



■ 두셀의 해방철학과 트랜스모던

양 운 덕

0. 해방철학의 문제제기

이 글은 엔리케 두셀의 ‘해방철학’ (filosofía de la liberación)과 ‘해방의 윤리’ (ética de la liberación)를 모던과 포스트모던의 논쟁과 관련해서 살펴보고자 한다.

두셀은 이런 논쟁의 유럽중심주의적 틀을 벗어나서 보편적 이성을 비판적으로 옹호하는 태도와 이성의 억압적 성격을 고발하는 태도를 수용, 비판하는 새로운 사고와 실천의 가능성을 제시하고자 한다.

해방철학은 지배와 전체성의 사고를 거부하면서 라틴아메리카의 대다수를 차지하는 억압된 타자의 해방을 추구한다. 두셀은 근대적인 ‘자기’ 중심의 윤리를 ‘타자’의 윤리학으로 전환시킨 레비나스의 시도를 라틴아메리카와 주변부 타자들의 문제로 구체화함으로써 새로운 윤리를 제시하고자 한다. 또 해방철학을 통해서 유럽중심의 근대성에 의문을 제기하고 타자의 억압된 근



엔리케 두셀, 2008년 서울대학교 라틴아메리카연구소 석학강좌.

대성을 벗어날 수 있는 대안을 모색한다. 이런 철학의 출발점은 근대성의 ‘다른 얼굴’인 라틴아메리카의 불행한 현실과 가난한 자인 ‘타자’다. 이런 타자는 (중심부의) 이익을 위해 착취당하는 (주변부의) 억압된 자들, 남성우월주의에 의해 희생당하는 여성들, 지배당하는 청소년과 대중문화다.

이처럼 두셀은 라틴아메리카의 식민 체제와 신식민지적 종속 상태를 이론의 주제로 삼았다. 그의 해방철학은 유럽적 이성의 보편주의적 요구를 근본적으로 비판한다. 이 철학은 가난한 자와 연대하고, 주변부의 억압받는 자들의 해방을 위한 윤리를 모색한다.

그러면 해방철학의 기획이 기존의 근대성 논쟁의 어떤 측면을 재해석하고 새로운 문제를 제기하는지 살펴보기 위해 모던 논쟁의 주요 측면을 정리하기로 하자(이 논의는 앞으로 다룰 해방의

윤리와 담론 윤리의 차이에 대한 논의의 바탕이 된다.)

1. 모던과 포스트모던 논쟁의 한 측면

1) 근대성의 기획과 담론 윤리의 새로운 합리성

(1) 근대성의 미완의 기획

하버마스는 모던(또는 계몽주의)의 기획이 ‘미완의 기획’ 일 뿐 실패한 것이 아니라고 본다. 그는 비판적 이성, 의사소통행위 이론을 통해서 근대성을 재구성하는 기획을 완수하고자 한다 (MPM 162-3).

하버마스는 근대성의 철학적 담론이 18세기 말에 시작되었다고 본다. 근대성은 합리화에 의해 붕괴된 기존의 사회 규범을 스스로 창조해야 할 뿐만 아니라 그 한계에 대해 스스로 비판해야 한다. 그는 칸트의 문제들에 따라 이성이 과학의 인식영역, 도덕의 규범영역, 예술의 표현영역으로 분화되었다고 본다.

이런 맥락에서 하버마스는 계몽의 이중성을 제시한다. 근대의 특성을 분화와 그에 따른 발전으로 볼 때, 분화는 통일의 상실, 분열이란 점에서 부정적이다. 하지만 진리, 정의, 미라는 고유 영역들을 독자적으로 발전시키는 점에서 긍정적이다. 그는 베버의 합리화 틀을 받아들여서, 근대가 지닌 긍정적 측면을 근대가 과학과 기술의 발전, 종교의 세속화, 도덕과 예술의 자율화, 민주주의의 원리, 언론의 자유, 비판적 공론영역의 형성을 낳은 긍정적 분화, 합리화를 가능하게 한 점에서 찾는다. 그는 근대가 자기 수정 능력을 지니므로, 근대의 특정한 현상들이 비판한다는 이유로



하버마스

‘근대성 자체’를 부정할 수는 없다고 주장한다.

하버마스는 이성에 대한 전면적 비판에 대응하기 위해서 근대성이 탄생할 때부터 근대에 내재하는 ‘반대담론’ (Gegendiskurs)에 주목한다. 그는 근대의 이성을 (베버의 합목적적 합리성, 호르크하이머나 아도르노처럼) 도구적 이성에 국한된 것으로 보지 않는다. 이성은 자기비판을 함축하기 때문에 계몽적 이성은 지배

를 낳을 수 있지만, 동시에 그것을 비판적으로 수정하는 해방적 능력도 지닌다. 따라서 그는 도구적 이성에 대한 비판을 인정하지만 ‘이성의 바깥’을 주장하는 포스트모던을 받아들이지 않는다. 그는 이성 안에서 새로운 출로를 찾는다.

하버마스는 이성 비판과 이성의 재구성을 (역사적으로 규정된) 생활세계 안에서 찾고자 한다. 그는 ‘체계’와 ‘생활세계’를 구분하고, 화폐와 권력을 통해 매개되는 기능적인 체계에 대해서 생활세계의 긍정적 가치를 부각시킨다. ‘의사소통적 이성’은 생활세계에 내재한 것으로서 강요되지 않은 합의를 추구한다. 물론 이런 이성의 잠재력은 자본주의적 근대화 과정을 통해 전개되면서 동시에 왜곡된다. 생활세계는 (권력과 화폐가 조정하는) ‘체계’의 도구적 이성 논리에 의해 식민지화되어 의사소통적 잠재력이 왜곡된다. 그럼에도 불구하고 생활세계는 여전히 합리적 합의 가능성을 함축한다.

(2) 담론 윤리의 새로운 합리성

이처럼 근대적 이성을 비판적으로 재구성할 수 있다는 담론 윤리의 새로운 합리성은 어떤 것인가? 아펠과 하버마스는 근대성을 재구성하는 기획으로 이성 내적 비판을 통해서 근대성을 옹호하고 도덕적 회의주의에 맞서서 실천적 합리성에 바탕을 둔 실천 규범들을 정초하고자 한다. 이들은 ‘화용론적’ 전환을 시도해서 선형적 화용론(아펠)과 보편적 화용론(하버마스)을 제시한다. 이 가운데 후자의 틀을 살펴보자(MPM 163-5).

하버마스는 상호주관적 관계에서 합리적인 합의를 가능케 하는 형식, 곧 합의가 보편적으로 가능한 조건을 ‘형식적 화용론’으로 제시하고자 한다.

하버마스는 오스틴과 설(Searle)의 ‘언어행위’ 이론을 의사소통행위이론으로 발전시킨다. 오스틴은 ‘언어행위’가 언어적 의사소통의 요소 단위라고 본다. 하버마스는 언어행위를 발화적 행위(locutionary act)와 발화 수반적 행위(illocutionary act)로 나누며, 참, 거짓에 대해서 말하는 발화적 행위보다 사회적 행위를 수행하는 ‘발화 수반적’ 행위에 주목한다(Habermas, 1982, 1, 388-9). 예를 들어 ‘주장하다’, ‘경고하다’, ‘평가하다’, ‘명령하다’, ‘요구하다’, ‘비판하다’, ‘인정하다’, ‘환영하다’, ‘반대하다’, ‘논쟁하다’와 같은 언어행위를 할 때 화자는 청자에게 어떤 것에 관해 말하면서 행위를 수행한다. 이런 행위는 상호작용을 만들고 특정한 힘을 표현한다.

이 힘은 화자와 청자가 상호주관적으로 관계 맺도록 한다. 화자는 일정한 타당성이 있는 주장을 하고 청자가 그것을 수용할 것을 요구한다. 이때 상호주관적 합의의 성공 여부는 이해가능성과 함께 ‘수락가능성’에 의존한다. 하버마스는 상호이해에 도

달하는 과정의 구조적 특성을 파악하여 의사소통행위의 화용론적 전제들을 도출한다(McCarthy, 1978, 276).

이런 ‘합리적 합의’ 를 지향하는 의사소통행위는 성공을 지향하는 전략적인 행위가 아니라 ‘상호이해’ 를 지향하는 ‘본래적인’ 행위다. “상호이해는 언어에 목적(telos)으로 내재한다.” 의사소통 참여자는 상호이해와 소통하는 주체들 간의 일치를 전제한다(합의를 추구하는 의사소통적 합리성).

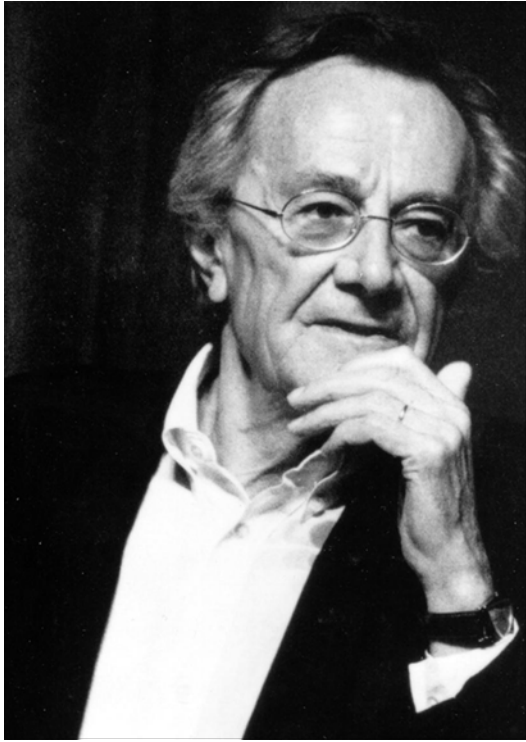
이런 상호일치는 (외부의 강제나 개입을 받지 않고) 참여자들 사이에서 타당한 것으로 수용돼야 한다. 그리고 서로 이해하는 과정은 대화 내용과 관련하여 합리적 동의를 목표로 삼는다.¹⁾

이처럼 의사소통적 합리성을 추구하는 틀은 의사소통의 보편적 전제들을 찾는다. 곧 특정한 담론 상황에 국한되지 않은 ‘이상적’ 조건을 찾는다. 이러한 이상화는 실제의 의사소통적 실천에 불가피하게 전제된다. 물론 이런 화용론적 규범들은 공적 의사소통에서 실현가능하다는 의미가 아니라 그것을 추구하는 기준과 지향점이라는 의미에서 ‘규제적(regulativ)’ 이다(Habermas, 1986, 347).

2) 합의에 맞서는 이질적인 말놀이들—포스트모던

합의를 모든 말놀이의 지향점으로 삼는 틀에 반대하는 리오타

1) 이런 상호이해에 이르려면 몇 가지 타당성 요구들을 만족시켜야 한다. 먼저 화자의 언표가 이해할 수 있어야(verstndlich) 하고, 명제 내용이 참(wahr)이고, 화자가 참된 명제적 내용을 전달하려는 의도를 지녀야 한다. 또한 화자의 주장이(주관적으로) 진실하게(wahrhaftig) 표현돼야 신뢰할 수 있다. 나아가 언어행위는 타당해야(richtig) 한다. 기존의 규범, 가치에 따르는 주장이어야 청자가 수용할 수 있고, 이런 규범을 바탕으로 서로 일치할 수 있다. 이런 요구들은 성공적인 의사소통에 불가결하다(Habermas, 1984, 354-5).



리오타르

르는 하버마스과 아펠의 합의 이론이 두 가지를 전제한다고 본다 (Lyotard, 1979, 105-6). ㉠ 모든 화자가 모든 말놀이에서 보편적으로 타당한 규칙들이나 메타규범에 의하여 일치할 수 있다. ㉡ 대화의 목표는 합의다.

리오타르는 ㉠에 대해서 모든 말놀이가 이질적이고, 이질적인 화용론의 규칙에 속한다고 지적한다. 또 ㉡에 대해서 합의가 토론의 한 상태일 뿐, 그 목표가 아니라고 본다. 토론의 목표가 있다면 의견 차이와 이질성을 드러내는 것, 반리(反理, paralogie)를 확인하는 것이다.

리오타르는 합의에 대한 가정이 숨겨진 신념, 곧 보편적 주체인 인간이 모든 말놀이에서 허용되는 수(手)들을 조절함으로써 인류 공동의 해방을 추구한다는 믿음, 특정한 진술의 정당성이 인간 해방에 기여한다는 믿음을 지닌다고 지적한다. 이런 믿음은 모던의 큰 이야기가 전제하는 믿음의 전형이다.

리오타르가 합의를 바람직하다고 보지 않고, 말놀이의 이질성을 강조하는 것은 합의를 추구하지 않는 사고와 새로운 정의의 출발점이다. 이는 말놀이의 동형성을 가정하고 말놀이들을 동질적으로 만들려고 하는 테러를 거부하는 것이다. 그리고 각 놀이와 그것의 수들을 정의하는 규칙들에 합의하는 경우에 그것은 국지적인(locale) 것이어야 한다. 곧 합의는 현재 놀이에 참여하는 사람들 사이에서 이뤄져야 하고, 보편성을 지니지 않은 사건적인

(ventuelle) 것이어야 한다. 곧 다양한 말놀이들이 하나로 통일되는 것을 막아야 한다. 놀이 위에 군림하는 어떠한 명분도 다양한 놀이들을 통제하려는 것에 지나지 않는다. 예를 들어 놀이들이 ‘인간 해방’에 기여해야만 정당하다고 보거나, (루만의 체계 이론처럼) 모든 것을 체계를 효율적으로 수행하는 정도에 따라서 평가하려는 시도는 ‘위험하다’.

모던에 비판적인 리오타르는 모던을 큰 이야기(*grand récit*), 메타이야기(*meta-récit*)로 특징짓는다. 이 ‘이야기’는 자신이 총체적 의미, 궁극적 진리를 드러낼 수 있는 진리라고 자처한다. 이것은 다른 이야기들을 일정한 목적하에 배치하고 체계화함으로써 그것들을 지배하려고 한다. 이와 달리 포스트모던의 ‘작은 이야기들’ (*petit récits*)은 이러한 총체화를 거부한다(MPM 101-2).

큰 이야기의 하나인 정치적 이야기는 계몽주의와 결합되고 프랑스 대혁명으로 구현된 것으로, 인간을 정치적 예속과 억압으로부터 ‘보편적으로 해방’ 시킨다는 큰 이야기다. 이것은 사회적 주체가 지식의 주체가 되어 인간해방이란 목적 아래 지식과 실천을 통합시킨다(Lyotard, 1979, 54 이하).

리오타르는 작은 이야기들이 공존하는 체계를 제시한다. 이때 이야기들을 나름의 규칙에 의해 구성된 ‘말놀이’로 이해할 수 있다. 이 말놀이들은 보편적 원리에 따라 구성되지 않고, 이야기에서처럼 그 정당성을 자체의 임의적 규칙에서 찾는다. 각 놀이는 나름의 놀이규칙에 따라 수행된다. 이 가운데 가장 참된 놀이가 있는 것도 아니므로 놀이 전체에 적용될 보편적 규칙을 찾는 시도는 각각의 놀이의 차이와 고유성을 지우고 놀이 자체를 불가능하게 한다.

이처럼 리오타르는 모던의 보편적·총체적 담론이 은폐하고

억압할 수밖에 없는 단일성, 차이들, 이질성, 공약불가능성을 드러내어 총체성의 억압, 진리의 지배를 해체시키려 한다.

중심이 없는 작은 이야기들의 복합적 장은 동일성에 대해서 차이를, 총체성에 대해서 파편적 계열을, 진리와 논리에 대해서 위반과 반리를 맞세운다. 이런 포스트모던의 ‘이의의 지평’은 합의를 설정하는 것을 유일한 목표로 삼지 않는다. 합의를 추구하는 것이 차이를 제거하는 억압적 동일화일 수 있기 때문이다.

2. 자기의 전체성과 타자의 형이상학

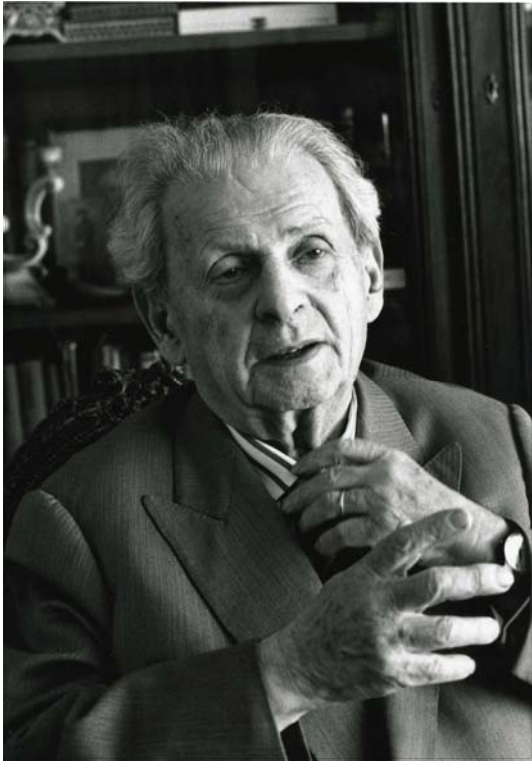
1) 레비나스의 타자 윤리학

두셀은 레비나스의 타자성의 윤리학을 라틴아메리카의 타자들을 위한 해방의 윤리로 재구성하고자 한다. 먼저 레비나스의 윤리학이 어떤 점에서 자기중심적인 윤리를 전복시키는 윤리 혁명을 이끄는지 살펴보자.

레비나스는 자기를 중심에 둔 전체성의 논리가 타자를 배제하는 투쟁적인 원리라고 비판하고 ‘타인의 혈벗은 얼굴’을 통해서 전체성 너머에 있는 것, 무한성을 도입하는 윤리적 측면에 바탕을 둔 것이다.

그는 (인식과 노동의 원리로 존재를 지배하려는) ‘존재론’을 넘어서서 무한성을 향하여 초월하는 ‘형이상학’의 차원을 제시한다(강영안, 177-184).

인간은 인식과 노동을 통해서 사물을 자기 것으로 만들고 향유하면서 사물에 대한 지배권을 확인한다. 이런 전체성은 자기실현을 추구하는 체계이고, 동일자의 지평에서 자기를 확장하는 힘



레비나스

에 바탕을 둔다. (이것의 의미는 자신이 건설한 지평의 한계 안에 제한된다.)

그런데 타자는 이런 전체성을 넘어선 무한자를 계시하고 형이상학적 차원을 연다. 타인은 아무런 보호막도 변호자도 기득권도 없는 “나그네와 과부와 고아”다(Levinas, 1961, 48).

‘타자의 얼굴’은 상처받을 수 있고 외적인 힘에 저항할 수 없기 때문에 도덕적 호소력을 갖는다. 이처럼 직접적으로 대면하는 타자의 가난함과 곤궁함은 ‘명령’으로 다가온다. 나는 얼

굴의 호소를 거절할 수 있지만 그것은 불의를 자행하는 것이다. 이런 타자의 윤리적 호소, 타인의 얼굴은 동정·자선·선의를 요구하는 것이 아니라 내가 정의로워야 함을 요구한다. 타인의 무력함 자체가 도움에 대한 명령이다.

이처럼 무한자는 자기의 동일성에 포섭되지 않는 것으로서 존재 지평 바깥에서 들어온다. 파악할 수 없고 이해/장악할 수 없는 것이지만, 구체적인 현존, 고유한 이름을 지니고 호소하면서 다가온다(강영안, 148-9).²⁾

이처럼 타인의 얼굴이 출현함은 윤리적 사건이다. 나는 인식과 실천을 통해서 타자를 자신의 영역으로 전체화하지만, 나에게로

2) “타자는 타자로서 높음과 비천함의 차원에 처해 있다. 영광스러운 비천함. 타자는 가난한 자와 나그네, 과부와 고아의 얼굴을 하고 있고 동시에 나의 자유를 정당화하라고 요구하는 주인의 얼굴을 하고 있다” (Levinas, 1961, 239).

환원될 수 없고 나의 이해와 능력으로 지배할 수 없는 ‘전적으로 다른 타인’ 이 출현한 까닭에 그렇게 건설한 전체성이 위기에 빠지는 경험을 한다. 타인은 유일하고 독특하며, 어떤 종족, 가족, 민족도 초월하는 ‘별거벗은 채로 나타나는 얼굴’ 이며 ‘전체성의 깨뜨림’ 이다. 타인은 전적으로 나에게 ‘낮선 자’ 다. “타인은 그의 비참한 가운데, 자기 방어가 불가능한 가운데, 신체적·도덕적 우월성을 상실한 가운데, 정말 낮고 비천한 가운데, 쉽게 상처받을 수 있는 가운데, 나에게 요구하고 호소한다” (강영안, 181).

배고프고 헐벗은 가운데, 사회적 불의 가운데 나에게 호소하는 타인은 지금까지 자유를 행사하던 나에게 충격을 준다. ‘타인의 얼굴’ 의 호소를 통해서 나는 나의 자기중심적 삶이 정당한지를 대답하도록 요구받는다. 타인은 나만이 누리던 자유가 부당함을 일깨우고, 타인을 수용하고 타인을 환대하도록 요구한다. 이렇게 ‘응답하는 자’ 로서 ‘책임 있는 존재’ 가 되는 것이 윤리적 주체가 되는 것이다(강영안, 182-3).

레비나스는 이해와 지배의 틀에서 사고하고 행동하는 방식을 ‘존재론’ 으로, 나의 이해와 지배의 틀로 환원될 수 없는 타자의 관계와 타자에 대한 사고를 ‘형이상학’ 으로 본다. 그는 존재론을 극복할 ‘형이상학’ 을 요구한다. 무한자와 관련되는 형이상학에서 무한한 것은 나와 절대적으로 다른, 나로 환원할 수 없는 ‘타자’ 다. 타자는 나의 인식과 능력의 제한을 벗어나는 ‘무한한 것’ 이다. 타자는 전체화하는 틀을 벗어난다. 타자는 나의 거주와 안락함을 문제 삼고, 끝없이 소유하고 지배하고자 하는 나의 자유를 문제 삼는다. 타자의 얼굴과 만날 때 형이상학적 욕망이 나타나고 초월에 대한 갈망이 생긴다. 타자와의 윤리적 관계가 형이상학이다(강영안, 242-4). 이런 형이상학은 윤리학,

“제일 철학으로서의 윤리학” 이기도 하다.

2) 해방의 윤리

이런 레비나스의 ‘타자’ 윤리학을 억압된 ‘타자들의 해방을 위한’ 윤리학으로 재구성할 수 있다. 두셀의 ‘해방의 윤리’ (la ética de la liberación)는 인간이 도구화되고 착취되는 부당한 지배 상황에서 출발한다. 그는 전체성의 윤리적 한계를 드러내는 ‘타자’를 라틴아메리카의 가난하고 억압받는 다수로 본다.

이제 타인의 얼굴은 주변부의 억압받는 자로 현현한다. “도와 줘요”, “배가 고파요” 라고 호소하는 타자는 도구의 체계로부터 벗어나서 도덕적 전체화에 저항하는 자다(FL 2.4.2.2).³⁾

이런 ‘타자성의 형이상학’에서 한 개인은 보편적 인류의 한 사례가 아니라 그 자신의 자유를 바탕으로 근본적 이질성을 지닌 개체이고 (단순히 다른 것이 아니라) 구별되는 자다. 개인은 체계의 일부인 한에서 기능적, 직업적이거나 특정한 구조의 성원이다. 그렇지만 타자들은 전체성에 외적인 한에서 타자다. 외재성 없는 자유도, 인격도 없다.

해방의 윤리는 사회적 전체성의 바깥에 있는 ‘타자’⁴⁾의 이름으로 지배를 비판한다. ‘타자’의 외재성은 해방의 실천의 바탕이 되는데, 이는 억압받는 타자의 호소가 정의를 요구하기 때문이다. 해방의 윤리는 억압의 경제적 차원에 주목한다. 가난한 자의 요구는 가난의 구조적 원인들에 관한 분석을 통해 보다 정의로운 사회 질서를 (재)구성하도록 이끈다. 따라서 가난한 자와

3) Dussel, *Filosofía de la liberación*을 FL로 줄여 쓰고 장과 절을 표기함.

4) 가족 바깥에 있는 고아, 복지 국가 바깥에 있는 가난한 자, 효율성에 바탕을 둔 사회의 늪은 이, 조국 바깥에 있는 이방인.

의 만남은 해방을 지향하고 가난한 자와 연대하기 위한 개입을 요구한다(Schelkshorn, 2000, 100-1).

이처럼 해방의 윤리가 지배를 비판하는 것은 그것이 ‘타자’의 (구성적·역사적) 외재성을 부정하고, ‘타자’의 얼굴을 도구화할 뿐만 아니라 ‘얼굴과 얼굴을 마주한’ 관계를 부정하기 때문이다.

3. 유럽중심의 근대성 비판

두셀은 근대성을 유럽적 현상으로 보는 사고에 이의를 제기한다(UM 132).⁵⁾

그는 근대성의 탄생을 유럽이 스스로를 세계 체계—1492년에서 시작되는—의 중심으로 구성하는 지점에서 찾는다. 유럽은 신세계의 발견/침입과 함께 다른 모든 구역, 지역적 체계를 능가하는 발판을 마련한다. 이런 양식으로 1492년부터 세계 역사가 세계적으로 시작되고, 오로지 근대 유럽 문화만이 1492년부터 세계체계의 중심이자 지구상의 다른 모든 문화들과 대면하는 보편 역사를 주도한다.

유럽중심주의는 유럽적인 특수한 계기들과 인간적인 보편성을 혼동하고 동일시하는 데서 나온다. 곧 근대 유럽 문화, 문명, 철학, 주관성을 인간적이고 보편적인 것이라고 여긴다. 그런데 근대성의 성과는 전적으로 유럽적인 산물이 아니라 영향과 반대 영향, 효과와 반대 효과, 근대성과 그 주변의 지속적인 변증법으로 형성된 것이다(UM 132-3).

두셀은 “나는 생각한다”가 순수한 사고 공간에서 마련되는

5) Dussel, *The Underside of Modernity*를 UM으로 줄여 씀.

것이 아니라 원초적 역사와 관련을 갖는다고 본다. 그것은 16세기 데카르트의 존재론으로 표현됐지만 (무로부터 나온 것이 아니고) 실천적인 자아인 “나는 정복한다” (ego conquiro)가 그것에 앞선다. 곧 에르난 코르테스(Hernán Cortés)의 정복 행위(1521)가 『방법서설』(1636)의 순수한 사고에 앞선다(UM 133).

두셀은 서구의 자본주의 형성과 합리화 과정을 설명하는 베버의 사고가 유럽중심주의적 전제들로 중심-주변의 관계에서 사고했다고 지적한다.⁶⁾ 그는 유럽 문명에서만 보편적 의의와 가치를 갖는 문화 현상들이 나타나고 서구 토양에서 산출된 문화 현상들이 15세기부터 내재적인 보편성을 갖고 고유한 진화 방향을 나타낸다고 본다.⁷⁾ 두셀은 근대성을 유럽적 특성으로만 설명하는 이런 사고의 일면성을 지적하면서 근대성 비판과 관련해서 근대성에 대한 ‘반대담론’의 문제를 제기한다.

하버마스는 『근대성의 철학적 담론』에서 반대담론, 근대성에 대한 자기비판을 근대 유럽에 특유한 것으로 본다. 두셀은 이런 유럽중심주의적인 시각을 비판함으로써 근대성의 이면을 사고하는 예를 보여 준다. 유럽은 근대성의 긍정적 측면과 함께 자신들이 겪지도 않은 ‘불가피한’ 고통과 부작용을 반대담론의 형식으로 스스로에게 제기했다는 점에서 근대성의 두 얼굴을 지적하고 이성 비판의 참된 핵심을 독점했다고 할 수 있을까? 유럽 외

6) 베버는 특정한 규정들—자본가적 기업, 자본가적 회계, 노동력의 조직, 기술-과학적 지식, 관료화된 통제체계, 군사력, 모든 차원에서 이뤄진 삶의 합리화—로 근대 자본주의를 형성하고 합리화에 성공한 유럽적 근대성의 우월함을 탐구했다.

7) 왜 중국이 아니라 유럽이 등장하는 세계체계의 중심부를 차지했을까? (아프리카의 케냐 남부해안과 캐나다를 알고 있었던 중국은 아메리카로 확장할 아무런 관심이 없었다.) 유럽은 인디아에 도달하는 것이 중요했지만 터키-무슬림 방벽 때문에 대서양 여행의 위험을 감수했고 아메리카를 쉽게 정복했다. (신세계에는 철제 무기가 없었다.) 이런 까닭에 유럽의 첫 번째 주변부는 라틴아메리카였고, 식민지 라틴아메리카는 유럽에 첫 번째 우선권을 제공하고 근대성을 주도하는 발판이 된다.

부의 고통스러운 경험은 어떤 반대담론도 낳지 않았고 그런 반대담론이 있다고 하더라도 근대성의 자기비판에 기여하는 바가 없었을까?

하버마스는 반대담론의 첫 자리에 칸트를 내세우지만, 두셀은 역사적 현실에서, 비-유럽적 관점에서 근대성에 관한 반대담론이 이미 안토니오 데 몬테시노스(Antonio de Montesinos)가 인디언들에 대한 불의를 공격했을 때 시작됐다고 지적한다. 살라망카의 수업에서 이 반대담론이 프란시스코 데 비토리아(Francisco de Vitoria)의 대학에서 강의로 다루어진다. 1514년의 비판은 바르톨로메 데 라스 카사스(Bartolomé de las Casas)의 이론적·실천적 작업으로 지속된다(UM 135).

근대성은 세계적 현상이어서 반대담론은 지배당하고 착취되는 타자성, 지배하는 유럽에 의해 숨겨진 타자가 함께 구성했던 것이다(UM 135-6). 유럽적 반대담론은 유럽중심부와 지배받는 주변부의 고통의 공동 산물이다. 바르톨로메 데 라스 카사스가 만일 주변부에 살지 않았고, 고통과 탄식을 듣지 않았고, 식민지배하는 유럽인들의 손에 고통받던 인디언들의 고문을 보지 못했더라면 스페인을 비판할 수 없었을 것이다. 그 타자는 유럽적 반대담론의 기원이다. 유럽은 문화적 헤게모니, 정보를 지니고 세계에 관한 토론과 철학적 문제들의 지평에서 특권적 지위를 지니지만, 이런 지성적 산물—몽테뉴, 파스칼, 루소, 마르크스 등의 반 헤게모니적 사고—은 여전히 유럽적이지만 그렇다고 유럽인의 것만은 아니다. 주변부에서도 지성적 산물이 있었지만⁸⁾ 주변부 문화는 고립됐고 그들 간의 접촉이 이뤄지지 않았다. 오로지 유럽을 통해서만 소통했고 중심부-유럽을 통해서만 재해석됐다(클라비헤로

8) 예를 들어 칸트와 동시대 사람인 멕시코의 프란시스코 사비에르 클라비헤로(Francisco Xavier Clavigero, 1731-1787)의 경우가 이에 해당한다.

는 스페인 어권에서 저작을 출판할 수 없어서 이탈리아에서 출판했다).

이런 점에서 유럽 철학은 유럽만의 산물이 아니라 유럽에 자리 잡은 인류의 산물이다. 따라서 주변부 문화들의 기여를 고려해야 한다.

두셀은 반대담론이 근대성에 내재한다는 주장은 근대성이 세계적으로 규정돼서 주변부적 타자성까지 포함해야만 의미가 있다고 본다(UM 136). (근대적 세계체계하에서 지배당하는 식민지적 주변 세계에서) 반대담론이 타자성과 비판적 대화의 변증법적 산물이라면 그것이 전적으로 유럽에 내재한다고 할 수만은 없다. 유럽만이 자신의 고유한 전통에서 반대담론을 제기할 수 있다고 하기보다는 유럽 바깥에서 이런 반대담론이 보다 비판적으로 전개될 수 있다고 해야 할 것이다.

두셀은 라틴아메리카에서 이뤄지는 사상 연구가 비-헤게모니적이고 지배당하고 침묵하고 잊힌 반대담론, 곧 근대성 자체를 구성하는 타자성을 주제화하는 역사와 관련된다고 본다. (헤게모니적-중심적 철학자인) 칸트나 (유럽적 반대담론인) 마르크스와 주변부 철학자 클라비헤로는 인류의 사고상에서 한 시기의 ‘두 얼굴’이다. 칸트는 그의 헤게모니적 지위 때문에 (유럽에 위치한 세계 최고의 지성적 산물을 마주한) 비판 철학을 산출했고, 그 때문에 지난 두 세기 동안 세계 전체에서 근대 철학의 출발지점에 설 수 있었다. 칸트가 배타적으로 유럽 사상가라고 할 수는 없지만 그는 역사적, 정치적, 문화적, 경제적 상황 때문에 세계 전체와 관련된 비판 철학을 산출하는 과제를 짊어졌다. 그러나 클라비헤로의 철학적 사고는 국지적 중요성을 지니는 데 그치지 않고, 근대성의 ‘다른’ 얼굴로서 칸트와 마찬가지로 세계 전체와 관련된다.

칸트와 클라비헤로는 각각 18세기 중심부/주변부 철학의 일부다. 중심부 철학과 주변부 철학은 철학적 근대성의 두 얼굴이다. 반대담론은 주변부에서와 마찬가지로 중심부에서도 유럽 철학자들뿐만 아니라 세계의 모든 철학자들의 유산이다(UM 137).

두셀은 구체적인 유럽적 속성(고유한 유럽적 인륜이나 생활세계)과 유럽의 자리에서 행사하는 중심부의 작용을 구별해야 한다고 본다. 이는 깊은 잠에 빠져 있는 유럽 철학의 보편성을 깨어나게 하려는 것이다. 식민지적인 타자, 야만인, 비대칭적인 지위에 있는 문화들은 지배당하고 열등한 것이지만, 근대 자아의 동일성을 구성하는 데 본질적인 원천이고 공동구성인자다. 근대 자아의 구성에 이런 타자를 고려하지 않는 것은 유럽중심적 사고에 갇혀 있는 것에 지나지 않아서 주변부 타자를 배제하고 자기중심적으로 근대적 정체성을 제시하는 데 그친다.

두셀은 ‘해방철학’이 주변부에서 나온 반대담론, 비판철학이라고 본다. 이것은 주변성에 대한 명료한 의식을 지니지만 동시에 보편적인 지구적 요구를 제시한다. 따라서 해방철학도 국지적 성격에만 매달리거나 특수성을 우월한 그 무엇으로 특권해서는 안 되고, 모든 역사적-구체적 목적을 넘어서는 보편적 범주들을 발전시켜야 한다(UM 137-8).

4. 타자 해방의 윤리학과 담론 윤리

1) 두셀은 모든 존재론적 도덕의 모호성과 그 위선적인 모습을 비판한다. 이런 도덕이 타자가 전체성 ‘안’에서 (주체가 아니라 기능적인 부분으로) 억압되는 측면에 주목하지 않기 때문이다.

그는 모든 생활세계, 의사소통공동체에서 항상 억압되고 부정

된 타자가 있다고 지적한다. 이렇게 억압된 자는 (존재하지 않고 아직 보이지 않는 숨겨진 것으로서) 선, 궁극 목적(telos), 덕, 가치에 의해 정당화된다(UM 144).⁹⁾

두셀은 ‘자기’를 중심에 둔 전체성, 존재론적 도덕에 내재하는 위험을 지적한다. (모든 문화가 자민족 중심적이므로) 세계 문화, 에토스, 현실적인 의사소통공동체에서 타자에 대한 선협적인 부정이 그치지 않는다. 노예제에서 노예는 인간이 아니고(아리스토텔레스), 임노동자는 자기 노동이 산물을 소유한 자가 아니다(아담 스미스). 남성우월주의에서 여성은 성적 대상이다. 생태학적으로 약탈적인 문화에서 미래 세대들의 권리는 박탈당한다. 체계와 전체성의 논리는 ‘윤리적 의식 없이’ 모든 타자들을 부정한다. 이렇게 부정된 타자는 이 체계에서 ‘비-존재’, ‘무’에 지나지 않는다.

부정된 타자들과 마주한 윤리적 명령은 “억압된 타자로 취급 받는 무가치한 인간을 해방시켜라!”와 같은 절대적이고 구체적인 요구를 제시한다(UM 144-5).

고대 헬레니즘의 영웅은 선한 의식을 지닌 채 노예를 사냥하고, 근대의 영웅은 (본래성을 주장하는 경우에도) 아메리카 인디언을 정복하고 아프리카인을 노예화하고 아시아인을 약탈한다. 이 모든 것을 ‘선’과 최고선으로 정당화한다. (헤겔이 영국 신사에 대해서 얘기하듯이) 영국인은 전 세계를 누비는 문명의 선교사다. 이런 유럽적 지성은 주변부 타자를 부정하는 식민주의를 본래적인 의식으로 정당화한다(UM 145).

2) 두셀은 담론 윤리의 형식주의를 비판한다. 이는 화용론적

9) “본래성은 어떠한 윤리적 삶도 지니고 있지 않은데, 이는 전체성 자체가 동일성으로, 내부 세계, 또는 존재론적 도덕을 정초하는데, 그것 자체가 비도덕적, 비윤리적이기 때문이다. 곧 전체성의 존재론으로서의 존재론적 윤리가 그러한 것에 지나지 않는다. 따라서 존재론적인 선이나 악은 없다” (Dussel, 1973, 14-5).

패러다임에 내재하는 배제의 원리(principium exclusionis)와 관련된다. 곧 전체성에서 배제된 타자, 체계의 지평에서 배제된 타자를 주제화하기 위해 윤리의 실질적 내용을 문제 삼는다.

담론 윤리는 합의적 공동체에 힘입어서 보편성의 원리를 적용하는 조건을 찾으려고 한다(UM 145). 그런데 경험적인 것을 이념적이거나 선형적으로 (하버마스의 이상적 대화 상황, 아펠의 선형적 화용론) 폐기할 수는 없다.

이 문제를 담론 윤리와 해방의 윤리가 칸트의 정언 명령을 수정하는 방식과 관련해서 살펴보자.

칸트는 보편적 도덕 원칙을 제시했지만 근대 이후에 상이한 생활세계들에서 더 이상 그런 보편성이 유효할 수 없게 됐다. 이런 도덕적 보편성의 요구에 대해서 도덕적 논증 절차에서 형식적 보편성을 찾는다. 곧 모든 관련된 당사자가 갈등하는 주장과 엇갈리는 이해를 ‘합의’ 를 통해 해결하는 실천적 담론을 대안으로 제시한다. 이는 담론 형성의 규칙에 따르는 공평무사함의 관점을 강조하고 공정한 갈등해결을 가능케 하는 논증의 불가피한 조건을 제시하고자 한다.

그런데 이런 시도는 도덕 법칙에서 모든 질료/실질 내용(Materie)을 제거하므로 갈등의 공정한 해결을 보증하는 형식적인 ‘절차적인’ 원리에만 주목한다. 이런 극단적인 형식주의의 이점은 도덕이론이 과학의 가류성과 문화적 상대주의를 통합하는 것이다. 담론 원리는 도덕적 질문을 (실체/실질적 내용과 무관한) ‘선한 삶’ 의 상이한 형식들 간의 갈등이라는 (좁은) 영역에 국한한다.

이와 달리 두셀은 칸트를 비판하면서 모든 구체적 보편화의 한계를 가리키는 주관성의 역사적-문화적 상대성을 지적한다. 모든 보편화는 사실적으로 제한된 것이다. 경계설정은 배제를 포함

한다. 제한되지 않은 보편성의 ‘이념’은 구체적 보편화의 사실적 한계설정을 극복할 수 없다(Dussel, 1973a, 75-118; 1973, 67-9).

두셀은 사회의 사실적 전체성에 대해서 배제된 자의 관점에서 문제를 제기한다. 피억압자의 요구는 가장된 보편성을 폭로한다. 이는 타자, 가난한 자의 ‘침입’이 그 이데올로기적 성격을 지닌 사실적 합의의 한계를 드러내기 때문이다.

체계의 전체성이 고수하는 사실상의 ‘독백적’ 보편화는 억압된 자의 해방적 실천에 의해 무너질 수 있다. 해방의 윤리의 관점에서 성공적인 보편화 과정은 이상에 접근하는 발전과정이나 의사소통공동체의 전개가 아니다. 해방의 실천은 초변증법적 과정으로서, 억압받는 ‘타자’가 체계에 침입하고 그것을 새로운 해방운동을 통해서 보다 확장된 전체성으로 재구성하고 그것을 물신화시키지 않아야 한다.

이런 논의를 담은 윤리와 해방의 윤리의 차이에 주목하면서 좀 더 살펴보자.

담론 윤리는 실천적 담론의 원칙(D)을 제시하고 그것을 구체화할 수 있는 의사소통공동체의 실천적 담론의 형식적 조건을 명시한다. 이때 원칙 D는 “어떤 행위 규범은 당사자들이 모두 합리적 담론에 참여하여 동의할 수 있는 경우에 타당하다”(Habermas, 1992, 138)이다.

이때 의사소통공동체에 참여하는 대화자는 보편화 원칙(U)을 따라야 한다. 이것은 D를 상황과 우연적 조건을 고려해서 모든 사람의 이익이 공정하게 고려돼야 하는 상황에 맞도록 구체화한 것이다. 이는 유효한 규범이 관련된 당사자 모두에게 받아들여질 수 있도록 하려는 것이다. “어떤 규범이 타당한 것은 사람들이 일반적으로 그것에 따라서 행동할 경우에 각 개인의 이익의 충족

과 관련하여 발생할 결과와 부작용이 모두에 의해 비강제적으로 받아들여질 수 있을 경우다” —보편화 원칙(Habermas, 1992, 12). (이런 보편화 원칙에 따라서 논의에 참여한 관련된 개인들 모두에 의해 수락되는 규범들은 보편적 타당성을 지닌다. 이런 이상적인 상황은 현실적인 것은 아니지만 ‘규제적인’ 이념으로서 행위의 지향점이면서 또한 사실적 대화들을—테러나 전체주의의 출현을 막을 수 있도록— 비판하는 척도이기도 하다).¹⁰⁾

두셀은 이런 ‘지배로부터 자유로운’ 의사소통 형식에서 보편화 원칙(U)을 적용하는 현실적인 ‘최소 조건’ 이 바로 현존하는 현실 의사소통공동체의 관련된 ‘모든 가능한 당사자의 참여’ 라고 지적한다(UM 146). 그런데 배제원칙을 고려하면 ‘모든 가능한 당사자’ 는 윤리적으로 문젯거리가 된다. 결코 모든 당사자가 현실적인 참여자가 될 수는 없다. 곧 관련된 모두가 의사소통공동체에 참여할 권리를 지니더라도 항상 ‘배제된 자’ 가 있다. 이런 사실적 불가능성과 관련해서 ‘누구를 배제하는가’ 를 주제화해야 한다.

타자에 대한 존경과 인정은 (이성적이거나 사실적이거나) 탁월한 윤리적 계기다. 이것은 (타자의 논증에 의해, 그리고 타자의 논증을 위해) 모든 (인식론적) 설명이나 (논증적) 동의에 전제된다. 새로운 타자를 존중하고 인정하는 것이 윤리적 행위이기 때문이다.¹¹⁾

10) 하버마스는 (알렉시를 참조하여) 대화자가 따라야 할 규칙들의 유형을 제시한다 (Habermas, 1983, 97이하). 1) 논리-의미론적 관점에서 논증은 정합적이기 위한 최소한의 논리 규칙들을 강조해야 한다. 2) 대화자들은 논증을 상호 협력하여 타당성을 추구하는 절차로 이해해야 한다. 이것이 대화자의 성실성과 책임을 상호적으로 전제하는 까닭이다. 대화자들은 그 내용이 이미 윤리적인 규칙들을 준수해야 한다. 3) 만약 논증적 담론을 의사소통 과정으로 고려한다면 이것은 대화자들이 보다 나은 논증의 힘에 의해서만 동기 지워진 합의에 이르고자 함을 의미하고, 이상적 대화 상황을 구성하는 엄격한 조건들을 만족시켜야 한다.

11) 두셀은 담론 윤리가 주장하는 일치, 합의의 문제들은 모든 일치가 잠정적이고

그리고 한계 상황과 관련해서 답론 윤리와 해방의 윤리는 상이한 태도를 보인다(UM 146-7). 전자는 예외 상황에서 근본적 도덕규범의 적용이 불가능하다고 본다. 예를 들어 부당한 주장에 맞서는 혁명은 도덕적으로 예외적인 상황으로 고려되어야 한다. 이 경우에 도덕적으로 이해된 상호성의 기초가 소멸될 수 있다. 한 쪽의 도덕적 의무가 다른 쪽의 도덕적 주장과 일치하지 않기 때문이다.

이런 한계 상황(전쟁, 혁명, 여성해방 과정, 억압받는 종족)은 주변부나 식민지 세계에서 권리를 상실한 다수들, 억압적 구조하에 있는 이들과 관련해서 ‘예외적’ 이라고만 할 수 없다.

“억압받는 자들을 여기, 지금 해방시켜라!”, “배제된 자들을 참여시켜라” 와 같은 구체적인 윤리는 절차적 실현을 요구하지만, 그렇다고 해서 경험적인 현실 세계에 선형적인 원리를 ‘적용’ 하는 것이 아니다. 이처럼 답론 윤리를 적용하는 데 “예외적인 상황들” 은 해방의 윤리에서는 ‘정상적인’ 상황들이다. 가난한 주변부 사람들, (가부장적 폭력에 희생당하는) 여성, (히틀러 치하 독일의 유대인, 미국의 아프리카 노예, 남아프리카 분리주의자에 희생당하는 자들처럼) 억압받는 인종, (이스라엘의 팔레스타인 사람들처럼) 소수자, (자본주의 임노동자들처럼) 다수자의 ‘예외적인 경우’ 에 선형적인 도덕규범의 적용을 저지당한다(UM 147).

5. 형식적 정의에서 실질적 정의로, 선형적 화용론에서 선형적 경제로

반박 가능할 뿐만 아니라 윤리적으로 결함(기원적 결함)이 있다는 점을 고려해야 한다고 지적한다.

두셀은 근대성의 ‘경제’ 를 비판적으로 재구성하기 위해 구체적 삶의 영역인 실천과 제작(poiesis)을 통해 실천적-생산적 수준을 구성하는 계기에 주목한다(UM 12).

경제와 관련해서 그는 개인의 육체성에 주목한다. 이 측면은 생존 욕구를 충족시키는 기술적인 노동의 ‘산물들’ 과 관련된다.

그는 인간이 로고스를 지닌 생명체라고 본다. 로고스는 삶의 한 기능일 뿐이고 로고스 자체가 목표는 아니다. 이런 점에서 생명과 육체성은 인간을 존재할 수 있도록 하는 조건일 뿐만 아니라 인간 존재 자체다. 이처럼 육체성을 지니고 존재하는 것, 욕구를 지니는 것은(먹고, 마시고, 입고, 집을 짓고, 문화·기술·과학·예술이 필요한) ‘실천적인’ 계기다. 또한 이는 개인이(선형적으로) 공동체의 일부이고 먹을 빵, 입을 옷이 노동의 산물이란 점에서 ‘생산적인’ 계기다. 이런 실천적-생산적 분절이 바로 ‘경제’ 이고, 이런 경제는 인간의 구체적 현실과 관련된 윤리이자 인간학적 실현의 장이다(UM 12).

타자의 윤리학은 타자의 가난함을 주제로 삼는다. 굶주리고 처참하게 살고, 불공평한 분배와 생산에 시달리는 주변부의 대다수에게 배고픔의 문제는 실질적 경제의 핵심이다. 타자는 호소한다. “도와 줘요”, “배고파요. 먹을 것을 좀 주세요.” 그는 이런 억압받는 자, 가난한 자의 배고픔이 부당한 체계의 효과라고 본다(FL 2.4.3.4). 동시에 이런 억압받는 자의 배고픔이 체계를 근본적으로 변화시키는 요소라고 본다면 배고픔 자체는 체계의 실천적 외재성이기도 하다.

이런 문제의식에서 두셀은 (데카르트에서 후설에 이르는) ‘의식의 패러다임’ 이 ‘언어 패러다임’ (아펠)에 포섭되는 것과 관

런해서 이런 패러다임 전환이 ‘생명의 패러다임’에 포섭되어야 한다고 본다. 곧 언어 공동체의 담론 윤리는 인간 공동체의 삶, 사회적 노동—생산, 분배, 교환, 소비—의 산물에 ‘참여’하고 ‘의사소통’ 함으로써 구체적 실질을 포함해야 한다(UM 13).

이 수준에서 전체성(자본)은 타자를 배제하고 착취하고 소외시킬 수 있다. 타자의 외재성은 ‘살아 있는 노동’을 계약에 따라 판매하는 방식으로 임금 체계에 포함된다(UM 13). 두셀은 타자를 억압하는 의사소통행위, 정치제도, 윤리적 불의로부터 해방되는 과정이 기존의 실천적-사회적 관계를 근본적으로 문제 삼고 노동 자체의 생산적 관계를 재구성하는 것이라고 본다.

따라서 ‘해방의 윤리’는 ‘실질적인’ 경제적 정의를 제시하고자 한다. 그는 마르크스의 노동가치론을 재정식화한다(하버마스는 노동가치론을 논박하면서, 마르크스가 노동과 사회적 상호작용을 구별하지 않음으로써 인간과 자연의 관계를 자연 지배의 틀로 보는 도구적 이성의 사고를 벗어나지 못했다고 지적한다). 두셀은 생산이 자연을 대상으로 삼아서 지배하는 도구적인 실천에 그치지 않고 ‘상호작용’의 맥락에서 이뤄진다고 본다. 생산의 목적은 인간 삶의 재생산이고, 생산은 공동체의 삶에서 이뤄진다. 인간 대 인간의 (실천적인) 관계는 특정한 경제 구조로 제도화해서 실천적인 사회관계와 기술적인 생산관계로 구체화된다. 곧 (실천적-생산적 관계인) 경제는 노동 산물에 의해 매개되는 개인들 간의 관계다. 이때 생산물은 인간 노동의 ‘자기 객관화’로 정의된다. 생산물의 가치는 객관화된 생명의 양적 크기에 의해 측정된다(Schelkshorn, 2000, 106-7).

이런 가치 이론에서 ㉠ 생산물의 가치와 (모든 가치의 원천이고 단순한 가치로 평가절하해서는 안 되는) 노동하는 개인의 가치의 차이를 견지하는 것, 그리고 ㉡ 객관화된 생명의 양적 크기

라는 기준으로 공정한 교환이론을 제시하는 것이 중요하다(같은 글, 107).

셸크스호른은 이와 관련해서 칸트의 정언명령을 재정식화할 수 있다고 본다. “타자를 수단으로 다루지 말고 한 인격으로 존중하라”는 명령을 “타자를 가치로서뿐만 아니라 가치의 원천으로서 존중하라”로 파악할 수 있기 때문이다(같은 곳). 여기에서 타자에 대한 존경은 공정한 교환을 통해서 구체화되어야 한다.¹²⁾

6. 맺는말을 대신해서: 트랜스모던을 향하여

1) 두셀은 생태학적 사고의 필요성을 제기하면서 긴급한 생태학적 요구가 착취당하는 자들의 정의를 위한 요구와 결합할 수 있다고 본다. 대지와 가난한 인류는 (생산성과 이윤율을 증대시키려는 목적으로 기술을 사용하는) 자본주의에 의해 착취당하고 파괴된다. 하지만 대지와 인간은 교환가치를 갖지 않는다. 대지는 인간 노동이 산물이 아니고 교환가치의 실체나 창조적 원천일 뿐이기 때문이다. 대지와 인간의 존엄은 생태주의적인 해방철학의 참조점이다. 자연을 파괴하는 기술은 자본(그 궁극 목표가 가치의 가치화인 사회관계)의 계기에 지나지 않는다. 두셀은 중심부의 생태학적 운동은 생태학과 자본주의의 본질적 관계를 부인하는 경우가 많다고 지적한다(UM 13).

두셀은 ‘해방의 정치’ (politica de la liberación)가 생태학적, 경제적, 문화적 하부 영역들과 상관성을 갖는다고 보면서 각

12) 그는 (스탈린주의적) 경제주의와 (하버마스적인) 정치주의를 거부한다. 전자는 경제적 수준에서 (정치적, 이데올로기적인) 상부구조를 결정하는 토대에만 주목하고, 후자는 경제에 대해서 사회적, 정치적 관계를 우선적인 것으로 보아서 민주주의, 합법화 등이 근본적이라고 본다.

영역들에서 근대성을 넘어서는 사고가 필요하다고 본다.

생태학적 영역에서 근대 이후에 인간의 삶은 전면적으로 절멸될 직접적인 위협에 처한다. 근대적 사고가 무한한 지구를 상정한 것과 달리 지구는 공기, 물, 재생 가능한 재화를 무한하게 공급할 수 없는 점에서 유한하고 재생 불가능하다. 고갈되는 자원에 대해서 인간의 책임을 피할 수 없다. 비판적인 생태학적 원리에 바탕을 둔 정치학이 필요하고, 이 틀에서 지구상의 생명을 영속시키려고 행동하는 원칙을 제시해야 한다. 따라서 “재생 불가능한 재화는 신성하고, 대체 불가능하고, 지극히 희귀하다”고 요청해야 한다(Dussel, 2006, 13.3.2).¹³⁾

정치는 가장 가난한 자의 삶에 특별한 주의를 기울이고 생명에 책임을 지는 것이다. 그런데 경제적 영역에서 자본주의 체계는 생태학적으로 위협하다. 이 체계는 지구상의 생명을 기술적으로 파괴한다. 급료를 최소화하고, 엄청난 가난, 실업, 불행을 초래하는 경향이 지속, 증대된다. 따라서 규범적이고 비판적인 경제 원칙을 제시해야 한다. 그래서 새로운 경제체계와 제도들은 자본의 지배 대신에 생명을 재생할 수 있도록 해야 한다. 이는 정치가 주체들의 집합적 능력(potentia)에 바탕을 두고 살려는 욕망(querer-vivir), 생명-의지(voluntad de vivir)를 구현하려는 시도이기 때문이다(Dussel, 2006, 13.3.3; 2.1.1).

그리고 문화적 영역에서 다문화주의를 긍정함으로써 식민주의적 근대성의 유럽중심주의를 극복해야 한다. 특정한 문화가 배타적 지배권을 갖고 다른 문화들을 배제함으로써 문화를 동질화하려는 시도에 맞서서 ‘문화적 차이’를 옹호해야 한다(같은 책, 13.3.4).

13) 두셀은 이런 생태학을 고려하는 정치적 태도를 영속적인 생명과 연대의 문제들로 다룬다. 물질적 영역에서 제도를 변형시키는 문제에 관해서 (Dussel, 2006, 18.1)을 참조할 것.

“자유주의 정치학은 암묵적으로 유럽중심주의적으로 서구 문화가 완전하고 보편적인 문명을 표상한다고 상정하는데, 이런 문명은 그 근대적 발전 과정에서 다른 모든 ‘야만적인’ 문화, 저개발, 후진적 문화들에 스스로를 강요한다. 근대성은 카리브 해와 멕시코를 정복함으로써 시작됐고, 위대한 수천 년의 아스텍·마야·잉카의 문명을 파괴하고, 그 이후에는 반투족, 중국인, 힌두스탄, 무슬림을 공격했다. 자본주의는 서구 문화를 유일하게 보편적인 것으로 전제한다. 곧 그 상품들은 서구의 문화적 산물들인데, 그 안에 문화적 가치를 전달하는 자동차, 할리우드 영화, 햄버거, 의상 모드, 구두 브랜드로서의 현상 형식으로 지각할 수 없고 보이지 않는 것이다. 표준 상품들은 유럽적이고 미국적 기준을 통해서 이해되고 산업화를 선도하고, 낡은 것, 유럽과 다른 문화에서 전자본주의적인 장인 생산을 파괴하도록 이끈다” (같은 책, 18.3.1).

이처럼 문화적 유럽중심주의는 지배적인 자본주의적 문화를 통해 주변부 토착 문화들이 지닌 고유한 차이들을 부정하는 문화적 동질화, 문화적 제국주의로 이어진다.

따라서 특정한 정치체계에 포함된 이질적이고 다양한 공동체들의 문화적 정체성을 지지할 필요가 있다. 이것은 자기 문화의 고유한 존엄성, 언어, 종교, 윤리적 가치를 회복하고 긍정하는 것을 말한다. 한편으로는 평등의 이름으로 다양성을 파괴하는 경우에 맞서서 문화적 차이를 옹호해야 하고, 또한 문화적 차이가 타문화를 지배하는 데 이용된다면 인간 존엄을 위해 평등을 옹호해야 한다. 그리고 교육적 측면에서도 정치 공동체의 다문화적 성격을 인정하도록, 그리고 차이들을 존중하고 상호 문화적인 대화를 할 수 있도록 교육시켜야 한다(같은 책, 18.3.3).

2) 두셀은 지배적 전체성이 동일성의 논리로 모든 것을 포섭하는 점에 맞서서 트랜스모던의 다원우주를 추구하기를 권한다. 이를 위해서 근대적 사고 자체에 대한 비판이 필요하다. 근대성의 두 원리인 “나는 생각한다” (데카르트)와 “나는 정복한다” (코르테스)는 모두가 기계적이고 기하학적 연장(res extensa)에만 주목한다. 그는 양으로 질을 파괴하는 사고에 맞서는 생태학적 혁명이 필요하다고 본다. 그래서 생명 자체, 특정한 개인을 절대적으로 존중하는 것에 바탕을 둔 ‘트랜스모던’의 문명을 상상할 수 있어야 한다(같은 책, 18.1.4-5).

두셀은 라틴아메리카의 현실이 전-근대도, 반-근대도, 포스트-근대도 아니라고 본다(UM 3). 곧 근대 이전에 머물기에 근대를 지향해야 하는 것도 아니고, 근대의 진전을 되돌려 원시로 복귀하려는 것도 아니고, 이미 근대의 모순과 한계를 뛰어넘은 근대-이후에 있는 것도 아니기 때문이다.

유럽중심 이데올로기, 미완의 근대성을 실현하라는 개발주의적 사고는 주변부 현실을 전혀 고려하지 않는다. 후기 자본주의나 중심부 자본주의 모델은 직선적 발전을 상정한다. 이는 어떠한 단절도, 주변부 자본주의나 저개발, 지연된 개발을 문제 영역에서 배제한다. 더 심각한 것은 진화 모델에 입각한 유럽적 근대와 비유럽적 전근대의 구분에 바탕을 둔 틀은 주변부에서 자본주의적 발전으로 나아가는 전 단계가 없음을 고려하지 않는다. 1492년 이후의 주변부는 이후를 준비하는 ‘이전’이 아니라 유럽적 근대성을 떠받치는 밑바닥이다(지배하고 착취하는 중심부에 축적된 부는 착취당하고 도난당한 부의 원천에서 이전된 것이다).¹⁴⁾

이런 개발주의자는 노예가 어린이처럼 어린 시기에 자유로운 주인이었다고 생각한다. 그는 노예가 지배의 변증법의 희생자, 지

14) UM 5.

배자의 다른 얼굴, 착취당하는 관계의 이면임을 이해하지 못한다. 주변부는 개발될 수 없을 뿐만 아니라 중심부가 될 수도 없고, ‘이후’로 나아갈 수도 없다. 주변부의 길은 다른 길이고 그 선택지는 유럽적 근대성을 모방하는 것일 수밖에 없다(근대와 전근대를 구분하고 근대가 전근대의 미래라고 주장하는 태도는 우열을 전제한 이분법이다. 이 틀은 서구 문명인의 자리에서 비서구 문명이 앞서 달려간 그들의 행로를 따라와야 한다고 주장한다. “야만인들이여! 우리 뒤를 따르게나!” 따라서 앞서 달려가는 쪽과 따라가는 쪽은 시간의 선후 차이가 있을 뿐 근본적으로 같은 과정을 겪고 같은 지향과 가치를 갖는다).

근대 역사에서 드러나듯이 자본주의 주변부는 제국주의의 채찍을 감수하고, 비인간적 불공정한 자본주의에 희생된다. 자유 시장은 “인간이 인간에 대해서 이리가 됨”의 완성으로서 오직 강한 자만이 보다 더 발전하고 보다 강력한 승리를 얻는 장이다. 주변부는 이런 자본주의의 비합리성을 심각하게 겪는다.

해방철학은 부당한 지배 상황에서 출발하지만 지배 체계의 낡은 질서와 단절하고 새로운 질서를 구성하는 계기를 마련하고자 한다. 이것은 낡은 질서에서 해방으로 이행하고 새로운 질서를 구성한다. 체계와 그것을 유지하는 동일성 논리에 대해서 체계를 극복하는 해방의 능력, 타자성의 외재성에 바탕을 둔 (내재적) 초월성을 강조한다.

3) 전체성에 봉사하는 이성 비판과 체계 내적 초월성

해방철학은 지배의 전체성에 대해서 비판한다. 이런 비판은 허무주의적인 것이거나 과거로 복귀하는 것이 아니다. 또한 모든 합리성을 부정하지도 않는다는 점에서 이성을 전면적으로 억압적인 것으로 보지 않고 포스트모던처럼 ‘이성의 타자’에 호소하

지도 않는다.

해방철학은 이성 자체를 거부하는 것이 아니라 억압을 정당화하는 이성, 전체성을 지향하고 체계를 옹호하는 이성을 비판한다.¹⁵⁾ 곧 (지배하고 억압하는 전체주의적으로 전체화하는) 이성의 ‘타자’로부터 출발한다. 합리성에 내재하는 지배하는 계기를 비판하는 작업은 착취당하는 자, 배제된 자, 가난한 자, 성적 대상으로 전락한 여성의 ‘외재성’을 바탕으로 삼는다. 다시 말해, 체계에서 부정되는 까닭에 ‘비-존재’에 지나지 않는 타자의 현실을 문제 삼는다.

이런 비판과 실천은 부정의 부정일 뿐만 아니라 타자의 외재성을 긍정하는 것이기도 하다. 이런 ‘긍정성’은 외재성적 긍정을 통해 새로운 동일성으로 완결되는 것일 수 없다. 두셀은 기존의 변증법(*la dialéctica*)이 동일성과 전체성을 옹호하는 측면에 머물 수 있기 때문에 항상 주어진 전체성 ‘너머’ (*ano*)의 지평을 고려하는 ‘초-변증법’ (*la analéctica*)을 제안한다. 이것은 ‘타자의 외재성’을 근본 범주로 삼아서 체계의 질서를 옹호하는 전체성의 전체화하는 논리를 ‘지속적으로’ 거부하는 열린 논리다. 곧 존재론을 넘어서는 형이상학적 영역을 개방하는 타자에게 열려 있는 변증법이다. 이런 타자의 외재성은 동일성의 원리가 아니라 구별·분리의 원리에 따른다(FL 5.3.1).

초-변증법은 (전체성을 긍정하는) 외재성과 관련해서 기존 체계가 지닌 부정적인 측면을 부정하는 데 그치지 않고 체계의 ‘내적인 초월성’에 주목한다. 이런 외재성으로 전체성을 극복

15) 해방철학이 ‘이성 자체’가 아니라 ‘지배하는’ 이성을 비판하는 점에 대해서 (Dussel, 1997a, 14-5)를 참조할 것. 해방철학은 이성을 전면적으로 긍정하는 것은 아니지만 이성의 지배적 측면을 비판하고자 하는 점에서 담론 윤리의 비판적 이성에 대한 옹호와 큰 궤를 같이한다. 가난한 ‘타자들’에게는 이성이 불필요한 것이 아니라 다른 이성, 지배적이지 않은 이성, 전체성과 물신화에 봉사하지 않는 이성이 필요하다.

하는 것은 체계 안에서 불가능한 것으로 막혀 있는 것을 실현하고 ‘새로운 것’을 세우는 것이다. 곧 전체성이 예견하지 못하는 것, 조건지워지지 않은 자유로부터 나오는 혁명적인 것과 ‘혁신적인 것’을 지향한다(FL 5.3.3-4).

이런 점에서 역사적인 유토피아는 ‘장소를 갖지 않는 것’ (ouk-tópos)을 긍정함이다. 다시 말해, 가난한 자, 거세된 여성, 소외된 오이디푸스, 착취당한 인종, 자본주의의 주변 국가들을 긍정함이다. 지배적인 전체성 안에 자리 잡지 않는 비-존재자들은 ‘어디에도 없지’ 만, 해방철학은 소외되고 억압당하는 체계 바깥에 자리 잡는다(UM 7). 형식적인 민주주의의 체계에서 소수자의 권리를 옹호하고 (저개발과 착취당하고 억압받는 계급, 주변적인 자, 토착 집단들처럼) 주변부 자본주의 국가들에서 ‘억압받는 자들의 사회적 블록’을 구성하고자 한다(UM 8-9).

‘억압받는 자들의 사회적 블록’에 의해 헤게모니화된 정치는 구체적인 역사적 주체에서 출발해 해방의 실천을 모색한다. 억압받는 자, 배제된 자에 대한 해방 기획은 타자의 외재성으로부터 모든 주어진 상황 너머를 향하도록 개방한다(또한 해방철학은 이런 정치적 해방과 다른 실천적 차원으로서 여성-남성의 성애적 관계, 청소년의 교육학적 관계, 반물신주의를 문제 삼고 각 영역을 타자의 해방이란 관점에서 근본적으로 재구성하고자 한다).

4) 근대의 보편 윤리가 ‘자기’의 동일성, 존재론에 바탕을 둔 전체성의 논리에 머무른다면, 해방의 윤리는 보편 윤리에서 배제된 타자들의 현실을 바탕으로 타자의 외재성을 추구하는 열린 윤리를 제시한다. 이것은 근대 체계에서 두드러진 지배와 전체성을 거부하고, 이런 해방운동을 고정된 이념이나 닫힌 체계로

정당화하지 않도록 탈 물신화하는 초변증법적 사고를 제안한다.

해방철학은 (제한된) 합리적 근대성을 넘어서고, (근대성의 다른 얼굴인) 포스트모더니티를 넘어서는 긍정적 담론을 발전시키고자 한다. 이는 대다수 인류의 해방과정에서 새로운 미래를 지향하는 기획으로서 트랜스모더니티를 긍정하는 것이다.

이처럼 해방철학은 ‘다른’ 근대성, 곧 타자들의 근대성을 제안한다. 이것은 해방을 추구하는 ‘타자들의’ 근대성이자, 배제된 ‘타자들을 위한’ 근대성이고, 스스로를 정치·문화·사랑·교육 공동체의 주체로 조직하는 ‘타자들에 의한’ 근대성이라고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 강영안 (2005), 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』, 문학과지성사.
- 송상기 (2008), 「엔리케 두셀의 해방철학과 전지구화 시대의 비판 윤리」, 이베로아메리카 10권 1호, pp. 1-31.
- 양운덕 (2004), 「근대 공적 합리성의 재구성과 관련된 논쟁(1): 담론 윤리의 의사소통적 합리성과 포스트모던의 차이 철학」, (MPM으로 줄여 씀), 시대와 철학 15-1, pp. 159-190.
- Alcoff, L. M., & Mendieta, E., (ed) (2000), *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Rowman & Littlefield Publishers, INC.
- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, I. II. Suhrkamp.
- _____ (1988), *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Barber, M. D. (1998), *Ethical Hermeneutics: Rationality in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University Press.
- Cortina, A. (1999), “Éthique de la discussion et fondation ultime de

- la raison” , in: *Histoire de la philosophie politique* t. 5, *Les philosophies politiques contemporaines*, Clamann-Levy. pp. 185-229.
- Dussel, E. (1973), *Para una tica de la liberaci n latinoamericana*, v. 2. Siglo Veintiuno Argentina Editores.
- _____ (1973a), *Para una destrucci n de la historia de la tica*, Mendoza.
- _____ (1977), *Filosofía de la liberación* (FL로 줄여 씀), Editorial Edicol.
- _____ (1997a), “The Architectonic of the Ethics of Liberation: On Material Ethics and Formal Moralities” , in: *Philosophy and Social Criticism*, v. 23-3. pp. 1-35.
- _____ (1999), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* (UM으로 줄여 씀, translated and edited by Eduardo Mendieta), Humanity Book.
- _____ (2003), *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, (ed) Eduardo Mendieta, Rowman & Littlefield Publishers.
- _____ (2004), *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- _____ (2006), *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.
- _____ (2009) *Política de la liberación*, v. 2. La arquitectonica, Trotta.
- Habermas, J. (1982), *Theorie des kommunikativen Handelns*, B. 1, 2, Suhrkamp, Frankfurt.
- _____ (1986), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt.
- _____ (1992), *Erl uterung zur Diskursethik*, Frankfurt.
- Levinas, E. (1961), *Totalité et Infini. Essai sur l'ext riorité*, Martinus Nijhoff.
- _____ (1974) *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff.
- Lyotard, J. F. (1979), *Au juste* (with J-L.Th baud, Just Gaming, tr.

- W. Godzich), Minniapolis, 1986).
- _____ (1979a), *La condition postmoderne*, Minuit, Paris.
- _____ (1983), *Le Différend*, Minuit, Paris.
- McCarthy, T. (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, The MIT Press.
- Schelkshorn, H. (2000), “Discourse and Liberation” , in: *Thinking from the Underside of History*, pp. 97–116.
- _____, “La filosofía de la liberación y la ética del discurso como aproximaciones a una moral universalita” , in: <http://www.enriquedussel.org> (두세은 이 사이트에 거의 모든 자료가 공개함. 그의 전 저작은 물론이고 관련된 논문들이 다수 있음.)

양운덕 - 철학자. 저서로는 『미셸 푸코』, 『보르헤스의 지팡이』 등이 있으며 현재는 고려대학교에 출강하고 있다.
