖지 못할 뿐 아니라 종종 더한 억압의 기폭제가 되기도 한다.

가족이 왜곡된 사회적 인정규범을 내면화함으로써 문제가 발생하는 (A)의 경우에, 문제의 해결은 개별 가족이 아니라 사회 전체에서 동시적으로 일어나야 한다. 여기서 왜곡된 것은 정확히 말해 개별 가족이 아니라 사회이기 때문이다. 개별 가족에 사회 전체의 책임을 물을 수 없을 뿐 아니라, 개별 가족은 그러한 이해를 거부한다고 하더라도 언제나 쉽게 그것을 다시 '자연적인' 것으로 받아들일 가능성이 높다. 오킨이 가족을 젠더 불평등의 '핵심축(linchpin)'으로 규정하면서 함께 보여준 것은 젠더적 분업이 이미 사회적으로 팽배할 때, 개별 가족의 여성이 그것을 거부하고 사회 진출에 나선다 하더라도 실패할 가능성이 매우 높다는 점이다.[124] 사회는 이미 남성의 노동에 맞춰 구조화되어 있기 때문이다.

그러나 이것이 '사회 전체의 문제'라고 해서 그 사회에 속한 개인들의 책임이 면제되는 것은 아니다. 물론 가족에 대한 논의에서 사회 전체에 대한 책임으로 갑작스럽게 나아가는 것은 비약처럼 보일 수 있다. 그럼에도 불구하고, 사회와 가족이 불가분하다는 사실은 단지

123) Hermann Hesse,『수레바퀴 아래서』, 김이섭 옮김, 민음사, 2001.
124) 오킨에 대해서는 본 논문의 2장 2절, 39쪽 이하의 논의를 참조하라.

가족이 수동적으로 사회적 규범들을 받아들이는 집단이기만 하다는 것을 의미하지 않는다. 가족은 소박하지만 의미 있는 저항적 가능성의 장소가 될 수 있다. (A)의 문제에 있어서 나는 개별자의 고통이 투쟁으로 이어지는 미약한 가능성을 탐색하면서 가족에 대한 논의와 사회의 변화에 대한 논의를 연결하고자 한다.

(B) 사회적 인정 질서와 달리 가족의 인정규범이 왜곡된 경우

왜곡된 인정의 두 번째 유형인 (B)는, 가족을 둘러싼 사회적 인정 질서가 정당한, 혹은 왜곡되지 않은 인정 질서임에도, 가족 내부적인 인정 구조가 그와 달리 왜곡된 방식으로 구성된 경우다. 나는 앞서 에이미 알렌이 제시한 엘리자베스의 사례가 바로 이 경우에 해당한다고 생각한다. 엘리자베스가 인정에도 불구하고 자신의 좋은 삶에 도달할 수 없는 '인정의 역설'을 겪는 이유는 그녀를 사랑하며 그녀와 관계하는 이들이 이제 우리의 관점에서는 '오래 된' 인정규범들을 따르고 있기 때문이다. 엘리자베스의 가족을 외부의 시선에서 바라보는 알렌의 관점 자체가 그들이 다른 인정규범들을 따르고 있음을 방증한다. 하나의 사고실험이기는 하지만, 엘리자베스와 유사한 상황은 우리 주변에서 어렵지 않게 발견된다. 가령, 장자에 대한 편향된 애정과 여성 자녀가 그것을 보조해야 한다는 믿음을 정말로 정당한 것으로, 가족을 위해서 최적의 선택인 것으로 생각하는 가족은 여전히 현재에도 우리 곁에 있다.

그러므로 (B)의 경우는 다음과 같이 규정될 수 있을 것이다. 이 두 번째 왜곡된 인정의 경우는, 첫 번째 경우와 달리 사회적 인정 구조와 개별 가족의 인정 질서 사이의 단절이 발생하여 가족이 규범적으로 고립되었기 때문에 일어난다. 다른 이들이 그러한 가족의 내적 규범을 바라보게 될 때 종종 '그러한 가족이 아직 존재하냐'고 의아함을 표하는 것은 이 때문이다. 호네트를 따라서 사회적 인정

질서가 인정의 확장이라는 방향으로 끊임없이 변화한다고 전제한다면, (B)의 경우는 그러한 변화가 개별 가족 안에서 지체되는 경우로도 볼 수 있을 것이다.[125]

(B)유형의 고립이 발생하는 또 하나의 이유는 인정규범에 대한 해석을 어느 한 쪽이 다른 한쪽에 의존할 수밖에 없는 상황이 가족 안에서 전제되기 때문이다.[126] 알렌이 제시한 엘리자베스의 사례에서 그녀가 성장기에 있는 아이인 것이 이러한 해석 권한의 비대칭성을 보여준다. 아이는 자신에게 주어진 규범을 문제시하거나, 그에 대해 의문을 제기할 역량이 아직 존재하지 않는다. 나아가 다른 이들과의 자유로운 교류보다는 자신과 가장 가까운 가족구성원들로부터 자신을 둘러싼 세계에 대한 이해를 상당 부분 확보한다. 따라서 지배적 해석 권한을 가진 이들이 왜곡된 질서를 부지불식간에 만들어낼 때, 그것의 효과에 무방비로 노출될 수밖에 없다. 비단 양육자-아이의 사이에서 뿐 아니라, 규범에 대한 해석권한이 비대칭적인 관계라면 어디에서도 이러한 왜곡이 일어날 가능성이 있다. 가령 자신의 의사 표현이 어려운 장애인이나 노인의 경우에, 이들에게 진정 도움이 될 대우 방식과 보호자가 믿고 있는 좋은 돌봄의 방식이 불일치 할 때, 여기에서도 인정의 역설이 일어난다.

왜곡된 인정의 두 번째 경우에서, 대부분의 경우 양육자 혹은

---

125) 다문화가 공존하는 오늘날의 상황을 염두에 둘 때, 단지 문화적 차이가 이와 같은 문제를 만들어낼 수도 있다. 그러나 수잔 오킨이 다문화주의에 대해 우려하고 있는 것처럼, 만일 특수한 문화적 전통이 구성원의 자유를 제한함에도 그것이 구성원들에게 자연스러운 것처럼 나타난다면, 그것 또한 왜곡된 인정의 경우에 해당할 것이다. 그와 같은 경우를 상정한다면, 언뜻 '지체'라는 표현은 사태의 일부만을 드러내는 것처럼 보인다. '지체'는 그것이 '변화해야 하는 것이지만 아직 변화하지 못함'을 뜻하기 때문이다. 그러나 나는 한편으로 호네트의 지향을 감안할 때 '지체'라는 표현의 사용이 타당하다고 보는데, 그가 인정 질서의 방향성을 설정하고 있기 때문이다. 문화적 차이는 때때로 사회와 가족 혹은 문화적 공동체 사이에 울타리를 형성하며, 이것은 인정질서 간의 단절로 이어진다. 따라서 지배적인 인정질서와 특수한 문화의 차이를 전제하는 왜곡된 인정 또한 (B)유형에 해당한다고 할 수 있다. 물론 특수한 문화가 오히려 더욱 확장된 인정질서일 가능성도 배제할 수 없다. 그러나 이 경우에는 '가족에서 일어나는' 왜곡된 인정으로 분류될 수 없을 것이다.

126) 호네트는 이처럼 해석적 권한이 비대칭일 때 일어나는 병리적 현상을 "논증적 폐쇄(argumantative Schließung)"로 부른다. Honneth,『인정』, 260쪽.

보호자로 생각될 더 많은 해석적 권한을 가진 이들이 개별적인 악의를 갖지 않고 있다는 점은 중요하다. 그들은 자신과 관계 맺은 이의 안녕을 위해 주어진 조건에서 최선을 다한다. 그것이 이 왜곡된 인정의 질서를 단지 '잘못된' 질서가 아니라 '왜곡된' 것으로 만드는 요인이다. 자신은 자신의 자녀를 애정으로 대하고, 충분한 인정을 부여한다고 하지만, 그러한 인정의 수혜자가 받게 되는 것은 자신의 좋은 삶을 구성하는 부분이 아니라 자신의 삶을 보다 악화시키는 대우다.

단절 혹은 지체라는 속성을 감안하면, (B)의 유형에서 해방적 계기는 단절을 복구하여 다시 사회적 인정질서와 교류하도록 만드는 데 있다. 아이를 기르거나, 장애인이나 노인을 돌보는 이가 온전히 전달되지는 않았으나 어찌되었든 선의를 갖고 있기 때문에, 현존하는 사회적 인정질서의 척도를 수용함으로써 왜곡된 인정의 문제는 해소될 수 있다. 결국 (B)에서 문제가 되는 것은 이 외부의 인정질서를 어떤 과정을 통해 수용하고자 하게 되는가이다.

(C) 양육자나 보호자가 악의를 갖고 왜곡된 인정을 은폐하는 경우

가족 안에서 발생하는 왜곡된 인정의 세 번째 유형 (C)는, (B)와 마찬가지로 고립된 혹은 단절된 가족을 전제한다. (C)유형 또한 사회적 인정 질서와 별개로 왜곡이 일어나 인정의 당사자가 자신의 좋은 삶을 위해 필요로 하는 조건을 제공하지 않는다. 다만 (B)유형과의 차이는, (B)의 유형에서는 자신과 인정관계를 맺고 있는 상대를 선의로 대하지만, (C)에서는 악의를 갖고서 상대를 대한다는 점에 있다. 규범에 대한 해석적 권한이 있는 이가 상대를 조종(manipulation)하거나 통제 혹은 착취하는 것이 세 번째 왜곡의 문제다.

엄밀히 구분하면, 세 번째 유형의 왜곡은 '이데올로기적 인정'에 대한 호네트의 개념화나, 왜곡된 인정의 문제를 위해 그것을 수정하고 확장한 나의 수정 제안 모두에 정확히 부합하는 성격의 것이 아니다.

이데올로기적 인정은 특정 개인의 악의가 아니라, 사회적으로 공유된 인정 질서가 왜곡되었음을 그들 스스로도 감지하지 못하는 병리현상이기 때문이다. 특정인이 악의를 가지고 자신의 목적을 위해서 인정규범을 이용하는 것은 양육자 혹은 보호자가 이미 그것이 잘못된 것이라는 점을 알고 있음에도 당사자를 자신의 뜻대로 제어하고자 한다는 점에서 오히려 『인정투쟁』에서 주로 문제 삼았던 무시의 경우에 가까워 보인다.

그럼에도 불구하고 이것이 왜곡된 인정의 문제의 일환으로 다뤄지는 이유는, 당사자의 관점에서 볼 때 인정의 요구들이 자신에게 좋은 삶을 보장할 조건인 것처럼, 자신이 지켜야만 하는 합당한 인정규범의 형태를 취하기 때문이다. 자신과 가족의 관계를 맺고 있는 이가 특정한 요구들을 권할 때, 그것이 사랑에 근거한 요구가 아닐 것이라고 의심하는 것은 어렵다. 이러한 이유에서 (C)의 왜곡된 인정질서 속의 당사자는 앞선 두 경우와 마찬가지로 쉽게 저항에 나설 수 없다.

오늘날 점차 화두가 되고 있는 '가스라이팅(gaslighting)'이 세 번째 유형의 구체적인 사례가 된다. 가스라이팅은 엄밀한 의미에서 학술적 용어는 아니지만, 널리 사용되고 있는 신조어다.[127] 영화 <가스등(gaslight)>에서 유래된 이 표현은 영화 내에서 남성 배우자에 의해 주인공 여성에게 가해진 심리적 지배로부터 따온 것이다. 다른 정보들을 차단하고 상대를 제어하며, 자신이 정한 규범을 상대가 따르지 않을 때 그것을 거부하는 것에 대해 죄책감을 느끼도록, 오히려 당사자의 탓으로 돌리도록 만드는 것이 이 '심리적 조작'의 특징이다.

이처럼 소기의 목적을 위해 상대방의 행위를 유도하면서 그것을

127) 미국 심리학회 사전에서는 'gaslight'를 다음과 같이 규정한다. "어떤 사건에 대한 자신의 지각, 경험, 혹은 이해를 의심하도록 다른 이를 조종하는 것. 이 용어는 한때는 정신적 질환 혹은 정신 시설에 '가스라이트된' 이를 집어넣는 것을 정당화하는 극단적인 조작을 의미했지만, 현재에는 더욱 일반적으로 사용된다. 때때로 임상 문헌에서, 가령 반사회적 성격 장애와 관련해 사용되기도 하지만, 보통은 구어체로 간주된다." 현재 다방면에 사용되고 있음에도 불구하고, 학술적 용어로는 심리적 조종(psychological manipulation)이라고 하는 것이 보다 적절해 보인다. APA Dictionary of Psychology, 검색어: gaslight[웹사이트], (접속일: 2023.05.23.), URL: https://dictionary.apa.org/gaslight.

상대를 위해서 하는 것처럼 위장하는 경우가 (C)의 전형적인 사례들을 구성한다. 이를테면 사회적 활동이 어려운 노인이 변화된 세상에 대한 해석적 권한을 성인 자녀들이나 자신을 돌보는 이에게 의존하게 될 때, 노인의 연금을 목적으로 보호자가 그를 좁은 방에서 나오지 못하게 하고 최소한의 활동만을 허락하면서, 그것이 상대를 보호하기 위한 것이라고 반복해 주장할 때, 여기에는 왜곡된 인정관계가 감지된다.

계획적으로 왜곡된 인정관계를 형성하고 유지하려는 이가 존재한다는 점에서, 세 번째 왜곡으로부터의 해소는 그를 무력화하는 것을 목표로 한다. 앞서 밝힌 것처럼, 당사자를 제외하고 대부분의 다른 이들이 이를 잘못된 인정이면서 나아가 범죄적이라고 보기 때문에, 이것은 무시의 성격을 일부 갖는다. 그러나 이를 하나의 무시로서 문제 삼기 위해서는 먼저 당사자가 자신에게 가해지는 요구들이 왜곡된 것들임을 알 수 있어야 한다는 점에서, (C)는 (A)나 (B)와 유사한 해결방안을 필요로 한다. 그것은 왜곡된 인정의 당사자가 자신에게 부과되는 인정의 규칙들로부터 사회적 고통을 경험할 수 있어야 한다는 것이다.

왜곡된 인정이라는 조건에서 해방의 가능성을 모색하려는 앞으로의 논의는 앞선 세 유형의 구분에 따라 전개된다. 각각의 유형이 서로 다른 원인과 메커니즘을 갖기 때문에, 요구되는 해법 또한 상이하다. (A)유형의 왜곡에 대해서는 사회 전체의 왜곡된 인정 질서를 어떻게 변화시킬 수 있는가 하는 거대한 질문이 가족이라는 영역에 근거하여 답변되어야 한다. 두 번째로 (B)유형의 경우에는 가족이 고립으로부터 벗어나 진정으로 서로를 위하여 좋은 삶의 조건을 충족시킬 수 있는 방안이 마련되어야 한다. 마지막으로 (C)의 왜곡에 대해서는 가장 가까운 사람, 내게 가장 많은 영향력을 미치는 이가 내게 옳은 것으로 부과하는 규범으로부터 벗어날 수 있는 가능성이 모색되어야 한다.

2. 가족 안에서 투쟁의 (불)가능성

앞선 세 가지 유형을 검토해보면, 왜곡된 인정으로부터의 해방이 가족이라는 작은 집단에서조차 매우 어려운 것임을, 아주 협소한 가능성만을 갖는 것임을 알 수 있다. 이데올로기적 인정에 대한 호네트의 개념화에서 나타날 뿐 아니라 그의 비판자들 또한 동의하듯이, 왜곡된 인정의 속성은 그것이 자기실현에 토대가 되는 인정을 제공하지 않으며 결과적으로 지배질서에(만) 기여한다는 사실을 은폐한다는 점이다. 왜곡이 현실을 은폐하기 때문에, 그것이 잘못되었다는 앎에 도달해야만 인정 질서는 변화될 수 있음에도 이 앎을 획득하는 것 자체가 이미 어려운 일이 된다. 오히려 왜곡된 인정 질서를 내면화하고, 그것을 재생산하는 데 의도치 않게 참여하고 있기 때문에 자신의 질서를 철저하게 검토하는 것이 더욱 어려워진다. 이 '자연스러운' 질서에 대한 긍정에서 해방되지 못하면 그것을 변화시키는 투쟁은 불가능하다. 특히 개별 가족으로 초점을 돌릴 때, 해방의 불가능성은 가중된다. 개별 가족 구성원이 사회 전체에서 작동하는 왜곡에서 벗어나 사회의 인정질서와 싸울 수 있을까? 혹은 자신이 사랑하는 이가 자신에게 제공하는 인지적인 왜곡으로부터 벗어나 선뜻 그와 투쟁할 수 있을까? 언뜻 왜곡된 인정 속에서 해방은 불가능에 가까워 보인다.

물론 호네트가 '총체적 지배'의 사태를 염두에 두고 있는 것은 아니다. '실질적 조건에 대한 확인'이라는 그의 제안에서 이미 드러나듯이, 현존하는 왜곡에도 대처할 수 있는 가능성을 호네트는 열어두고 있다. 다만 지난 시기의 왜곡에 대해서는 보다 명료하게 그것의 이데올로기적 면모가 드러날 수 있는 반면에, 현존하는 사례들은 언제나 불분명할 수밖에 없다는 것이 호네트의 생각이다. 그러므로 우리가 타당하게 이야기할 수 있는 것은 오직 미약한 가능성일 것이다.

투쟁의 불가능성을 넘어서 그것의 가능성을 구제하기 위해서는 먼저 투쟁의 조건을 분명히 해야 한다. 앞서 논의했듯이, 호네트는 해방의 가능성을 인지적인 층위에서 다루고 있다. 그는 이데올로기적

인정, 왜곡된 인정을 구별하는 조건으로 합리성에 기댄 확인의 방법을 채택한다. 정당한 인정과 그렇지 못한 인정을 구분해야만 우리가 무엇을 거부할 수 있는지가 분명해지기 때문에, 이러한 방법 자체는 불가피할 것으로 보인다. 그러나 왜곡된 인정질서 속에서 어떻게 이처럼 새로운 앎에 도달할 수 있는지에 대해서는 차치하더라도, 이것이 이데올로기적 인정에 대해 실로 적절한 답변인지에 대한 물음이 제기될 수 있다. 파비안 프라이언하겐(Fabian Freyenhagen)이 이차적 층위의 장애에 대한 추른의 작업을 문제 삼듯이, 인지적 확인의 방법은 인정이론이 아니라 오히려 마르크스적 이데올로기 개념과 관련한 해법에 가깝다.[128] 은폐된 현실에 대한 앎의 제공이 해방의 핵심 기제로 주어지고 있기 때문이다. 다시 말해, 실질적 조건을 확인하라는 제안은 이데올로기 문제에 대한 기존의 해법과 다르지 않으며, 이데올로기적 '인정'의 문제에 대한 고유한 해법이 아니다.

나는 이데올로기적 인정의 문제를 다루는 호네트의 작업이 두 가지 관점을 구별하지 않고 있기 때문에, 해방의 조건을 적절히 제시하지 못하고 있다고 본다. 이론가의 관점과 개별행위자의 관점이 이데올로기적 인정을 다루는 호네트의 작업에는 결합해 있다. 이론가는 특정한 정체성을 가진 이들이 자기실현에 도달할 수 있도록 하는 실질적 조건과, 기존하는 인정질서 사이의 불일치를 확인할 수 있어야 한다. 그래야만 어떤 인정질서가 왜곡되고, 이데올로기적이며, 따라서 문제적이라는 점을 밝힐 수 있기 때문이다. 호네트가 인정이론에 있어 역사적 진보를 상정한다는 점을 고려하면, 이론가는 어느 정도는 '역사를 앞서가는' 관점을 선취함으로써만 현존의 질서를 분석하고 평가할 수 있을 것이다. 그러나 인정 질서에 속한 다양한 당사자들이 이데올로기적인 인정으로부터 벗어날 수 있는 방안을 구상함에 있어 실질적 조건의 확인이라는 요구가 곧바로 주어지는 것은 적절하지 않다. 그것이 과도한 요구처럼 보이기 때문이다. 앞서 이야기한 것처럼 인정질서의 참여자들은 자신이 속한 질서 자체를 문제 삼기 어려울뿐더러,

128) Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", 136쪽 이하.

그것의 메커니즘이 은폐되어 있다는 점에서 실질적 조건을 제공하는지의 여부를 확인하는 것은 매우 과중한 과제다.

왜곡된 인정 질서의 참여자 관점에서는 자신이 속한 인정 질서가 왜곡되었다는 인지적인 확증보다 더욱 결정적인 계기가 있다. 물론 자신의 노력이 자신을 행복하게 만들어주는 것이 아니었다는 깨달음이 선행할 때에만 절망감, 굴욕감, 무시감이 새로운 인정 질서를 향한 투쟁의 동인이 되는 것은 맞다. 뿐만 아니라 어떤 확증 없이, 자신의 불행이 사회적 질서로부터 온다는 확신 없이 투쟁은 일어날 수 없다. 그러나 인정투쟁에 이르게 되는 과정에서 계기가 되는 것은 인정 요구를 어떻게 왜곡시키고 있는지에 대한 구체적인 앎이 아니라, 자신의 처지가 당사자에게 불러일으키는 위화감과 의구심으로부터 시작되는 고통이다. 나는 고통의 계기를 중심으로 해방의 가능성을 모색해보고자 한다.

자신에게 부과된 인정규범들이 실은 이데올로기였다는 앎에서 해답을 찾지 않고, 고통스러운 경험으로부터 해방적 계기를 발견하려는 시도는 앞서 규정된 왜곡된 인정의 유형들 각각에서 다르게 수행되어야 한다. 세 경우에서 당사자가 처한 상황이 각기 다르기 때문에, 각각은 서로 다른 방식의 투쟁을 필요로 하며, 서로 다른 선행조건을 요구한다.

(A)의 경우처럼, 가족과 사회의 단절이 존재하지 않고 오히려 사회적 인정규범들을 아주 잘 수용하여 일어난 왜곡의 경우에는, 앞서 언급한 것처럼 실로 투쟁의 대상이 되는 것이 가족 내부적인 무엇이 아니라, 사회의 인정질서 자체다. 뿐만 아니라, 다른 가족의 구성원들 또한 동일한 인정질서에 속하기 때문에, 다른 이를 통해 자신이 속한 가족의 인정 질서를 검증하는 것이 그리 효과적이지 않다. 사회의 규범에 대한 동일한 이해를 가진 이들이 서로 소통한다고 할 때 높은 확률로 예상되는 것은 이 규범에 대한 새로운, 더 나은 이해가 아니라 기존의 질서에 대한 강화된 신뢰다. 가령 사회가 요구하는 '경제학적 인간'과 그에 근거한 자기실현의 양태들이 만연할 때, 그것을 내면화한 이들 사이에서의 대화는 결국 문제제기보다는 그것의 실현 방안이나

혹은 그것을 다시금 정당화하는 논의로 이행할 공산이 크다.

그러므로 (A)의 조건에서 해방이라는 과제는 매우 어렵다. '어떻게 왜곡에서 벗어나 자신의 질서를 문제시할 수 있는지', '그것을 어떻게 변화시킬 수 있는지'와 같은 거대한 물음이 해명되어야 하기 때문이다. 가족을 주제로 삼는 본 연구에서 사회 전체적인 왜곡 문제에 대한 답변은 주어질 수 없다. 다만 나는 해방을 이끄는 계기들이 가족 안에서도, 가족이 갖는 성격에 근거해 이야기될 수 있음을 밝히고자 한다. 가족이라는 영역은 기존에는 일종의 폐쇄적인 집단이며, '가족 이기주의'의 터전이라는 혐의를 받아왔으나, 다른 한편으로는 공동의 인정질서를 변화시키는 하나의 계기가 될 수 있다.[129]

가족 안에서 통용되는 인정의 규범들이 사회적 인정 질서와 불일치하는 (B)의 경우에는, 가족과 사회 사이의 단절이 문제가 된다. 앞서 알렌이 제시한 엘리자베스의 예시에서 나타나듯이, 그녀의 양육자들은 그녀를 애정으로 대하고, 그녀의 좋은 삶을 진심으로 고려하지만 자신들이 따르는 인정규범들이 사회적인 것과 불일치함으로써 그것은 실현되지 못한다. 그러므로 단절이 해소되고, 그들이 더 나은 방식으로 상대를 대하게 된다면 두 번째 경우에서의 문제는 해소된다.

따라서 (B)의 경우에서 중요한 것은 자신들이 왜곡된 방식으로 상대를 대하고 있다는 앎에, 곧 자신들의 인정 질서가 왜곡되어 있다는 앎에 도달할 수 있는 경로를 마련하는 일이다. 바꿔 말하면, 양육자 혹은 보호자 또한 이데올로기적 인정으로부터 해방되어야 하는 사람들인 것이다. 따라서 이들의 문제는 언뜻 (A)유형의 왜곡된 인정과 상당 부분을 공유한다. 이미 내면화한 지배질서로부터 어떻게 해방될 수 있는가 하는 것이 첫 번째 과제로 주어지기 때문이다.

그럼에도 불구하고, 왜곡된 인정의 (A)유형과 (B)유형 사이에는 두 가지 차이가 있으며, 이 차이들로 인해 (B)유형에서의 해방은 상대적으로 수월하다고 말할 수 있다. 첫째로, 왜곡된 개별 가족이 겪고

129) 이에 대해서는 본 논문 6장의 3절, 284쪽 이하에서 논의될 것이다.

있는 것이 일종의 단절 혹은 지체라는 점에서, 그들의 바깥에는 정당한 인정질서가 전제된다. 이 외부적 조건이 그들의 태도 변경을 보다 용이하게 만들어주는 요인이다. 둘째로, 양육자나 보호자와 같이 인정규범에 대한 해석적 권한을 가진 이는 한편으로 왜곡된 인정질서에 함께 속해 있지만, 다른 한편으로는 이를 변화시킬 권한이 그들에게 온전하게 있다. 예를 들어, 그들이 아이를 돌본다고 할 때, 아이는 왜곡된 인정 질서에 대한 어떤 저항 가능성도 없이 그것의 영향을 받아내지만, 양육자들은 자신의 이해를 교정하고 문제를 개선할 역량을 갖는다. (B)유형에 대응하는 해방의 가능성은 이러한 두 가지 특성을 고려하여 이야기되어야 한다.

마지막 유형인 (C)는 앞서 규정했듯이 왜곡된 인정과 무시의 종합, 그 사이에 있는 병리현상에 가깝다. 그런데 이처럼 두 가지 현상이 결합해 있다는 점을 고려할 때, 세 번째 왜곡 상황에서는 오히려 앞선 두 가지 경우보다 해방의 가능성이 더욱 근접해 있다고도 할 수 있다. 상대가 나를 악의를 갖고 기만하며 지배하려 했다는 사실을 알아차리게 되면, 왜곡된 인정이 곧바로 무시의 사태로 전환될 것이기 때문이다. 여기서 당사자는 자신의 양육자나 보호자에게 더 나은 대우를 직접 요구하여 관철시키거나, 그것이 아니라면 공적인 권력에 호소함으로써 자신에게 주어진 고통으로부터 벗어날 수 있다.

그러므로 (C)에서도 결정적인 것은 왜곡된 인정의 피해 당사자가 자신에게 가해지는 요구들이 잘못된 것임을 알아채고 그것이 정당한 인정이 아님을 인지하도록 하는 계기다. 나에 대한 대우가 부당하다는 것을, 양육자나 보호자가 부과하는 요구들이 나의 삶을 결과적으로 훼손한다는 것을 알아챌 수 있도록 하는 방안이 세 번째 왜곡의 유형으로부터 해방을 이야기하기 위한 핵심이다.

세 가지 유형에서 해방의 조건들을 명료화함으로써, 비로소 고통이라는 계기의 윤곽이 그려진다. 세 가지 경우 모두에서 공통적으로 가장 먼저 요구되는 것은 왜곡된 인정의 당사자가 자신에게 주어진 상황이 부당한 것임을 알아채는 것이다. 나는 이 단계에서 고통이

핵심적인 역할을 수행한다는 것을 아래의 논의에서 보일 것이다. (A)에 대해서는 이와 같은 당사자의 고통을 토대로 가족이 사회의 변화에 어떠한 역할을 수행할 수 있는지 논의해볼 수 있다. (B)에서 당사자의 고통은 당사자가 자신의 상황을 인지하도록 만드는 계기이자, 양육자 혹은 보호자가 자신이 따르는 인정규범들을 반성하고 새로운 인정 관계를 수립하도록 하는 계기다. 마지막으로 (C)에서 고통은 자신의 실상을 인지하도록 만듦으로써 가족임에도 불구하고 자신에게 부당한 대우를 했던 이에 대해 투쟁에 나설 수 있도록 하는 동인이다.

3. 고통이라는 계기의 재생

왜곡된 인정이 그 자체로 고통을 경험하기 어렵게 만드는 구조로 설정되고 있음에도, 다시 고통을 해방의 계기로 제시하는 것은 어떤 의미를 갖는가?『인정투쟁』이래로 인정이론에서 중심적 위치를 차지해 온 고통이라는 계기는 왜곡된 인정의 문제에서도 마찬가지로 결정적인 것으로 기능할 수 있다.

호네트의 개념화에 따르면, 왜곡된 인정이 문제가 되는 가장 주요한 이유 중 하나는 그것이 고통을 쉽게 감지할 수 없게 만들기 때문이다. 정확히 말하면, 왜곡된 인정의 규범들은 당사자에게 다양한 고통을 '느끼게' 할 수는 있으나, 그것이 사회 질서로부터 주어진, 왜곡된 인정 질서가 원인이 되는 고통임을 인지하지 못하게 만듦으로써 고통을 사회적 원인으로부터 분리시킨다. 예컨대 자본주의적 자기실현 방식을 내면화한 이는 자신의 노동에 대한 경제적 평가가 낮을 때, 혹은 사회 구조가 요구하는 수준에 도달하기 위한 자신의 노력이 좌절되고 실패할 때 고통을 느끼게 될 수밖에 없다. 그러나 그는 그 고통이 자신의 무능력 때문에, 노력의 부족 때문에 발생한 고통이라고, 자신에게 원인이 있는 고통이라고 여기게 될 것이다. 이처럼 사회적 고통과 자신 사이의 연결이 단절된 상황에서, 저항의 가능성은 미약할 수밖에 없다. 그러나

여전히 그리고 언제나 사회의 인정 구조를 변화시키는 것은 고통을 겪은 이들의 저항과 투쟁이다. 따라서 중요한 것은 이 투쟁으로 이끄는 고통을 어떻게 개별자들의 경험에 다시 이어붙일 수 있는가 하는 것이다.

사회적 고통은 호네트에게 핵심적인 주제였다. 호네트는 사회철학이 '사회병리학(Sozialpathologie)'이 되는 것이 불가피하다고 선언한 바 있다. 호네트는 '사회철학이란 무엇인가?'라는 물음에 대한 답변으로, 루소, 마르크스, 니체와 같은 이들의 사회 비판적 저작들을 통해, 이를 사회의 병리현상을 진단하는 작업으로 규정한다.[130] 사회적 병리현상을 감지하기 위한 통로가 개별자들의 고통이다. 앞서 2장에서 나는 호네트가 이론화되지 않은 '선이론적(vorwissenschaftlich)' 경험, 즉 아직 학문적으로 정제되지 않은 생활세계의 다양한 경험들의 층위에 주목한다고 밝힌 바 있다.[131] 보다 구체적으로, 여기서 호네트가 발견하는 것은 현실의 규범적 준거점을 형성할 수 있는 고통의 경험이다.

『인정투쟁』은 사회의 병리현상을 고통의 표상에 보다 적극적으로 결합시킨 저작이다. 고통의 개념이 등장하는 것은 긍정적 자기관계의 토대가 되는 인정이 거부되고 좌절되었을 때이다. 인정이 그것을 회복하고자 하는 '투쟁'과 결합하는 지점을 설명하면서, 호네트는 이 때 수치심을 포함한 고통이 등장하고, 그것이 도덕적 감정인 분노로 연결되어 새로운 인정질서를 향한 투쟁이 발생한다고 본다. 말하자면, 고통은 무시의 경험에서 기인한다. 이러한 종류의 고통은 단순한 마음의 상처나 혹은 일시적인 자유의 제약 정도에 그치지 않는다. 무시로 인해 발생하는 이 고통은 일종의 '심리적 죽음' 혹은 '사회적 죽음'과 같은 것이다. 자기의 몸을 자기가 원하는 대로 사용할 수 없게 되는 경험, 나의 권리가 부정되는 경험, 나의 가치가 사회적으로 가치 없는 것이 되어 버리는 경험은 모두 자기정체성의 불가침성을 위협하기 때문이다. 하나의 인정형식에 해당하는 무시의 경우에도 나의 인격 '전체'에 대한

130) AG, 13-32쪽/26-46쪽의 논의를 참조.
131) 이에 대해서는 본 논문의 97쪽 이하를 참조하라.

부정으로 받아들여지기 때문에, 이 고통은 매우 깊고, 자기 정체성과 자기실현에 결정적이다.

인정에 대한 논의 이후, 호네트의 시선이 인정개념으로부터 자유로 이행할 때에도, 사회의 병리현상과 고통이라는 이론적 관심사는 유지된다. 하나의 예시로서, 『비규정성의 고통(Leiden an Unbestimmtheit)』은 호네트의 관심사가 인정에서 자유로 이행하는 과정을 보여주는 사이시기의 저작인데, 여기에서도 고통과 질병의 비유가 등장한다.[132] 서명에서 이미 나타나듯이, 호네트가 여기서 소재로 삼는 문제는 비규정성의 '고통'이며, 이는 사회적 환경이 만들어낸 일종의 '질병'이다. 『비규정성의 고통』에서 호네트는 헤겔의 『법철학』을 경유하면서, 사람들이 자유에 대해 갖고 있는 잘못된 관념들을 지적한다. 물론 구조적으로 유발된 것이기는 하지만, 우리가 자유에 대해서 잘못된 관념들을 무반성적으로 내면화함으로써 갖게 될 때, 그것은 단순한 개념적 오류에 그치는 것이 아니라 그 자유의 개념을 가진 당사자에게 고통을 유발하게 된다는 것이다.[133] 가령, 어떤 이의 자유 개념이 단지 추상적 권리/법적 자유를 절대화하게 될 때, 즉 타인의 간섭 없이 자신의 행위자유를 발산할 수 있는 자유를 지시할 때, 타인과의 관계는 설령 그 관계가 그의 자기실현을 돕는 조건일 수 있더라도 그에게 자유의 제약으로 나타난다. 이 때문에 그는 그러한 관계 속에서 고통을 경험하게 되는데, 설령 아무런 제한이 없는 상태에 도달하더라도 그는 다른 이와의 관계 자체를 상실하게 되기 때문에 다시 다른 유형의 고통을 겪게 된다.

이처럼 사회적 고통은 호네트가 자신의 작업을 "사회적 고통의 현상학"으로 명명하기도 하는 것처럼, 인정이론의 주요한 계기로 자리 잡고 있다. 그런데 사회적 병리현상과 사회적 고통 사이의 이와 같은 연결은 비판의 대상이 되어 왔다. 호네트의 사회병리학 모델이

---

132) Honneth, 『비규정성의 고통』, 이행남 역, 그린비, 2017. 『인정투쟁』에서 『비규정성의 고통』이라는 두 저작에서 나타나는 고통의 성격과 관계에 대해서는, 이행남, 「무시의 부정의로부터 비규정성의 고통으로」, 『사회와 철학』, 제36집, 2018, 231-258쪽을 참조.
133) Honneth, 『비규정성의 고통』, 특히 51-78쪽의 논의를 참조하라.

사회적으로 유발된 고통을 나이브하게 재현하고 있다는 것이다. 가령 맥네이는 호네트의 사회병리학 모델이 갖는 여러 문제들을 지적한다. 먼저, 여기서 고통이라는 감정은 몸에 대한 권력의 효과가 아니라, 자발적이고 자명한 현상으로 이해된다.[134] 뿐만 아니라, 그녀는 감정의 "자연화"가 인정을 향한 투쟁에 있어서 어떻게 고통으로부터 행위로 이어지는지에 대한 매우 나이브하고 생략된 설명을 보여준다고 평가한다.[135] 고통과 사회적인 것 사이의 연관은 호네트가 제시하는 것보다 다소 복잡하다는 것이다.[136] 가령, 만일 무시가 발생하더라도, 상징적 자원과 결합하지 않으면 저항이 일어나지 않을 수 있다. 그녀는 고통에 대한 이와 같은 강조가 오히려 더 긍정적이고 해방적인 행위성의 유형들을 가로막을지 모른다는 우려 또한 덧붙인다.[137]

프레이저 또한 호네트의 작업이 전-정치적(vorpolitisch) 고통을 너무나 과도하게 중시한다고 비판한다.[138] 그것이 "내재와 초월의 진정한 변증법을 제공하기는커녕 도처에서 문제점에 봉착하게 된다"고 그녀는 생각한다.[139] 먼저 프레이저는 일상적인 불만이 언제나 무시, 즉 인정받지 못함에 근거하는지가 분명하지 않다고 본다. 일상적 불만의 근저에 단일한 동기가 있다는 것 자체가 설득력이 떨어진다는 것이다. 오히려 그녀는 '공정한 대우에 대한 기대'와 같은 일반적인 어떤 것이 불만들을 포괄하는 보다 적절한 이름일 수 있다고 본다.[140] 그러므로 프레이저는 사회생활에 대한 '동등한 참여'의 훼손이 아니라, 정체성을 훼손한다는 점에 근거하여 사회 질서를 해석하는 관점은 "훼손이라는 개념에 과도하게 개인화된 의미를 이어 붙여서 관심의 초점을 사회에서 자아(Ich)로 돌리는 것"일 뿐이라고 평가한다.[141]

---

134) McNay, *Against Recognition*, 138쪽.
135) McNay, *Against Recognition*, 138쪽.
136) 호네트는 『인정투쟁』에서 무시가 곧바로 투쟁으로 이어지는 것이 아니라 외부적 조건들이 충족될 때에만 가능하다는 점을 명시한다. 그러나 이 연결에 대한 보다 구체적인 설명은 나타나고 있지 않다. KuA, 224-225쪽/263쪽.
137) McNay, *Against Recognition*, 141쪽.
138) UoA, 231쪽/299쪽 이하의 논의를 재구성하였다.
139) UoA, 233쪽/301쪽.
140) UoA, 233쪽/302쪽.
141) UoA, 233-234쪽/302쪽.

뿐만 아니라 프레이저는 호네트가 전정치적인 고통을 “특권적인 준거점”으로 설정했다고 보면서, 호네트가 그것이 이미 존재하는 규범적 담론을 통해 구성된 것임을 보지 못하고 있다고 비판한다.[142] 어떤 사회적 과정도 거치지 않은 ‘도덕 그 자체의 언어’는 불가능하다는 것이다. 또한 프레이저는 사회 운동의 요구들은 공개적으로 검토될 수 있는 반면 고통은 그렇지 않다는 점에서, 고통이 전자보다 우위에 있다는 점에 대해서도 의심스럽게 바라본다. 그 어떤 경험들도 비판으로부터 면제되어서는 안 된다는 것이 그녀의 생각이다. 결국 프레이저는 무시의 불의를 토대로 정치적 요구들과 종속을 해석하고, 정의의 모든 기준들을 인정으로 환원하는 “전통주의적인 건축물”이 하나의 토대에 근거해 각각의 영역들을 부당하게 재단하고 상대적 자율성을 침해하면서 과도하게 제약한다고 결론짓는다.[143]

맥네이와 프레이저의 비판을 감안할 때, 사회의 질병과 고통의 관계는 보다 면밀하게 재론되어야 할 것처럼 보인다.[144] 이후 호네트는 지금까지 자신이 사용해온 ‘사회적 질병’이라는 개념이 모호하다는 것을 시인하고, 개인의 고통과 사회적 질병이라는 양자의 관계가 다시 검토될 필요가 있음을 밝힌다.[145] 우리가 ‘잘못된 발전과정’으로 인식하는 현상들이 오직 개인의 주관적 고통에만 연결되어 있다고 한다면, 그러한 연결이 드러나지 않는 현상들에 대해서는 ‘질병’으로 인식할 수 없게 될 것이다. 만일 그렇게 된다면 이러한 전제를 갖는 사회병리학은 단지

---

142) UoA, 234쪽/303쪽.

143) UoA, 236-237쪽/306쪽.

144) 호네트는 프레이저의 비판에 대해서 자신의 입장을 옹호한다. 개인의 고통을 단순히 특권화하고 있는 것이 아니라, 사회적이고 역사적인 분석을 통해서 무시의 고통이 그 근저에 있었음을 밝힐 수 있다는 것이다. “사회적으로 구성된 인정 기대는 역사적으로 볼 때 어떤 점에서 사회 구성원들이 사회적으로 상호 동의에 이를 수 있는 지를 공동체 속에서 규율하는 제반 원칙들에 따라 변화한다”는 것이다. (UoA, 284쪽/370쪽.) 호네트가 직접 반박하고 있지는 않으나, 호네트가 고통을 검토하지 않는다고 하는 프레이저의 지적 또한 틀렸다. 호네트는 이미 『인정투쟁』에서 사회적 투쟁은 그 내적인 공동의 해석과정을 통해서만 일어날 수 있다고 보았으며, 인정투쟁 자체를 하나의 검토 과정으로도 볼 수 있다. KuA, 8장의 논의를 참조. 호네트는 이후 「인정의 토대」에서 인정요구에 대한 구별 문제를 보다 구체화하고 있다.

145) Honneth, 「사회의 질병들: 거의 불가능한 개념에 대한 접근」, 김원식 역, 『대탈주: 베스텐트 한국판 5호』, 연구모임 사회비판과대안 편저, 2017.

일부의 병리현상들에 대한 학이 될 수밖에 없다. 따라서 이 사회적 질병에 대한 보다 정확한 규정은 사회의 잘못된 발전과정 혹은 기능적 실패를 진단하려는 사회병리학이라는 이론적 지향을 위해서 분명하게 요구된다고 할 수 있다. 뿐만 아니라, 이 '기능적 실패'에 대한 수사가 자의적으로 오용될 때, 쉽게 다른 집단을 비난하는 기능을 수행하게 될 수도 있다는 점은 이 재구성이 요구되는 이유를 더해준다.[146]

사회적 질병의 재구성을 위하여 호네트는 먼저 프로이트와 알렉산더 미체를리히(Alexander Mitscherlich)를 경유하여 '이 사회적 질병으로 인해 아픈 이가 정확히 누구인가?'라는 질문을 다룬다.[147] 사회적 병리를 통해 고통을 받는 이가 개별적인 개인들인지, 특정 집단인지, 혹은 병적인 사회 자체인지가 먼저 검토되어야 한다는 것이다. 첫 번째 가능성은, 각 개인이 질병의 당사자라는 해석이다. 사회적 병리현상은 언제나 개인의 고통을 통해서만 드러나는가? 호네트는 개인적 고통이나 기능 장애로 경험되지 않는 사회적 병리들이 있다는 점을 짚어낸다. 가령, 그는 아렌트의 "세계소외"나 뒤르켐적인 연대적 결속의 해체를 해당 사례로 제시한다.[148] 다른 한편으로, 반대의 경우도 있다. 환자에게는 어떤 고통을 유발하는 증상들이 나타나지만, 그러한 질병이 이 환자가 놓인 사회적 환경이 유발한 '사회적인' 것이 아닐 수 있다.[149] 마지막으로, 호네트는 사회적 질병과 개인의 고통 간의 이 연결이 너무 강하게 인식될 때, 의사들과 치료사들이 환자의 질병에 사회적 병리라는 원인을 "너무 성급하게" 적용할 수도 있다는 우려를 덧붙인다.[150]

따라서 호네트는 두 번째 가정으로 이행한다. 두 번째는 "사회적 질병은 개별 구성원들이 아니라 오로지 사회 자체에서 발견될 수 있는 것이어야만 한다"는 것이다.[151] 이제 사회적 질병은 단지 동일한 사회적

146) Honneth, 「사회의 질병들」, 176쪽.
147) Honneth, 「사회의 질병들」, 178쪽 이하.
148) Honneth, 「사회의 질병들」, 181쪽.
149) Honneth, 「사회의 질병들」, 181쪽.
150) Honneth, 「사회의 질병들」, 181쪽.
151) Honneth, 「사회의 질병들」, 182쪽.

환경에 놓인 개인들이 동일한 증상을 겪는 것 이상을 지시하며, 이로써 의료적으로 진단할 수 있는 심리적 질병들에만 주목할 때 결코 발견될 수 없는 사회적 질병들이 있다는 사실이 비로소 고려된다.

> 이와 반대로 아렌트와 뒤르켐으로 대변되는 이론 전통들은 그 어떤 개인적인 고통도 야기하지 않고 따라서 전적으로 정신적인 기능 장애로 환원될 수도 없는 상황 속에서도 이러한 의심의 토대가 되는 사회적 삶의 이상 증상이 존재할 수 있다고 주장한다.[152]

그런데 이처럼 사회의 이상 상태가 개별적인 증상이나 고통과 필연적 연결을 갖지 않는다면, 이는 어떻게 발견될 수 있는가? 호네트는 규범의 타당성 차원에 주목한다. 그에 따르면, 이러한 사회적 병리현상은 "구성원들이 규범적 구속력을 통해서 사회 질서에 너무 많이 혹은 너무 적게 통합되는 데서 발생한다."[153] 여기서 호네트는 구속의 적절성 혹은 규범의 충분성을 판단하는 기준이 "해당 사회가 도달해 있는 규범적인 자기이해"에 의존한다고 본다.[154] 개인들의 사회적 협력체제에서 사회통합을 이룰 수 있기 위해서는 한 공동체가 그 안에 속한 개인의 자기실현을 보장한다는 것이 나타날 수 있어야 한다. 그런데 이 규범들은 개인의 인격 발전 혹은 새로운 요구에 대처하기 위한 척도가 되기 때문에, 동시대를 살아가는 이들의 요구에 따르지 못할 경우 불충분하다.[155] 호네트는 이러한 사회적 규범의 '기능적 실패'라는 질병의 이름을 "자유의 제한"으로 표시한다.[156] 사회가 보장해야만 하는

---

152) Honneth, 「사회의 질병들」, 185쪽.
153) Honneth, 「사회의 질병들」, 191쪽.
154) Honneth, 「사회의 질병들」, 192쪽.
155) 호네트는 사회적 규범이 동시대 이들의 요구를 충족시키지 못하는 사태가 비단 프로이트나 미체를리히가 관심을 갖는 '사회 질서의 보존' 외에, 다른 영역에서도 일어날 수 있다고 본다. 그는 인간의 공동체가 '사회적 상호작용의 규범적 안정화'와, 자연적 환경에 대한, 곧 '외적 자연에 대한 지배'에도 의존한다고 생각한다. 이러한 영역들은 사회가 존속하기 위해서 제도적으로 기능해야 하는 범주들이며, 각각의 기능을 사회가 보존하지 못할 때, 사회적 질병이 발생하게 된다. "만일 한 사회가 사회화, 자연지배, 인정관계 규제라는 기능 범위 안에서 자신의 지배적 가치들에 따라 설정한 핵심 과제들을 수행하는 데서 제도적으로 실패하는 경우, 우리는 사회의 질병 혹은 병리에 대해 말할 수 있다." Honneth, 「사회의 질병들」, 196쪽.

자유가 제한될 때, “개별적인 기능 영역들에서의 제도적 해결책들이 서로 방해가 되거나 한 기능 영역의 성공적인 발전을 저해하는 경우”에 이를 사회적 질병으로 부를 수 있다는 것이다.[157]

『인정투쟁』 이후 고통에 대한 짧은 개념사적 검토에 비추어볼 때, 이제 고통과 질병의 ‘필연적’ 연관은 존재하지 않는다고 해야 할 것이다. 개별 고통이 존재한다고 곧바로 이것이 사회적 질병으로 규정되는 것도 아니며, 사회적 질병이 고통 없이 나타날 수도 있기 때문이다. 고통과 병리현상의 복잡한 연관에 대한 새로운 설명은 충분히 납득할만한 주장이다.[158] 그런데 사회병리학의 기획을 재규정한 이 저술에서 나타나듯이, 고통과 질병의 연결이 이처럼 약화된다면, 사회적 ‘고통의 현상학’을 자신의 작업으로 규정했던 호네트의 앞선 작업들을 어떻게 이해해야 할까? 호네트의 입장 변화에도 불구하고 여전히 고통이 어떤 중대한 역할을 맡을 수 있을까?

프라이언하겐은 고통에 대한 호네트의 태도 변경을 문제 삼는다.[159] 그는 점차 이성적 층위에(“in the head”) 병리학의 토대를 두려는 호네트의 입장을 비판적으로 바라보면서, 그가 사용하는 새로운 사회적 병리 개념을 부정적으로 평가한다. 특히 프라이언하겐은 추른의 “이차적 층위의 장애” 개념이 호네트에게 부정적 영향을 미쳤다고 평가하면서, 사회 병리에 대한 『자유의 권리』 이후의 작업들이 오히려 후퇴했다고 본다.

사회는 오직 개인이 아플 때에만 아플 수 있다는 것이

---

156) Honneth, 「사회의 질병들」, 197쪽.

157) Honneth, 「사회의 질병들」, 198쪽.

158) 앞서 추른이 “이차적 장애”의 목록에 넣고 있는 ‘비가시화(invisibilization)’라는 현상은 당사자가 고통을 느끼기 어려운 대표적 병리현상 중 하나로 제시될 수 있다. 호네트는 랄프 앨리슨의 소설을 차용하면서 이 ‘투명화’ 현상을 다룬다. 과거 인종적 구분이 극심했던 시절 미국에서는 유색인종 하인이 방에 있을 때에도 거리낌 없이 옷을 갈아입었는데, 이는 그 하인이 구체적 인격을 가진 존재가 아니라 일종의 사물처럼, 사람으로서는 ‘보이지 않는’ 존재였기 때문이다. 그를 인정하려는 어떤 우호적인 몸짓조차 여기에는 존재하지 않았다. 비가시화를 겪는 하인은 그 자체로 고통을 겪게 되지는 않는다. 당사자 또한 비가시성을 승인하는 인정질서를 내면화하고 있기 때문이다. Axel Honneth and Avishai Margalit, “Recognition”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 별책 제75권, 2001, 111-139쪽을 참고.

159) Freyenhagen, “Honneth on Social Pathologies”, 특히 144쪽 이하를 참고.

프라이언하겐의 직관이다.[160] 최소한 간접적으로라도 사회의 병리가 개인에게도 좋지 않다는 점이 드러나야 한다는 것이다. 더군다나 호네트가 사회 병리의 핵심 규정이라고 보는 '자유의 제한'이 개인의 경험 없이도 병리로 이야기될 수 있다는 것은 더욱 이상하게 들린다고 프라이언하겐은 덧붙인다.[161]

나는 호네트가 「사회의 질병들」에서 자신의 입장을 전환한 것처럼, 개인의 고통이 곧바로 사회 병리의 현존을 증명할 수 없다는 점에는 동의한다. 그러나 나는 동시에 사회적 병리들이 언제나 개인들의 경험에 비추어서 발견되어야 한다는 프라이언하겐의 지적에도 동의한다. 나는 여전히 고통이 '우리가 검토해야할만한' 현상이 사회에 일어나고 있다는 것을 알려주며, 따라서 여기에 필연적 연결이 없다 하더라도 최소한 검토가 필요하다는 것을 알려주는 데에는 충분한 신호가 된다고 생각한다.[162]

로지 월스데일(Rosie Worsdale)은 이와 같은 문제 상황을 고통을 두 가지로 구분하면서 돌파하고자 한다.[163] 이데올로기적 인정의 개념화를 통해, 투쟁의 동인이 되어야 하면서도 쉽게 감지될 수 없는 언뜻 모순적인 위치에 처하게 된 '고통'을 다시 의미 있는 계기로 위치시키기 위해서, 그녀는 먼저 질병(disease)과 주관적 경험으로서의 질환(illness)을 서로 다른 의미로 구분한다.[164] 여기서 질병은 그것이

---

160) Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", 146쪽.

161) Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", 146쪽.

162) 이러한 이유에서, 나는 호네트가 고통과 사회적 병리의 연결을 다소 성급하게 분리시켰다고 생각한다. 오히려 요구되는 것은 고통 자체에 대한 다차원적인 분석이다. 이를테면, 호네트의 이론에 토대를 두고 있는 에마뉘엘 르노는 사회적 고통을 여러 차원으로 구분하고, 세 가지 자아(신체적 자아/심리학적 자아/사회적 자아)에서 고유한 고통이 일어난다고 보며, 사회적 고통과 그것의 요인을 구분한다. Renault, *Social Suffering*, 3장, 특히 114쪽 이하를 참조.

163) Rosie R. Worsdale, "Recognition, Ideology, and the Case of 'Invisible Suffering'", *European Journal of Philosophy*, 제26권, 2018, 614-629쪽.

164) 그녀는 이를 위해 의료사회학(Sociologies of medicine)의 논의를 경유한다. 무엇이 질병인지를 규정하는 사회문화적 맥락이 있다는 것이 이 의료사회학의 통찰이다. 따라서 무시의 고통이라는 심리적 차원에 있어서도 그것이 질병임을 규정하는 배경이 존재하며, 이데올로기적 인정의 질서는 이를 담론적으로 규제하여 사회적 질병이 되지 못한다는 것이다. 이에 대해서는 Worsdale, "Recognition, Ideology, and the Case of 'Invisible Suffering'", 622쪽 이하를 참조.

병으로서 규정된 것인 반면, 질환은 단적인 증상들을 지시한다. 이를테면, 이데올로기적 인정의 상태에서 질환으로서의 고통이 존재하지 않는 것은 아니지만, 다만 여기에는 이것을 질병이 아닌 것으로, 긍정적으로 사유하도록 하는 인지적인 메커니즘이 있다. 물론 고통과 사회의 병리를 너무 강하게 연결시키면 특정한 종류의 불의가 감지될 수 없을 것이지만, 질병과 질환의 구분을 통해 여전히 고통이라는 계기가 이데올로기적 인정의 경우에도 이야기될 수 있다는 것이 월스데일의 생각이다. 그렇다면, 문제는 질환을 질병으로 연결 짓는 일이다.

그러므로 이러한 고통의 개념이 이차적 층위의 장애에 해당하는 병리들에 유효하게 적용되기 위해서는 먼저 고통의 개념이 보다 구체화되고, 또한 확장될 필요가 있다. 호네트는 프라이언하겐이 지적하는 태도 변경 이전에 『비규정성의 고통』에서 이러한 종류의 고통을 이미 규정한 바 있다. 여기서의 고통은 투쟁으로 반드시 이어지지는 않지만, 사회에 무엇인가 잘못된 현실이 있다는 점을 보여주는, 최소한 검토할 것이 있다는 점을 보여주는 증상이지만, 공허함, 우울감, 냉담함, 무기력과 같이 무시의 고통과는 다른 종류의 고통이다.[165] 나는 이러한 종류의 고통이 왜곡된 질서 속의 개인이 자신의 고통의 원인을 찾아가도록 만드는 계기가 될 수 있다고 본다. 그리고 이러한 고통이 특정한 사회적 원인이 있음을 알게 된다면, 당사자가 도달하게 되는 것은 이를 넘어서면서 투쟁이라는 실천을 이끄는 무시의 고통이다.[166]

이차적 층위의 장애로서 왜곡된 인정의 구조에서 고통을 느낄 수 없고, 고통이 단절된다고 할 때의 고통은 '무시의 고통'인 반면, 여전히 해방의 가능성을 담고 있는 것은 아직 사회적 고통이 되지 못한 미약한 강도의 고통들이다. 요컨대 이러한 두 가지 종류의 고통은 왜곡된 인정 구조의 변화를 이끄는 계기들이며, 고통의 현존은 당사자가

---

165) Honneth,『비규정성의 고통』, 42쪽;74쪽.

166) 나는 2장에서 다뤘던, 2세대 페미니즘의 선구자인 베티 프리단의『여성의 신비』또한 이처럼 '극심하지 않은 고통'들이 사회적인 병리현상으로서 중요하다는 점을 앞서 보여주고 있다고 생각한다. Friedan,『여성의 신비』, 특히 59-89쪽.

여러 가지 해법을 모색하도록 혹은 자신이 납득할만한 상황해석에 도달할 때까지 그를 이끈다.

제 2 절 단절된 가족의 왜곡된 인정

1. 해방의 두 가지 조건

앞서 언급한 것처럼 (A)는 거대한 문제를 다루고 있기 때문에 3절로 논의를 미뤄두고, 우선 (B)와 (C)의 유형에 대해서 '고통'의 계기를 중심으로 해방의 가능성을 그려보고자 한다. 사회의 왜곡된 인정 질서가 가족 내부로 진입해 발생하는 (A)유형은 사회 전체를 문제시해야 하는 작업인 반면, 사회와 가족의 인정질서 사이의 불일치를 전제하는 (B)와 (C)유형의 경우가 그 해방적 계기를 발견하는 데 있어 보다 용이할 것으로 보인다. 뿐만 아니라, (B)와 (C)에서 주요한 계기가 되는, 당사자의 관점에서 사회적 고통에 도달하게 만드는 방안이 (A)에서도 마찬가지로 요구된다는 점에서도 (B)와 (C)를 먼저 논의하는 것이 합당할 것이다.

앞서 월스데일을 따라 고통을 질환과 질병이라는 두 가지로 구분한 바, 이하의 논의에서 밝혀져야 하는 것은 다소 불명료한 첫 번째 고통으로부터 투쟁으로 이행하도록 하는 두 번째 고통으로 이행하는 과정이다. 당사자가 개인적인 경험으로 받아들이는 우울감과 무기력함, 허무함 등의 다소 소박한 고통들은 투쟁을 불러일으키는 무시의 고통으로 어떻게 전환될 수 있는가?

양자의 문제 해결에 결정적인 고려사항은 두 가지 경우 모두 공통적으로 사회적 현실로부터, 사회의 일반적으로 통용되는 인정규범으로부터 부분적으로 단절되고 고립되어 있다는 사실이다. 호네트가 헤겔과 달리 인정의 사회적 영역들을 구분하지 않고 있음을 고려할 때, 가족과 사회 사이에 단절이 있다는 것은 그 자체로

병리적이라 할 수도 있을 것이다. 뿐만 아니라, 인정 질서는 끊임없이 변화하며 점층적인 확장의 방향을 취해야 하는데, 이러한 종류의 단절은 그것을 가로막는 것이기도 하다. 단절 혹은 고립이라는 사태를 해결해야한다는 것, 그것이 두 경우가 공유하는 문제설정이다.

그러나 양자의 차이도 중요하다. 왜곡된 인정의 세 가지 유형 중에, (B)와 (C)를 구분하는 것은 권력의 우위에 서 있는 자가 선의를 갖고 있는지 혹은 악의로 구성원들을 대하고 있는지의 여부다. 두 번째 유형인 (B)에서 양육자 혹은 보호자는 자신이 책임이 있는 이들을 최소한 자신의 기준에서는 충분히 인정하고 돌본다. 반면 세 번째 경우인 (C)에서 양육자 혹은 보호자는 자신의 책임을 최소화하기 위해 혹은 그에게 연결된 이의 좋은 삶이나 안위보다 다른 목적을 위해 상대를 제약하고 지배하려 한다. 이 의도의 차이가 문제의 해소에 있어서도 차이를 만들어낸다.

여기서 나는 (C)유형에 대한 독립적인 논의를 진행하지 않을 것인데, (C)의 왜곡된 인정에 대한 방안이 (B)유형의 해방가능성을 모색하는 과정에서 자연스레 포함되기 때문이다. 세 번째의 왜곡은 특정한 단계를 거치면 금세 무시의 경우로 전환될 수 있다. 여기서 당사자가 놓인 조건이 왜곡된 인정의 성격을 갖는 것은 맞지만, (C)의 전체적인 구도를 고려할 때 이는 호네트가 무시로 규정하는 사태에 매우 근접해 있다. 따라서 (B)유형의 해방가능성이 당사자가 자신의 사회적 무시를 인지하는 과정을 포함한다고 하면, 이는 곧바로 (C)에게 적용될 수 있다.

두 경우 모두 양육자 혹은 보호자는 일차적인 투쟁의 대상이다. 그들이 겉으로는 당사자에게 고통을 주는 요인으로 나타나기 때문이다. 그러나 가능한 투쟁의 양상은 다를 수밖에 없다. 악의 있는 대상과 치열하게 싸우고 이를 통해 무시로부터 벗어나야 하는 세 번째 경우와 달리, 두 번째 경우는 그들이 좋음에 대한 잘못된 관념을 갖고 있음을 일깨우기도 해야 하는 투쟁이기 때문이다. 이러한 이유에서, (B)유형에 한해서 요구조건이 한 가지 더 추가된다. 왜곡된 인정이 당사자뿐

아니라, 그들의 양육자나 보호자에게도 영향을 미치고 있기 때문에, 이들 또한 왜곡된 인정으로부터 벗어나야 한다. 이들이 단지 적대적인 대상이거나, 그저 동일한 인정 질서에 속하는 익명적인 일원으로서 투쟁을 통해 다른 태도를 강제하면 될 이들이라고 하면 문제가 되지 않는다. 그러나 가족이라는 관계를 고려할 때, 이들은 가족의 대체불가능한 일원이기도 하기 때문에 이들을 향한 투쟁은 이들과의 관계를 재생산하는 것이기도 해야 한다. 그러므로 왜곡된 인정으로부터 '함께' 벗어나는 것이 (B)유형에서는 요구된다.

따라서 (B)유형에 한하여, 해방의 조건은 두 가지다. 첫째로 당사자가 해방되어야 하며, 둘째로는 그를 둘러싸고 더 큰 권한을 가진 이(양육자거나 보호자) 또한 해방되어야 한다. 이러한 이유에서 고통의 계기 또한 두 가지로 구분된다. 하나는 당사자의 고통이며, 다른 하나는 가족의 좋은 삶을 위해 자신이 노력해왔다고 생각했던 이들의 고통이다.

단절된 가족이라는 조건에서 해방의 첫 번째 계기는 가족 안에서 당사자가 겪는 고통이다. 이는 (B), (C)유형 모두에서 불가결한 계기다. 앞서 월스데일의 논의를 통해 드러났듯이, 여기서 계기가 되는 고통은 사회적 고통이다. 당사자가 경험하는 무기력이나 우울감 등 개인적인 질환들은 그것이 사회적 원인을 갖는 고통이라는 것을 인지하게 됨으로써 투쟁을 유발하는 고통으로 전환된다. 왜곡된 인정 질서의 당사자는 자신의 질서를 쉽게 의심할 수 없으나, 만일 그가 자신의 정확한 지위와 그가 처한 상황, 그가 추구하는 인정이 이데올로기적이라는 사실을 알게 된다면, 자신이 그러한 인정질서에 속해있다는 사실을 인지하는 것만으로도 강한 무시의 고통을 경험할 가능성이 높다. 호네트가 이데올로기적 인정의 예시로 들고 있는, '엉클 톰'의 경우에도 고통을 중심에 두는 재구성이 가능해 보인다.[167]

167) 마갈릿은 엉클 톰이 일종의 '모욕감'에 도달할 수 있다고 본다. 모욕(humiliation)을 '자신의 자존감이 손상되었다고 생각할만한 타당한(sound) 이유가 되는 어떤 종류의 행동이나 조건'으로 규정하는 마갈릿은 권리를 지니지 않은 경우에도, 곧 권리에 대한 무시 없이도 모욕감을 느낄 수 있다고 본다. 그는 엉클 톰이 기독교인이라는 점에서, 신의 자손으로서 모든 인간이 응당 받아야 하는 보편 대우를 인지하고 있다고 보고는, 그가 실은 자존감의 훼손을 경험한다고 해석한다. 다만 그가 믿는 기독교가

인종적으로 구조화된 노예제 사회에서 '백인에게 순종적인 흑인'은 그러한 요구들에 합당한 삶을 살아감으로써 긍정적인 표현을 부여받게 된다. 이로써 그는 '좋은 노예'로 칭송된다. 물론 이러한 인정 질서 안에서 자신의 삶에 만족할 수도 있다. 그러나 이러한 '인정'의 과정은 자신이 타고 난 것에 대한 스스로에 대한 가치절하나 고된 노동으로 인해 고통으로 점철되어 있기 때문에, 그에게 어떤 심리적 증상들을 만들어낼 수밖에 없다. 그러한 상황에서 자신에게 요구되는 것들이 결코 그의 자기실현에 기여하지 않음을 알게 된다면, 그는 강한 고통과 절망을 느끼게 될 것이다.

그런데 알렌의 예시에서 등장한 엘리자베스는 엉클 톰이 겪었을 것으로 예상되는 미약한 고통에도 도달하지 못하는 상태에 놓여 있다. 엘리자베스는 자신의 현재 처지에 너무나 만족하면서 어떤 의아함이나 고통 없이 가족 안에서 사랑을 받으며 자라나고 있기 때문이다. 그러므로 그녀가 먼저 도달해야 하는 것은 사회적 고통이 아니라, 그 이전 단계라 할 수 있을 자신의 처지에 대한 소박한 증상들이다.

나는 알렌의 사고실험이 호네트식 인정개념의 이면을 드러내준다는 점에서는 유의미하다고 보지만, 그것이 아이가 사회화 과정을 통해 성장하면서 맺게 되는 가족 이외의 관계들을 강하게 도외시하고 있다는 점에서는 문제적이라고 본다. 설령 왜곡된 인정질서가 작동하는 가족이라 하더라도 아이는 자라나면서 타인과 접촉할 수밖에 없기 때문이다. 바꿔 말하면, 자신의 증상에 도달하지 못하는 경우가 있다 하더라도, 낯선 이들과의 만남은 그것이 증상으로 전환되도록 돕는다.

다음 절에서 구체화되겠지만, 고통의 자각과 관련해 소통이 필요한 이유는 이상의 두 가지 측면 때문이다. 한편으로 자신을 둘러싼 환경에 대해 전혀 문제적인 것을 감지하지 못하는 경우에는, 타인과의

다시 그를 순응하도록 만들기 때문에, 그의 모욕감은 다시 체제 안에서 융해된다. 마갈릿은 모욕이나 자존감의 개념을 호네트와 상이하게 사용하고 있지만, 엉클 톰이 어떤 종류의 고통에 일단 도달하게 된다는 해석은 중요하다. 이에 대해서는 권리와 모욕감의 관계를 다루는 Margalit, *The Decent Society,* 2장, 특히 35쪽 이하의 논의를 참조.

소통을 통해 어떤 꺼림칙함에 이를 수 있다. 그리고 다른 한편으로 왜곡된 인정의 규범들을 따르면서 얻게 된 의아함이나 꺼림칙함 등의 추상적인 고통의 느낌들은 소통을 통해 사회 구조에 대한 해석과 결합하면서 무시의 고통이 된다.

그러나 앞서 언급했듯이 당사자의 고통은 가족 안에서도 쉽게 사소한 것으로 치부될 수 있다. 이미 왜곡된 인정이 내면화된 가족 구성원들은 당사자가 겪는 것이 어떤 종류의 고통이든 관계없이 기존하는 질서의 타당성을 다시 납득시키려 할 가능성이 크다. 그러므로 여기서 두 번째 전략이 요구된다. 왜곡된 인정의 직접적 대상이 되는 당사자와 가족적인 삶을 함께하는 이들이 그의 고통에 관심을 기울일 수 있어야 한다. 상대의 고통을 진지하게 고려함으로써만 가족의 고통은 '나의 고통'이 되며, 그렇지 않다면 그것은 가족 안에서도 그저 '남'의 고통이 될 뿐이다. '나의 고통이 된 가족의 고통'은 왜곡된 인정 질서를 변화시키고자 하는 최소한의 의지로 전환된다.

나는 가족이라는 관계가 갖는 근본적인 인정으로 인해, 오히려 가족 안에서 왜곡된 인정에 저항하는 것이 상대적으로 수월할 수 있다고 생각한다. 우리는 가족 안에서, 아마도 가족이라는 관계자체로 인해 서로의 안녕에 대한 최소한의 바람을 갖고 있을 것이다. 그것은 가족관계가 수립됨과 동시에 그 전제로서 기능하는 인정이며, 가족의 형성에 이미 포함된 요구다. 이 '가족적 인정' 속에서만 다른 가족 구성원의 고통이 사소한 것으로 치부되지 않을 수 있다.

이러한 '가족적 인정'은 어떻게 정당화될 수 있을까? 내가 참조하고자 하는 것은 '물화(Verdinglichung)'에 대한 호네트의 논의에서 등장하는 '선행하는 인정(vorgängige Anerkennung)'의 개념이다. 물화라는 병리현상은 추른이 '이차적 층위의 장애'의 목록에 포함시키는 왜곡된 인정의 하나이기도 하다. 그런데 여기서 물화는 호네트의 고유한 개념으로 이해되어야 하는데, 그가 비판적 사회이론의 전통에서 핵심 개념으로 여겨져 왔던 물화의 개념을 루카치를 재해석하는 과정을 통해 인정이론적으로 재규정하기 때문이다. 호네트는 물화를 일종의 "인정

망각(Anerkennungsvergessenheit)"으로 규정한다.[168] 상호 인정 관계가 이미 전제하고 있는 '선행하는 인정'이라는 사실이 망각되고, 그러한 이유에서 상대를 자신과 '관계없는' 사물처럼 대하게 된다는 것이다. 여기서 '선행하는 인정'은 우리가 서로 인정관계를 맺는 이상 전제할 수밖에 없는, 다른 모든 관계맺음보다 앞서는 최소한의 요구조건을 의미한다. '선행하는 인정'은 어떤 구체적인 내용을 갖는 인정이 아니며, 다만 상대를 질적이고 구체적인 인격체로 대우하라는 요구다.[169]

그렇다면 이처럼 '인정망각'으로 이해된 물화의 개념을 빌려오는

---

168) Ver, 68쪽/68쪽.

169) 선행하는 인정의 망각으로서 물화는 인간의 모든 상호주관적 인정에 침투할 수 있는 보편적인 병리현상으로 나타난다. 이러한 이유에서, 가족 안에서 발생할 수 있는 인정망각을 포착하는 것도 가능하다. 가족 사이의 '선행하는 인정'의 성격은 사실 일반적으로 우리가 상기해야 하는 선행하는 인정과 다르지 않다. 이는 구체적인 내용을 갖는 것이 아니며, 단지 비인지적으로, 상대를 인격성을 가진 인격체로 인정하라는 근본적인 요구이기 때문이다. 가족 안에서의 물화는, 첫째로는 가족 구성원이 다른 구성원과의 근본적인 정서적 연결을 망각하고 그를 도구처럼 사용하는 데 있다고 할 수 있다. 현실의 많은 가정에서는 타인에 대한 도구화가 어렵지 않게 발견된다. 아이를 자신의 소유물로 간주하는 사례들, 이를테면 양육자가 아이가 미래에 누리게 될 삶이 아니라, 자신의 영달을 위해 아이에게 과중한 부담을 가하는 문화가 한 가지 사례가 될 것이다. 이처럼 자녀를 도구화하는 경우에 양육자는 아이가 정말로 살기 원하는 삶이나 방향에 대해 궁금해 하지 않는다. 아이가 단지 자신에게 자랑거리가 되기만을 바랄 뿐이다. 더 극단적인 경우에는 '일가족 동반자살'도 물화의 사례가 될 수 있다. 대체로 양육자가 아이를 '살해'하고 자신은 '자살'하는 것처럼 보이는 이 현상은 자녀를 자신의 소유물로 간주하는 사고가 극단화되어 자녀의 생명까지 도구화하는 사태라 할 수 있다. 아이뿐만 아니라, 노인을 돌보는 가족에 대해서도 주요한 사회 문제가 되고 있다. 이에 대한 연구로는, 김형수·김상호, 「노인 가족동반자살에 관한 연구」. 『노인복지연구』, 제46호, 2009, 157-172쪽; 최진화·박기환, 「국내 살해 후 자살의 현황과 특성」, 『한국심리학회지: 임상심리 연구와 실제』, 제8권, 제1호, 2022, 67-91쪽을 참조. 반대로 아이 또한 양육자를 물화할 수 있는데, 가령 어떤 정서적 교류 없이 양육자를 경제적 지원을 제공하는 도구로서만 볼 때 그러하다. 배우자 사이에서도 이러한 종류의 물화하는 태도가 발견될 수 있다. 자신의 배우자에게 경제력을 의탁하면서 그의 기여를 인정하지 않거나, 가사노동의 전담을 당연시하는 기계적 태도를 보이는 경우에 물화하는 태도라 할 수 있을 것이다. 직접적인 도구화 뿐 아니라, 가족 안에서 서로에 대해 보이는 극도의 무관심 또한 물화에 해당하는 사례일 것이다. 나는 언뜻 사소해 보이는 가족적 물화의 사례들이, 결코 사소하지 않은 것들이라고 생각한다. 우리가 흔히 '새삼스럽지 않게' 여기는 태도가 다른 인정 형식들이 작동할 수 있는 토대를 망가뜨리고, 나와 연결된 누군가의 삶의 조건들을 훼손하는 계기가 되기 때문이다. 친밀한 관계 안에서의 물화는 논의할 여지가 있는 문제임이 분명하지만, 여기서는 가족에서 일어나는 왜곡된 인정의 문제 일반을 다루기 때문에 각주의 짧은 논의로 대신하였다.

것은 가족 안에서 발생하는 인정의 병리현상들을 감지하는 데 어떤 점에서 도움이 되는가? 먼저 인정망각을 이야기할 때 '망각되는 것'이 무엇인지 분명히 할 필요가 있다. 앞서 언급했듯이 물화와 관련된 인정망각의 대상은 세 가지 인정보다 앞선 '선행하는 인정'이다. 이는 인정의 한 종류이지만, 『인정투쟁』에서 나타난 세 인정 형식에 해당하는 인정인 것은 아니다. '선행하는 인정'은 우리가 구체적인 인정관계를 수립하기 이전에 존재자 대 존재자로 맺고 있는 정서적인 공감, 감응, 인정을 의미한다. 따라서 선행하는 인정의 망각은 그것이 가장 근원적이라는 점에서, 이를 토대로 해야만 수립될 수 있는 세 가지 인정형식을 무력화한다. 타인을 이미 인격체가 아닌 일종의 사물로 대하고 있기 때문에, 상호 간 긍정적 인정관계의 모든 가능성이 이미 부정된 것이나 다름없다. '물화된' 관계에서는 상대를 사랑하거나, 나와 동등한 이로 인정하거나, 혹은 가치 있는 이로 대우하는 것 모두가 불가능하다. 물화는 일종의 '망각'이라는 점에서 이러한 근원적 인정관계를 완전히 부정하거나 배제하지는 않지만, 물화하는 체계적 구조가 존재할 때, 이러한 망각은 공고화되며 영속화되어 결과적으로 모든 인정을 그 뿌리부터 훼손하게 된다.

이처럼 호네트가 '선행하는 인정' 개념을 통해 말하고자 하는 바는, 우리가 서로를 대할 때 망각해서는 안 되는 고려사항이 있으며, 그것이 망각되었을 때 관계 자체를 파괴할 수 있다는 것이다. 그리고 그것은 타자의 공감 혹은 감응이다. 호네트는 이를 모든 상호주관적 인간관계 뿐 아니라 자기 자신에게도 적용할 수 있는 개념으로 사용하고 있는데, 나는 이 인정의 '선행성'을 가족 관계와 같은 특수한 관계에서도 변형을 거쳐 이야기할 수 있을 것이라 본다. 가족에서도 모든 가족적 관계맺음에 앞서고, 가족이라는 관계의 성립이 이미 전제할 수밖에 없으며, 그것이 망각되었을 때 병리적 현상으로 이어지는, 타자에 예민한 '선행하는 인정'이 이야기될 수 있을 것이다.

나는 가족 안에서의 '선행하는 인정'을 '서로의 안위에 대해 최소한의 관심을 가져야 한다'는 추상적 차원의 인정으로 규정한다.[170]

가족 안에서의 선행하는 인정은 가족의 다른 모든 인정요구보다 말 그대로 앞선다. 가족 관계를 맺은 이상, 그것은 가족이라는 관계의 근저에서 최소한 암묵적으로, 언제나 작동하는 약속이다. 물화의 경우에서와 마찬가지로 여기에는 적극적인 내용이 없다. 이는 가족 관계를 맺은 이상, 다른 가족구성원들을 적극적으로 돌보라는 요구가 아니다. 이러한 성격의 요구는 오히려 4장의 논의에서 나타난 것처럼, 사랑이라는 인정형식에 근거해 제시된 상호 돌봄의 책임에 가깝다. 이와 달리 선행하는 가족적 인정은 아주 최소한의 요구다.[171] 가족이라는 관계를 맺은 이상 상대의 안위에 관심을 가져야 한다는 것, 상대의

---

170) 호네트는 '물화'와 관련한 인정의 우선성을 발달론적 접근과 개념적 접근을 통해 상세히 정당화하고 있다. 이에 비추어볼 때, '가족의 선행하는 인정'이라는 규정을 정당화하는 작업이 부족한 것은 사실이다. 그러나 나는 최소한, 근대 이후의 가족이 갖는 '자유로운 정서적 결합'이라는 속성으로부터 이러한 요구가 따라 나올 수 있다고 본다. 이러한 요구조차 충족되지 않는다고 하면 가족이 가족으로서 기능하기 어려워질뿐더러, 자유롭게 해체될 수 있을 것으로 보이기 때문이다. 가족 안에서 세 가지 인정 형식이 기능할 수 있는 것 또한 이러한 기본적인 관심이 작동하기 때문이다. 다만 본 연구에서는 이를 구체적으로 정당화하기에 어렵다 판단했으며, 따라서 이는 하나의 가정으로 제시되었다. 나는 이를 차후에 보다 정당화하고자 한다.

171) 가족 안에서의 선행하는 인정이 구체적인 내용을 갖지 않는다는 것은 호네트의 개념화로부터 빌려 온 것이다. 주디스 버틀러, 레이먼드 게스(Raymond Geuss), 조나단 리어(Jonathan Lear)는 물화에 대한 호네트의 개념화에 대해, 그것이 실은 낭만적이고 애정이 충만한 선행관계를, 일종의 루소적 목가주의를 보여주는 것이 아닌지 의문을 제기한다. 호네트가 '선행하는 인정'을 공감과 자애, 돌봄이 충만한 일종의 '노스텔지어적' 관계로 이해하고 있다는 것이다. 그러나 이는 과도한 비판이다. 호네트가 직접 반박하듯이, 이러한 해석들은 인정개념과 돌봄에 대한 서로 다른 이해에 기인한다. 호네트가 여기서 제시하는 '선행하는 인정'은 적극적인 돌봄을 의미하지 않을 뿐더러, 긍정적인 감정의 연결만을 지시하는 것도 아니다. 물론 호네트가 발달론적 그리고 개념적 우선성을 보여주기 위해 제시하는 이론들 중에서는 돌봄에 대해 긍정적인 시선을 드러내는 주장들도 있다. 가령, 아도르노가 사랑과 모방에 대해 이야기하는 부분을 호네트는 선행하는 인정과 연결 짓고 있다. 그러나 호네트는 이것이 여러 가지 성격의 감정을 포함하지만, 단지 "비인지적 성격"을 가진 인정을 지시하는 것일 뿐이라고 밝힌다. '인간 대 인간'으로서의 인격적인 만남인 것이다. 내가 타인과 불화하는 관계 속에 있다 하더라도, 여기서 선행하는 인정이 보존되고 있다고도 할 수 있다. Judith Butler, "Taking Another's View: Ambivalent Implications", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press, 2008; Reymond Geuss, "Philosophical Anthropology and Social Criticism", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press, 2008; Jonathan Lear, "The Slippery Middle", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press, 2008; Honneth, "Rejoinder", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press, 2008의 논의를 참조하라.

고통에 침묵해서는 안 된다는 것이다. 만일 가족적인 인정의 근본 전제가 망각될 때, 당신의 고통은 나의 고통이 될 수 없다.

이러한 '잠재적인' 인정이 정말로 왜곡된 인정의 해결을 위해 어떤 역할을 맡을 수 있을까? 먼저 고려해야 할 것은 (B)의 경우에서 왜곡된 인정이 심리적 조종(manipulation)과 동일하지 않다는 점이다. 조종은 개념적으로, 그것이 개인이든 집단이든, 혹은 국가든 간에 '조종하는 이'를 설정한다. 특정인이나 특정 집단이 다른 이나 다른 집단에게 그들의 목적을 위해 당사자의 자유의지를 거슬러 기만하면서 어떤 행위를 유도하는 것이 조종이다.[172] 이 경우 특수한 의도를 가진 조종자의 현존은 불가결하다. 그러나 인정이 '왜곡'되었다고 할 경우에, 인정 질서 안의 모든 행위자들은 권력이 적은 쪽과 마찬가지로 권력을 가진 이조차 그것이 이데올로기적이란 사실을 알지 못한다. 이 때문에 언뜻 개별 행위자의 의도는 중요한 변수가 아닌 것처럼 보인다.

그럼에도 불구하고 행위자의 의도나 관심이 아무런 영향도 미치지 못하는 것은 아니다. 알렌이 제시한 엘리자베스 사례에서 주목할 것은 엘리자베스를 돌보는 양육자가 자신의 아이에 대해 나름의 선의를 갖고 있다는 사실이다. 그들은 자신의 자녀가 안녕하기를, 좋은 삶을 살아가기를 바란다. 만일 아이를 양육하는 이들이 부정적 결과가 초래될 것임을 알면서도 자신의 의지로, 의도적으로 아이를 지배하고자 한다면, 양육자에게 아이의 좋은 삶을 고려해달라는 호소는 공허하다. 그러한 경우에는 오히려 가족에 대한 법적-제도적 개입이 보다 효과적일 수 있다. 이와 달리 엘리자베스의 양육자는 자신들이 내보이는 인정의 태도,

---

172) '조종'으로 번역되기도 하는 'manipultiaon' 규정은 사실 다양하다. 노글은 조종이 다양한 의미로 규정되며, 무엇을 조종으로 볼지 자체가 문제라는 것을 보여준다. 이를테면, 선스타인(Cass R. Sunstain)과 리처드 탈러(Richard H. Thaler)가 제시한 '넛지(nudge)'는 조종에 대한 활발한 논쟁을 불러일으키기도 했다. 노글은 특정한 의도가 조종에 있어 반드시 요구된다고 보지 않는다. 노글은 복잡한 의도를 가질 수 없음에도 조종하는 행위를 하게 되는 아이들의 경우나, 성격장애를 가진 이들의 조종 행위를 반례로 들고 있다. 다만 나는 이데올로기적 인정과의 차이를 강조하기 위해 조종의 개념을 다소 협소하게 사용하였다. Robert Noggle, "The Ethics of Manipulation", Edward N. Zalta 편저, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Summer 2022 Edition), (접속일: 2023.06.01), URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-manipulation/

충만한 사랑이 아이의 좋은 삶에 기여할 것이라 믿어 의심치 않는다. 단지 의도만으로 특정 행위를 정당화할 수는 없지만, 상대의 안녕에 대한 관심은 그들이 언제든 상대를 위해 좋은 인정의 태도를 내보일 준비가 되어 있다는 것을 나타낸다. 만일 아이가 고통을 겪게 된다면, 그들의 인정 방식에 대해 즉각적으로 고통어린 반응을 보인다면 그들은 자신의 방식을 다시 검토하게 될 것이다. 나아가 그들이 갖는 인정의 태도, 아이에 대한 특정 방식의 대우가 결국 아이에게 좋은 삶을 보장하지 못할 것이라는 앎에 도달하게 된다면, 그들은 아이에게 더 나은 삶을 제공할 수 있는 인정관계 형성의 방향으로 양육방식을 전환하게 될 가능성이 높다.

그런데 호네트가 '물화'를 개념화할 때 그것을 '인정망각'으로 설명했듯이, 이 가족적 인정 또한 쉽게 망각될 수 있다. 가족적 인정이 망각되고 부재한다면, 왜곡된 인정의 당사자는 결코 가족 내적으로 자신의 상황을 개선시킬 수 없으며, 그의 요구는 오히려 가족의 결속을 위협하게 될 것이다. 이것이 소통이 요구되는 또 하나의 이유다.

2. 소통의 역할

특히 (B)유형을 중심으로, 앞서 나는 왜곡된 인정에서 벗어날 수 있기 위해 요구되는 두 가지 계기를 제시했다. 하나는 당사자가 자신의 경험을 사회적 고통으로 받아들일 수 있도록 하는 계기이며, 다른 하나는 당사자의 가족들이 이러한 고통을 쉽게 외면할 수 없도록 하는, 가족 관계의 근저에서 작동하는 인정이었다. 그러나 왜곡된 인정의 개념 규정에서 이미 나타나듯이, 이러한 두 계기들은 원활하게 작동하지 못할 가능성이 크다. 만일 가족 구성원들이 서로의 고통을 예민하게 감지하고, 당사자가 고통이 사회의 인정 질서로부터 유래한 것임을 알게 된다면, 그러한 질서는 이미 변화되었거나 변화되는 중에 있을 것이다.

나는 앞서 언급했듯이 이 두 가지 계기의 작동 조건이

소통이라고 본다. 왜곡된 인정의 (B)유형과 (C)유형 모두 일종의 소통을 필요로 한다. 당사자가 자신의 상황이 고통스러운 것임을, 최소 자신에게 주어지는 요구들에서 의아함을 느끼게 되는 계기는 어떤 외부로부터 단순히 주어질 수 있는 것이 아니라 소통 과정을 통해서만 당사자에게 나타난다. 가족의 선행하는 인정이 망각될 때 이를 상기시키는 것, 그것이 망각되지 않도록 반복하는 것 또한 소통이 갖는 역할이다. 그렇다면 구체적으로 해방을 위한 소통의 모델은 어떻게 제시될 수 있을까?

(1) 당사자의 관점에서

왜곡된 인정의 규정에 따라 자신 스스로가 인정이 왜곡되어 있다는 것을 판단하기 어렵다면, 해방을 위해서 타인의 현존이 요구된다는 것은 분명하다. 그러나 여기서 요구되는 타인은 그에게 인정규범에 대한 대안적 해석을 단지 제공하기만 하는 이여서는 안 된다. 첫째로, 만일 외부의 시선을 그저 받아들이게 된다면, 이는 자기 자신의 판단과 결정을 타인에게 너무나 쉽게 위임하는 일이 된다. 다소 과장하면, 지배로부터의 해방이 또 다른 지배로 이행하는 것일 수 있다. 여기서 위임의 당사자는 자율적 존재자로 여겨질 수 없다. 나아가 또 하나의 문제는 '알려 주는 이'가 만일 존재한다하더라도, 그가 정말로 왜곡되지 않은 인정 질서에 근거하고 있는지가 보장되지 않는다는 점이다. 그가 이데올로기적인 혹은 왜곡된 인정 질서에서 벗어난 사람이라는 것은 어떻게 증명될 수 있는가? 타인을 통해서만 인정 질서의 정당성이 판정될 수 있다면, 또 다른 인정 질서의 척도를 내면화한 이가 그가 속한 인정질서를 확인해주어야 할 것이다. 이는 무한소급의 문제를 불러일으키는 것처럼 보인다. 마지막으로, 이미 여러 번 반복해 언급했듯이, 왜곡된 인정을 이미 받아들이고 있는 당사자에게 새로운 해석이 단지 주어진다고 해서 설득력 있게 들릴 가능성이 매우 낮다는

것도 문제다.

그러므로 타인의 현존이 요구된다 하더라도, 그가 어떤 앎을 일방적으로 제공해주는 것은 규범적으로 옳지도 않을 뿐 아니라 성공할 가능성도 적기 때문에, 상호 소통만이 적절한 선택지가 될 수 있다. 타인은 합리적 이유를 제공해주는 논쟁적 상대자로서가 아니라, 서로의 상이한 경험을 나누면서 자신의 처지를 재검토할 수 있도록 해주는 비동일적인 계기로서 등장한다. 타인과의 소통이 언제나 기존하는 믿음 체계의 균열을 보장하는 것은 아니나, 소통이라는 방법 외에 다른 계기를 떠올리기는 어렵다.

소통이라는 방식이 기능을 다할 수 있기 위해서, 공론장은 우선 자신들의 경험과 느낌을 나누는 장이 되어야 할 것이다. 자신의 삶에 대한 다층적인 이야기를 상대와 나누면서 마주하게 되는 불일치는 꺼림칙함과 공허함으로 이어지며, 규범의 해석을 둘러싼 다양한 대화 속에 이내 자신의 삶을 고통으로 경험한다. 그러므로 여기서 요구되는 소통은 어떤 정치적 의제를 형성하는 합의 지향적 과정을 의미하지 않는다. 이는 오히려 고통이라는 계기들이 발견되고 진지하게 고려될 조건이 될 수 있는 다양한 종류의 소통을 뜻한다. 이 점에서 의사소통적 '합리성'을 공론장에 연결 지었던 하버마스 모델과는 차이가 있다.[173]

---

173) 조안 랜디스(Joan Landes)나 제인 브래튼(Jane Braaten)은 하버마스의 소통이론이 합리성에 근거한 의사소통만을 중시했기 때문에 문제적이라고 생각한다. 랜디스는 인간의 상호행위에는 비언어적 행위나 몸짓 등 비-담론적(non-discursive) 형식들이 있으며, 이 또한 중요하다고 지적한다. 브래튼은 공감이나 애정과 같은 감정들, 공동체 안에서의 특수한 경험들도 주목받아야 한다고 주장한다. 특히 브래튼은 하버마스의 연대성 개념과는 다른, 서로의 경험을 공유하고 감정을 나누는 "연대를 형성하는 (solidarity-buildung)" 소통을 중시한다. 랜디스와 브래튼의 제안은 합의를 지향하는 소통모델에 있어서 결정적인 비판일 수 없지만, 본 연구에서 왜곡된 인정의 문제를 해결하기 위해 소통이 필요하다고 할 때에는 이러한 종류의 소통 모델이 보다 적합할 것이다. 아이리스 영의 '비대칭적' 소통모델도 이와 유사한 입장이라고 하겠다. Joan Landes, "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration", Joanna Meehan 편저, *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York; London: Routledge, 1995; Jane Braaten, "From Communicative Rationality to Communicative Thinking: A Basis for Feminist Theory and Practice", Joanna Meehan 편저, *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York; London: Routledge, 1995; Iris M. Young, "Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*, Political Philosophy, and Policy,

물론 합리성의 차원을 완전히 배제할 수는 없을 것이다. 자신이 속한 인정 질서에 대한 의심은 타당한 이유에 근거해서만 확신으로 전환될 수 있고, 이를 통해 그러한 병리의 치유를 위해 무엇인가 구체적인 시도를 감행할 수 있게 되기 때문이다. 그러나 이 또한 왜곡된 인정의 사태를 감안할 때 특정한 감각이나 느낌 이후에야 올 수 있다.

왜곡된 인정을 겪고 있으나 미처 알아채지 못한 아이를 예로 들어 보자. 아이는 가족 안에서 대표적인 약자다. '이차적 층위의 장애'의 성격을 고려할 때, 왜곡된 인정질서 속에서 자라나는 아이는 자신에게 주어진 인정에 아마도 만족스러워할 것이다. 중대한 문제가 없다고 느낄 뿐 아니라, 그러한 인정 질서에 따라 살아가게 될 때 더 나은 보상이 주어질 것이라 믿게 될 것이기 때문이다. 아이는 오로지 스스로의 사유를 통해서는 자신이 속한 인정 질서에 대한 문제의식에 도달할 수 없다. 그러나 아이는 성장하면서 가족 바깥에서 다른 가족에 속한 이들과 소통의 기회를 갖게 된다. 자신과 아주 가까운 이들을 통해서만 삶을 재생산할 수 있는 아주 어린 갓난아이의 시기를 제외하고, 성장기의 아이는 어린이집, 유치원부터 시작해 다양한 이들과의 만남을 시작한다. 이 과정에서 아이는 자신과 다른 환경에서 성장하는 아이들과 만나고 서로의 의사를 나눌 수밖에 없는 상황에 놓인다. 이를 통해 아이가 반드시 자신의 질서에 대한 회의감에 도달하게 되는 것은 아니나, 그는 낯선 규칙들을 따르는 이들과의 만남을 통해 자신이 믿고 있는 규범이 정말로 자신에게 좋은 조건이 되는지를 고려해 볼 기회를 갖게 된다. 아이에게 일어나는 차이의 경험은 그것이 의구심이나 혼란스러움이 가중될 때 후속 물음으로 이어진다. 아이는 자신이 어떤 돌봄을 받고 있는지, 이러한 돌봄이 정말 좋은 것인지, 자신의 양육자가 '좋은' 양육자인지를 자신과 유사한 위치에 있는 이들에게, 혹은 돌봄을 수행하는 위치에 있는 타인에게 물을 수 있다.

아이가 낯섦을 마주하면서도 다시금 자신의 가족에서 작동하는 인정 메커니즘이 옳다고 여기게 될 가능성도 배제할 수 없다. 그러나

Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, 49쪽 이하의 논의를 참조.

아이는 사회화 과정을 통해서, 뿐만 아니라 자신을 제외한 대부분의 아이들이 '이상하게' 자신을 보는 반복적인 경험을 통해 최소한 그러한 질서에 예전과 동일한 정도의 신뢰를 부여할 수 없게 될 것이다.[174]

만일 이러한 과정을 통해 아이가 자신이 받고 있는 돌봄이 잘못된 방식으로 행해지고 있음을, 혹은 애정으로 가득 찼으나 잘못된 가치들을 증진시키고 있음을 알아차리게 된다면, 아이는 자신의 심리적이고 정서적인 증상들이 자신의 잘못으로부터 온 것이거나, 혹은 우리 가족을 제외한 모든 다른 이들이 잘못된 것이 아니라, 자신의 가족에 문제가 있음을 알게 된다. 이제 아이는 자신의 경험을 하나의 문제로 전환시킬 수 있다. 이로써 아이의 고통은 양육자에게 고스란히 노출될 것이며, 아이의 요구 혹은 문제제기는 가족이라는 작은 공론장에서 다뤄지지 않을 수 없다.

양육자 혹은 보호자가 악의를 가지고 당사자를 대하는 (C)유형의 왜곡된 인정의 경우는 이와 같은 과정을 통해 무시의 문제로 전환된다. 당사자는 자신이 실은 무시를 겪고 있음을 알게 되고, 그것이 양육자의 잘못된 대우방식으로부터 온 것임을 깨닫게 되기 때문이다. 이로써 (C)의 경우는 3장과 4장에서 검토했던 것처럼 가족 구성원의 인정요구가 어떻게 가족에 반영될 수 있는지의 문제가 된다.

(2) 양육자 혹은 보호자의 관점

왜곡된 인정의 (B)유형에서, 앞서 다룬 아이의 고통은 사실 그 자체로 양육자와 보호자에게 가족적 인정질서의 근본적인 요구를 상기시키는 효과를 갖는다. 그들이 신뢰하는 왜곡된 인정질서가 아주 강한 영향력을 행사하지 않는다고 하면, 당사자의 고통은 그것 하나만으로도 그들의

174) 물론 이러한 메커니즘은 (B)유형에서 전제하고 있는 것처럼, 어느 정도 정당한 인정질서를 상정하지 않으면, 쉽게 기존의 지배적 정상성을 재생산하는 지배의 메커니즘처럼 여겨질 수 있다. 소수자의 존립 자체를 위협할 수 있는 메커니즘이기 때문이다. 그러나 보다 확장된 인정에 속하는 이들이 다수라면 이들과 접촉하는 것은 오히려 긍정적인 효과를 산출할 수 있을 것이다.

태도 변화를 이끌어낼 수 있다. 그러나 만일 아이의 요구를 적절하게 수용해야 할 양육자가 왜곡된 인정의 질서를 여전히 신뢰하고 있다면, 당사자의 고통은 진지하게 고려될 수 없다. 오히려 아이의 고통을 사소한 것으로 치부하거나, 아이에게 미래에 더 나은 보상이 있을 것이라는 식으로 납득시키려 할 것이다.

앞서 밝혔듯이, 왜곡된 인정의 질서는 가족관계에 있어 상대적으로 약소한 권한을 갖는 당사자 뿐 아니라, 양육자나 보호자 또한 인정의 규범들을 신뢰하도록 한다. 알렌이 보여주는 엘리자베스의 사례처럼, 양육자 또한 그것이 아이에게 좋을 것임을 굳게 믿고 있다. 그러므로 엘리자베스의 양육자에게도 해방이 요구된다. 양육자나 보호자에게 가족 외부와의 소통이 요구되는 이유는, 가족 안에서만 기능하는 소통이 잘못된 믿음 체계를 재생산하고 이를 공고화할 위험을 갖기 때문이다. 그 내부에서 서로를 사랑하고 존중하며 가치를 인정하자는 강한 동기부여가 있다 하더라도, 이차적 층위의 장애를 전제할 때 그것은 오히려 문제를 더욱 심화시키는 것일 수 있다.

가족의 왜곡된 인정을 문제 삼기 위해 양육자 혹은 보호자는 적극적으로 가족 바깥의 공론장에 참여할 수 있어야 한다. 그들의 참여는 두 가지 국면에서 요구된다. 첫째로, 다른 가족 구성원의 고통이 현존하는 상태에서 그들은 기존 질서의 타당성을 소통의 주제로 부칠 수 있다. 다른 돌봄의 사례들을 대화를 통해 간접적으로 체험하고, 자신이 수행하는 돌봄이 그 돌봄 대상인의 앞으로의 삶에 진정으로 기여하는지, 이것이 지배의 형식을 갖지는 않은지 반성적으로 검토할 수 있어야 한다. 그러나 이러한 소통 과정은 자신의 인정 질서에 대한 신뢰가 이미 저하된 상황을 전제한다. 자신의 의심을 확인하고 모종의 확신을 얻기 위한 소통인 것이다. 보다 중요한 것은 두 번째 국면으로, 가족 구성원의 고통을 진지하게 고려해야 한다는 것을, 그것이 가족의 근본적인 약속이라는 사실을 상기하게 되는 소통 과정이다. 앞서 가족의 '선행하는 인정'으로 규정했듯이, 자신에게 가족 구성원에 대한 '최소한의 관심'의 책임이 있다는 것을 인지하게 하는 소통 과정이 요구된다. 가족적 삶을

주제로 삼게 되는 소통들은 가족으로서 서로에게 가져야 하는 책임들을 상기시키는 역할을 하면서, 이를 망각하지 않도록 돕는다.

3. 제도적 장치들

왜곡된 인정 질서라는 문제 상황을 해소하기 위해 소통의 과정이 요구된다는 주장은 언뜻 이상하게 들릴 수 있다. 우리는 일상에서 이미 다양한 종류의 소통에 참여하면서 삶을 지속해 나가고 있기 때문이다. 정확히 말해서, 여기서 소통이 필요하다는 것은 두 가지 주장을 함축한다. 한편으로 이는 모든 종류의 소통가능성이 언제나 열려 있어야 한다는 것을, 가족 외적인 소통들에도 언제나 자유롭게 참여할 수 있음을 뜻한다. 동시에 다른 한편으로 소통의 필요성은 양육자나 보호자의 역할을 갖는 이들이 특정한 담론들에 참여하도록 하는 제도적 장치에 대한 요구를 뜻한다. 나는 이하의 논의에서 이를 (B)유형을 구성하는 두 가지 항, 당사자의 관점과 양육자 혹은 보호자의 관점에 따라 구분하여 구체화하였다.

(1) 당사자의 경우

소통의 가능성이 열려 있어야 한다는 것은 먼저 어떤 가족 구성원에게 어떠한 소통도 부당하게 제약되어서는 안 된다는 것을 의미한다. 가족에게 소통가능성이 열려있어야만 은폐된 무시의 당사자는 다른 상황에 놓인 이와 자신의 삶을 비추어 봄으로써 자신의 삶에 의아한 부분이 있음을 알 수 있다.

앞서 논의한 것처럼, 특히 양육을 받으며 자라나는 아이의 경우는 소통이 개방되어야 함을 보여주는 좋은 예시다. 아이는 양육자로부터 세계에 대한 대부분의 앎을 체득하고, 자신의 옳고

그름이나 좋고 나쁨에 대한 기본적인 태도를 학습하기 때문에, 이 과정에서 의아함을 느끼는 것은 어떤 낯섦 없이는 가능하지 않다. 예를 들어, 알렌의 사례에서 엘리자베스가 유치원이나 학교에서 또래들을 만나 의도치 않게 다른 삶의 방식을 마주하게 될 때, 엘리자베스는 최소한 의아함을 느끼고 이것에 대해 친구들이나 가족과 이야기하게 될 것이다. 이 과정에서 아이가 자신이 잘못된 대우를 받고 있음을 알게 된다면, 아이는 자신의 양육자에게 고통을 호소하며 시정을 요구할 수 있다.

그러나 아이는 친구들과의 비교를 통해서도 변함없이 자신의 양육 방식이 옳다고 믿을 수도 있고, 자신의 삶을 비추어 보면서도 별다른 고통을 느끼지 못할 수도 있다. 자신의 친구들이 오히려 이상한 환경에서 자라고 있다고 생각할 수도 있다. 소통이 가능해야만 해방이 가능해진다는 점에서 소통은 분명 해방의 필요조건이기는 하지만, 소통의 개방성이 보장해주는 것은 미약하다.

제도적 장치들은 아이가 자신의 처지를 문제시할 수 있도록 도울 수 있을 것으로 기대된다. 가능한 하나의 예시는 제도적인 상담 프로그램이다. 오늘날 가족 상담 프로그램은 주로 의학적으로 문제가 있는 가족들이나 심각한 불안이나 우울을 겪는 청소년들을 중심으로 진행되고 있는데, 아이가 겪게 되는 수많은 문제들은 명시적으로 드러나지 않는 경우도 많다. 어떤 문제들은 평범해 보이는 아이의 일상을 주의 깊게 관찰해야만 드러나기도 한다. 만일 아이에 대한 심층적인 상담 프로그램이 정례화되어 주기적으로 행해진다면 아이가 자신의 문제를 스스로 알아챌 수 있도록 하는 데 도움이 될 것이다. 아이에 대한 상담이 많은 경우 양육자에 대한 상담으로 이어진다는 점을 생각하면, 이러한 종류의 프로그램이 가질 수 있는 영향력은 소박하지 않다.

물론 상담 프로그램에 순수하게 이점만 있는 것은 아니다. 고통이라는 계기에 대한 낙관적 기대 혹은 저항적 가능성에 대해 회의적인 태도를 견지하는 일루즈는 자신의 저작들에서 여러 차례

상담의 부정적 측면들을 보여주고 있다. 특히 『근대 영혼 구원하기(Saving the Modern Soul)』는 자아실현과 치료 내러티브의 연관을 다루면서, 자신의 고통을 드러내어 자아실현을 서사화하려는 문화적 지배가 고통과 트라우마를 "특권화"할 뿐 아니라, 고통의 경험 또한 이미 사회적으로 구조화된 것이라는 사실을 드러낸다.[175] 고통은 자아실현을 위한 필요조건이자, 자아실현을 더욱 빛내는 요소로 생각되고 소비된다. 뿐만 아니라 어떤 것을 고통으로 받아들여야 하는지, 고통에 대한 해석 또한 사회적으로 구조화된 것이기 때문에, 일루즈는 고통이 제도와 '다른 것'을 산출할 수 있다는 전망에 반대한다.

그럼에도 불구하고, 상담 프로그램을 여전히 옹호할 수 있는 이유는, 일루즈 또한 상담과 같은 치료 내러티브의 과정이 '고통의 발견'이라는 역할을 한다고 본다는 점에 있다.[176] 자신의 현재 상황에 대한 원인을 추적하고, 자신의 경험을 설명하고 해석하는 방식으로 진행되기 때문에 이와 같은 치료는 고통의 발견을 포함한다. 일루즈 스스로는 의도하지 않았지만 고통을 진정으로 경험하기 어려운 왜곡된 인정의 구조 속의 개인에게 이 과정은 적어도 차후에는 지양되어야 할 단계라 할지라도 앞서 요구된다고 할 수 있다.

그러나 동시에 일루즈의 핵심 주장은 여전히 유효하다. 그녀의 의미 있는 지적 중 하나는, 감정과 고통의 장 자체가 이미 각종 집단들이나 제도들의 이익에 봉사하도록 구조화되어 있다는 점이다.[177] 이러한 조건에서 진정으로 기존 질서와 대립적인 고통은 고통으로서 인정되기 어렵다. 바꿔 말하면, 사회의 감정 장(field)에서 인정될 수 없는 고통은 고통이 아닌 것이다. 이러한 이유에서 제도화된 상담 프로그램은 가족 구성원 각각의 경험을 고통으로 만드는 역할은 맡을 수 있을지 몰라도, (A)유형처럼 사회 전체의 왜곡된 인정에 대해서는 저항적인 계기가 되기는 어려울 것이다.[178]

---

175) Eva Illouz, 『근대 영혼 구원하기: 치료요법, 감정, 그리고 자기계발 문화』, 박형신·정수남 옮김, 한울아카데미, 2023, 특히 5장, 210쪽 이하; Illouz, 『감정 자본주의』, 106쪽 이하의 논의를 참고하라.

176) Illouz, 『감정 자본주의』, 106쪽 이하.

177) Illouz, 『감정 자본주의』, 132-140쪽.

(2) 양육자 혹은 보호자의 경우

양육자 또한 소통을 통해 자신의 양육 방식, 대우 방식을 검토할 기회를 얻게 된다. 이는 아주 일상적인 대화에서도 일어날 수 있다. 이를테면 노동 현장에서 자신의 동료와 나누는 가족과 관련한 소소한 대화 속에서도 가족 구성원에 대한 자신의 암묵적 책임을 깨닫게 될 가능성을 배제할 수는 없을 것이다. 그러나 사회생활에 참여하는 이들조차 매우 제한적인 소통 구조를 구성하는 경우가 적지 않다. 노동 과정에서 오직 기능적인 연결을 위해서만 소통에 참여하게 되는 경우를 어렵지 않게 떠올릴 수 있을 것이다. 가족과 관련한 주제에 대한 진정 자유로운 소통은 오히려 비일상적으로 일어난다. 일상적인 주제에 대해 자유로운 대화를 나누게 된다 하더라도 그 속에서 가족의 삶이라는 주제는 좀처럼 진지하게 다뤄지지 않는다. 이와 같은 경우에 소통이 제약되었다고 하기는 어려울 것이지만, 여기서 어떤 가족의 인정질서가 주제화될 가능성은 적다.

따라서 특정한 유형의 소통들이 보다 효과적일 것으로 기대된다. 가족 내부의 인정규범들 자체를 주제로 삼는 소통들이 그것이다. 한 가지 제안은 가족적 삶에 대한 제도적인 소통 프로그램이다. 앞서 언급한 상담 프로그램이 아이를 대상으로 하는 것을 넘어서 가족 구성원 전체에 대해 행해질 때, 그것은 유효한 방안일 수 있다. 가족 안에서 서로를 어떻게 대해야 하는지, 가족이 서로를 진정 위한다는 것이 무엇인지를 화두로 삼는 대화는 명시적으로 문제가 드러나지 않는 경우에도 정기적으로 수행될 필요가 있다. 최소한 결혼을 앞둔 이들이나, 출산을 앞둔 이들을 대상으로 하여 가족 상담 프로그램을 거치게 된다면, 가족 안에서의 문제를 미리 예방하는 데 도움을 줄 수 있을 것이다. 이미 가족을 구성한 경우라 하더라도, 가족 상담은 현재의

178) 이에 대해서는 다음 절에서 논의될 것이다.

상호인정관계가 잘못된 귀결로 나아가고 있다는 것을 알려주는 역할을 맡거나, 혹은 최소한 왜 그것을 좋은 태도라고 스스로가 받아들이고 있는지를 재고할 기회를 제공한다.

문화적 차원에서도 이러한 유형의 소통을 촉진하는 배경 조건이 이야기될 수 있다. 물론 제도적 차원과 문화적 차원을 확연히 구분하는 것은 적절하지 않을 수 있다. 넓은 의미에서는 양자가 개념적으로 교집합을 가질 뿐 아니라, 오늘날 이미 정책적으로 문화적 차원에서의 변화를 유도하는 방향을 취하기도 하기 때문이다. 한편으로는 가족 내부에서 수행되는 돌봄노동에 대한 직접적인 지원이 행해지기도 하지만, 가족적 삶에 대한 간접적인 개선 또한 가족 정책의 방향에 포함되고 있다.[179] 가족에 대한 특정한 담론들의 생산과 재생산은 가족적인 소통과 동반함으로써 소통이라는 계기의 우연성을 보완한다.

가족에 대한 특정한 담론들의 형성은 개별 가족 안에서 일어날 수 있는 왜곡된 인정을 지양할 수 있도록 돕는다. 가족에 대한 담론들은 가족 안에서의 '좋은 삶'이 무엇인지 끊임없이 환기시키는 역할을 하기 때문이다. 예를 들어, 오늘날 미디어에서는 심리적인 문제가 있는 아이들을 치료하기 위해 양육자들에 대한 상담을 수행하는 프로그램들이 방영된다. 아이의 폭력성이나 병리적인 좌절감, 우울감, 방황, 혹은 양육자의 잘못된 육아, 훈육, 아이에 대한 대우 등 많은 것들이 전문가의 시선을 통해 다뤄진다. 문제적인 가족을 다루는 프로그램을 보게 될 때, 그것을 시청하는 이들은 타인의 고통과 불행을 보는 동시에 자기가 속한 가족에 대한 불가피한 고려 또한 하게 된다. 이는 대면 상담 프로그램처럼 직접적으로 서로의 의견을 교환하거나 고민을 나누는 것은 아니지만, 가족이라는 관계에서 무엇이 좋은가에 대하여 재고할 기회를 제공한다는 점에서는 유사한 역할을 갖는다. 가족적 삶에 대한 다양한 담론들의 현존은 가족이 속해 있는 왜곡된 인정 질서의 설득력을

179) 이를테면, '가족친화 인증기업'에 대한 혜택의 확대는 직접적으로 가족의 돌봄을 지원해주지는 않지만, 가족적인 관계에 관심을 기울여야 한다는 것을 말해주는 하나의 사례가 된다. 가족친화 지원 사업에 대한 구체적 내용에 대해서는 정영금 외, 「가족친화지원사업의 시행현황과 개선방안」, 『가정과삶의질연구』, 제31권, 제4호, 83-96쪽, 2013을 참고.

감소시키고, 구성원들이 자기 자신의 인정질서를 문제 삼을 수 있도록 돕는다.

해방의 가능성을 소통에 둔다는 것이 왜곡된 인정이 지배하는 가족의 구성원인 그들이 소통을 통해 곧바로 자신의 태도를 변경하게 된다거나, 필연적으로 변화가 일어난다는 주장을 뜻하는 것은 아니다. 오히려 소통에 불편함을 느끼고 그것을 거부하거나, 자신 스스로가 여전히 옳다고 생각함으로써 자신이 속한 인정 질서를 다시금 정당화할 가능성도 있다. 소통이 진정 해방으로 이어지기 위해서는 어느 정도 우연적인 조건들이 필요하다는 것은 부정할 수 없다. 그러나 소통이 부재한다면, 왜곡되고 고립된 가족은 영원히 높은 장벽을 세우고 불행한 이들을 지속적으로 생산하게 될 뿐이다. 소통을 촉진시키는 제도적 장치들이나 다양한 가족적 담론들의 현존은 왜곡된 인정으로부터 당사자가 혹은 당사자와 관계 맺는 다른 가족 구성원들이 자신의 인정 질서에 대해 의구심에 도달하도록 하며, 이로써 그 안에서의 고통을 '사회적 고통'으로 경험할 가능성을 확대한다.

여기서 염두에 두어야 하는 것은, 6장의 초입에서 왜곡된 인정의 세 가지 유형을 설정했던 것처럼, 이처럼 소통이 필요하다는 전제 하에 소통의 가능성을 증진시키는 조건들을 제안할 때, 이것이 모든 왜곡된 가족의 문제에 적용될 수 있는 것은 아니라는 점이다. 소통은 가족이 단절 속에 있는 동시에 그 외부적인 사회적 인정질서가 정당한 것이기를 가정한다. 이미 왜곡된 인정이 사회에 지배적인 규범으로 승인되고 있다면, 앞서 제안한 방식들은 단지 이 왜곡된 인정의 구조를 공고화하는 방법일 뿐이다. 이미 많은 사회에서 이와 같은 장치들이 작동할 뿐 아니라 장려되고 있는 실정이지만, 왜곡된 인정 질서가 지배적인 경우에는 다른 방식의 접근이 필요하다는 것은 분명하다.

제 3 절 왜곡된 사회에서의 가족

1. 가족의 양가성에서 미약한 가능성으로

이제 남은 것은 왜곡된 인정의 (A)유형에서 가능한 해방에 대한 논의다. 왜곡된 인정이 사회로부터 가족으로 진입했을 때, 따라서 사회와 가족이 동일한 왜곡을 맞닥뜨릴 때, 해방적 계기는 어디에 있는 것일까? 가족 바깥에서 우리가 만나는 대부분의 이들 또한 동일한 인정규범을 따르고 있다면, 개별 가족 내부의 인정관계를 새로이 할 계기는 쉽게 발견될 수 없을 것처럼 보인다.

3절의 논의에서 혼동되면 안 되는 것은, 본 연구가 사회 전체의 변화를 가능하게 하는 계기를 가족 안에서 발견하려는 것이 아니라, 결과적으로는 사회 변화에 영향을 줄 수는 있을 것이나, 일차적으로는 개별 가족 안에서 그들이 기존의 왜곡된 인정을 어떻게 거부하고 새로이 할 수 있는지를 모색하려 한다는 점이다. 가족이 사회 전체를 바꿀 수 있는 가능성을 찾으려는 것은 본 연구의 의도도 아니며, 현재 전개되고 있는 논의의 범위 내에서 가능하지도 않다.

물론 사회 전체의 인정질서와 대결하는 것이 불가피하다는 점에서, (A)유형에 대해 해방의 가능성을 묻는 것은 여전히 거대한 질문이다. 개별 가족의 해방적 가능성은 사회 전체에 비교할 때 미약할 수밖에 없으므로, 본 연구의 전개에서 이에 대해 만족스러운 답변이 제공될 여지는 작다. 그럼에도 불구하고 3절에서는 이 소박한 가능성에 주목하고 그것을 정확히 밝히고자 한다. 가족이라는 관계는 비록 작지만 고유한 해방적 잠재력을 가지며, 그것은 앞서의 논의에서도 해방의 계기로 제시되었던 고통의 경험으로부터 발견된다.

앞선 논의에서 나타나듯이, 사회의 왜곡된 인정을 수용하여 가족 안에서 왜곡된 인정관계가 일어날 때, 여기에서 문제가 발생하는 이유는 사실 가족이 아니라 사회적 질서가 왜곡된 인정을 산출하는 것으로서 잘못 작동하기 때문이다. 그런데 이 수용은 의도적으로 이루어지지

않는다. 가족 내부의 왜곡된 인정은 이미 왜곡된 사회적 인정을 받아들이고 있기 때문에 일어난다. 가족 내부의 구성원들 모두 사회화 과정을 통해서만 한 사회의 구성원이 될 수 있으며, 사회 활동을 통해 사회적 인정을 언제나 재생산하고 있다. 이처럼 가족은 사회적 인정질서에 대해 불가항력의 관계를 맺고 있다.

사회의 인정 질서가 가족 내부로 침투할 수밖에 없다는 점에서, 가족 안에서 서로를 대하는 방식 또한 그들이 속한 사회에서 특정 가치나 특정 권리, 특정 대상에 반응하는 방식들과 무관할 수 없다. 예컨대 소수자의 발언권을 존중하는 방법을 배우지 못한다면, 우리는 미약한 역량이나 권한을 가진 가족 구성원의 발언권을 존중할 수 없다. 특정한 가치에 대한 태도도 마찬가지다. 동성 간의 사랑에 부정적인 인식이 팽배한 사회 속의 가족은 그들 가족 구성원의 동성 간 연애에 긍정적인 의미를 부여하기 어려울 것이다. 앞서 알렌이 제시한 엘리자베스의 사례에 대해 이를 일종의 '단절' 혹은 '지체' 현상으로 해석했던 이유가 여기에 있다. 엘리자베스의 양육자는 애초부터 완전히 이질적인 인정질서에 속해서가 아니라, 오래 전 자신들이 사랑을 표현하는 방식으로 학습한 것들을 받아들이고 일련의 행위들을 수행했던 것이다.

만일 우리 사회가 왜곡된 인정에 너무나 깊게 관여되어 있다면, 해방 또한 요원할 것이다. (B)유형의 왜곡된 인정들의 해법으로 제시되었던 소통이라는 대안은 이와 같은 배경에서는 오히려 더욱 기존의 인정 관행들을 강화하는 메커니즘이 된다. 왜곡된 인정을 재생산하고 있는 인정규범들을 가족 구성원들이 참조할 때, 정말로 가족 구성원의 좋은 삶에 기여할 수 있는 정당한 인정질서에는 결코 도달할 수 없다. 바꿔 말하면, 가족 안에서의 좋은 삶은 그것이 사회적 인정질서와 아주 밀접하게 관련하기 때문에, 사회적 인정질서 또한 좋은 삶에 기여하는 참된 조건이기를 요구한다. "거짓된 삶 속에 올바른 삶은 없다(Es gibt kein richtiges Leben im falschen)"는 아도르노의 말은 여전히 진실인 것처럼 보인다.[180]

이러한 이유에서, 근본적으로 가족의 인정을 변화시킬 책임은 개별 가족에게 있지 않고, 사회의 모든 구성원에게 있다.[181] 지배적 이데올로기의 재생산이 가족 안에서 일어나지 않도록, 그 구성원들의 좋은 삶과 자기실현에 실제로 기여하도록 사회적 인정질서를 변화시키는 것이 사회의 모든 구성원에게 과제로서 주어진다. 언뜻 여기서 가족이라는 것은 특별한 영향력을 갖지 못하는 것처럼 보인다. 사회를 변화시키는 대다수의 투쟁들은 당사자와 유사한 상황에 놓인 이들이 오히려 가족 바깥에서 공적 연대를 실현함으로써 일어난다.

그럼에도 불구하고 가족은 나름의 역할을 갖는다. 첫째로, 만일 대항담론이 현존하고, 그것이 나름의 설득력을 갖추고 있다면, 가족은 연대투쟁의 소규모 집단이 될 수 있다. 개별자의 아픔은 가족 구성원에게 문제가 발생했음을 말해주면서, 이들이 함께 사회적 투쟁에 나서도록 하는 계기가 된다. 당사자가 자신이 겪고 있는 아픔을 주변인들에게 호소하게 될 때, 가족은 그가 의지할만한, 그를 지원해주는 관계이면서 나아가 함께 투쟁할 수 있는 동지적인 역할을 맡는다.[182]

한편으로 가족은 사회의 평등을 가로막는 집단으로 오랜 시간 여겨져 왔다. 특히 자유주의적 전통과 결합하면서, 가족은 사적인

---

180) Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Adorno Gesammelte Schriften*, 제4권, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, 43쪽, 18절.

181) 어떤 사회적 문제가 특정 소수의 책임이 아니라 정말로 그에 속한 '모두'의 책임이라는 주장을 정말로 유의미하게 제시하기 위해서는 보다 다양한 정당화 과정을 필요로 하지만, 여기서는 개별 가족의 가능성에 초점을 맞추고 있기 때문에 간단히 언급하고 넘어가고자 한다. 다만 나는 아이리스 영의 정치적 책임 모델에 동의한다. '왜곡'의 문제에 대한 논의는 아니지만, 개인에게 책임을 돌리는 "법적 책임 모델"이 아니라 사회 전체 구성원이 구조적 차원의 문제에 대해 공동으로 책임을 진다는 "사회적 연결 모델"을 제시함으로써 영은 정치적 문제를 공동의 것으로 보고 함께 해결하고자 한다. Iris M. Young, *Responsibility for Justice*, New York: Oxford University Press, 2011; 서원주, 「아이리스 영의 정치적 책임의 원리: '구조적 부정의'에 대한 책임으로서 '사회적 연결 모델' 연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 2022.

182) 이에 대해서는 수많은 경험연구를 통해 보다 정당화될 필요가 있을 것이다. 다만 나는 이에 해당하는 단적인 사례 중 하나가 세월호 참사에 대한 유가족들의 투쟁이라고 본다. 세월호 유가족의 '가족적' 투쟁에 대해서는 김명희, 「국가에 대항하는 가족: 세월호 연대의 감정동학과 루트 패러다임」, 『탐라문화』, 제56호, 2017, 215-246쪽을 참조.

영역으로서의 불가침성을 얻게 되었고, 이를 토대로 재산이나 기회의 불평등을 초래하는 순환이 일어났다. 오킨이 비판했던 것처럼 가족은 젠더 불평등의 '핵심축'이었을 뿐만 아니라, 가족 자체가 일종의 계급적 불평등을 초래하는 영역으로 기능해 왔다는 사실을 부정할 수는 없을 것이다.[183] 가족과 관련해 오킨의 비판을 받았던 롤즈 또한 불평등에 기여하는 가족의 성격을 포착했다. 롤즈는 가족 간의 불평등을 초래하는 가족제도가 해체될 수 없는 한 기회 균등의 원칙은 불완전할 수밖에 없다고 보았다.[184] 페미니즘 진영에서도 가족의 이러한 특성은 비판받아 왔다. 가족은 그것이 가부장제를 재생산하는 기제라는 이유뿐 아니라, 결과적으로 사회의 평등을 가로막는 '반사회적인' 것이라는 혐의 때문에도 부정적으로 인식되었다.[185]

현대의 가족 제도가 전형으로 삼는 고립된 핵가족이라는 단위가 자신의 가족들만을 보호하고 그들의 안위만을 위해 다른 가족들을 고려하지 않는다는, '가족 이기주의'에 대한 비판은 물론 타당하다. 오늘날 가족은 분명 공고한 무형의 울타리의 형태를 취하고 특권을 세습하고, 재산을 상속하며, 문화적 지위를 이어받음으로써 새로운 신분제의 토대가 되기도 한다. 가족과 특권이 결합할 때, 가족은 특권에 대한 비판을 가로막는 장벽이 된다.

그러나 가족을 공공적인 것과의 대립을 설정하면서 단지 이기적인 집단으로만 보는 것은 일면적이다. 다른 이들보다 자신과

183) 이에 대해서는 앞서 2장 2절, 34쪽 이하를 참조하라.

184) Rawls,『정의론』, 121쪽.

185) Michèle Barrett and Mary McIntosh,『반사회적 가족』, 김혜경·배은경 옮김, 나름북스, 2019. 미셸 바렛과 메리 매킨토시는 당시 서구 사회 가족에 대한 분석을 통해, 전형으로 여겨지는 핵가족 형태는 일종의 이데올로기이며, 가족을 신성시함으로써 사회가 그것의 대립 항으로서 여겨지게 되었다고 본다. 저자들은 가족이란 일종의 '카드로 만든 집(house of cards)'으로 위태로운 상태이지만 가족 이데올로기로 인해 지탱되어 왔다고 보면서, 가족이 아닌 또 다른 대안적 집단이 필요하다고 주장한다. 나는 이들의 분석에 동의하며, 대안적 관계가, 혹은 가족의 확장이 필요하다고 본다는 점에서 일치한다. 그러나 오래 된 고전이라는 점을 감안하더라도, 가족이라는 연결이 여전히 어떤 이점을 우리에게 제공할 수 있는지에 대해 고찰하지 않았다는 것은 아쉬운 점이다. 오늘날 가족의 해체를 넘어 모든 종류의 연결을 거부하는 이들이 등장하는 시점에서 중요한 것은 이들이 왜 가족과 유사한 집단을 형성해야 하는지에 대한 이유이기 때문이다.

가까이 있는 이들을 위하고 그들의 안위를 위해 노력하는 가족의 속성은 다른 맥락에서는 긍정적인 기능을 맡을 수 있기 때문이다. 특히 가족 구성원이 사회의 구조적 문제로 인해 고통의 당사자가 되었을 때, 가족은 누구보다 앞서 사회적 투쟁에 나서거나 그의 가장 든든한 우군이 된다. 여기에 이기적인 혹은 개인적인 동기부여 형태가 포함된다는 것 자체를 부정할 수는 없을 것이다. 자신의 가족이 부당하게 피해를 입었다는 억울함과 분노에서, 혹은 세상을 떠난 자신의 가족에 대한 죄의식에서 동기부여 되기 때문이다. 그러나 이들은 결국 자신의 가족이 입은 피해가, 상처가 다시 반복되지 않기를 바라면서 사회 구조적인 차원의 문제를 제기한다. 바꿔 말하면, 가족은 다른 가족 구성원의 고통을 자신의 것으로 느끼기 때문에, 그 어떤 다른 이들보다 더욱 그의 고통에 공감하고 이를 투쟁의 동인으로 삼게 된다.

그러나 앞선 논의에서 드러난 것처럼, 왜곡된 인정은 문제시되는 인정에 대한 대안적 해석이 존재하지 않거나, 너무나 미약해서 영향력을 갖지 못하는 상황을 상정한다. 그래야만 왜곡된 인정이 그럴듯하게, 설득력 있는 것으로 나타나면서 구성원들을 그러한 인정의 요구들에 순응하도록 할 수 있기 때문이다.

만일 대항담론이 존재하지 않거나 매우 미약하다면, 당사자의 다양한 아픔들이 병리적인 고통이 되는 순간은 어느 정도 우연적으로만 주어질 수 있다고 보아야 하겠다. 그저 개인적인 고통이었던 것들 '사회적' 고통으로, 하나의 증상으로 보게 하는 새로운 인정 해석을 만들어내는 과정이 요구되기 때문이다.[186] 게다가 이러한 새로운 인정 해석이 살아남는 것은 유사한 고통을 경험하는 이들의 다수성이나, 그들이 대항 담론을 형성할 수 있는 사회 경제적 여건 등 다양한 조건들이 맞아 떨어질 때 가능하기 때문에, 이는 설명에 있어 불가피한 우연성을 도입한다. 대안적 해석이 존재하지 않는다면, 각각의 고통은

186) 기존의 인정 질서에서 무시가 아니었던 것이 무시가 되는 사태는 우리에게 정당한 인정의 척도가 되는 인정의 구조가 변화되었음을 지시하기 때문이다. 새로운 인정의 질서가 등장하는 것이다. 이러한 맥락에서 미드는 완전히 새로운 '일반화된 타자'의 등장이 매우 어려우며, 예수, 부처, 소크라테스와 같은 '천재'들에 의해서나 가능하다고 보았다. Mead, *Mind, Self, and Society*, 217-218쪽.

질병이 되지 못하고 질환으로 머물 뿐이다. 왜곡된 인정의 비극은 고통어린 선조들의 역사 위에서만 새로운 인정 질서가 세워질 수 있다는 점이다.[187]

그럼에도 불구하고, 동일한 질환을 가진 이들의 연결은 대안적 해석의 등장을 촉진한다. '지금 여기'의 한 가지 가능성은 동일한 질환을 경험하는 이들이 자신들의 고통을 사회적 고통으로 해석할 수 있는 대항담론을 함께 만들어나가는 것이다. 이유를 알 수 없는 다양한 증상들은 당사자와 유사한 상황에 처해 있는 이들 사이에서 공유됨으로써 대안 담론의 형성을 추동한다. 만일 동일한 증상을 호소하는 개인들이 사회 전체에서 적지 않다면, 그것은 곧바로 대안적인 담론으로 이어질 수도 있다. '사적인 것이 정치적인 것'이라는 선언이 이미 보여주었듯이, 나의 고통은 '우리'의 고통이 됨으로써 변화의 계기가 된다. 그러나 이러한 종류의 가능성은 본 연구가 유지해 온 가족 구성원의 삶이라는 관심사와 정확하게 합치하지는 않는다. 오히려 이 경우 가족 바깥의 연대가 더 큰 힘을 발휘할 것이기 때문이다.

가족은 대항담론의 부재라는 조건에서도 고유의 역할을 갖는다. 만일 가족이 서로의 고통어린 증상들을 예민하게 감지한다면, 그것이 정확히 어떤 원인에서 오는지 인지하지 못하더라도 그것을 문제시할 수 있다. 기존의 왜곡된 인정이 갖는 강력한 신뢰에 균열이 발생하게 되는 것이다. 여기서 당사자의 아픔은 대항담론이 힘을 갖지 못하기 때문에 곧바로 사회적 고통이나 병리적 증상으로 이해될 수 없고 잠재적인 계기로만 남아 있을 것이지만, 이러한 계기는 유의미하다. 그런데 여기서 가족 구성원은 자신이 알아 왔고, 자신에게 익숙한 인정규범과는 다르게 행동한다. 이는 어떻게 가능한가? 가족이 거대한 사회 구조를 상대로

187) 이러한 서술은, 우리가 억압받은 이들의 후손이며, 동시에 지난 세대에 대한 "어떤 '미약한' 메시아적 힘(eine *schwache* mesianische Kraft, 강조는 원저자의 것)"을 갖는 존재라는 『역사철학테제』의 벤야민의 언명에 기댄다. Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Band 1-2, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, 694쪽.

저항할 수 있는 것은 어쩌면 '사랑' 때문일까?

페데리카 그레고라토(Federica Gregoratto)는 사랑의 양가적 성격을 검토하면서도, 사랑에 여전히 희망적인 계기가 있음을 밝힌다.[188] 한편으로 사랑은 그 자체적인 속성으로 인해 해방적인 특성을 갖는다. 사랑은 합리성에 이질적인 것으로서 사회의 제도나 구조에 차이를 갖기 때문에, 기존의 지배질서를 문제시할 수 있다. 그러나 동시에 사랑에 대한 암울한 전망도 있다. 그것은 에바 일루즈의 작업들이 보여주듯이, 사랑이 하나의 상품으로서 다뤄지며 이미 자본주의적 구조에 녹아들어 있고, 따라서 자본주의적 재생산에 기여하고 있기 때문이다.[189] 그레고라토는 그럼에도 불구하고 아도르노를 따라서 자본주의적 주체화 방식과는 다른 방식으로 끌리고 행동할 수 있기에 우리가 사랑에 있어 수동적이지만은 않다고 본다. 사랑이 갖는 "충동이나 애정, 그리고 자연적이고 신체적인 떠밂(thrust)"이라는 성격이 여전히 새로운 실천의 계기를 제공해줄 수 있다고 보는 것이다.[190]

한편으로 그레고라토의 기대는 합당하다. 아도르노가 강조하듯이 도덕적 충동은 기존 사회의 규범과는 다른 어떤 것을 제기하는 역할을 수행할 수 있다.[191] 나는 비관적인 전망에도 불구하고 여전히 사랑이 어떤 해방적인 가능성을 갖는다는 그레고라토의 믿음에는 동의하지만, 가족이라는 조건을 감안할 때, 그녀가 주목하는 '다른 선택의 가능성'에

---

188) Federica Gregoratto, "Love and the (Wrong) World: Adorno and Illouz on an Ambivalent Relation", *Journal of Social Philosophy*, 제52권, 제1호, 2021, 72-92쪽.

189) 일루즈는 『낭만적 유토피아 소비하기』 이래로 자본주의와 사랑의 관계맺음을 추적한다. 한편으로 감정은 자본주의 시장에서 중요한 상품이 되었으며, 다른 한편으로 개인 간의 사랑 또한 자본주의적으로 재구성되었다는 것이 그녀의 분석이다. 그녀는 호네트에게 영향을 받았음을 인정하지만 그와 자신 사이의 차이가 명확하다고 본다. 이를테면 그녀는 하버마스와 호네트가 공유하는 "상호행위의 세계(world of interaction)"에 동의하지 않으며, 사랑에 대해 비규범적인 모델을 제시하고자 한다. 이에 대해서는 Elisa Russian and Eva Illouz, "What Is Critique?: A Conversation with Eva Illouz", *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 제28권, 제1호, 2019, 167-179쪽을 참조.

190) Gregoratto, "Love and the (Wrong) World", 86-87쪽.

191) 아도르노의 충동 개념이 갖는 성격에 대해서는, 정진범, 「충동과 저항: 아도르노의 유물론적 도덕철학에 대한 연구」, 『사회와 철학』, 제36집, 2018, 107-136쪽의 논의를 참고하라.

두 가지 조건을 덧붙일 수 있을 것 같다.

첫째로, 사랑이 진정으로 '다른 선택'으로 이어지기 위해서는 타인의 고통과 같은 계기들이 요구된다.[192] 그렇지 않으면 사랑의 방향성은 오히려 더욱 지배에 결탁하는 것이 될 수도 있다. '다른 실행'을 가능하게 하는 것은 실은 사랑 그 자체가 아니라 내가 기존의 방식으로 대우하고 있던 사랑하는 상대에게서 발견되는 고통이다. 둘째로, 가족이라는 관계를 상정할 때 사랑은 가족 관계를 유지하는 데 기여할 뿐 아니라, 내가 앞서 '가족적 인정'이라고 이름 붙인 것처럼 자신에게 대체 불가능한 이로서 연결되어 있는 이들의 고통을 외면하지 못하게 만드는 계기로서 작동한다. 곧, 사랑은 타인에 고통에 보다 예민하게 고려하도록 만드는 요인이며, 오히려 이로써 사회가 제공하는 것보다 내가 사랑하는 이에게 보다 좋다고 판단하는 쪽으로 '다른 선택'이 가능해진다.

이 때 가족은 앞서와 같이 연대투쟁에 적극적으로 함께 나서는 공동체가 될 수 없다. 대항담론의 미약함으로 인해 그들은 자신들의 고통이 정말로 사회로부터 온 것인지에 대해 확신할 수 없기 때문이다. 다만 가족은 아픔을 느끼는 중인 당사자에게 그가 왜곡된 인정의 요구를 견뎌내고 무엇인가 할 수 있도록 그를 지지해주고, 위로해주는 회복의 영역이 될 수 있다.

그런데 만일 왜곡된 인정의 공고함이 가족적 인정을 망각하게 한다면, 기존의 인정규범이 너무나 설득력 있게 보여서 그것에 아픔을 느끼는 자신의 가족이 한심하거나 그저 화가 나게 될 수도 있을 것이다. 한편으로 나는 여기에서도 여전히 소통이라는 방식의 가능성을 기대한다. 물론 이 소통은 왜곡된 인정의 왜곡됨을 밝히는 소통이 아니라, 가족적인 인정을 상기시키는 소통이다. 나는 앞서 (B)유형의 문제를 다루면서, 알렌이 제시한 엘리자베스 사례에 근거하여 왜곡된

192) 아도르노가 말하는 고통은 본 연구에서 계기로 삼고자 하는 다양한 고통들보다 훨씬 더 강도 있는 고통을 지칭하지만, 나는 아도르노의 도덕적 충동에 있어서 핵심이 그레고라토가 제시하는 '사랑'뿐 아니라 '고통'이라고 본다. 이에 대해서는 정진범, 「충동과 저항」, 117쪽 이하를 참조.

인정에 대한 해방이 소위 '가족적 인정'에 대한 상기를 통해 그 가능성을 마련할 수 있다고 주장했다. 그들이 가족이라는 이유에서 진지하게 고려해야만 하는 구성원의 고통을 외면하지 못하게 만드는 것이 가족이라는 관계의 근본적인 약속이라고 생각했기 때문이다. 나는 왜곡된 인정을 전제하더라도 가족에 대해 이와 같은 이해를 결합시키는 것이 그렇게 이상하게 들리지 않을 것이라 생각한다. 게다가 왜곡된 인정의 현존이 사회 전체의 총체적 지배를 의미하지는 않는다는 점에서, 소통은 가족적 인정의 상기를 위한 장치로 여전히 유효할 것으로 기대된다.

다른 한편으로, 또 하나의 가능성은 가족의 아픔이 극심해질 때, 그것 자체가 가족적 인정을 상기시키는 계기가 되기도 한다는 점이다. 왜곡된 인정의 규범이 강력한 설득력을 가지고, 가족적 인정이 상기되지 못하는 상황이 온다면, 당사자의 아픔은 정말로 진지하게 염려 받고 고려되기보다는 오히려 묵인되거나, 그것이 개인적인 일임을 설득시키는 과정이 진행될 가능성이 크다. 좋은 대학으로의 입시를 위해 성적 압박을 받고 있지만 그에 미치지 못해 괴로워하는 아이에게 아이의 괴로움이 그의 탓이 아니라는 것을 알려주지 않고, 아이를 더욱 채찍질하는 경우를 우리는 쉽게 찾아볼 수 있다. 나아가 이처럼 아이를 훈육하는 양육자의 경우 자신의 주위를 둘러보더라도 다른 이들이 그와 같은 이해를 타당한 믿음으로 갖고 있기 때문에, 이러한 믿음으로부터 벗어날 가능성이 크지 않으며, 오히려 강화될 가능성이 높다. 각 개인의 증상은 주변인들에게 진정한 고통으로 수용되지 못하고 지속적으로 반려된다. 이러한 경우에 개별 가족 구성원의 증상은 일종의 '개명적(entschließen)' 역할을 갖는다. 아직 사회적인 원인에 연결되지 못한 고통이지만, 깊은 절망감이나 좌절감, 무기력증 같은 경우는 '소리 없는 비명'으로서 다른 가족 구성원들에게 자신의 삶에 문제가 있음을 알린다. 나와 연결된 타인의 고통은, 특히 내가 가족적 관계를 맺고, 내게 대체 불가능한 존재로서의 가족 구성원의 고통은 영원히 모른 체할 수 없는 무엇이다. 아주 비극적인 경우라 하겠으나, 고통을 받던

당사자가 스스로 목숨을 끊은 경우에야 자신의 생각이 잘못되었음을 깨닫게 되는 이들이 존재하는 것은 고통의 개명적 기능을 단적으로 보여준다. 요컨대, 개별적 고통은 다른 이들의 외면과 무관심 혹은 공고한 왜곡을 넘어서 다른 가족 구성원들에게 사태의 심각성을 인지하도록 하는 하나의 계기로 기능한다.

사회의 왜곡된 인정이 가족 내부로 진입했을 때 발생하는 왜곡된 인정에 대한 개별 가족의 저항가능성을 다룬 이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 왜곡된 인정에 대해 가족이 그것의 변화에 기여할 수 있는 가능성은 오직 두 가지다. 한편으로 가족은 미약한 대안담론이라도 존재한다면, 고통의 당사자와 고통을 공유함으로써 사회적 투쟁에 나서는 연대공동체가 될 수 있다. 다른 한편으로 대항담론이 불투명한 경우라 한다면, 가족은 당사자의 고통을 받아들이면서 고통 받는 당사자에게 지원과 회복을 제공하는 영역으로서 그를 보호하고 돌보는 역할을 맡을 수 있다.

2. 대증요법적 사회병리학의 역할

사회 전체의 왜곡된 인정질서가 가족 내부에까지 저항 없이 침입한 경우에 대해서, 가족 내부에서 찾아질 수 있는 고통이라는 계기에 주목해 소박한 가능성을 제시한 앞 절의 논의는 거대한 문제에 대한 아주 사소한 답변처럼 생각될 수도 있다. 잘못된 것이 개별 가족이 아닌 사회 전체라면, 사회를 변혁하는 방안이 기대되기 때문이다. 나아가, 왜곡된 인정이라는 병리적인 문제를 만들어내는 원인의 제거 없이 해방을 이야기하는 것이 불만족스러운 이들도 있을 수 있다. 만일 원인이 제거되지 않는다면 그것으로부터 앞선 병리현상과 유사한 또 다른 병리현상이 등장할 수 있기 때문에, 단지 미봉책이라고 볼 수도 있다. 사회 전체의 왜곡된 인정 문제에 대해 개인의 고통을 통한 소박한 가능성을 제시하는 시도는 얼마나 정당화될 수 있을까? 나는 이를

추른의 논의를 경유하여 '사회병리학'의 구성요소인 '병인학'과 '치료'의 관점에서 옹호하고자 한다.

호네트의 다양한 주제들을 '이차적 층위의 장애'로 엮어 냈던 추른은, '사회병리학'이라는 호네트의 기획에 비추어 이차적 층위의 장애를 다루는 작업들에서 미완인 부분들을 사회'병리학'의 네 가지 과제를 규정함으로써 보여준다.[193] 그는 사회병리학의 작업분야를 증상학, 역학, 병인학, 그리고 치료의 네 가지 요건들로 분류한 후에, 호네트의 작업에서 두 가지 과제는 원활히 수행되고 있는 반면, 나머지 두 가지에 대해서는 적절한 답변이 제공되지 못하고 있다고 평가한다.

추른의 구별을 따르면, 이차적 층위의 장애를 다루는 호네트의 작업은 증상학(symptomatology)에 치우쳐 있다.[194] 질병의 증상이 어떤 식으로 나타나는지 파악하고 분석하는 작업에 상대적으로 많은 관심을 기울이고 있다는 것이다. 『인정투쟁』에서 전개된 무시의 현상학은 사회병리학으로서의 증상학이 무엇인지 보다 분명하게 나타내 준다. 호네트는 『인정투쟁』에서, 인정의 세 형식에 비추어 다양한 무시의 유형들이 어떻게 나타나고 있는지를 추적한다. 이를테면 모욕감이라는 '증상'은 자신이 가치부여 형식에서 무시를 경험하고 있음을 말해준다. 이데올로기적 인정이나 물화와 같은 이차적 층위의 장애에 대한 호네트의 연구에서도 증상에 대한 이해는 풍부한 증거들로 구성되어 있다. 예를 들어, 이데올로기적 인정의 일종인 '엉클 톰'은 이것이 실질적 조건을 제공하지 않는 이름임을 알려주는 하나의 증상이다. 추른은 증상학의 작업이 물론 성공적으로 수행되고는 있지만, 단지 이로써 사회병리학의 기획이 완수되었다 하기는 어려울 것이라고 평가하며 두 번째 항목에 대한 논의로 이행한다. 두 번째로, 역학(epidemiology)적 측면이 있다. 역학은 질병의 변동과 전개를 밝히는 학이다. 곧, '실제로' 사회 일반에 그러한 증상이 퍼져있다는 것을 보여주는 것이 역학이다. 추른은 역학의 차원에서도 심각하게 문제될 것이 없다고 판단한다.[195]

193) 이에 대해서는, Zurn, *Axel Honneth*, 112-118쪽을 참조.
194) Zurn, *Axel Honneth,* 116쪽.
195) Zurn, *Axel Honneth,* 116쪽.

호네트 스스로가 역학적 분석에 중점을 두지는 않지만, 수많은 경험적 자료들이 이미 그의 분석을 지지하고 있다고 보기 때문이다.

반면 추른의 생각에 호네트의 사회병리학 기획에서 문제가 되는 것은 병인학(etiology)과 치료(therapy) 분야의 작업이다.[196] 어떤 병리현상에 대해 그것이 발생하게 된 '원인'에 대한 보다 구체적이고 사회학적인 세부 설명이 제공되어야 하며, 동시에 이러한 병리에서 어떻게 치료/해방될 수 있는지도 밝혀야 한다는 요구에 대해 호네트가 충분히 답변하지 못하고 있다는 것이다.[197] 나아가 그는 이론과 실천이 어떻게 관계 맺을 수 있는지 말해주는 것이기도 하다는 점에서 병인학과 치료의 작업이 더욱 중요하다고 강조한다.[198]

'무시'라는 사회적 병리현상을 다루었던 『인정투쟁』에서 네 가지 작업들은 모두 연결되어 있다.[199] 『인정투쟁』의 작업을 네 가지 병리학 모델에 대입해 재구성하면 다음과 같다. 극심한 무시의 고통이라는 증상(증상학의 측면)으로 나타나는 인정의 무시는 기존하는 인정질서의 한계로 인해(병인학의 측면), 사랑, 권리, 연대의 형식에 따라 사회 전반에서 일어나지만(역학의 측면), 무시의 고통을 받는 이들의 집단적

196) Zurn, *Axel Honneth*, 114쪽.

197) 이데올로기적 인정 뿐 아니라, 물화에 대해서도 이와 유사한 지적이 가능할 것이다. 정태창은 한편으로 호네트의 작업을 긍정적으로 평가하면서, '도구적 이성 비판'을 중심으로 전개된 기존의 물화 이해보다는 '좋은 삶의 형식적 개념'에 의존해 이를 재구성하자고 주장한다. 호네트적인 '인륜성'을 물화 개념의 규범적 토대로 정립하자는 것이다. 그는 이러한 시도가 규범적 척도를 정당화하는 데 있어서도, 호네트가 제안하는 사회철학의 목적에 대해서도 보다 나은 방안이라고 본다. 다만 그는 호네트의 물화 개념에서 마르크스나 루카치와 달리 경제적인 것과의 연결이 희미해졌다고 보며, 보다 경제적 문제에 주목함으로써 '도덕철학'에서 '사회비판'으로 나아가자고 제안한다. 나는 호네트가 물화를 만들어내는 '제도와 실천'을 언급하지만 그 원인에 대해 더 추적하지 않았으며, 경제적 조건과의 연결이 불투명하다는 해석에 동의한다. 정태창, 「좋은 삶의 형식적 개념에 기초한 '물화(Verdinglichung)'의 재정식화」, 『철학사상』, 제85호, 2022, 3-33쪽; 정태창, 「자본주의적 생산과 소비의 병리현상으로서의 물화」, 『인문논총』, 제79권, 제4호, 2022, 357-394쪽.

198) Zurn, *Axel Honneth*, 117쪽.

199) 추른은 '모든' 사회적 병리현상을 '이차적 층위의 장애'로 분류하지만, 나는 프라이언하겐이 지적하는 것처럼 그러한 속성을 갖지 않는 사회 병리현상도 있다고 본다. 대표적으로, 『인정투쟁』에서 문제가 되었던 무시는 여기에 해당하지 않는 것으로 간주될 수 있다. 따라서 추른의 지적을 '이차적 층위의 장애'에 한정하고, 사회병리학의 구성요소에 대한 요구가 무시의 경우에는 충족되고 있다고 보았다. Freyenhagen, "Honneth on Social Pathologies", 137쪽.

투쟁을 통해 새로운 인정질서가 수립됨으로써 이 병리현상에서 해방될 수 있다(치료의 측면). 그러므로 『인정투쟁』은 추른의 요구를 모든 층위에서 수행하고 있는 저작이라고 평가할 수 있다.

그러나 추른의 지적처럼 '이차적 층위의 장애'를 다루는 작업들에서는 원인과 치료의 차원이 추상적이거나 불확실하게 규정됨으로써 사회병리학에 대한 요구조건이 충족되지 못한다. 이차적 층위의 장애에 해당하는 병리현상들에 대해서 그것이 어떤 증상으로 나타나는지, 그리고 다양한 현상들을 통해 그것이 얼마나 일반적으로 퍼져있는지를 추적하면서도, 그것이 정확히 어떤 원인으로부터 오는지, 그리고 그것으로부터 해방을 추동하는 세계내적 계기들이 무엇인지에 대해서 호네트는 충분한 답변을 제공하지 못하고 있다.[200]

'사회의' 병리 현상이라는 병리학의 대상에 대해서, 추른은 병인학과 치료의 작업이 연결되어 있다고 본다. 만일 사회 병리의 인과적 설명이 결여될 때, 치료적 기획은 시작조차 할 수 없다는 것이다.[201] 여기에는 병리 현상에 대한 치료가 결국에는 원인에 대한 제거라는 관점이 전제되어 있다. 원인이 정확히 밝혀진다면, 그 원인을 제거하기만 하면 많은 경우 그 질병으로부터 해방될 것이다. 예컨대 기존하는 인정질서의 무시가 고통과 긍정적 자기 관계 상실의 원인이라면, 이를 대체하는 새로운 인정질서를 수립함으로써 질병에서 벗어날 수 있다. 곧, 병의 원인과 병의 치유는 한 쌍이다. 따라서 이차적 층위의 장애를 다루는 작업들에서 그것의 치료 방안이 부재하는 이유는 원인에 대한 분석이 결여되었기 때문이다.

추른은 병인학적 작업의 빈자리를 보강하기 위해 세 가지 대안을 제시한다.[202] 첫째는 '해석학적 인상학(hermeneutic

---

200) 추른은 예외적으로 '조직화된 자기실현(organized self-relization)'의 문제에 있어서는 병인학의 작업이 잘 수행되고 있다고 본다. 여섯 가지 요인들을 정리하고 그것들이 각각 그리고 함께 특정 병리의 형성에 어떻게 기여하는지 잘 설명되고 있다는 것이다. 『자유의 권리』에서 나타나는 법적 자유의 병리에 대한 설명에 대해서도 추른은 긍정적으로 평가한다. Zurn, *Axel Honneth*, 116-117쪽.

201) Zurn, *Axel Honneth*, 117쪽.

202) Christopher F. Zurn, "Social Pathologies as Second-Order-Disorders", Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*,

physiognomy)'이다.[203] 추른은 호네트가 아도르노의 사회 이론에 대해 그것을 "자본주의적 삶의 형식의 형태적인(physical) 표면과 외관을 밝혀주는 스케치"[204]로 본다는 점에 착안하여, 해석학적 인상학을 병리 현상의 다양한 증상들을 폭로하는 작업으로 규정한다. 그러나 추른은 이러한 접근방식이 특수한 경험들을 어떤 원인과 연결하는 데에는 실패한다고 본다. 자본주의적 삶의 형식에 대한 정확하고 날카로운 기술을 제공하지 않을 뿐 아니라, 이것이 어떻게 작동하는지에 대해서도 설명하지 못하고 있다는 것이다. 단지 병리적 증상들만을 밝히고 있을 뿐이므로, 병인학에 대한 적절한 선택지가 될 수 없을 뿐 아니라, 진단과 치료 또한 수행할 수 없는 방식이 된다. 두 번째는, '사회학적 최대주의(sociological maximalism)'로 사회학적 거대 이론을, 완전히 기술적이고 설명적인 사회학 이론을 참조하는 방식이다.[205] 자본주의의 내적 모순에 대한 마르크스의 이론이나, 하버마스의 '식민지화 테제' 등을 추른은 예시로 들고 있다. 그러나 그는 두 번째 선택지에도 문제가 있다고 본다. 다양한 일상적 실천으로 환원될 수 없는 복잡한 담론, 반직관적이라 할 수 있을 담론들의 제시는 다양한 삶의 방식들을 추상화하는 방식을 통해서만 가능하므로, 다양한 '증상들'에 대한 파악 뿐 아니라, 실제적인 해방을 실현할 수 있는 희망 또한 포기될 수 있다는 것이다. 그가 선택하는 것은 마지막 대안인, '병리현상 각각의 고유성에 근거한 절충주의(pathology-specific eclecticism)'다. 추른에 따르면, 이는 증상학과 역학을 병인학에 결합시키는 것과 다름없다.[206] 곧, 각각의 증상에 대한 세밀하고 구체적인 분석을 통해 그것들이 연결되어 있는 또 다른 병리 현상들을 분석하면서 점차 사회 전체에 대한 진단을 지향하자는 것이 추른의 제안이다.[207] 병인학적 차원의

Boston: Brill, 2011, 364-370쪽.

203) Zurn, "Social Pathologies as Second-Order-Disorders", 364쪽 이하.

204) Zurn, "Social Pathologies as Second-Order-Disorders", 364쪽.

205) Zurn, "Social Pathologies as Second-Order-Disorders", 367쪽 이하.

206) Zurn, "Social Pathologies as Second-Order-Disorders", 369쪽.

207) 호네트는 추른의 제안이 설득력 있다고 생각하면서도, 세 번째 방법이 잘못 정당화되고 있음을 지적한다. 사회의 병리 현상에 대한 다차원적 접근이라는 점에서, 이는 '절충주의'가 아니라, 오히려 "사회적 인과 개념의 확장"이라는 것이다. Honneth,

작업이 결여되었음을 지적했던 추른은 그럼에도 불구하고 근본적인 단일 원인에 대한 파악이 필요하다는 주장으로 나아가지 않는다. 그는 부분적인 병리 현상에 대한 면밀한 포착을 통해 사회 전체의 병리적 상태에 대한 전체적인 상을, 나아가 전체적인 원인규명으로 나아갈 수 있다고 본다.

호네트와 추른의 논의를 통해 이미 친숙해진 의학적 비유를 차용하면, 추른의 제안은 두 가지 치료 방식의 결합을 의미한다. 일반적인 경우에 질병의 치료는 어떻게 가능한가? 병의 치료에는 증상의 치료를 목적으로 하는 '대증(對症)요법'과, 그 원인을 제거하는 '원인요법'이 있다. 먼저, 대증요법은 특정 증상들에 대한 치료를 우선하는 방식이다. 증상을 완화함으로써 질병에서 벗어나려는 시도인 것이다. 가령, 대표적인 대증요법은 신체의 염증으로 열이 감지되는 환자에게 해열제를 주는 식이다. 대증요법은 질병의 원인에 직접적으로 대응하지는 못하지만, 증상에 대한 치료가 간접적인 방식을 통해 원인의 제거로 이어지는 경우가 있을 뿐 아니라, 무엇보다 환자가 질병에 버텨내어 원인을 치료할 상황을 만들 수 있게 해 준다. 반면 원인요법은 질병의 원인을 직접 제거하려는 시도다. 비대해진 암세포가 장기에 영향을 미쳐 암환자가 식욕부진에 시달릴 때, 필요한 것은 단기적인 식욕부진의 해소가 아니라 암덩어리의 제거다. 원인요법은 보다 근본적인 문제를 해결하는 방식이지만, 원인을 정확히 진단해야 할뿐 아니라, 진단에 성공한다 하더라도 원인을 제거하는 데 상대적으로 많은 노력이 든다. 질병에 대한 두 가지 접근방식은 개념적으로 상이하지만, 추른이 보여주듯이 대증요법과 원인요법은 실제 의학적 구분과는 달리 '사회병리학'에 있어서는 연결되어 있다. 각각의 증상이 그것의 원인을 이미 암묵적으로 지시하고 있으며, 이를 서로 연결시킴으로써 어떤 병리 현상의 원인을 지목할 수 있기 때문이다. 암 환자에게 열을 내리거나 진통제를 주는 것은 원인에 대한 치료로 이어질 수 없다. 그러나 물화나 조직된 자기실현, 이데올로기적 인정 등 구체적인 문제에 대한 해법을

"Rejoinder", *Axel Honneth: Critical Essays*, 418-419쪽.

모색하는 것은 왜곡된 인정 문제 전제에 대한 해명의 도정에 있다.

나는 추른에게 동의하면서도, 의학의 유비를 통해 한 가지 이점을 덧붙이고자 한다. 대증요법은 원인에 대한 진단과는 별개로 고유한 기능을 갖는다. 암 환자에게 진통제를 주지 않으면, 그는 고통에 몸부림치면서 삶에 대한 의지를 상실할 수도 있으며, 암 투병 자체를 견디기 어렵게 될 수 있다. 그러므로 어떤 이유로 열이 나는 환자에게 해열제를 주는 것은 원인을 제거하지는 못해도 좋은 치료법의 하나로 생각될 수 있다. 이것은 원인에 대한 추적을 덮어놓고 단기적 증상에만 주목한다는 것을 뜻하지 않는다. 증상에 대한 치료는 어떤 원인을 제거할 때 까지 그것을 감내해야 하는 이들이 보다 버틸 수 있도록 해주는 기제다.

그렇다면 '대증요법'의 기능은 가족에 대한 논의에 어떻게 연결되는가? 물론 추른이 '증상'에 주목하자고 할 때, 개별자의 고통에 주목해야 한다고 주장한 것은 아니다. 각각의 증상을 다루는 작업들이 결국에는 그러한 유사한 증상들을 파생시키는 원인에 대한 제거로 이어지게 된다는 점이 그의 주장에서 핵심적인 부분이다. 부분적인 병리현상에 대한 검토 혹은 해소를 통해 보다 거대한 병리현상의 해법을 찾는 방식은 가족의 병리현상과 사회적 병리현상 사이에서도 이야기될 수 있다. 가족은 사회의 왜곡된 인정에서 파생되는 하나의 증상이 일어나는 장으로서, 사회 전체적인 병리현상의 원인을 감지하기 위한 하나의 진입로다.

그러나 내가 보다 주목하고자 하는 것은 가족 안에서의 개별적인 증상들 또한 앞서와 같은 역할을 한다는 점이다. 가족 내부에서 당사자의 고통이라는 증상에 주목하고 그것의 잠재력을 밝히는 것은 한편으로 가족이라는 영역에서 교차되고 있는 왜곡된 인정규범들 전체의 상을 그리는 작업이다. 그러나 동시에, 가족의 왜곡된 인정을 문제 삼고 가족의 문제를 해결하고자 하는 일은, 결국에는 사회의 변화의 동인이 되는 투쟁에 나서야 하는 이들이 병리적인 사회에서 보다 견뎌낼 수 있도록 만들어 준다. 왜곡된 사회에서 이유를 알 수 없는

다양한 증상들을 겪는다 하더라도, 가족이 만일 왜곡에서 벗어날 수 있다면 가족에 속하기도 하는 사회의 구성원들이 보다 나은 환경에서 저항의 잠재력을 마련할 수 있도록 해 줄 것이다. 앞서 (A)유형에 대해 제안했듯이, 대항담론이 존재하지 않거나 매우 미약할 때에도 가족은 '다른 선택'을 함으로써 당사자에게 위안과 회복의 공간을 제공할 수 있다.

이상의 논의를 정리하면 다음과 같다. 사회 비판은 종종 사회 병리의 원인을 지목해야만 완결된 논의로서 여겨진다. 그러한 관점에서 본다면, 사회의 왜곡된 인정을 가족 안에서 논의하는 것은 다소 사소한 작업일 수 있다. 가족의 고통에 주목하자는 제안은 마치 눈앞의 급한 불만 끄려는 것처럼 보일 수 있기도 하다. 그러나 사회비판에 있어서 원인요법과 대증요법은 연결되어 있다. 가족 안에서 구성원의 고통을 다루는 것은 한편으로 개별자의 고통이 암묵적으로 지시하고 있는 사회 전체적인 왜곡의 문제를 포착할 수 있게 해 준다. 뿐만 아니라 다른 한편으로 그들의 고통을 고려하는 것은 고통의 당사자들이 왜곡된 사회를 보다 견뎌낼 수 있도록 돕는다.

제 7 장 결론

본 연구는 '여전히 가족이 좋은 삶의 조건으로 여겨질 수 있을까?'라는 물음에 답하고자 했다. 첫째로는 가족에 대한 기존의 논의에서 중심축이 되었던 사랑과 정의라는 두 규범적 태도가 검토되었다. 표면적인 논리가 상충하는 것처럼 보이는 두 가지 관점 모두가 가족의 삶에서 불가결한 구성요소로 드러났다. 그러나 사랑과 정의라는 양자는 서로 환원 불가능한 것이기 때문에, 양자의 공존은 어느 한 쪽으로의 통합으로 실현될 수 없었다. 사랑과 정의라는 서로 환원 불가능한 가치들을 조화시키는 가족이론을 구상하기 위해 나는 악셀 호네트의 인정이론을 경유했다. 세 가지 형식의 상호인정관계의 충족을 좋은 삶의 조건으로 간주하는 인정이론은 사랑과 정의라는 두 지향을 포괄하는 동시에, 도덕적으로 왜 중요한지를 해명해주며, 제도적 직접 개입을 우선하지 않으면서도 정의의 요구를 수용하기 위한 좋은 개념틀로서 제시되었다.

그러나 인정이론이 정말로 설득력 있는 가족 모델이 되기 위해서는 두 가지 과제가 해소되어야만 했다. 첫째로는 사랑과 정의가, 나아가 연대의 형식이 어떻게 가족 안에서 공존할 수 있는지가 밝혀져야 했다. 나는 사랑과 가족의 연관을 강조해온 호네트의 작업을 인정 형식 간의 결합에 보다 주목하여 재구성하였다. 사랑 뿐 아니라 권리나 연대의 형식 모두 가족 안에 도입되어야 한다는 것이 첫 번째 테제였다. 권리와 연대의 형식은 소위 '사회적' 인정과 동일한 내용을 갖지는 않지만 그 형식의 성격에 따라서 사랑이 온전히 기능하는 데 기여하며, 특정한 자기관계의 조건이 되면서 가족을 자신의 소속집단으로 여길 수 있도록 한다. 이러한 해석을 통해 가족을 인정의 영역으로 규정하면서, "사적인 것이 정치적인 것"이라는 구호를 가족과 양립시킬 수 있었다.

그럼에도 불구하고, 이들이 따르는 인정 질서 자체가 이미 잘못되었다면, 세 인정 형식이 가족 안에서 원활히 기능한다 하더라도 그것이 당사자의 좋은 삶으로 이어지지 않을 수 있다. 따라서 인정이 지배의 영속화로 이어지는 것이 아니라 구성원들의 좋은 삶을 보장할 수

있는 방안이 밝혀져야 했다. 나는 가족 안에서 일어나는 왜곡된 인정의 경우를 세 가지로 분류하고, 가족이 고립되어 일어나는 왜곡에 대해서는 당사자의 고통이라는 계기와, 그것을 진지하게 수용할 수 있도록 하는 가족적 인정을, 그리고 양자의 조건이 되는 소통을 제시했다. 사회 전체가 왜곡된 인정에 속해 있기 때문에 그것을 수용하여 발생하는 가족의 문제의 경우에는, 개별 가족이 할 수 있는 것이 미미할 것이나, 그러한 경우에도 가족이 나름의 역할을 할 수 있다고 보았다. 가족 구성원은 당사자의 고통에 민감하게 반응함으로써 연대투쟁을 함께 하거나, 다른 한편으로는 당사자가 현재의 고통에 버텨낼 수 있도록 하는 역할을 맡는다.

가족이 인간 생에 있어 기초가 되는 관계이며, 매우 중요한 부분을 차지한다는 것은 우리 대부분이 가진 직관이다. 그러나 이러한 직관을 정당화하는 작업은 손쉽게 이루어질 수 없다. 인정의 개념은 상호인정이 자기실현의 조건, 즉 좋은 삶의 조건이라는 점에서 가족의 중요성을 해명한다. 가족 안에서 손상되지 않은 인정관계는 인간의 좋은 삶을 위한 하나의 조건이다. 물론 인정의 개념을 통해 가족의 중요성을 강조하려는 시도가 가족적 삶을 그 어떤 다른 삶의 양태보다 우위에 두자는 뜻은 아니다. 다만 인정개념의 도입은 그동안 충분히 주목받지 못하고, 잘못된 방식으로 고려되어 온 가족적 삶이 다른 다양한 삶의 양식들 사이에서도 고유한 가치를 갖는 것으로서 여겨져야 한다는 것을 강조하고자 한다.

인정개념의 도입은 가족에 대한 그저 낭만적인 시선을 거부한다. 이제 가족은 어떤 추상적이거나 낭만적으로 채색된 영역이 아니라, 그 안에서 정서적 인정과 동등한 인격으로서의 인정, 기여를 평가하는 가치의 인정이 역동하는 현실적인 공간으로 이해된다. 가족이라는 관계가 유지되어야 한다는 것, 개인의 삶 곁에 가족이라는 관계가 있어야만 한다는 것은, 폭력을 겪거나 통제, 지배, 억압 등 다양한 언어로 규정될 수 있는 부정적 경험들, 손상의 경험들을 겪으면서도 이를 견디고 참으면서도 가족을 유지해야 한다는 주장이 아니다. 이는

오히려, 많은 경우 자신이 원해서 속한 것이 아닌, 혹은 자신이 선택했다 하더라도 쉽게 떠날 수 없는 가족이라는 관계는 바로 그러한 점에서, 그가 고통 끝에 탈주를 꿈꾸지 않을 관계가 되어야 한다는 주장이다. 가족의 유지는 권력이나 폭력으로 구성원들을 잡아두는 것이 아니라, 구성원들이 자발적으로 관계에 기여하고 관계 속에서 살아가기를 선택할 환경을 만드는 것에 달려 있다. 따라서 인정개념을 통해 가족을 다시 논의하려는 시도는 핵가족 혹은 정상가족이라는 단위를 무조건적으로 고수하려는, 가족에 대한 복고적인 관점과 동일시되어서는 안 된다. 현실에 대한 정확한 인식 위에서만 낭만적인 시선이 용인될 수 있다.

가족이라는 관계에서만 얻을 수 있는 고유한 좋은 삶의 계기들이 있다면, 이들이 자신의 가족으로부터 탈주한다 하더라도 이들이 그 이후에 향하게 되는 것이 고립된 단독자로서의 삶이어서는 안 된다. 그들은 자신이 긍정적 인정관계를 형성할 만한 이 혹은 이들과 두 번째 가족을 꾸릴 수 있어야 한다. 엘리자베트 벡 게른스하임의 말을 빌리면, “가족 이후에 오는 것”은 또 다른 가족이다.[1] 물론 본 연구에서 다루지 않은 가족의 ‘형성’은 당사자에게만 달린 문제도 아니고, 반대로 국가나 제도가 당사자의 의지와 상관없이 진행할 수 있는 것도 아니다. 다만 국가나 사회는 기존의 가족으로부터 이탈한 이들이 다시 타인들과 관계를 맺을 수 있는 상태가 되도록 제도적 지원을 아끼지 않을 책임이 있다.

가족을 인정의 영역으로 간주하고, 구성원들이 상호 인정 속에 자신의 고유한 삶을 가족 안팎에서 꾸려나갈 수 있도록 하는 것은 오늘날 가족의 문제를 돌파하는 하나의 열쇠다. 고전영화 <오즈의 마법사(The Wizard of OZ)>에서 주인공 도로시가 발화하는 마지막 대사는 “집만 한 곳은 없지(There’s no place like home)”이며, 이는 오늘날에도 종종 인용된다.[2] 집이, 그 안에서 가족과 함께하는 삶이 어떻게 오랜 시간 지속된 ‘안식처’라는 이상에 진정으로 가까워질 수 있는지는 서로의 인정에 달려 있다. 인정이라는 규범 안에서 서로를

1) Beck-Gernsheim,『가족 이후에 무엇이 오는가』, 22-27쪽을 참고하라.
2) Victor Fleming (Director), *The Wizard of OZ* [Film], Metro-Goldwyn-Mayer, 1939.

지지해주며, 서로의 위안이 되어주며, 나를 자신과 동일시하며 돌봐주는 가족의 존재는 나의 집을 정말로 'home'으로 만들어 준다.

마지막으로 나는 연구의 마무리에 앞서 차후의 연구과제로 삼고자 하는 두 가지 논점을 소개하고자 한다. 첫째로, 가족과 인정을 연결 짓는 논의는 가족 유형의 확장이라는 오늘날 우리가 직면한 과제에 대해 한 가지 지침을 제공한다. 가족을 인정의 영역으로 이해하자는 본 연구의 제안은 서론에서 이미 밝히고 있듯이 가족의 확대를 요구하는 오늘날의 과제와도 밀접한 관련을 갖는다. 가족을 가족으로 만드는 핵심적인 속성은 무엇인가? 오늘날 혈연이나 이성애적 결합과 같은 속성들은 약화되는 중이며, 다양한 '모여 삶'들을 어디까지 가족으로 인정할 수 있을 것인지가 논의의 대상이 되고 있다. 그러나 서론에서 밝히고 있듯이, 나는 모든 '모여 삶'의 관계에 가족이라는 이름을 붙이는 것에 반대한다. 가벼운 연결로 구성되는 몇몇 관계들은 엄밀하지 않은 의미로만 가족으로 규정될 수 있다. 그것은 그 안에서 충만한 상호인정관계가 작동할 수 없기 때문이다.

한편으로 이러한 인정을 가능하게 하는 것은 사랑이다. 사랑의 대체불가능성은 세 가지 형식에 따라 일어나는 지난한 인정의 과정을 버텨내도록 하는 토대가 된다. 그러나 권리의 인정이나 연대의 인정이 기능하지 않을 때, 사랑이 서로에게 남아 있다 하더라도 관계 자체가 더 이상 존립할 수 없게 될 수 있다. 그러므로 세 가지 인정의 원활한 기능은 규범적 의미에서 가족을 가족으로 만드는 조건이다.[3] 가족은 세 가지 인정 형식의 충분한 실현을 위해 서로를 인정하는 이들의 공존이다. 인정의 가족개념에는 출산과 양육의 필연성이 존재하지 않는다. 여기에서 오로지 승인되는 필연성은 서로를 인정하고 돌봐야 한다는 규범적 필연성이다.[4]

---

3) 따라서 인정개념의 도입이 모든 '모여 삶'을 포괄하는 매우 옅은 가족개념으로 곧바로 이행하는 것은 아니다. 오히려 반대로 이 개념이 함축하는 규범성은 가족에게 높은 요구사항을 제기한다. '진정으로' 가족이라고 할 수 있는 범위는 오히려 협소해지는 것이다.

4) 추른의 표현을 빌리자면, 이는 가족에 대한 "탈인정(derecognition)" 작업의 일환이다. 추른은 가족 혹은 결혼의 문제를 인정개념을 통해 풀어내면서, 가족 모델을 새롭게

기존 정상가족 담론의 기능은 다양한 가족을 정상과 비정상으로 나누는 것이었다. 따라서 정상가족 모델에는 '유/무'를 통해 구별을 수행하는 강한 특징들이 부여되어 있다. 혈연, 핵가족, 이성애 부부와 자녀 등이 그 지표가 되어 왔다. 그러나 이제 가족이 인정관계의 합이라고 할 때, 이는 더 이상 기존의 척도로 정상가족과 비정상가족을 나눌 수 없다는 것을 함축한다. 누군가가 서로 맺고 있는 인정 관계는 그것들이 얼마나 충만한지에 대해서는 평가할 수 있지만, 정상과 비정상을 나누는 척도가 될 수 없기 때문이다. 그 어떤 인정 관계도 수립되지 않거나, 그 안에서 인정이 무시되거나, 혹은 왜곡된 인정 질서 속에 있는 경우 그것은 병리현상을 겪는 가족으로 이야기될 수 있지만 '비정상적인' 가족으로 규정될 수는 없다. 인정개념에 기반을 둘 때 가족이라는 규정은 일종의 스펙트럼으로 이해된다.

이처럼 가족을 규범적 차원에서 규정하는 것이 곧바로 법적인 가족 규정으로 이어지는 것은 아니다. 그러나 이러한 규범적 가족의 형태가 점차 법적 체계 안에 기입되는 것은 중요하다. 법은 사회적 인정에 안정성을 부여할 뿐 아니라, 다양한 가족들을 실제로 보호하는 기제이기 때문이다. 이를테면, 법의 제정은 그러한 인정을 받아들이지 않는 이들에게도 그러한 가족 형태를 취하며 살아가는 이들을 무시하거나 모욕할 수 없도록 강제한다. 보다 구체화되어야 하겠으나, 나는 인정개념의 도입이 이러한 가족 범위의 확장에 좋은 지침이 될 수 있다고 믿는다.

두 번째는, 사회경제적 차원에 대한 논의다. 인정의 개념은 점차

구성할 것을 제안한다. 추른은 먼저 인정을 부여하는 것 외에, 무시(misrecognition)에 대한 또 다른 대응이 있음을 밝힌다. 그것은 "탈인정(derecognition)"으로, 말 그대로 인정을 해체하는 것이다. 더 정확히는, "체계적인 탈-제도화 혹은 사회 제도들을 강화하는 다양한 구성요소의 분리를 통한" 재구성이다. 추른은 이 복잡하게 엮여 있는 결혼 제도를 '탈인정'하자고 제안한다. 다른 사회 제도와 복잡하게 얽혀있는 요소들을 구별하고 여전히 이 관계에 중요한 계기만을 보호하자는 것이다. 나는 가족 제도의 재구성에 상호인정이 핵심 속성이 될 수 있으리라고 생각한다. Christopher F. Zurn, "Misrecognition, Marrige, and Derecognition", Shane O'neill and Nicholas H. Smith 편저, *Recognition theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Houndmills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2012, 63쪽 이하를 참조.

중요하게 고려되고 있는 '거주권'이라는 문제에 있어서도 하나의 규범적 참조점이 될 수 있다. 누구에게나 가족적인 삶이 보장되어야 한다면 이를 위한 물질적 조건에 대해서도 이야기될 수 있다. 이를테면, 아이리스 영이 정확하게 지적하듯이, 가족의 인정관계는 물리적 공간으로서의 '집'에 근거하며 그것과 불가분하다.[5] 이는 언뜻 우리의 직관에 비춰볼 때 아주 상식적인 주장처럼 보인다. 가족은 언제나 '집'안에서 살아갈 것으로 생각되기 때문이다. 가족에게는 고유한 공간이 필요하며, 그것을 통해서만 가족적 상호인정관계도 비로소 작동할 수 있게 된다. 그러나 가족과 집의 연결은 우리가 도덕적 차원에서 상호인정관계에만 주목할 때 쉽게 망각되는 것이기도 하다. 모두에게는 그들의 삶을 꾸릴 공간이 필요하다.[6]

호네트의 인정일원론에 대한 비판적 논의들이 있지만, 재분배의 문제가 인정의 문제에 강하게 결부되어 있다는 호네트의 관점은 타당하다.[7] 사회경제적 재분배가 "인정의 표현"이라는 호네트의 입장은 경제가 마치 자율성을 갖는 체계처럼 나타나지만 그럼에도 불구하고 규범적으로 정당화되어야 한다는 실천적 함의를 갖는다.[8] 만일

---

5) Young, "House and Home", 159쪽; 161-164쪽. 영은 이 물질성에 대한 강조를 이후의 작업에서도 이어간다. Iris M. Young, "A Room of One's Own: Old Age, Extended Care, and Privacy", Beate Rössler 편저, *Privacies: Philosophical Evaluations*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2004, 특히 169-174쪽.

6) 가족에 대한 규범과 거주권의 문제가 얽혀 있다는, 이와 유사한 문제의식에서 수행된 연구는, 박윤혜·정현주, 「정상가족 규범과 한국의 주택공급정책에 대한 비판적 고찰」, 『한국도시지리학회지』, 제24권, 제3호, 2021, 89-103쪽이 있다.

7) 소위 인정일원론과 관점적 이원론 사이에서 어느 한 쪽의 손을 들어주는 것은 쉽지 않다. 수많은 사회적 요인들에 대한 고려와 보다 심도 깊은 논의가 필요할 것이다. 다만 나는 가족과 집의 문제가 인정과 보다 강한 연결을 요구한다고 보면서, 여기에서는 호네트 모델에 다소 기울어 있다. 인정과 분배 간 논쟁에 대해서는 김원식, 「인정(Recognition)과 재분배(Redistribution): 한국사회 갈등 구조 해명을 위한 모색」, 『사회와 철학』, 제17집, 2009, 97-128쪽; 문성훈, 「프레이저-호네트 논쟁의 한계와 대안」, 『사회와 철학』, 제32집, 2016, 219-258쪽; Christopher F. Zurn, "Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor", *Constellations,* 제10권, 제4호, 2003, 519-537쪽; Christopher F. Zurn, "Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory", *European Journal of Philosophy,* 제13권, 제1호, 2005, 89-126쪽을 참조.

8) 강병호, 「생활세계와 체계: 하버마스의 이단계 사회이론과 그에 대한 비판에 대한 재고찰」. 『철학』, 제144집, 2020, 223쪽.

거주공간의 재분배 또한 '인정의 표현'이라면, 사회의 구성원들이 각자의 공간을 나눠 갖는 방식이 인정의 질서를 반영한다고 할 수 있을 것이다. 이는 모두가 동일한 크기의 생활공간을 누릴 수 있어야 한다는 단순한 주장이 아니다. 다만 거주의 공간이 적절하게 분배되어야 한다는 규범적 주장으로부터 제도적 논의가 구체화되어야 한다는 생각이다. 이상의 두 가지 문제들은 차후의 연구를 통해 비로소 의미 있게 개진될 수 있을 것이다.

참 고 문 헌

1. 호네트의 문헌

Honneth, Axel. (1985) *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; *The Critique of Power: Reflective Stages in A Critical Social Theory,* Kenneth Baynes 옮김, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991.

_____. (1994) *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp(neue Auflage 2003); 『인정투쟁』, 문성훈·이현재 옮김, 사월의 책, 2011.

_____, (1997) "Recognition and Moral Obligation", *Social Research*, 제64권, 제1호, 16-35쪽.

_____, (2000a) "Pathologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「사회적 병리현상」, 『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2000b) "Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「무시의 사회적 동학」, 『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2000c) "Das Andere der Gerechtigkeit: Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik", *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「정의의 타자」,

『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2000d) “Zwischen Aristotles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung”, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「아리스토텔레스와 칸트 사이에서」, 『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2000e) “Zwischen Gerechitgkeit und affektiver Bindung: Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen”, *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「정의와 정서적 결속 사이에서」, 『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2000f) “Liebe und Moral: Zur moralischen Gehalt affektiver Bindungen”, *Das Andere der Gerechtigkeit*: Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 「사랑과 도덕」, 『정의의 타자』, 문성훈 외 옮김, 나남, 2009.

_____, (2001) *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Philipp Reclam jun; 『비규정성의 고통』, 이행남 옮김, 그린비, 2017.

_____, (2004) “Organized Self-realization: Some Paradoxes of Individualization”, *European Journal of Social Theory*, 제7권, 제4호, 463-478쪽.

_____, (2005) *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie, Frankfurt am Main*: Suhrkamp; 『물화』, 강병호 옮김, 나남, 2006.

_____, (2007a) “Recognition as Ideology”, Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

_____, (2007b) “Rejoinder”, Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

_____, (2008a) “Rejoinder”, *Reification: A New Look at an Old Idea,* Oxford University Press.

_____, (2008b) “From Desire to Recognition: Hegel's Account of Human Sociality”, Dean Moyar and Michael Quante 편저, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide (Cambridge Critical Guides)*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____, (2009) 「노동과 인정: 새로운 관계규정을 위한 시도」, 강병호 옮김, 『시민과 세계』, 제15호, 391-416쪽.

_____, (2011a) *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.

_____, (2011b) “Rejoinder”, Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill.

_____, (2012) “Disempowering Reality: Secular Forms of Consolation”, *The I in We: Studies in the Theory of Recognition,* Cambridge, Mass.: Polity Press.

_____, (2017) 「사회의 질병들: 거의 불가능한 개념에 대한 접근」, 김원식 옮김, 연구모임 사회비판과대안 편저, 『대탈주: 베스텐트 한국판 5호』, 사월의 책.

_____, (2018) *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin: Suhrkamp; 『인정: 하나의 유럽 사상사』, 강병호 옮김, 나남, 2021.

_____, (2021) “Recognition Between Power and Normativity”, Heikki Ikäheimo 외 편저, *Recognition and Ambivalence*,

Columbia University Press.
Honneth, Axel and Avishai Margalit, (2001) “Recognition”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 별책 제75권, 111-139쪽.
Honneth, Axel and Nancy Fraser, (2003) *Umverteilung Oder Anerkennung?: Eine Politisch-Philosophische Kontroverse*, Übersetzung der englischen Originaltexte von Nancy Fraser durch Burkhardt Wolf, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 『분배냐, 인정이냐?』, 김원식·문성훈 옮김, 사월의 책, 2014.

2. 국내 저서

강병호, (2020) 「생활세계와 체계: 하버마스의 이단계 사회이론과 그에 대한 비판에 대한 재고찰」. 『철학』, 제144집, 203-227쪽.
_____, (2021) 「악셀 호네트의 “규범적 재구성”」, 『범한철학』, 제102집, 145-172쪽.
강의혁, (2019) 「가족-공동체의 도래를 기다리며: 이창동의 <밀양>과 고레에다 히로카즈의 <어느 가족> 읽기」, 『문학과영상』, 제20권, 제3호, 417-441쪽.
권용혁, (2011) 「개인과 가족」, 『사회와 철학』, 제21집, 241-268쪽.
_____, (2012) 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사.
_____, (2013) 「한국의 가족주의에 대한 사회철학적 성찰」, 『사회와 철학』, 제25집, 203-232쪽.
_____, (2013) 「공적 영역과 사적 영역: 한국 근대 가족을 중심으로」, 『사회와 철학』, 제26집, 159-184쪽.
김동규, (2021) 「상처받을 수 있는 주체: 대칭성과 비대칭성 윤리 사이에서」. 『철학연구』, 제158집, 63-95쪽.
김명희, (2017) 「국가에 대항하는 가족: 세월호 연대의 감정동학과 루트 패러다임」, 『탐라문화』, 제56호, 215-246쪽.

김보명, (2016) 「페미니즘 정치학, 역사적 시간, 그리고 인종적 차이」, 『한국여성학』, 제32권, 제4호, 119-155쪽.

김원식, (2009) 「인정(Recognition)과 재분배(Redistribution): 한국사회 갈등 구조 해명을 위한 모색」, 『사회와 철학』, 제17집, 97-128쪽.

김은희, (2018) 「롤즈의 자유주의는 여성주의적 비판에 대답할 수 있는가?: 오킨의 비판을 중심으로」, 『윤리학』, 제7권, 제2호, 79-98쪽.

_____, (2018) 「취약한 존재를 위한 정의론」, 『철학연구』, 제122집, 171-207쪽.

김진희, (2018) 『페미니즘의 방아쇠를 당기다: 베티 프리단과 「여성의 신비」의 사회사』, 푸른역사.

김형수·김상호, (2009) 「노인 가족동반자살에 관한 연구」. 『노인복지연구』, 제46호, 157-172쪽.

김혜경, (2017) 「가족 이후의 대안적 친밀성」, 『한국사회학』, 제51권, 제1호, 155-198쪽,

김희경, (2017) 『이상한 정상가족: 자율적 개인과 열린 공동체를 그리며』, 동아시아.

남기호, (2008) 「헤겔의 '사랑' 개념과 그 철학적 위상 변화」, 『시대와 철학』, 제20권, 제4호, 1-25쪽.

문성훈, (2001) 「악셀 호네트와의 대담: 현대 비판의 세 가지 모델」, 『사회와 철학』, 제2집, 194-212쪽.

_____, (2005) 「소수자 등장과 인정질서의 이중성」, 『사회와 철학』, 제9집, 129-154쪽.

_____, (2005) 「인정개념의 네 가지 갈등구조와 역동적 사회발전」, 『사회와 철학』, 제10집, 145-168쪽.

_____, (2007) 「물화(Verdinglichung)와 인정 망각」, 『해석학연구』, 제20집, 279-316쪽.

_____, (2010) 「폭력 개념의 인정이론적 재구성」, 『사회와 철학』,

제20집, 63-96쪽.
_____, (2014)『인정의 시대』, 사월의 책.
_____, (2016)「프레이저-호네트 논쟁의 한계와 대안」,『사회와 철학』, 제32집, 219-258쪽.
박윤혜·정현주, (2021)「정상가족 규범과 한국의 주택공급정책에 대한 비판적 고찰」,『한국도시지리학회지』, 제24권, 제3호, 89-103쪽.
서도식, (2019)「내재적 초월의 사회철학: 하버마스와 호네트의 경우」,『도시인문학연구』, 제11권, 제1호, 33-62쪽.
_____, (2021)「비판적 사회이론으로서의 정의론」,『시대와 철학』, 제32권, 제1호, 163-201쪽.
서원주, (2022)「아이리스 영의 정치적 책임의 원리: '구조적 부정의'에 대한 책임으로서 '사회적 연결 모델' 연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문.
손승영, (2011)『한국 가족과 젠더: 페미니즘의 정치학과 젠더 질서의 재편성』, 집문당.
송다영, (2013)「여성주의 관점에서 본 생애주기별 복지와 돌봄 패러다임」,『페미니즘 연구』, 제13권, 제1호, 93-129쪽.
송효진, (2021)「가족다양성 보장을 위한 법제 대응에 있어 쟁점 고찰: 다양한 파트너십과 공동체 관계의 제도화 이슈를 중심으로」,『이화젠더법학』, 제13권, 제3호, 185-214쪽.
이재경, (2004)「한국 가족은 '위기'인가?」,『한국여성학』, 제20권, 제1호, 229-244쪽.
_____, (2015)「가부장제 이후의 한국 가족: 정상성에서 유연성으로」,『한국문화연구』, 제29호, 283-310쪽.
이정옥, (2012)「돌봄노동의 사회화와 감정노동」,『사회과학논총』, 제11집, 91-109쪽.
이현재, (2007)「인간의 자기한계 인식과 여성주의적 인정의 윤리」,『한국여성학』, 제23권, 제2호, 111-141쪽.
_____, (2008)『여성주의적 정체성 개념』, 여이연.
이행남, (2021)「악셀 호네트의 사회병리학에서 이데올로기로서의

인정을 기반으로 본 개인적 자유의 병리현상의 문제」, 『철학논집』, 제66집, 47-75쪽.

_____, (2018) 「무시의 부정의로부터 비규정성의 고통으로」, 『사회와 철학』, 제36집, 231-258쪽.

장지연, (2011) 「돌봄노동의 사회화 유형과 여성노동권」, 『페미니즘 연구』, 제11권, 제2호, 1-47쪽.

정수완, (2014) 「고레에다 히로카즈(是枝裕和)영화에 나타난 가족의 의미 연구」, 『씨네포럼』, 제19호, 139-167쪽.

정영금 외, (2013) 「가족친화지원사업의 시행현황과 개선방안」, 『가정과삶의질연구』, 제31권, 제4호, 83-96쪽.

정진범, (2018) 「충동과 저항: 아도르노의 유물론적 도덕철학에 대한 연구」, 『사회와 철학』, 제36집, 107-136쪽.

정태창, (2022a) 「좋은 삶의 형식적 개념에 기초한 '물화(Verdinglichung)'의 재정식화」, 『철학사상』, 제85호, 3-33쪽.

_____, (2022b) 「자본주의적 생산과 소비의 병리현상으로서의 물화」, 『인문논총』, 제79권, 제4호, 357-394쪽.

정호근, (2003) 「사회구성과 지배의 연관: 호르크하이머와 아도르노의 『계몽의 변증법』을 중심으로」, 『철학사상』, 제16호, 별책1-2, 297-324쪽.

조주영, (2018) 「인정의 정치-윤리학: 호네트와 버틀러의 인정이론을 중심으로」, 서울시립대학교 철학과 박사학위논문.

최진화·박기환, (2022) 「국내 살해 후 자살의 현황과 특성」, 『한국심리학회지: 임상심리 연구와 실제』, 제8권, 제1호, 67-91쪽.

하주영, (2000) 「가족과 정의의 문제: 사랑과 정의 원리의 윤리적 갈등」, 『철학연구』, 제48집, 223-245쪽.

_____, (2001) 「가족과 성 불평등: 사랑과 정의를 중심으로」, 서울대학교 철학과 박사학위논문.

허라금, (2012) 「여성의 행위성과 가족 관념의 재구성」, 『철학논총』, 제67집, 297-316쪽.

_____, (2014) 「관계적 자율성에 대한 철학적 연구」, 『철학』, 제120집, 103-128쪽.
현남숙, (2013) 「가족서사의 변화와 보살핌의 다원화」, 『한국여성철학』, 제20권, 95-119쪽.

3. 국외 저서

Abbey, Ruth, (2014) *The Return of Feminist Liberalism*, London: Routledge.
Adorno, Theodor, W., (1980) *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften*, Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp,
Allen, Amy, (2005) "Dependency, Subordination, and Recognition: On Judith Butler's Theory of Subjection", *Continental Philosophy Review,* 제38권, 199-222쪽.
_____, (2008) "Power and the Politics of Difference: Oppression, Empowerment, and Transnational Justice", *Hypatia*, 제23권, 제3호, 156-172쪽.
_____, (2010) "Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth's Critical Theory", *Journal of Power*, 제3권, 제1호, 21-32쪽.
_____, (2021) "Recognizing Ambivalence: Honneth, Butler, and Philosophical Anthropology", Heikki Ikäheimo 외 편저, *Recognition and Ambivalence*, Columbia University Press.
Althusser, Louis, (2002) "Ideology and Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster 옮김, New York: NYU Press.
Angella, Marco, (2017) "Bridging the Gap between Critical Theory

and Critique of Power? Honneth's Approach to 'Social Negativity'", *Journal of Political Power*, 제10권, 제3호, 286-302쪽.

Arendt, Hannah, (1998) *The Human Condition*, Chicago; London: The University of Chicago Press.

Ariès, Philippe, (2003)『아동의 탄생』, 문지영 옮김, 새물결.

Ariès, Philippe 외, (2002) 『사생활의 역사 3: 르네상스부터 계몽주의까지』, 이영림 옮김, 새물결.

_____, (2002) 『사생활의 역사 4: 프랑스 혁명부터 제1차 세계대전까지』, 전수연 옮김, 새물결.

Aristotle, (2011)『니코마코스 윤리학』, 강상진 외 역, 도서출판 길.

Baehr, Amy, (1996) "Toward a New Feminist Liberalism: Okin, Rawls, and Habermas", *Hypatia,* 제11권, 제1호, 49-66쪽.

Barrett, Michèle, and Mary McIntosh, (2019) 『반사회적 가족』, 김혜경·배은경 옮김, 나름북스.

Beck-Gernsheim, Elisabeth, (2005) 『가족 이후에 무엇이 오는가』, 박은주 옮김, 새물결.

_____, (2014) 『모성애의 발명: '엄마'라는 딜레마와 모성애의 부담에서 벗어나기』, 이재원 옮김, 알마.

Beck, Ulich and Elisabeth Beck-Gernsheim, (1999)『사랑은 지독한, 그러나 너무나 정상적인 혼란』, 강수영 외 옮김, 새물결.

Benhabib, Seyla, (1992) *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.

Benjamin, Jessica, (1998) *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination,* New York: Pantheon Books.

Benn, Stanley I., and Gerald F. Gaus, (1983) *Public and Private in Social Life*, London: Croom Helm; New York: St. Martin's

Press.

Berendzen, Joseph, C., (2018) “Reciprocity and Self-Restriction in Elementary Recognition”, Volker Schmitz 편저, *Axel Honneth and the Critical Theory of Recognition*, Palgrave Macmillan.

Braaten, Jane, (1995) “From Communicative Rationality to Communicative Thinking: A Basis for Feminist Theory and Practice”, Johanna Meehan 편저, *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York; London: Routledge.

Burguière, André 외, (1996) *A History of the Family,* Sarah Hanbury Tenison 외 옮김, Cambridge, Mass.: Polity Press.

Butler, Judith, (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Calif.: Stanford University Press; 『권력의 정신적 삶: 예속화의 이론들』, 강경덕·김세서리아 옮김, 그린비, 2019.

_____, (2008) “Taking Another‘s View: Ambivalent Implications”, *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press.

_____, (2013) 『윤리적 폭력 비판: 자기 자신을 설명하기』, 양효실 옮김, 인간사랑.

Butler, Judith 외, (2021) *Recognition and Ambivalence*, Heikki Ikäheimo 외 편저, New York: Columbia University Press.

Cohen, Joshua, (1992) “Okin on Justice, Gender, and Family”, *Canadian Journal of Philosophy*, 제22권, 제2호, 263-286쪽.

_____, (2009) “A Matter of Demolition?: Susan Okin on Justice and Gender”, Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press.

Connolly, Julie, (2010) “Love in the Private: Axel Honneth, Feminism

and the Politics of Recognition", *Contemporary Political Theory*, 제9권, 제4호.

_____, (2015) "A Fourth Order of Recognition?", *Critical Horizons*, 제16권, 제4호, 393-410쪽.

Deranty, Jean-Philippe, (2009) "Recognition After Mead: The Recent Writings", *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden: BRILL.

Elshtain, Jean B., (1982) *The Family in Political Thought*, Amherst: The University of Massachusetts Press.

_____, (1993) *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Engels, Friedrich, (2021) *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Alick West 옮김, London; New York: Verso Books; 『가족, 사유재산, 국가의 기원』, 김대웅 옮김, 두레, 2012.

Engster, Daniel, (2017) 『돌봄: 정의의 심장: 돌봄윤리와 정치이론』, 김희강·나상원 옮김, 박영사.

Fanon, Frantz, (2014) 『검은 피부, 하얀 가면』, 노서경 옮김, 문학동네.

Federici, Silvia, (2011) 『캘리번과 마녀: 여성, 신체, 그리고 시초축적』, 황성원·김민철 옮김, 갈무리.

_____, (2013) 『혁명의 영점: 가사노동, 재생산, 여성주의 투쟁』, 황성원 옮김, 갈무리.

Firestone, Shulamith, (2016) 『성의 변증법』, 김민예숙·유숙열 옮김, 꾸리에.

Frankfurt, Harry, (2017) 『사랑의 이유』, 박찬영 옮김, 도서출판 씨아이알.

Fraser, Nancy, (2009) "Rethinking Recognition", Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn 편저, *The*

Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives, Lanham: Lexington Books.

Freyenhagen, Fabian, (2015) "Honneth on Social Pathologies: A Critique", *Critical Horizons*, 제16권, 제2호, 131-152쪽.

Freud, Sigmund, (1976) "Das Unbehagen in der Kultur", *Sigmund Freud Gesammelte Werke* (fünfte Auflage), 제14권, London; Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Friedan, Betty, (2018)『여성성의 신화』, 김현우 옮김, 갈라파고스.

Gavison, Ruth, (1992) "Feminism and the Public/Private Distinction". *Stanford Law Review*, 제45권, 제1호, 1-45쪽.

Geuss, Raymond, (2008) "Philosophical Anthropology and Social Criticism", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press.

Giddens, Anthony, (1992) *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Calif.: Stanford University Press;『현대사회의 성·사랑·에로티시즘: 친밀성의 구조변동』, 배은경·황정미 옮김, 1996.

Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press;『다른 목소리로』, 허란주 옮김, 동녘, 1997.

Gregoratto, Federica, (2016) "Recognizing Care, Caring Recognition: Democratic Love and the Problems of Care Work", *Thesis Eleven*, 제134권, 제1호, 56-72쪽.

_____, (2018) "The Ambiguity of Love: Beauvoir, Honneth and Arendt on the Relation Between Recognition, Power and Violence", *Critical Horizons*, 제19권, 제1호, 18-34쪽.

_____, (2021) "Love and the (Wrong) World: Adorno and Illouz on an Ambivalent Relation", *Journal of Social Philosophy*, 제52권, 제1호, 72 - 92쪽.

Habermas, Jürgen, (1991) “Gerechtigkeit und Solidarität: Zur Diskussion über »Stufe 6«”, *Erläuterung zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 『담론윤리의 해명』, 이진우 옮김, 문예출판사, 1997.

_____, (2006) 『의사소통행위이론 2: 기능주의적 이성 비판을 위하여』, 장춘익 옮김, 나남.

Hankivsky, Olena, (2004) *Social Policy and the Ethic of Care*, Vancouver: UBC Press.

Hareven, Tamara K., (1991) “The Home and the Family in Historical Perspective”, *Social Research*, 제58권, 제1호, 253-285쪽.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts: oder Naturrecht und Staatwissenschaft im Grundrisse*, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, 제7권, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Held, Virginia, (2017) 『돌봄: 돌봄윤리』, 김희강·나상원 옮김, 박영사.

Hesse, Hermann, (2001) 『수레바퀴 아래서』, 김이섭 옮김, 민음사.

Hirschmann, Nancy J., (2016) “The Sexual Division of Labor and the Split Paycheck”, *Hypatia*, 제31권, 제3호, 651-667쪽.

Hochschild, Arlie R., (2009) 『감정노동: 노동은 우리의 감정을 어떻게 상품으로 만드는가』, 이가람 옮김, 이매진.

Hooks, Bell, (1984) *Feminist Theory from Margin to Center*, MA: South End Press.

Horkheimer, Max and Theodor. W. Adorno, (1981) “Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente”, *Theodore W. Adorno Gesammelte Schriften*, 제3권, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 『계몽의 변증법: 철학적 단상』, 김유동 옮김, 문학과 지성사, 2001.

Ikäheimo, Heikki, (2009) “Personhood and the Social Inclusion of People with Disabilities: A Recognition-theoretical

Approach", Kristjana Kristiansen 외 편저, *Arguing about Disability: Philosophical Perspectives*, London; New York: Routledge.

Illouz, Eva, (2010)『감정 자본주의』, 김정아 옮김, 돌베개.

_____, (2014)『낭만적 유토피아 소비하기』, 박형신·권오현 옮김, 이학사.

_____, (2023)『근대 영혼 구원하기: 치료요법, 감정, 그리고 자기계발 문화』, 박형신·정수남 옮김, 한울아카데미.

Iorio, Gennaro and Filipe Campello, (2013) "Love, Society and Agape: An interview with Axel Honneth", *European Journal of Social Theory*, 제16권, 제2호, 246-258쪽.

Kittay, Eva F., (1999) *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency,* New York; London, Routledge;『돌봄: 사랑의 노동』, 김희강·나상원 옮김, 박영사, 2016.

_____, (2019) *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds,* New York, NY: Oxford University Press.

Kompridis, Nikolas (2004) "From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory", *Critical Horizons*, 제5권, 제1호, 323-360쪽.

_____, (2007) "Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?", *European Journal of Political Theory*, 제6권, 제3호, 287-288쪽;「인정의 의미를 둘러싼 투쟁」, Kevin Olsen 편저,『불평등과 모욕을 넘어: 낸시 프레이저의 비판적 정의론과 논쟁들』, 문현아 외 옮김, 그린비, 2016.

Kristeva, Julia, (1981) "Women's Time.", Alice Jardine and Harry Blake 옮김, *Signs,* 제7권, 제1호, 13-35쪽.

Kymlicka, Will, (1991) "Rethinking the Family", *Philosophy & Public*

Affairs, 제20권, 제1호, 77-97쪽.

Landes, Joan, (1995) "The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration", Johanna Meehan 편저, *Feminists read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, New York; London: Routledge.

Lear, Jonathan (2008) "The Slippery Middle", *Reification: A New Look at an Old Idea*, NewYork: Oxford University Press.

Lepold, Kristina, (2019) "Examining Honneth's Positive Theory of Recognition", *Critical Horizons*, 제20권, 제3권, 246-261쪽.

Luhmann, Niklas, (2009)『열정으로서의 사랑: 친밀성의 코드화』, 정성훈 외 옮김, 새물결.

Margalit, Avishai, (1996) *The Decent Society*, Naomi Goldblum 옮김, Cambridge, Mass: Harvard University Press;『품위 있는 사회』, 신성림 옮김, 동녘, 2008.

Markell, Patchen, (2003) *Bound by Recognition*, Princeton: Princeton University Press.

McNay, Lois, (2008a) *Against Recognition*, Cambridge; Malden: Polity.

_____, (2008b) "The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency", *Sociological Theory*, 제26권, 제3호, 271-296쪽.

_____, (2015) "Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality", *Critical Horizons*, 제16권, 제2호, 170-186쪽.

_____, (2021) "Historicizing Recognition: From Ontology to Teleology", Heikki Ikäheimo 외 편저, *Recognition and Ambivalence*, New York: Columbia University Press.

McQueen, Paddy, (2015) "Honneth, Butler and the Ambivalent Effects of Recognition", *Res Publica*, 제21권, 제1호, 43-60쪽.

Mead, George Herbert, (1962) *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Behaviorist,* Chicago: The University of

Chicago Press; 『정신·자아·사회: 사회적 행동주의자가 분석하는 개인과 사회』, 나은영 옮김, 한길사, 2010.

Mies, Maria, (2014)『가부장제와 자본주의: 여성, 자연, 식민지와 세계적 규모의 자본축적』, 최재인 옮김, 갈무리.

Mill, John S., (1998) *The Subjection of Women*, Susan Moller Okin 편저, Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Noddings, Nel, (1984) *Caring: a Feminine Approach to Ethics & Moral Education*, Berkeley: University of California Press (Second Edition, 2013); 『배려: 윤리와 도덕교육에 대한 여성적 접근법』, 한평수 옮김, 천지, 2009.

Nussbaum, Martha, (2011) *Creating Capabilities: the Human Development Approach*, Cambridge, Mass.; London: Belknap Press of Harvard University Press.

Okin, Susan, Moller, (1979) *Women in Western Political Thought*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

_____, (1989) *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books.

_____, (1989) "Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics*, 제99권, 제2호, 229-249쪽.

_____, (1994) "Political Liberalism, Justice and Gender", *Ethics*, 제105권, 23-43쪽.

_____, (1999) "Is Multiculturalism Bad for Women?", Susan M. Okin 외 편저, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

_____, (2002) "'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics*, 제112권, 제2권, 205-230쪽.

_____, (2004) "Gender, Justice and Gender: An Unfinished Debate", *Fordham Law Review*, 제72권, 1537-1567쪽.

Oliver, Kelly, (2001) *Witnessing: Beyond Recognition,* Minneapolis, MN : University of Minnesota Press.

_____, (2015) "Witnessing, Recognition, and Response Ethics", *Philosophy & Rhetoric*, 제48권, 제4호, 473-493쪽.

Petherbridge, Danielle, (2013) *The Critical Theory of Axel Honneth*, Lanham: Lexington Books.

Plato, (2005)『국가·정체』, 박종현 옮김, 서광사.

_____, (2010)『향연』, 강철웅 옮김, 이제이북스.

Rachels, James, (1997) "Morality, Parents, and Children", Hugh LaFollette 편저, *Ethics in Practice: An Anthology*, Cambridge, Mass.: Blackwell.

Rawls, John, (2003)『정의론』, 황경식 옮김, 이학사.

_____, (2016)『정치적 자유주의』, 장동진 옮김, 동명사.

Renault, Emmanuel, (2010) "A Critical Theory of Social Suffering", *Critical Horizons*, 제11권, 제2호, 221-241쪽.

_____, (2017) *Social Suffering: Sociology, Psychology, Politics*, Maude Dews 옮김, Lanham: Rowman & Littlefield International.

_____, (2019) *The Experience of Injustice: an Essay on the Theory of Recognition*; Richard A. Lynch 옮김, New York: Columbia University Press.

Rosenblum, Nancy, (2009) "Okin's Liberal Feminism as a Radical Political Theory", Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press.

Rössler, Beate, (2005) *The Value of Privacy*, Cambridge, Polity Press.

_____, (2007) "Work, Recognition, Emancipation", Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*,

Cambridge; New York: Cambridge University Press.
Rousseau, Jean-Jacques, (2003)『에밀』, 김중현 옮김, 한길사.
Ruddick, Sara, (2002)『모성적 사유: 전쟁과 평화의 정치학』, 이혜정 옮김, 철학과 현실사.
Russell, John, (1995) "Okin's Rawlsian Feminism? Justice in the Family and Another Liberalism", *Social Theory and Practice*, 제21권, 제3호, 397-426쪽.
Russian, Elisa and Eva Illouz, (2019) "What Is Critique?: A Conversation with Eva Illouz", *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 제28권, 제1호.
Sen, Amartya (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
Shorter, Edward, (1977) The Making of the Modern Family, New York: Basic Books.
Sinnerbrink, Robert, (2011) "Power, Recognition, and Care: Honneth's Critique of Poststructuralist Social Philosophy", Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill.
Sontag, Susan, (2004)『타인의 고통』, 이재원 옮김, 이후.
Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition",* Amy Gutmann 편저, New Jersey: Princeton University Press.
Tolstoy, Leo, (2009)『안나 카레리나1』, 연진희 옮김, 민음사.
Tomasi, John (2009) "Can Feminism Be Liberated from Governmentalism?", Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press.
Tronto, Joan C. (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York: Routledge.
_____, (2021)『돌봄 민주주의』, 김희강·나상원 옮김, 박영사.

Weber, Max, (2011) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg 옮김, New York: Oxford University Press.

Whitebook, Joel, (2021) "Misuse of Winnicott: On Axel Honneth's Appropriation of Psychoanalysis", *Constellations,* 제28권, 제3호, 306-321쪽.

Williams, Robert, (2009) "Bound by Recognition?", *Critical Horizons*, 제10권, 제1호, 118-140쪽.

Winnicott, Donald, (1987) *The Child, the Family, and the Outside World*, Cambridge, Mass.: Perseus.

Woolf, Virginia, (2006)『자기만의 방』, 이미애 옮김, 민음사.

Worsdale, Rosie R., (2018) "Recognition, Ideology, and the Case of 'Invisible Suffering'", *European Journal of Philosophy*, 제26권, 614-629쪽.

Young, Iris M., (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press;『차이의 정치와 정의』, 김도균·조국 옮김, 모티브북, 2017.

_____, (1997a) "House and Home: Feminist Variations on a Theme", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*, Political Philosophy, and Policy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

_____, (1997b) "Reflection on Families in the Age of Murphy Brown: On Justice, Gender, and Sexuality", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender*, Political Philosophy, and Policy, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

_____, (2004) "A Room of One's Own: Old Age, Extended Care, and Privacy", Beate Rössler 편저, *Privacies: Philosophical Evaluations*, Stanford, CA: Stanford University Press.

_____, (2007) "Recognition of Love's Labor: Considering Axel

Honneth's Feminism", Bert van den Brink and David Owen 편저, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.

_____, (2009) "The Gendered Cycle of Vulnerability in the Less Developed World", Debra Satz and Rob Reich 편저, *Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller Okin*, Oxford; New York: Oxford University Press.

_____, (2011) *Responsibility for Justice*, New York: Oxford University Press; 『정의를 위한 정치적 책임』, 허라금 외 옮김, 이화여자대학교 출판문화원, 2018.

Zurn, Christopher. F., (1997) "The Normative Claims of Three Types of Feminist Struggles for Recognition", *Philosophy Today*, 제41권, 73-78쪽.

_____, (2003) "Identity or Status? Struggles over 'Recognition' in Fraser, Honneth, and Taylor", *Constellations*, 제10권, 제4호, 519-537쪽.

_____, (2005) "Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory", *European Journal of Philosophy,* 제13권, 제1호, 89-126쪽.

_____, (2011) "Social Pathologies as Second-Order Disorders", Danielle Petherbridge 편저, *Axel Honneth: Critical Essays: With a Reply by Axel Honneth*, Boston: Brill.

_____, (2012) "Misrecognition, Marrige, and Derecognition", Shane O'neill and Nicholas H. Smith 편저, *Recognition theory as Social Research: Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Houndmills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan.

_____, (2015) *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*,

Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.

4. 영상자료

Fleming, Victor (Director), (1939) *The Wizard of OZ* [Film], Metro-Goldwyn-Mayer.

5. 웹사이트

국립국어원 표준국어대사전, 검색어: 가족 [웹사이트], (접속일: 2022.12.29), URL: https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do?word_no=390169&searchKeywordTo=3

민법 제779조(가족의 범위) [웹사이트], (접속일: 2022.12.29), URL: https://www.law.go.kr/법령/민법/제779조

Noggle, Robert, "The Ethics of Manipulation", Edward N. Zalta 편저, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Summer 2022 Edition)[웹사이트], (접속일: 2023.06.01.), URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ ethics-manipulation/

APA Dictionary of Psychology, 검색어: gaslight [웹사이트], (접속일: 2023.05.23.), URL: https://dictionary.apa.org/gaslight

Abstract

The Possibility of the Good Life within the Family

- A Study on the Normative Concept of the Family Based on Axel Honneth's Recognition Theory

Seong Bin Jang
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

The aim of this study is to suggest possibility of the good life within the family by defining it through the lens of Axel Honneth's Recognition Theory. Firstly, I will explain the reason why the recognition theory can be a useful tool for discussing on the family: the recognition model not only elucidates the recognition relationships that constitute the family in an essential way, but also implies the possibility of transcending the tension between two moral orientations composing the family, love and justice, by encompassing both. Through this discussion which allows us to discover how mutual recognition within the family can contribute to our well-being, the

essential meaning that the family can have today will be rediscovered amidst the floods of attacks on the family and discourses on its dissolution in the modern society. Secondly, I will identify the 'distortion of recognition' that may occur within the family and explore ways to escape from it. When associated with domination, recognition is likely to contribute to the stabilization of the dominant social order rather than promoting people's well-being. Therefore, the recognition model has to be reformulated to ensure that each recognition norm truly benefits the recognized individuals and establishes conditions under which mutual recognition within the family genuinely contributes to one's well-being.

Family is the very first relationship within which human beings are situated. We are born and raised in the family, and we leave it only to form a new one. In fact, it would definitely be uncommon if there is someone who wants to be left behind alone in the last moment of his/her life. When imagining the moment of our own deaths, we tend to hope naively to be surrounded by our loved ones. Human life and family are inseparably intertwined, defining the family as one of the fundamental aspects of human existence. However, despite its significance, or precisely because of this, the normative discussion on the elements by which the family is to be organized as the fundamental human condition is all the more controversial today than ever.

Since the birth of its modern nuclear version, the family has been coupled with the norm of love. Families were seen as the product of free association, and there was a belief that the pure love of family members sustains their relationships, where individuals care for and support each other as irreplaceable beings. However, the love did not become everyone's norm in a rigorous sense, even worse, it

was used for the suppression of the voices of just political demands. In this context, Second-Wave Feminism emerged with the slogan 'the personal is political', demanding justice for the family. It declared that the family was not just a private sphere and insisted that women's sufferings in the family, previously considered as private or personal problems, should be a public and political concern. Following these efforts, justice was successfully introduced as a prerequisite in the discussion of family, regarding the possible inequality within the family and the vulnerability that women's status could have there.

The modern nuclear family has become a problematic place. The reconciliation between the two essential aspects of today's family, love and justice, is challenging, as it requires that we identify our family members as an irreplaceable part of ourselves and break down the boundaries between I and you, while at the same time, we have to recognize each of them as a distinct and autonomous individual. The normative reconstruction of the family requires us to pass through the narrow channel between Scylla and Charybdis of love and justice. In this situation, meanwhile the meaning of the family remains unclear, the tension within it worsens, and the family ties may appear as a mere restriction to the individuals.

Axel Honneth's concept of recognition provides a theoretical foundation for a family theory that attempts to incorporate these heterogeneous orientations of love and justice. By clarifying the singular meaning of love and justice, he defines both as essential dimensions that together organize the 'recognition morality' which he identifies as the foundation of one's good life. In addition, in his reflections on the conditions of the possibility for the 'struggle for recognition', he avoids the complexities associated with the problem of delineating the boundaries of institutional intervention into the

family, allowing us to focus on the internal moments of the family.

However, to establish the condition of the good life within the family based on Honneth's conception of mutual recognition, two conditions need to be satisfied. Firstly, all three forms of the triad of recognition lying at the heart of Honneth's recognition theory – love (Liebe), right (Recht), and solidarity (Solidarität) – have to be demonstrated as applicable within the family context. The correct operation of these three forms of mutual recognition is not only key to producing a unique self-relationship but also essential for sustaining the family itself. However, as some critics point out, Honneth tends to regard the family as a domain where only the norm of love reigns. Without distinguishing the specificity of the family domain, he presents the mother-child relationship as the epitome of love based on object-relations theory. In this perspective, the theory of recognition cannot be a suitable answer to family problems until it is clarified that the family is a combination of several recognition forms. Even though Honneth presents the concept of the 'just family' in his discussion of the right within the family, he does not develop this family model further, nor does he explain the concrete form of solidarity possible within the family.

The second challenge of the recognition theory originates from the compatibility of recognition and domination. According to Honneth, recognition can be distorted in a way that interferes with one's good life. Therefore, to successfully introduce the recognition model in family theory and guarantee the good life of family members, we should distinguish the mechanisms through which recognition becomes associated with domination and define how to avoid this possibility. Honneth's concept of "recognition as ideology (Anerkennung als Ideologie)" shows his effort to differentiate this bad

form of recognition from a good one. However, his conceptualization falls short of providing a satisfactory response to this problem. Not only does he not sufficiently address various forms of distorted recognition that can arise within the family, but he also tends to narrow the scope of the domination issue and focuses primarily on establishing the possibility of emancipation at the cognitive level.

Recognition can be distorted within the family in three different forms. Firstly, it can be produced and reproduced when family members accept distorted social recognition norms. This occurs when family members try to fulfill social demands imposed on them without realizing the harm caused by these norms. Secondly, recognition can be distorted when the family becomes disconnected or isolated from society, leading to a discordance between what is recognized by the social order and what is recognized within the family. This may result from the family members' failure to accept new social norms of recognition or their excessive attachment to their own cultural values. Lastly, there is a distortion when a family member, such as a parent, holds greater power over others and intends to control or manipulate other family members. This form is partly a sort of disrespect, but it should be regarded as a distortion in that the victim may not recognize it as disrespect, especially when the manipulation is too harsh, as in the case of 'gaslighting', for him/her to be conscious of his/her situation.

In the second and third forms, our primary goal cannot be other than formulating a way for the subject concerned to recognize their situation and escape from it. Here, interactions and communications with others in different recognition orders can be helpful in this process, as they may provide the subject with an unfamiliar experience that stimulates them to realize the abnormality

of their situation. This experience can generate a sort of social suffering, motivating the subject to engage in a struggle for recognition. Nevertheless, in the second form of distortion, for the subject's demand for recognition to be accepted, it is essential that other family members liberate themselves from the distortion of recognition. In this case, 'the familial recognition', which is inherent in family relationships, serves as the boundary that prevent us from turning a blind eye to the sufferings and needs of our family members.

On the other hand, in the case of the first form, the power of an individual family seems to be inherently limited, since the distortion originates not within the family but within the norms of society as a whole. The resolution for this needs to be sought at the social level. However, we should not neglect the role the family can play in transforming society. The family can act as an agent of a struggle for recognition, while also serving as an area of recovery and support. It enables individuals to endure the effects of distorted recognition and engage in generating counter-discourses against social norms.

Keywords: Axel Honneth, Recognition, Family, Love and Justice, Ideology, Struggle for Recognition, Social Suffering
Student Number: 2017-34475