

전통의 도덕적 메타모포시스

— 한국 시민사회의 '문화적 민족주의'에 대한 규범적 반성 —

장은주

(서울대 철학과 강사)

1

민주주의는 단순히 정부의 형식이라는 차원에서 이해되어서는 안 된다. 민주주의는 한 공동체의 삶의 양식 그 자체의 어떤 모습이다. '정치사회'나 경제의 영역과는 구분되는 한 사회의 '시민사회'는 사회구성원들의 공동체적 삶의 양식에 대한 자기이해가 표현되는 곳이다. 그러한 자기이해에서는 사회구성원들이 행위의 자명한 원천으로 삼는 삶과 사회에 대한 그들의 평균적인 도덕적 가치지평이 표현된다. 사회적 행위자들은 어떤 삶이 좋은 삶인지, 인간답게 산다는 것은 어떤 것인지, 모든살이는 어떤 방식으로 조직되고 구성되어야 하는 것인지 등의 문제들에 대한 답을, 반드시 의식적인 방식으로로는 아니더라도, 바로 그 시민사회에서 얻고 표현하고 또 대물림한다. 그러한 도덕적 가치지평은 단순히 개인적 정체성을 규정할 뿐만 아니라 나아가 한 사회의 기본적인 실천적 관행 및 정치, 경제적 제도들과 본질적으로 얽혀 있다. 그런 의미에서 시민사회는 한 사회의 민주주의의 사회도덕적 토대다.¹⁾

그러나 우리는 그와 같은 시민사회를 일방적으로 긍정적으로만 이해해서는 안 된다. 시민사회는 또한 보수적이고 심지어 반동적이

1) 사람들이 흔히 '시민사회 단체'라고 부르는 '경실련'이나 '참여연대' 같은 '시민사회적 조직들'과 그러한 조직들에서 활동하는 '시민사회적 행위자들'은 바로 그와 같은 시민사회의 사회도덕적 토대를 다소간 의식적으로 목소리를 모으고 키워 표현한다.

며 왜곡된 사회구성원들의 도덕적 자기이해가 뿌리를 내리고 있는 곳이기도 하다. 예를 들어 금권정치나 관권선거 등은 그와 같은 왜곡된 도덕적 자기이해를 적극적으로 대변하고 표현하는 수많은 관변단체들 같은 '시민사회적 조직' 과 정당 하부조직원들이나 선거 운동원들 같은 '시민사회적 행위자들' 없이는 불가능하다. 또 예를 들어 우리 정치에서 지역감정 따위가 이해할 수 없을 정도로 커다란 역할을 수행하는 것은 그와 같은 지역감정의 시민사회적 재생산구조를 통해서만 온전하게 설명될 수 있다. 그래서 우리는 시민사회를 한 사회의 민주적 의지형성을 위한 **모순적** 토대라고 말할 수 있다. 만약 우리가 민주주의를 위한 시민사회의 역할에 관해서 묻는다면, 우리는 그와 같은 모순적인 시민사회적 세력관계의 건강한 균형에 대해서 그리고 시민사회를 민주적으로 조직하고 형성할 수 있는 가능성에 대해서 물어야 한다.

이러한 문제인식의 관점에서 볼 때, 우리의 시민사회는 민주주의의 사회도덕적 토대로서의 당위적 성격규정에 비추어 아직도 심각한 발육부진을 면하지 못하고 있다. 위에서 잠시 언급한 예들 말고도, 전통적인 가족주의라든지 우리의 사회적 삶의 거의 모든 영역에서 지연이나 학연 또는 혈연 등이 기형적으로 과잉역할을 한다든지 권위주의적인 가정 및 학교교육이라든지 우리 시민사회는 민주주의의 사회도덕적 토대이기는커녕 차라리 민주주의의 함정으로 기능하는 요소들을 너무 많이 품고 있다. 그에 대해서는 물론 다양한 진단과 처방이 가능하겠고 또 다양한 차원에서 그 실천적 극복이 시도되어 왔고 또 시도되고 있다. 나는 미숙하기는 하지만 우리의 지금 정도의 민주주의는 바로 그와 같은 소중한 노력들의 역사적 성과라고 본다. 그러나 나는 다른 한 편으로 그러한 노력들이 어떤 결정적인 장애물 하나 때문에 노력에 온전히 값하는 성과를 이루어내지 못하고 있다고 본다. 그 장애물은 바로 우리 시민사회의 왜곡된 '문화적 민족주의' 다.

내가 여기서 염두에 두고 있는 것은 우리 사회의 대다수의 구성원들이 무의식적인 습관의 차원에서든 아니면 의식적인 자기명료화의 수준에서든 자신들의 사회적 및 정치적 삶의 규제원리를 어떤 문화

적 타자와의 경계설정을 통해 찾고 또 확인하고자 하는 경향을 노정하고 있다는 사실이다. 이 문화적 민족주의는 예를 들어 '신토불이' 식의 생활세계적 구호들에서부터 우리 문화와 사상과 이론의 식민지성을 극복하자는 이른바 '탈식민 담론'²⁾이나 '아시아적 가치'³⁾의 적극적 옹호를 내세우는 다양한 학문적 논의들에 이르기까지 우리 문화의 거의 모든 차원에서 광범위하게 확인된다. 우리 나라의 학생운동의 다수가 민주화운동 과정에서 우려할 정도로 '주체사상'에 기댄 '민족해방론'에 경도되었던 것도 우리 시민사회의 바탕에 깔린 이러한 문화적 민족주의의 경향을 통해 설명될 수 있을 것이다. 그러나 이 '문화적 민족주의'는 단순히 좁은 의미의 '정치적 민족주의'와는 구분된다. 그러니까 정치적 민족주의자가 아닌 사람도 문화적으로는 민족주의자일 수도 있다.

내가 여기서 이 문화적 민족주의를 심각한 문제거리로 보는 것은 이 문화적 민족주의가 지닌 심상치 않은 정치적 함축 때문이다. 많은 사람들은 민주주의를 우리의 민족적 삶의 양식의 발전의 내적 필연성으로부터 이해하기보다는 어떤 특정한 종류의 서양 정치문화의 수입 또는 이식의 연장선상에서 이해한다. 여기서 민주주의적 가치는 '서양'의 가치로 이해되고 그래서 '우리의', 동양적이고 아시아적인 가치나 전통과는 대비되는 것으로 자리매김 된다. 그리고 그러한 한에서, 그러니까 민주주의는 바로 '서양의 것'이라는 그 이유 때문만이라도, 우리의 처지에서는 그 온전한 실현의 가능성과 심지어 그 규범적 타당성마저도 일단은 의심해볼 만한 것이 된다. 예를 들어

-
- 2) 가장 전형적으로는 조혜정, 『탈식민 시대의 지식인의 글 읽기와 삶 읽기』, 제1권 및 제2권, 1997. 또 하나의 문화, 그리고 김영민, 『탈식민성과 우리 인문학의 글쓰기』, 1996, 민음사 참조. 이 탈식민 담론은 한국적인 문화적 전통의 의미에 관한 논제, 정치경제적 식민성의 극복과 관련된 넓은 의미의 민족주의적 논제, 이론과 사상의 현실적합성에 대한 논제, 이런 것들과는 구분되어야 할 '문화적 식민주의'의 극복과 관련된 논제 등 다양한 문제들을 다루면서 '식민성'이라는 범주로 거의 모든 우리 한국 사회의 고유한 문제들에 대해 일종의 사회병리학적 진단과 처방을 내리고 있다.
- 3) 이른바 IMF 사태 이후 "아시아적 가치"는 요즘 각 학계의 유행 주제가 된 듯하다. 철학계에서는 "철학연구회"가 『철학연구』 제44집(1999년 봄)에서 "아시아적 가치는 있는가"라는 주제를 특집으로 다루었다.

함재봉은 “유교민주주의”를 주창하면서 우리 나라와 같은 상황에서는 서구식 자유민주주의의 단순한 이식보다는 우리의 유교전통에 바탕한 “보다 공동체주의적이고 따라서 비자유주의적인 민주주의”의 건설이 더 전망 있고 바람직하다고 주장한다.⁴⁾ 그는 “아시아적 가치론과 유교민주주의론은 결코 보수적이거나 복고적인 얘기가 아니”⁵⁾라고 주장하지만, 우리는 “한국전통이 갖고 있는 (...) 도덕적 함의를 바탕으로 하는 강력한 단일문화 공동체에 대한 갈망”⁶⁾에 기대는 그의 “유교민주주의”가 박정희의 “한국적 민주주의”나 이광요의 싱가포르식 민주주의와 어떻게 다르지 않을 수 있을지 의심할 만한 충분한 역사적 경험을 갖고 있다.

물론 문화적 민족주의의 정치적 함축이 반드시 ‘유교민주주의’나 ‘한국적 민주주의’로 귀결되는 것은 아니다. 그러나 민주주의를 부정하지 않고 민주주의를 적극적으로 발전시키자는 입장에서도, 민주주의를 일차적으로 서양의 가치와 전통이라고 이해하는 한, 우리에게 민주주의의 문제가 어떤 태생적 한계의 문제로 제기되는 것을 피하기는 어려워 보인다. 예를 들어 이승환은 민주주의이론의 중요한 쟁점들을 다루고 있는 ‘자유주의-공동체주의’ 논의를 대하면서 “‘자유’의 과잉’이 문제가 아니라 ‘자유’의 편중과 결핍’이 문제며, ‘공동체의 결핍’이 문제가 아니라 ‘공동체의 왜곡과 과잉’이 문제인” 한국의 조건에서는 그와 같은 식의 논의가 자칫 어떤 “학문적 식민주의”의 발로일 수 있음을 경계하고 있는데,⁷⁾ 나는 이런 식의 문제인식이 학문이나 이론의 ‘현실적실성’에 대한 정당한 문제제기에도 불구하고 민주주의의 ‘발생’의 차원과 ‘타당성’의 차원을 위험하게 혼동함으로써 우리 나라에서 민주주의의 문제를 적절하게 제기하는 데 의도하지 않은 장애로써 작동할 것이라고 우려한다. 민

4) 함재봉, 「유교민주주의는 가능한가?」, 수록:『철학연구』, 제44집(1999년 봄), 인용은 19쪽.

5) 같은 글, 33쪽.

6) 같은 글, 31쪽.

7) 이승환, 「한국에서 자유주의 - 공동체주의 논의는 적실한가?」, 수록:『철학연구회 '99춘계 학술대회 발표논문집』, 1999, 인용은 113쪽.

주주의가 유럽에서 발생했다고 해서 그 타당성이 반드시 유럽에만 한정될 필요는 없는 것이다. 내가 볼 때 이러한 오류는 우리 시민사회 일반의 오류를 반복하거나 또는 선도하고 있으며, 반드시 직접적으로는 아니더라도, 우리 시민사회의 민주적 재조직이라는 과제와 관련하여 적절한 문제설정을 결정적으로 방해하고 있다.

나는 문화적 민족주의 그 자체가 문제라고 보지는 않는다. 앞으로 보게 되겠지만, 나는 우리 사회의 문화적 민족주의는 그 자체로서는 피하기 힘든 말하자면 어떤 역사적 필연성의 발로라고 본다. 그러나 내가 여기서 심각하게 우려하는 것은 문화적 민족주의 일반의 반성되지 않은 어떤 규범적 - 실천적 지향과 관련되어 있다. 문화적 민족주의는 '우리 식'의 삶의 방식과 정치적 조직을 이야기하는데, 그러나 여기서 그 '우리'가 누구인지, 혈연적인 차원에서인지 문화적인 차원에서인지 또 아니면 정치적 차원에서인지, 그 '안'과 '밖'이 어떻게 경계설정될 수 있다는 것인지, 이런 데 대한 반성이, 없다가 보다는 말하자면 심각하지 않다. 이런 경우 반성이 심각하지 않다는 것은 없는 경우 보다 어찌면 더 문제거리일 수도 있다. 의식적으로 국수주의적이거나 전통주의적인 주장을 내세우는 사람들은 드물지만, 대부분의 경우 문화적 민족주의는 그와 같은 국수주의와 전통주의로 빠지지 않기 위해서 우리가 어떤 조심을 해야할 지에 대해 단순한 선언적 주장 말고는 별다른 반성을 전개시키지 않고 있다. 어떤 사람들은 '백락주의', '상대주의', 또는 '종족중심주의'를 — 꼭 이런 표현 자체를 쓰는 것은 아니지만 — 얼마간의 의식적으로 내세우지만, 보편주의는 식민주의의 이데올로기적 가면이라는 식의 주장 말고는, 그에 대한 별다른 정당화를 내놓지 않는다. 이것은 매우 위험하다.

이 위험을 차단하자는 것이 이 글의 의도다. 나는 문화적 민족주의에, 비록 분명하지는 않지만, 어떤 건강한 규범적 핵심이 있다고 본다. 그러나 나는 다른 한 편으로 이 문화적 민족주의의 어떤 오류가 이 건강한 핵심을 치명적으로 모호하게 만들고 있다고 본다. 그 핵심은 '주체성에 대한 요구'라고 정리할 수 있을 텐데, 여기서 내가 염두에 두는 것은 인간적 실천의 사회적 조직에서 절대적으로 필

요한 '실천적 능력' 과 관련된 행위이론적인 것이다. 이러한 요구는 내가 볼 때 보편적으로 정당화될 수 있고 역사적으로 합리적이며 그 기본지향이 민주적이다. 그러나 나는 대부분의 문화적 민족주의는 바로 그 핵심을 어떤 헌팅턴 식의 문화주의적인 주체성으로 뒤바꾸어 놓음으로써 정작 추구해야 할 것을 놓치고 있다고 본다. 나도 민주주의를 우리 전통과 적극적으로 접목시키는 것이야말로 우리 민주주의의 성공을 위한 핵심적인 관건이라고 생각한다. 그러나 이러한 문제설정이 잘못된 문화적 민족주의의 자기이해 때문에 오도되어서는 안 된다. 사실 단호하게 비판되고 극복되어야 할 우리 시민 사회의 '전통주의' 와 '봉건주의' 가 단순히 '우리의 것' 이라는 이유 때문에 너무도 많이 그리고 너무도 강하게 우리 사회의 민주화 과정의 발목을 잡아왔다. 그러나 우리의 전통은 다른 방식으로 문제되어야 한다. 나는 이 문화적 민족주의가 이렇게 우리 사회의 지적 담론을 폭넓게 '점령' 하게 된 것이 우연한 일이 아니라 어떤 깊은 문화사적인 시대규정성과 연관되어 있는 것으로 보고 싶은데, 우선 내가 생각하는 이 문화사적인 시대규정성이 무엇인지 밝혀보면서 논의를 전개시켜 보고자 한다.

2

문화적 민족주의는 외래 문화의 '문화적 제국주의 또는 식민주의' 에 대한 저항적 반응을 그 핵심으로 한다. 문화적 민족주의는 우리 사회의 때늦은 근현대화 과정에서 헤게모니적인 외래문화(무엇보다도 '유럽 문화')가 우리 전래 문화 또는 토착 문화를 경멸하고 모욕하고, 그래서 '식민화' 했던 데 대한 거부와 그렇게 능멸 당했던 '우리' 의 소중함에 대한 새삼스런 자각의 표현이라고 이해할 수 있다. 그러한 자각이 어느 정도 분명한 형태로 의식화된 것이 이른바 '탈식민 담론' 이라고 볼 수 있는데, 이런 경우 문화적 민족주의는 문화적 식민주의에 대한 거부와 관련하여 두 개의 큰 가치를 치고 있다. 하나는 헤게모니적 문화의 '보편타당성' 에 대한 회의다: 우리

가 지금 당연한 것으로 받아들이고 '보편적 진리'로 이해하고 있는 것이 사실은 일정한 종류의 특수주의, 곧 '유럽 중심주의'의 폭력적 세계지배의 가면에 불과하다는 것이다. 다른 하나는 '전통'을 회복하고 '우리의 것'을 확립하자는 데 대한 요구다: 지금까지 헤게모니 문화의 내면화 때문에 우리 스스로조차 무시했던 '우리의 전통', '우리만의 고유한 현실'에 바탕해서 이론도 하고 민주주의도 완성시키자는 것이다.

우리가 이렇게 우리 시민사회의 문화적 민족주의의 경향을 '문화적 제국주의 또는 식민주의와 그에 대한 반작용'이라는 틀 안에서 바라보면, 그 경향의 외피가 드러내는 '국지성'에도 불구하고, 그것이 좀 더 일반적인 차원에서 조망될 수 있음이 쉽게 분명해지리라 생각한다. 다시 말해 문화적 민족주의는, 우리가 서양 문화의 헤게모니가 지닌 '세계성'을 생각해 볼 때, 원했든 원하지 않았든 어떤 방식으로든 서구 '근대'의 세계화과정에 뒤늦게 편입된 모든 주변적인 문화들에서 잠재적으로 발전될 수 있는 것이다. 얼마간은 놀라운 사실일 지는 모르지만, 예를 들어 우리는 일본에서조차 그와 같은 '탈식민'을 지향하는 문화적 민족주의를 발견할 수 있다. 일본의 문화비평가 케니치 미시마는 일본 문화를 관찰하면서 '자기주장의 담론'을 이야기한 적이 있는데,⁸⁾ 내가 볼 때 그가 말하는 '자기주장의 담론'은 전형적인 '탈식민 담론'이다. 미시마는 지배적이지 못한 문화에 속하는 지식인들이 다른 문화의 문화적 헤게모니에 대해 저항하면서 자기 민족 문화의 내적 우월성을 보여주려고 하는 식의 담론을 일반적인 차원에서 '자기주장 담론'이라고 규정한다. 미시마는 그와 같은 자기주장의 담론들이, 전승된 언어라든가 종교라든가 고유한 생활양식 등과 같은 '전통'에 호소함으로써 서구의 '문화적 인종주의'의 고유문화에 대한 경멸과 모욕, 다시 말해 서구의 '문화적 식민주의'에 대해 반사적으로 대응하는 가운데 생겨났다고 본다. 그는 그와 같은 일본판 '탈식민 담론'들이, 극단적인 경우, 일

8) Kenichi Mishima, "Kultureller Rassismus — ausgeplünderte Tradition: Über die raffinierten Formen der Selbstbehauptung." 수록; *Frankfurter Rundschau*, 1998. 12. 19.

본의 군국주의에 대해 문화적 정당화로 까지 치달을 수 있음을 경계하고 있는데(‘모욕당한 아시아의 문화와 가치를 일본이 앞장서서 곧추세우자!’ 하는 식으로), 우리의 ‘탈식민 담론’이 우리에게서 한 때 식민지 종주국이었던 일본 지식인들의 의식적이고 무의식적인 ‘계국주의 담론’과, 어쨌든 현상적으로는 닮은꼴을 하고 있다는 것을 확인하는 일은 무척 흥미로운 일임에 틀림없다.⁹⁾

나는 이와 같은 역설적인 현상이, 우리가 문제를 내가 ‘후발 근대성’이라고 이름 붙이고 싶은 문화적 시대규정을 통해 바라보면 어느 정도 이해될 수 있을 것이라 본다. 내가 여기서 염두에 두고 있는 것은 어쩌면 단순한 사정이다. 일본에서든 한국에서든 또는 이슬람권에서든, ‘근(현)대’라는 시대성이, 다소간 시차가 있고 정도와 방식의 차이는 있겠지만, 유럽적 근대의 압도적인 팽창력의 영향 아래 때늦게 형성되었고, 일반적인 문화사적 사건으로서의 문화적 민족주의는 그와 같은 과정에 대한 반사적 대응으로서 생겨났다는 것이다. 문화적 민족주의는 그러니까 내가 ‘후발 근대성’이라고 규정하고 싶은 어떤 문화적인 시대경험에 대한 다양한 지적, 이론적 반응양식이라는 것이다.

그러나 이 ‘후발 근대성’의 ‘후발성’이 지닌 문제는 사실은 심각한 것이다. 대부분의 주변부 문화들에게는 이 ‘후발 근대성’이 단순한 생존을 위해서라도 불가피한 것이었고 또 때로는 강제적이었던 사정이 중요하다. 그 불가피성과 강제성은 물론 유럽에서 최초로 발생한 자본주의적 생산양식이 다른 생산양식들에 비해 역사적인 우월성을 지녔고 세계화를 향한 필연적인 내적 논리를 함축하고 있다는 데서 설명될 수 있을 것이다. 그러나 우리는 여기서 19세기 이래의 자본주의적 세계화가 또한 유럽 문화의 세계화였음을 분명히 해 두어야 한다. 자본주의는 그 자본주의를 가능하게 했던 고유한 가치지평과 문화 없이는 발전할 수 없다. 자본주의의 발전에 대한

9) 우리는 여기서 다른 한 편으로 일본에서 그런 식의 담론을 주창하는 사람들이 단순히 보수주의자들이 아님을 기억해야 한다. 예를 들어 일본에서 일본이 미국의 식민지라는 식으로 주장하는 정당은 다름 아닌 ‘일본공산당’이다.

막스 베버의 테제를 떠올려 보라. 자본주의는 예를 들어 공리주의적이고 소유적 개인주의에 바탕한 삶의 유형에 대한 새로운 사회적 가치평가 없이는 발전할 수 없다. 여기서 길게 논의할 수는 없지만 생산중심주의라든가, 능력이데올로기라든가, 경쟁논리라든가, 소비주의적 삶의 태도라든가 하는 따위의 문화적 가치지평의 전사회적 체계모니는 자본주의 발전의 필수적 전제이다. 그렇다면 자본주의의 세계화는 또한 바로 그와 같은 문화적 가치지평의 세계화이기도 하다. 주변부 민족들은 생존 때문에라도 자본주의를 수용하지 않을 수 없었고 때로는 자본주의적 현대화에 강제로 편입되어야 했다. 그러나 그 문화적 가치지평은 어떤가? 토착 문화와의 갈등은 당연하다. 그 과정에서 토착 문화는 온갖 경멸과 모욕과 학대를 경험하지 않을 수 없었다. 손상 당한 문화적 자존심을 회복하고 전통적 가치지평의 잃어버린 위엄을 되찾으려는 노력과 저항이 없을 리 없다. 예를 들어 우리는 많은 문화권에서 '동도서기東道西器' 식의 대응이 있었음을 확인할 수 있다. 그러나 자본주의적 생산양식은 받아들여지만 문화적 가치지평은 거부하겠다는 그런 식의 대응이 언제나 성공적인 것은 아니었다. 중국이나 북한, 쿠바에서와 같은 많은 제 3 세계 나라들에서의 (그리고 부분적으로는 심지어 일본에서조차) 민족주의와 공산주의의 결합은 이런 맥락에서 이해될 수 있을지도 모른다. 어쨌든 자본주의적 세계화는 그에 대한 각 국지적 문화들의 반응을 매개로 또한 동시에 '국지화'를 동반하게 되고, 그 결과, 찰스 테일러 Charles Taylor가 말하는 대로, '세계적 수준에서의 인정투쟁'을 불러 일으켰던 것이다.¹⁰⁾ 탈식민 담론이 후발적 근대화과정의 시대 규정적인 문화사적 사건인 것은 바로 그 때문이다.

이 문화사적 사건의 핵심에는 후발 근대화과정에 편입된 사회적 행위자들의 '정체성의 위기'가 들어서 있다. 내가 여기서 염두에 두고 있는 것은, 한국 문화, 미국 문화 할 때의, 단순히 일반적인 의미의 문화적 정체성이 아니다. 또 어떤 신원확인이나 개인들의 삶의 이상과 관련된 개별적이고 표층적인 수준에서의 정체성도 아니다.

10) Charles Taylor, "Nationalismus und Moderne", 수록: *Transit*, 1995, Heft 9.

내가 말하고자 하는 것은 사회적 행위자들이 삶과 세계에 대한 이해와 관련하여 심층적인 수준에서 가지고 있는 윤리적 자기이해와 연관되어 있다. 사회적 행위자들은, 취향과 가치관의 개별적인 다양함에도 불구하고, 좋은 삶이 무엇인지, 인간답게 사는 것은 어떤 것인지 하는 문제에 대해, 무엇이 자신에게 참으로 가치 있고 의미 있는 것인지 하는 등의 문제에 대해 말하자면 어떤 '도덕적 지도'(테일러)를 같은 사회지평에 사는 다른 동시대인들과 함께 나누어 갖고 있다. 어떤 시대와 사회의 평균적인 도덕의식 또는 가치지평이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이러한 심층적 정체성은 단순히 사회적 행위자들의 자기이해의 수준에서만 중요한 것이 아니라 그 행위자들이 상호작용하면서 실천적으로 구성하는 사회적 관행, 제도, 경제적 및 정치적 구조와 본질적으로 얽혀 있다. 위에서도 언급했지만 자본주의적 경제체제는 예를 들어, 끊임없는 물질적 부의 축적에 대해 도덕적으로 아무런 저항을 하지 않을 뿐만 아니라 오히려 부추기고 좋은 것으로 받아들이는 가치지평과 그 가치지평을 내면화한 사회적 행위자들의 특정한 자기정체성 이해 없이는 충분한 발전동력을 얻지 못할 것이다. 찰스 테일러는 그러한 현대 자본주의 사회의 바탕에 놓인 정체성을 '근대적 정체성'이라고 이름 붙인 적이 있는데,¹¹⁾ 우리는 여기서 후발 근대화과정에 편입된 사회적 행위자들이 어떤 종류의 정체성의 위기를 겪게 될지를 쉽게 짐작할 수 있다. 말하자면 '전근대적 정체성'이 '근대적 정체성'과 공존하고 또 충돌하며 전근대적인 도덕적 지도가 근대적인 도덕적 지도와 중첩되어 혼란이 오게되는 것이다.

문제는 '근대'와 '전근대' 사이의 커다란 힘의 불균형이다. 문화적으로는 보통, 인지적인 수준에서 그리고 도덕적인 수준에서, '합리성'의 차이로 표현되는 그와 같은 힘의 불균형은, 꼭 반드시 정치-경제적 제국주의의 형태를 동반하지 않더라도, 힘센 쪽이 약한 쪽을 굴종시키고 능멸하게 되는 '문화적 식민주의'의 형태로 나타

11) Charles Taylor, "Legitimation Crisis?," 수록: Charles Taylor, *Philosophical Papers, B.2. Philosophy and the Human Sciences*, 1985, Cambridge.

나기 쉽다. '문화적 식민주의'의 논리는 이런 것이다. I. M. Young이 정리한 대로¹²⁾ 헤게모니적 문화는 다른 주변적인 문화들을 종속시키면서, 자기 문화를 '표준'이나 '규범' 그 자체로 보편화하고 그러한 '표준'과 '규범'에서 벗어나는 모든 가치지평, 사고 및 행동양식을 '이상한 것', '표준적이지 않은 것', '열등한 것(야만적인 것)' 등으로 규정하고, 어떤 때는 아예 '비인간적인 것' 등으로 폄하하고, 무시하고, 경멸하고 배제시킨다. 그 과정에서 식민화 당하는 문화는 그와 같은 헤게모니 문화의 논리를 심지어 내면화하고 그 보편성을 아주 당연한 것으로, '자연적인 것'으로 전제하게 된다. 이제 그러한 문화적 식민화에 대해 '각성'이 일어나고 저항을 하게 될 때, 그렇게 무시되고 배제되었던 '고유의', '자기만의', 어떤 것을 찾아 발전시키고 강화시키려 하는 것은 당연한 일이다. 그리고 여기서 후발 근대화과정의 그와 같은 도덕적 경험은 사회적 당사자들에게는 어떤 특정한 중심적 지역문화의 주변 지역문화에 대한 식민화와 착종되어 경험되는데, 우리는 여기서 왜 우리 시민사회의 문화적 경향이, 헌팅턴주의적이랄까, 그런 식의 문화주의로 흐르고, 흔히 단수로 상정된 '우리'를 내세우게 되는지 쉽게 이해할 수 있다.

그런데 문화적 제국주의는 다름 아니라 바로 그와 같은 탈식민의 시도조차도 자신의 놀이규칙의 틀 안에 묶어둘 정도로 자신의 힘을 발휘한다. 문화적 식민화는 식민화된 문화의 문화적 '언어' 그 자체를 빼앗아 버리는 데 그 핵심이 있다. 여기서 식민화된 문화는 문화적 타자의 도덕적 언어, 상징, 시각 등을 내면화하면서 자신의 언어, 자신의 상징, 자신의 시각은 배제하고 심지어 저주까지 한다. 식민화된 문화는 그래서 완전히 '내동맹이쳐진 상태' (Déréliction; Luce Irigaray)에 빠지게 된다. 그러한 상태는 단순히 식민화된 문화의 수동적인 자기비하의 경우만이 아니라, 식민화된 문화가 적극적으로 자기주장을 펴고자 할 때도 드러난다. 식민화된 문화 고유의 내적 욕구와 필연성도 일차적으로는 단지 문화적 타자의 언어로만

12) I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, 1990, Princeton University Press, 58쪽 아래.

표현될 수 있기 때문이다. '헤게모니 문화의 우월성은 단지 표면적인 것일 뿐이다, 우리 문화의 심층은 그러나 사실 헤게모니 문화 보다 훨씬 더 우월하다', '당신네 문화에만 좋은 것이 있는 것이 아니라 우리에게도 좋은 것이 있다' 하는 식으로 식민화된 문화가 자기주장을 접합시켜 드러낼 때, 사실 그 자기주장은 문화적 타자의 언어로 이루어져 있다. 헤게모니 문화와 경쟁하려고 하면서 바로 그 헤게모니 문화의 '경쟁논리'에 바탕한다. 고유문화의 '우월성'을 주장하면서 헤게모니 문화의 '능력이데올로기'를 반복할 따름이다. 주류 문화의 문화적 능멸논리에 저항하면서 그러나 열등의식의 방어논리를 가동시켜 '나르시즘적 분노'만을 표출한다. 문화적 민족주의나 탈식민 담론의 기본적인 동기는 많은 경우, 니이체식으로 말하자면, '레쌍띠망Ressentiment', 바로 그것인 것이다. 그래서 어쩌면 문화적 민족주의는 역설적으로 그 자체로 바로 식민성의 표현일지도 모르는 것이다.

문화적 식민주의는 식민화된 문화의 도덕적 황폐화를 낳지만, 그러나 탈식민의 시도 자체가 그러한 황폐화를 자동적으로 극복할 수 있게 해주는 것은 아니다. 만약 우리가 여기서 문화적 식민주의의 피안에 이르고자 한다면, 우리는 말하자면 어떤 도덕적 '카타르시스'(그람시)를 필요로 한다. 나는 우리가 우선 일종의 니이체적 물음을 던져볼 필요가 있다고 생각한다. 다시 말해 주어진 선/악의 논리, 곧 문화적 식민주의와 탈식민화의 논리 안에 매몰되지 말고 바로 그 논리 자체의 의미와 타당성을 물어볼 필요가 있다는 것이다. 말하자면 어떤 '계보학적 시각변경'이 필요한 것이다. 그래서 그렇게 획득된 비판적 거리를 통해 무엇이 문제인지를 분명히 해야 한다. 그래서 예를 들어 '전통'과 '근(현)대', 아니면 '전통'과 '합리성' 등의 범주로 다루어야 할 문제들을 '동양'과 '서양', '우리 것'과 '남의 것' 등의 범주로 바꾸어 다루는 것을 피해야 한다. 또 내가 위에서 언급했던 정체성의 위기와 연관된 도덕적 경험을 바탕으로 '식민지적 사회병리'라는 식으로 우리 사회의 문제들을 선불리 진단하려 해서는 안 된다. 현실적합성 논제는 '식민성'이라는 범주와 그 자체로는 충분히 구분해서 논의해야 한다. '식민성'이라는 범

주도 정치경제적 차원과 문화적 차원을 뒤범벅해서 논의해서는 안 된다.

만약 우리에게 진짜 문화적 식민주의가 그토록 심각하게 문제이고, 그래서 그 문화적 식민주의를 극복하는 것이 문제라면, 우리에게 필요한 것은 문화적 - 실천적 '힘' 이고 '주체성' 일 것이다. 앞서도 언급했지만, 그러나 우리는 이 '힘' 과 '주체성' 을 민족주의적이고 문화주의적인 것으로 오해해서는 안된다. 중요한 것은 집합적 의지형성에 바탕한 사회적 행위의 효과적이고 합리적인 조직이고 문화적 식민주의를 불러들였던 문화적 - 실천적 능력의 불균형상태의 극복이다. 바로 이와 같은 행위이론적이고 실용주의적인 관점에서 분명하게 중심, 그러니까 '주체' 를 세운 다음 명확한 규범적 잣대를 가지고 적극적이고 능동적으로 문화적 식민주화과정의 도덕적 경험양식을 반성할 수 있어야 한다. 우리의 문화적 성숙, 우리 전통의 도덕적 메타모포시스가 필요한 것이다.

3

우리는 그와 같은 우리 문화의 도덕적 메타모포시스와 관련하여 우선 두 가지 가능성을 생각해 볼 수 있을 것이다. 하나는 보편주의의 길이고 다른 하나는 국지주의의 길이다. 물론 우리는 여기서 처음부터 매우 조심해야 한다. 보편주의적 선택은 보편주의가 바로 문화적 식민주의의 명분이라는 식의 비판을 받을 우려가 있고 또 지나친 추상성 때문에 전통이라는 지반을 너무 쉽게 벗어나 버릴 염려가 있다. 국지주의적 선택은 반면에 전통이라는 맥락에는 충분히 발을 디디고 서겠지만 고루한 맥락주의 또는 '종족중심주의' 의 위험을 피하기 힘들어 보인다. 여기서 하버마스와 마이클 월저 Michael Walzer가 각기 발전시킨 보편주의와 국지주의의 최신 두 버전은 바로 그러한 문제들을 의식적으로 에둘러 가려고 한다는 점에서 충분히 우리의 주목에 값할 수 있을 것이다.

우리의 맥락에서만 볼 때, 하버마스의 '절차주의적 보편주의' 는

야누스적인 전략을 구사하고 있다고 볼 수 있다. 그의 보편주의는 한 편으로 '전통'이나 일상문화와 같은 생활세계와의 연관성을 잃지 않으려 하면서, 다른 한 편으로는 우리가 전통에만 의지할 경우 빠질 수도 있는 맥락주의의 위험을 단호히 피하면서 선명한 규범적 잣대를 제시하려고 한다. 하버마스의 이런 시도는 그의 비판 사회이론의 과제 인식의 방향과 연관되어 있다. 그는 실천적 지향을 지닌 비판 사회이론이 의미 있는 방식으로 가능하기 위해서는 이론과 실천의 긴장적 매개를 포기하지 않는 것이 중요하다고 보는데, 그는 비판이 자신이 의지하고 있는 규범성을 단순히 호소하는 데에만 그치지 않고 또한 그 규범성이 선(先)이론적 차원에서 경험적으로 확인될 수 있는 현실규정적 힘을 지녔음을 보여줄 경우에만 그와 같은 과제를 달성할 수 있다고 보았다. 다시 말해 비판이론은 자신이 필요로 하는 '내재적 초월성', 곧 현존하는 것의 비판적 극복은 현존하는 것 자체가 내재하는 자기변형의 잠재력에 바탕할 때만 가능함을 보여줄 수 있어야 한다는 것이다.¹³⁾

하버마스는 사회적 행위자들의 세계 내적인 일상적 실천을 비판 사회이론의 일차적인 준거로 삼는다. 여기서는 사회적 행위자들의 일상적인 삶의 실천에서 자명한 원천으로 기능하는 생활세계의 전체 연관망과 문화적 배경이 문제가 된다. 다시 말해 일상적인 것의 영역, 상식, 습관, 전통, 한 마디로 말해서 '문화'가 문제라는 것이다. 그는 바로 이 문화의 영역, 이 생활세계의 영역에, 아무리 절망적인 상황에서도 결코 마르지 않을 비판적인 규범적 잠재력이 자리를 잡고 있다고 본다. 그러나 하버마스는 동시에 다른 한 편으로, 이 문화적 생활세계가 또한 고루한 전통이나 낡은 습관 등이 자리잡고 있는 곳이기 때문에, 우리가 보수적인 도덕의식의 그물망으로부터 단호하게 벗어날 수 있는 길을 찾아야 한다고 보았다. 생활세계는 사회적으로 타당한 규범을 정초하기 위해 맥락을 형성하고 원천을 제공하기는 하지만, 그러나 우리의 삶의 형식이 바로 그러한 생

13) 무엇보다도 다음을 참조: Jürgen Habermas, "Transzendenz von innen, Transzendenz ins Disseits", 수록: Jürgen Habermas, *Texte und Kontexte*, 1991, Frankfurt/M..

활세계와 너무도 직접적으로 얽혀 있고 그래서 충분한 비판적 거리를 확보하기 힘들기 때문에 직접적인 생활세계 그 자체의 논리만으로는 바람직한 규범적 방향을 확인하기 힘들다는 것이다. 그래서 허버마스는 어떠한 형태의 일상적인 실천적 담론, 토론, 대화도, 그런 것들이 단순히 가능하기 위해서라도, 불가피하게 의지할 수밖에 없는 형식적인 규칙들, 곧 보편적인 의사소통의 조건들에 주목함으로써 '형이상학이후의' 조건에서 '보편타당성'이라는 규범적 요구를 만족시킬 수 있는 가능성을 찾으려 하는 것이다.¹⁴⁾

그에 따르면 보편주의적 이성만 단순히 전통의 피안에 놓여 있지 않다. 보편적 이성과 합리성은 이러 저러한 다양한 전통, 생활세계, 가치관 등이 움직이는 고유한 맥락의 차안에, 그러나 '절차적 합리성'이라는 말하자면 유사초월론적인 틀새 안에 있다. 그러니까 그 보편적 이성과 합리성은 구체적인 이러저러한 문화와 전통이, 자신을 버림으로써가 아니라, 자신의 관점을 유지하면서도, 자신의 보편적인 의사소통적 전제들을 반성함으로써 도달할 수 있는 말하자면 '차안적 피안'에 존재한다는 것이다. 그렇게 함으로써 이성과 합리성은 전통과 생활세계적 기반에 대해 "내밀하면서도 단절된" 언뜻 보기에 모순적인 관계를 견뎌낼 수 있고, 전통은 철저한 자기반성을 통해, 바로 자기 자신의 비판적 잠재력에 바탕하는 "내재적 초월"로서의 자기혁신을 이루어낼 수 있다는 것이다. 그는 한 편으로 철학이나 이론이 생활세계적 배경과 맥락 전체로부터 완전하게 벗어날 수는 없다고 본다. 그러나 그는 우리가 의사소통적 이성이 지닌 철저한 반성의 힘을 통해 전통의 자기비판의 준거가 될 보편주의적 관점을 획득할 수 있다고 보는 것이다.

그의 제안이 지닌 장점은 분명하다. 우리가 오늘날 문화적, 윤리적 다원주의가 한 사회의 수준에서든 전세계적인 수준에서든 단순히 사실적으로 존재함을 받아들여야 할 뿐만 아니라 심지어 바라고 권장할 만 것으로 보아야 한다고 했을 때, 무엇보다도 그의 절차적

14) 무엇보다도 다음을 참조: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, 1988, Frankfurt/M.. 그리고 그의 담론윤리에 관해서는 참조: Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1991, Frankfurt/M..

보편주의는 사람들 사이의 모듬살이의 규범적 규제의 원리와 관련하여 특정한 윤리적 관점이나 가치관의 실제적 내용들의 규범적 타당성 자체는 문제 삼지 않으면서, 다양한 지역문화, 가치관, 세계상 등에 대해 중립성과 객관성을 지켜낼 수 있을 것 같아 보인다. 서로 자신들이 믿는 신이 더 낫고 좋다고 우기는 신앙의 전쟁을 평화로 이끌 가장 좋은 방법은 어떤 신도 편들지 않고 그 모든 신이 다 동의할 수 있는 기본적인 전제들에 바탕하는 것이라는 것이다.¹⁵⁾ 우리의 맥락에서 보자면, 전통의 도덕적 성숙이 추구해야 할 보편적인 규범적 합리성은 바로 그렇게 ‘모든 사람(문화)에 대해 좋은 것’, 그래서 모든 사람(문화)이 또한 바로 자신의 관점에서 받아들일 수 있는 것이 무엇인지에 대한 반성에서 얻을 수 있다는 것이다.¹⁶⁾

그러나 나는 그와 같은 식으로 우리가 윤리적 맥락주의의 피안에 이를 수 있을 지에 대해서 의심한다. 무엇보다도 나는, 많은 사람들이 지적한 대로, 하버마스가 도달했다고 믿는 그 윤리적 맥락주의의 피안이 사실은 특정한 규범적 선이해에 바탕하고 있다고 생각한다. 하버마스가 그렇게 강조하는, 우리가 수행적 자기모순에 빠지지 않고는 피할 수 없다는 그 논증의 규칙들은, 그 규칙들을 지키는 것이 ‘좋다고’ 보는 특정한 규범적 배경의 형성 없이는 의미 있는 모듬살이의 보편적 전제로서 작동하기 힘든 것이다. 다음은 테일러의 지적이다: “만약 내가 나의 대화상대자의 강한 반대에도 불구하고 내 자신의 이해를 관철시키려고 시도한다고 해 보자. 그럴 경우 틀림없이 나는 토론의 논리를 어기는 것이다. 그러나 나는 왜 그렇게 해서는 안 되는가? 왜 나는 약간의 부정합성을 감수하면서 원하는 목적에 도달하려 해서는 안 되는가?”¹⁷⁾ 그가 출발점이라고 보는 것이 사실

15) 참조: Jürgen Habermas, “Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen”, 수록: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, 1997, Frankfurt/M..

16) 참조: Jürgen Habermas, “Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral”, 수록: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1996, Frankfurt/M..

17) Charles Taylor, “Sprache und Gesellschaft”, 수록: Honneth, A. / Joas, H. (hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ >>Theorie des*

은 오랜 역사 과정의 도달점일 수도 있다는 것이다. 다시 말해 하버마스 식의 절차적 보편주의는, 마이클 월쩌가 지적한 대로,¹⁸⁾ 이미 어떤 규범적 ‘두꺼움’, 그러니까 ‘자유주의적이고 사회민주주의적인’ 서유럽 계몽주의 전통의 규범적 두꺼움이라는 맥락 속에서만 의미 있게 작동할 수 있다는 것이다. 버어나드 윌리엄스 Bernard Williams의 지적처럼,¹⁹⁾ 단순한 반성, 의사소통적 합리성, 또는 이성 은 우리의 행위와 사유의 정합성과 일관성을 개선시켜 줄 지 몰라도, 그 자체로는 정의의 관점을 이끌어 낼 수는 없는 것이다. 정의의 관점은 그러나 이미 형성된 정의의 문화, 정의의 전통, 정의의 가치지평 위에서만 획득될 수 있는 것이며, 하버마스도 절차적 보편주의를 주창하면서 사실은 바로 그러한 유럽적인 정의의 문화와 전통과 가치지평을 옹호하고 있는 것이다.

월쩌는 다른 길을 제안한다. 그는 일반적으로 전통의 도덕적 나태를 문제삼는 칸트주의 전통의 보편주의적인 사회비판이 그 비판의 규범적 척도를 구체적인 문화적 맥락과 전통으로부터 벗어난 곳에서 찾으려 하기 때문에 실제로 그 비판은 자신이 힘을 발휘해야 할 구체적인 삶의 양식의 맥락 속에서는 강력한 설득력을 발휘하기 힘들다고 본다. 그도 역시 전통의 도덕적 자기-혁신은 ‘내재적 초월’을 통해 이루어져야 한다고 본다. 다시 말해 현실의 비판은 현실 그 자체에 내재하는 규범적 척도에 기댈 때에만, 적어도 거기서 시작할 수 있을 때에만 제대로 된 효력을 발휘할 수 있다는 것이다. 그러나 그는 현존하는 것, 전통, 구체적인 삶의 맥락을 있는 그대로, 받아들여진 그대로 판단의 척도로 삼자는 것을 제안하지는 않는다. 그의 제안은 오히려 전통의 근본적인 자기-비판이다. 그가 이렇게 전통과 급진적 비판이라는 두 극을 매개시키려 할 때 사용하는 매개고리는 ‘해석’이다.²⁰⁾

kommunikativen Handelns<<, 1986, Frankfurt/M. 46쪽.

18) Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, 1994, University of Norte Dame Press. 12쪽 아래.

19) Bernad Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985, London, 69쪽 아래.

20) 무엇보다도 참조: Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung*, 1991, Frankfurt/M..

월찌에 따르면 어떠한 전승된 삶의 형식이든 그 안에는 그 삶의 형식이 강조하는 규범적 지향, 좋은 삶의 원리 등과 관련하여 지배적인 해석과는 다른 풍부한 해석가능성의 원천이 있기 마련인데, 그는 우리가 많은 경우 아직 해석학적으로 완전히 다 사용되지 않은 그 해석가능성의 잉여를 전통의 자기비판을 위해 사용할 수 있다고 본다. 예를 들어 오늘날 우리 한국 사회에서 '예' 라든지 '의리' 라든지 이런 관념들에 바탕한 전통적인 유교적 가치지평이 많은 문제점들을 노정시키고 있다고 해서 그 가치지평과의 급진적인 단절을 추구할 것이 아니라, 바로 그 '예' 나 '의리' 에 대해, 지배적인 이해방식과는 다른 차원의 해석학적 가능성을 찾아 가꾸어 냄으로써 그 문제점들을 극복하는 길을 찾을 수 있다는 것이다. 월찌는 사회비판이 단지 그와 같은 식의 '해석의 길' 을 갈 때에만, 정작 자기반성을 통해 현존하는 관행과 전통의 문제들을 직접 실제로 뜯어고쳐야 할 보통 사람들도 쉽게 이해할 수 있고 따를 수 있는 그런 모듬살이의 규범적 준칙들의 체계를 사회 속에 정착시킬 수 있다고 보는 것이다.

우리는 아마 이런 제안을 따름으로서, 탈식민 담론이나 아시아적 가치 담론 등이 단수의 '우리' 와 '전통' 을 내세우면서 빠질지도 모를, 말하자면 '역인종주의' 나 '종족중심주의', 헌팅턴 식의 문화주의 등의 위험으로부터 빠져 나올 수 있을 것이다. '우리' 나 '전통' 은 발견되는 것이 아니라 비로소 해석을 통해 형성되는 것일 것이기 때문이고, 어떠한 전통이나 문화에 대해서도, 그런 것들이 풍부한 해석가능성의 잠재력을 내장하고 있는 한, '우리 것이 낫다, 너희 것이 낫다' 하는 식의 위계부여가 애초부터 불가능할 것이기 때문이다. 나아가 전통문화 안의 의미론적 잉여의 존재는 끊임없이 자기비판을 고무함으로써 전통이 고루한 맥락주의에 빠지고 자기만족에만 몰입하는 위험도 막아줄 것이다.

그러나 우리는 그 전통의 깊고 풍부한 샘에서 솟아오르는 비판적 잠재력을 활성화시킬, 말하자면 비판적인 해석학적 축수와 감수성을 어떻게 작동시킬 수 있을까? 그와 같은 축수와 감수성은 이미 어떤 식으로든 지배적인 전통의 해석과 삶의 맥락에 대한 비판적 거리를 전제한다. 그러나 그 비판적 거리가 월찌의 해석학적 장치 안에

서 어떻게 마련될 수 있을지는 불분명하다. 우리는 많은 경우 그 비판적 거리를 단순히 특정한 전통 '안'에서의 자기반성을 통해서만 이 아니라, 우리에게는 '낯선' 문화적 전통의 경험을 통해서도 얻을 수 있을 것이다. 예를 들어 우리는 유럽 민주주의 문화의 영향을 받거나 고대 그리스의 폴리스 전통의 연구가 자극이 되어, 우리의 전통적인 유교문화에서 '인권'이나 '참여적 민주주의'를 정초하고 민주주의 문화에 익숙하지 않은 사람들에게 민주적 가치의 소중함을 설득시킬 실마리를 찾으려고 시도해 볼 수 있을 것이다. 이미 어떤 특정한 문화나 전통의 단순한 '안'과 '밖'을 이야기하기 힘든 오늘날과 같은 문화적 착종과 다문화주의 시대에 우리에게 요구되는 전통의 '자기' 혁신은 그러나 단순히 '자기 자신에게만 힘입은' 것일 필요는 없을 것이다. 그리고 또 흔히 지적되는 점이지만, 월쩌도 결국 전통에 대한 다양한 해석가능성들 중에서 어떤 선택을 하기 위해서는 전통의 국지적이고 맥락의존적인 특수주의적 잣대와는 다른 어떤 외적이고, 객관적인 기준을 필요로 할 것이다.²¹⁾ 하버마스가 가다머를 비판하면서 보여주었듯이 단순히 전통에 대한 다양한 해석가능성에만 의지해서는 그와 같은 선택의 기준을 정당화할 수 없을 것이기 때문이다.

4

나는 말하자면 '제3의 길'을 제안하고자 한다. 그러나 절충주의가 되지 않으려면 우리는 적절한 매개고리를 필요로 한다. 나는 그 매개고리를 우리가 전통을 '습관'으로 이해함으로써 찾을 수 있다고 본다. 여기서 습관은 단순히 어떤 행위의 반복만을 말하는 것이 아니다. 존 듀이는 우리 인간 행위의 획득된 반응의 양식과 성향, 문화와 생활세계 속에서 체화된 사고방식, 행동양식, 가치지향 등의

21) 이 문제와 그 밖의 월쩌 식의 사회비판의 문제에 대해서는 참조: Axel Honneth, "Formen der Gesellschaftskritik", 수록; Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, 1994, Frankfurt/M..

전체를 습관으로 이해하려 했는데,²²⁾ 나는 바로 그 제안을 따르고자 한다. 이러한 이해에 따르면 습관형성은 인간적 행위의 필연성이다. 인간의 행위는 고립된 분절들의 기계적 집합이 아니라, '실행 conduct', 곧 유기적인 습관이다. 우리의 맥락에서 보자면, 전통은 그러니까 '민족' — 물론 역사적으로 주어진 것으로서가 아니라 구성되고 형성된 것으로서의 — 차원의 실행으로서의 행위의 필연성의 산물일 것이다. 전통은 우리 민족의 특별한 환경적응과 연관된 필연적 계기로서 우리의 민족적-집합적 실천의 유기적 경험의 표현이다. 전통은 말하자면 우리 민족의 삶의 역사적 상황과 환경에 대한 적응과정의 예술적 특수성과 연관되어 있다. 한 마디로 전통은 우리 민족의 구체적인 고유한 역사적 '됨'의 방식 그 자체와 연관된 것이다.

우리가 이렇게 전통을 행위이론적으로 이해하면, 전통은 결코 과거 연관적이지만은 않은 것으로 드러난다. 물론 전통은 우리의 과거의 실천과 행위의 유기적 응축이기는 하지만, 습관, 실행으로서의 전통은 언제나 현재적이면서 또한 미래지향적일 수밖에 없다. 우리의 행위는 언제나 과거의 현재화이면서 또한 미래에 대한 기획이기도 하기 때문이다. 그러나 전통을 이렇게 이해하는 것은 전통에 대한 끊임없는 철저한 비판과 항상적 재구성에 대한 요구를 전제한다. 왜냐하면 상황은 언제나 새로운 것이고, 따라서 단지 그와 같은 비판적 자기점검과 자기강화를 통해서만 전통은 우리 행위의 유용하고 합리적인 실천적 안내자로서 기능할 수 있을 것이기 때문이다.

그래서 전통을 사랑하는 가장 좋은 방식은 전통에 대한 철저한 비판이라고 말할 수 있다. 만약 우리의 전통에 대한 '사랑', 집단적 '자기애'가 테일러가 말하듯이 국제적 수준에서의 인정투쟁의 표현이라면, 그리고 우리의 '자기주장 담론'이 식민지적 상황의 경험에 대한 반작용이라면, 자기도취적인 전통에 대한 집착과 경건주의 따위로는 정작 중요한 것을 얻을 수 없을 것이다. 피해자임이 그 피해

22) 참조: John Dewey, *Human Nature and Conduct* (1922), 수록: John Dewey, *Middle Works*, Vol. 14, Southern Illinois University Press.

자의 모든 행동, 모든 저항을 그 자체로 정당하게 만들지는 않는다. 우리의 민족주의가 공격적이지 않고 방어적이라고 그 자체로 규범적 정당성이 확보되는 것은 아니다. 만약 그와 같은 '존엄' 한 민족적 삶의 양식에 대한 요구가 불가피한 출발점이라면, 민족주의와 탈식민 담론에서 진짜 문제되어야 하는 것은 오히려 우리 민족의 실천적-규범적 보편성의 실현일 것이다. 전통의 실천적 자기 강화와 합리화, 그리고 '보편화' 만이 그와 같은 인정투쟁을 승리로 이끌 수 있을 것이기 때문이다. 문화적 식민주의의 참된 피안에 이르는 길, 곧 민족의 존엄을 가장 잘 지켜낼 수 있는 방식은 그래서 민주주의의 철저한 실현인 것이다. 왜냐하면 민주주의란, 역시 듀이가 강조했듯이, 바로 한 공동체의 모든 인간의 존엄을 비로소 가능하게 하고 실현시키며 그 성원들의 통합적 행위의 합리성과 역량을 가장 효과적으로 표현하는 모듬살이의 창조적이고 연대적인 양식 그 자체에 대한 다른 이름이기 때문이다.²³⁾ 그리고 그렇게 이해된 민주주의에서 민족적 문화의 역할은 결정적이다. 월찌의 지적처럼 문제는 전통이 단지 하나가 아니라는 것이다. 전통은 결코 순수하지 않다. 전통은 여럿이고, 우리가 '하나의 전통'이라고 믿는 것은 단지 그 여럿과 그에 대한 다양한 해석가능성들 사이의 이중의 긴장관계 안에서만 존재하는 것이다. 문제는 그 긴장관계를 일관되고 정합적이고 균형 잡힌 것으로 만들어 우리의 민족적 모듬살이의 합리적인 실천적 안내자로 만들어 내는 것이다. 그러나 그것은 전통에 대한 다양한 해석가능성과, 그 다양성을 구체화하려는 모험과 때로는 일탈까지 용인하고 심지어 자극하며, 고무할 수 있는 문화, 곧 민주적 문화를 전제한다.

그러나 여기서는 전통이 단순히 고루함의 상징이나 극복의 대상으로서만 이해되지는 않는다. 전통도 과거에는, 그것이 일정한 역사적 성과로서 우리 행위의 적절한 실천적 안내자였다는 점에서, 충분히

23) 이와 같은 식의 듀이의 민주주의 이해에 대한 해석은 참조: Axel Honneth, "Demokratie als reflexive Kooperation. John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart", 수록: Brunkhorst, H./Niesen, P. (hg.), *Das Recht der Republik*, 1999, Frankfurt/M..

히 합리적이었고 또 지금도 많은 부분에서 합리적인 측면을 여전히 보유하고 있을 수 있다. 그래서 문제는 하버마스에서처럼 전통 또는 습관과 범주적으로 구분, 대립되는 '보편적 합리성'을 확인한 다음 그를 기준으로 전통의 자기비판을 촉구하는 것이 아니다. 정말 필요한 것은 그러니까 전통 안에 있는 합리성을 찾아내 더욱 발전시키고 비합리적인 부분은 가차없이 버림으로써, 새롭고 민주적이고 합리적인 전통과 사회적 습관을 도입하고 전파하고 전사회적으로 관철시키고 조직해 내는 것이다. 전통의 실천적 '탈기능', 우리의 민족적 실천으로부터의 전통의 '소외'가 그에 대한 비판과 재점검의 필연성을 설명해준다면, 그러한 비판과 반성의 목적은 단순히 전통의 폐기가 아니라 합리적이고 실천적으로 제대로 기능하는 전통의 (재)확립인 것이다.

전통의 자기비판과 반성은 여기서 전통이 스스로 갖추어야만 하는 실천적 - 건설적 긴장관계의 의식적 표현으로 이해된다. 다시 말해 전통은 자기발전, 자기혁신을 이루어내어야 한다는 강제를 내포하지 않을 수 없다는 것을 뜻한다. 전통은 자기 완결적 체계가 아니다. 전통은 그 자체로 다양한 해석가능성들 사이의 갈등을 내포할 뿐만 아니라 끊임없는 도전에 대한 대응과 새로운 환경에의 적응이라는 과제를 안고 있다. 전통에 대한 비판적 해석의 촉수와 감수성은 바로 그러한 강제에서 나온다. 그것은 전통이, 바로 그 생존을 위해서라도, 스스로에게 부여할 수밖에 없는 강제다. 그러한 자기강제는 전통이 '보편성을 향한 의지'를 보여줄 것을 요구한다. 그래서 월처의 경우와는 달리, 그리고 또 자칭 실용주의자 리차드 로티(Richard Rorty)에서와도 달리, 전통은 말하자면 어떤 보편적인 실천적 자기검증의 강제 아래에 놓여 있다. 우리가 어리석은 자기만족과 고루함을 피하고자 한다면, 우리는 언제나 전통을 실천적 검증절차에 묶어 두어야 한다. 전통이 과연 새로운 도전을 수용할 수 있는지, 점 점 더 많은 사람들의 지속적이고 확고한 지지를 받아낼 수 있는지, 갈등하고 경쟁하는 다양한 안과 밖의 다른 '전통들'에 대해 여전히 자기존립을 자신할 수 있는지 끊임없이 확인을 해야만 하는 것이다. 그렇지 않고는 전통은 살아남을 수 없는 것이다. '식민성'

은 바로 그와 같은 인정투쟁에서의 패배의 결과라고 볼 수 있다. 전통의 생존과 유지의 자동적인 필연성이 아니다. 그리고 바로 그렇기 때문에 참된 식민성의 극복은 우리 민족의 삶의 필연성에 근거한 새로운 보편성의 부단한 창조에 있는 것이다. 그러한 보편성의 창조는 우리의 사회적, 역사적 경험의 예술적 특수성에 기초한 민족적 삶의 양식의 존재가치에 대한 내적이고 세계사적인 확인과 인정을 얻어내는 것을 의미한다. 민주적이고 자기혁신적인 전통 속에서 특수성은 보편성을 통해 스스로를 표현하고, 그럼으로써 보편성과 하나가 될 수 있는 것이다.

그러나 여기서 우리는 보편성에 대한 어떤 초월론적이고 형이상학적인 이해도 전제할 필요가 없다. 보편성은 전제된 것이 아니라 비로소 실현될 수 있는 어떤 것이기 때문이다. 보편성은 불가피하게 특수성에서 출발한다. 나는 그 자체로 보편적인 인간의 행위나 사고 방식은 없다고 본다. 모든 인간의 행위는 습관이고 그 습관은 인간의 행위가 처한 상황의 예술적 특수성을 표현하기 때문이다. 보편성은 여기서 그러한 특수성의 자기전화의 결과일 뿐이다. 보편성은 특수성이 다른 다양한 특수성들과의 관계 속에서 그리고 끊임없이 새로워지는 '환경'과의 관계 속에서 자기 존재의 정당성과 합리성, 실천적 역량을 확인하는 가운데에서만 실현된다. 문화적, 도덕적 보편성은 역사과정에서의 끊임없는 문화적 통합과정의 산물일 뿐이다. 그래서 보편성은 결코 자기 완결적이지 않다. 보편성은 스스로를 실현하는 만큼 새로운 실천적 자기검증이라는 도전에 직면하기 때문이다. 나는 이런 보편성에 대한 이해를 보편성에 대한 실현개념이라고 부르려고 한다. 우리가 보편주의자가 된다는 것은 그러니까 불가피하게 우선은 자기 중심적일 수밖에 없는 우리가 안과 밖의 도전에 맞서 스스로를 강화하고 점 점 포괄적이고 보편적으로 됨으로써 자기를 지키고 자신의 '존엄', 자신의 실천적 정당성을 유지하고 확인시키겠다는 의지의 다른 표현인 것이다. 전통의 도덕적 메타모포시스는 그와 같은 전통의 '보편주의적 자기전회'의 정당성의 확인작업에 근거하는 것이고, 민주주의는 그러한 전회의 필연적 함축인 것이다.