

엔리께 두셀의 해방철학과 트랜스모더니티*

오근창
단독/서울대학교

Oh, Keun-Chang (2010), Enrique Dussel's Philosophy of Liberation and Transmodernity.

Abstract Enrique Dussel is one of the most eminent philosophers in Latin America. The goal of this paper is to introduce Dussel's philosophy of liberation and transmodernity. In order to achieve my purpose, I will particularly focus on the essential philosophical concepts and their structure of his work. This work consists of the following steps. First, to contextualize his thought, I try to show his critic of modernity and rationality of enlightenment. Second, I examine problems of his interpretation of Levinas and Marx that forms a foundation of philosophy of liberation. It would clarify concepts such as exteriority or alterity which are most important ideas of philosophy of liberation. According to Dussel, exteriority and analectics make a philosophical contribution to critic of totalizing dialectic of eurocentrism. Finally, I argue that Dussel's originality comes from geopolitics of knowledge or critic of coloniality. In this regard, unlike Frankfurt school or postmodernism, transmodern critic of rationality aims at restoration of 'reason of other' that is distinguished from destruction of reason. Through these processes, I hope to provide a prospect of philosophy of liberation and transmodernity.

Key words Liberation, Transmodernity, Exteriority, Analectics, Coloniality
해방, 초근대성, 외부성, 탈변증법, 식민성

* 이 논문은 서울대 라틴아메리카연구소가 주최한 2010년 <제 1회 대학(원)생 논문 공모전> 수상작으로 본 호의 "특별논문"으로 실습니다.

I. 들어가며

만약 20세기 라틴아메리카 철학에 관한 통사가 쓰여진다면, 아마 그 첫머리에 올 사람이 엔리케 두셀이 되리라는 것을 의심하는 사람은 별로 없을 것이다. 그는 이미 역사학, 철학, 신학, 사회학, 정치학에 관련된 수십 권의 저서와 논문을 쓴 바 있으며, 아펠, 로티, 하버마스, 테일러, 리콴드 등 동시대의 저명한 철학자들과의 논쟁은 현재 진행형이다. 현대 인문사회과학 내에서 두셀이 차지하는 비중에도 불구하고, 이제까지 한글로 번역 소개된 그의 저서는 단 한권에 불과하며(엔리케 두셀 1990), 본격적인 선행 연구도 거의 없는 실정이다.¹⁾ 하지만 오늘날 아시아 변방에서 살아가는 우리가 탈식민주의(decolonialism) 또는 유럽중심주의에 대한 반성에 대해서 이야기하고 또 그 래야 할 필요가 절실하다면, 두셀의 해방철학을 우회하기란 힘들 것이다. 물론 두셀 연구의 필요성은 그가 아르헨티나 출신의 멕시코 철학자라는 이유에서, 그러니까 단지 라틴아메리카 연구의 맥락에서만 의미있는 것은 아니다. 오늘날 두셀을 새롭게 또는 다시 읽는 것은 식민화된 우리의 삶과 삶을 아울러 반성할 수 있기 위한 긴요한 수단이 되어줄 것이기 때문이다.

이에 본고는 두셀의 해방철학과 트랜스모더니티(transmodernity)²⁾의 의미를 중심으로 하여 그의 사상을 소개하고자 한다. 두셀의 방대한 작업들을 이 자리에서 모두 소개할 수는 없기에, 여기서는 그의 주저 몇 권들을 중심으로 해방철학의 맥락과 배경, 구조를 소묘하는 것에 본고의 목표를 제한하고자 한다. 우리는 이 점에서 특히 역사학이나 신학에 집중된 그의 작업들을 제외

1) 국내에 번역된 두셀의 논문 역시 단 한 편뿐이며(엔리케 두셀 1993), 두셀에 대한 개괄적인 소개 논문 또한 마찬가지로이다(송상기 2008).

2) 트랜스모더니티(transmodernity)라는 명칭은 포스트모더니티(postmodernity)와 구분되어 새겨야 한다. 접두어 trans-의 어원이 갖는 여러 뜻(초월하다transcend, 변형하다transform, 가로지르다traverse 등)을 고려해서 여기서는 일단 잠정적으로 초(超)근대성이라고 옮기기로 한다. 그러나 초근대성이라는 말이 근대성 자체를 뛰어넘는다는 어감을 줄 수 있기 때문에, 트랜스모더니티가 근대성에서 배제된 타자의 이성의 복원을 시도한다는 점을 중시하여 가로지름의 의미를 강조하는 횡(橫)근대성이나 관(貫)근대성 같은 번역어도 고려해볼 수 있을 것 같다.

할 것이며, 다만 우리의 주제와 관련되는 한에서만 다를 것이다. 이러한 작업은 다음의 단계를 거쳐서 이루어진다. 첫째로 두셀의 해방철학이 등장하는 맥락으로서 근대성 비판의 문제를 다룬다. 둘째로 두셀의 해방철학의 근본 토대를 형성하는 레비나스와 마르크스 해석의 문제를 살펴본다. 이는 특히 두셀에게서 가장 핵심적인 개념 중 하나라 할 외부성 및 탈변증법에 대한 이해를 도와줄 것이다. 셋째로 두셀의 해방철학이 갖는 독창적인 의의가 지식의 지정학(geopolitics of knowledge)과 식민성 비판에 있음을 볼 것이다. 이 과정을 통해서 우리는 두셀의 근대성 비판과 식민성 비판의 핵심에 대한 조망을 가질 수 있게 되기를 희망한다.

II. 해방철학의 맥락 - 근대성/식민성 비판

기존의 지배적인 관점에 따르면, 근대성은 흔히 17세기의 르네상스와 종교개혁, 18세기의 프랑스 대혁명으로부터 비롯되었으며, 주체성(subjectivity)의 원리와 이로부터 비롯한 자유, 진보, 비판 등의 특성을 가진다(하버마스 1994, 36-37). 하버마스는 베버를 따라 세계상의 탈주술화와 탈중심화, 세계관의 분화 및 자연과학의 발전 등을 근대성의 동인으로 파악한다(2006, 2장). 그런데 하버마스의 이러한 관점은 헤겔 역사철학에서 이미 예비되었던 것이기도 하다. 헤겔 역시 세계사의 본질은 자유와 이성의 태동이며, 개인의 자유와 인권이 보장되는 이성적 국가의 건설은 유럽 근대가 완성한 역사적 과제라고 본 것이다. 그는 세계사의 운동이 동쪽에서 서쪽으로, 즉 아시아에서 유럽으로 진행된다고 보면서, 아시아, 아프리카, 아메리카를 세계사의 무대로부터 배제한다. 그에 따르면 아메리카의 문화는 정신적인 가치를 결여한 자연 그대로의 것으로서, “자연적으로나 정신적으로나 늘 무력했으며, 오늘날에도 여전히 그렇”다는 것이다(헤겔 2008a, 88). 헤겔에 따르면 역사를 지배하는 것은 이성(Vernunft)이며, 역사의 흐름은 자유의 전개과정 자체인데, 이러한 논리의 자연스러운 귀결은 유럽 외의 대륙을 단지 비이성적이고 종속

적인 문화로 치부하는 것이다. 근대성의 긍정적인 의미는 미성숙으로부터 벗어나 스스로의 지성을 사용하려는 용기를 갖는 것, 곧 이성의 자율적이고 비판적인 사용에서 나온다(칸트 2009, 13). 헤겔과 하버마스를 비롯해 근대성을 ‘미완의 기획’으로 보는 근대성의 옹호자들은 보편성과 가치중립성이라는 외양 아래, 근대성을 전근대적인 열등한 민족이 따라야 할 모범이자 발전 목적으로 제시한다.

그러나 르네상스와 종교개혁 이외에 스페인의 아메리카 대륙 발견을 근대성의 기원으로 설정하지 않은 것은, 헤겔에서 하버마스에 이르는 서구 사상가들의 우연한 실수가 아니라 유럽중심주의적인 근대적 무의식의 징후이다. 사실 1492년 이후 라틴아메리카의 존재는 유럽적 “근대성의 구성적 계기(constitutive moment)”이며 근대성의 필수적인 이타성, “근대성의 다른 얼굴”이다(Dussel 1995, 26). 아즈텍왕국을 정복한 에스파냐의 에르난 코르테스(Hernán Cortés)의 “지배하는 나”는 데카르트적인 에고 코기토의 전사(前史)를 형성하며, 이는 권력에의 의지(Wille zur Macht)로서 그 주체성을 구성한다(Dussel 1995, 43). 즉 데카르트의 “ego cogito 이전에 ego conquiro가 있었다; ‘나는 지배한다’는 ‘나는 생각한다’의 실천적 토대이다. 중심부는 주변부에 대해 5세기도 넘게 자신을 강제했었다”(Dussel 1985, 3). 이러한 측면에서 근대성은 합리적 해방인 동시에 폭력의 비합리적 실천을 정당화하는 신화적 요소를 갖는다. 근대 문명은 스스로를 가장 우월하고 발전된 것으로 여기고 이를 야만적이고, 원시적인 민족들에게 이식하려고 한다. 근대화의 장애물이 되는 것은 마땅히 폭력으로써 제거되어야 하며, 유럽인들은 폭력과 이로부터 벗어지는 희생을 불가피한 것으로 본다. 근대성의 신화는 타자의 미성숙, 야만성이 희생의 원인이라고 주장하며, 근대적 주체의 폭력을 미성숙한 타자를 계몽하고 문명화하기 위한 행위로 정당화하는 것이다. 이처럼 근대성의 형성에는 유럽 외의 대륙에 대한 지배와 배제를 정당화하는 식민주의 및 유럽중심주의가 그 이면에 있었으며, 이는 ‘두 번째 근대성’, 계몽주의의 보편주의적 수사에 의해 계속적으로 은폐되어왔다는 것이 두셀을

비롯한 근대성/식민성 연구그룹의 견해이다. 계몽주의(enlightenment)의 빛(light)은 필연적으로 식민성이라는 그림자를 수반한다.

실상 데카르트에서 칸트에 이르는 근대 철학은 자연과 인간, 비이성과 이성, 육체와 정신 등의 이원론을 전제하고 후자에 의한 전자의 인식, 지배, 재현/표상(representation)에 대해 사유하는 것이다. 그런데 중세 그리스도교 문명의 오랜 지배 이후 등장한 인식하고 지배하는 자아라는 관념은 단순한 평지돌출인 것일까? 두셀은 근대철학의 역사적 맥락에서 스페인의 식민제국 확장 및 대서양 문화권의 헤게모니가 등장하는 것을 간과해서는 안 된다고 대답한다. 근대 유럽은 1492년이 되어서야 비로소 자신을 세계의 중심으로 이해하고, 이는 유럽 이외의 다른 문화를 주변부로 정의하게 됨으로써 가능해진다. 마르크스의 유명한 정식을 빌려서 말하자면, 주변부는 오직 중심부와 의 ‘관계’에서만 주변부가 되기 때문이다. 유럽은 식민화를 통해서 스스로를 세계체제의 중심으로서 정립하고, 그 결과로 근대성이 보편적 패러다임으로 등장한 것이지, 애초부터 근대성이 여타의 문화에 대해 내적 우월성을 가졌기 때문이 아니라는 것이다(Dussel 2003, 53-55). 이 점에서 포르투갈과 스페인의 아메리카 대륙 발견, 아니 발명(invention)은 유럽을 처음으로 세계사의 무대의 한가운데로 끌어들이는 사건이다. 유럽은 라틴아메리카라는 타자를 만남으로써 자신을 근대적 자아로 정의할 수 있었지만, 이내 이 타자의 타자성을 은폐하고 만다. 식민지 원주민들은 유럽인 침략자들에 의해 객체로 간주되고, 이들의 노동력은 극단적으로 착취되고 강탈된다. 따라서 근대성의 첫 번째 기원으로서 1492년은 세계체제, 자본주의, 근대성, 식민성이 동시에 등장한 해이다. 근대 문명은 미성숙하고 전근대적인 민족들을 계몽하고 문명화시켜야 할 임무를 갖는데, 이때 ‘열등한’ 민족들의 희생과 고통은 문명화 과정의 불가피한 결과물일 뿐이다. 이러한 분석을 토대로, 두셀은 근대성의 이름으로 등장했던 식민주의의 폭력과 근대성의 어두운 기원에 대한 재고를 촉구한다. 근대성은 두 가지 기원을 가지고 있으며, 흔히 이야기하는 근대성은 17세기 계몽주의 등장 이전의 15세기의 식민적 폭력이라는 진정한 기원

으로 소급되어야 그 진면목을 파악할 수 있다. 요컨대, 서구적 근대성을 계승하는 사상은 총체성 개념을 토대로 하여 이 총체성에 포섭되지 못하는 타자들을 끊임없이 배제해왔던 것이다. 근대성은 식민적 지배와 그 희생을 은폐하는 신화와 더불어 작동한다. 식민성의 그림자를 그 뒤에 숨기고 있는 한 근대성의 보편성은 허위일 뿐이다.³⁾

이와 같은 근대적 합리성의 이면에 대한 두셀의 비판은, 호르크하이머나 아도르노가 분석한 도구적 이성 비판이나 니체와 하이데거로부터 시작되어 오늘날 리오타르나 로티, 바티모 등이 계승하는 탈근대적(postmodern) 이성 비판과 구별된다. 도구적 이성 비판은 서구적 합리성 자체를 문제삼은 것이 아니고 자본주의와 근대적 관료제 체제 하에서 여타의 합리성보다 우세하게 된 주관적이고 도구적인 합리성을 문제삼은 것일 뿐이다(호르크하이머 2006, 1부). 호르크하이머와 아도르노를 위시한 프랑크푸르트 학파는 애초에 해방을 의미했던 계몽이 그 내적 논리에 의해 '신화'로 퇴행하는 현상을 비판한다. 그러나 이들 역시 근대성이 갖는 식민적 성격에 대해서는 일언반구도 하지 않는다. 그렇다면 20세기 프랑크푸르트 학파를 중심으로 대두되었던 탈근대적 이성 비판이 그 근대성 비판의 해답일까? 가령 리오타르는 메타서사와 거대서사에 대한 회의를 '탈근대의 조건'으로 제시한다. 그러나 두셀은 근대성의 신화를 거부하기 위해서 허무주의적인 비합리주의나 상이한 언어 게임 사이의 공약불가능성에 입각한 비판이 필수적인 것은 아니라고 말한다. 그는 포스트모더니스트들처럼 이성을 그 자체로 비판하지 않으면서도, 그들과

3) 사실 인종차별주의(racism)는 역사적 자본주의의 문화적 지주였으며, 직접 생산자들의 적절한 노동력을 생산하고 재생산하는데 매우 중요한 역할을 수행했다. 이것과 짝을 이루는 것이 보편주의인데, 이는 서구화, 또는 오만하게는 근대화라 불리는 것과 관계있으며, 부르주아지와 중간계층들(행정가, 기술자, 과학자, 교육자 등)의 활동을 규제했다. 보편주의와 인종차별주의는 겉으로 보기에 대립적인 것으로 보이나 실은 역사적 자본주의의 발전에 부응하여 전파된 교리이다. 반체제운동으로서 자유주의와 사회주의 역시도 계몽사상이라는 이데올로기로부터 자유로울 수 없었고, 계몽주의 자체가 보편주의 이데올로기의 산물이다(월러스틴 1993, 78-92). 월러스틴은 이러한 '유럽적 보편주의'를 비판하고 '보편적 보편주의'를 지향한다.

마찬가지로 이성의 지배와 폭력에 대해 비판하며, 보편주의적 합리주의가 갖는 ‘합리적 핵심’을 그 자체로는 받아들이면서도, 그것이 갖는 희생적 신화의 비합리적 요소에 대해서는 거부한다. 결과적으로 두셀은 이성 자체를 거부하지 않으며, 탈근대적 비합리주의 역시 받아들이지 않는다. 문제는 오히려 초근대적인 세계성을 향한 한 걸음으로서 “타자의 이성”을 긍정하는 것이며(Dussel 1995, 26), 은폐되고 망각되어온 타자의 얼굴을 재발견하는 것이다. 초근대적인 기획은 근대성과 더불어 그것에 폭력적으로 결부된 이타성을 인정하도록 한다. 이는 타자들 간의 연대와 탈변증법, 혼종성(hybrid)을 실현시키는 것이다(Dussel 1995, 138-139).

III. 총체성 비판과 외부성, 해방철학의 형성

1. 레비나스와 외부성

근대성은 그 이면에 지배와 폭력으로 점철된 식민성을 수반한다. 그렇다면 이러한 근대적 총체성의 지배에 의해 배제된 타자는 누구인가? 타자에 관한 이론을 철학적으로 정초하기 위해서 두셀은 레비나스의 많은 개념을 이어받는다. 널리 알려진 바처럼, 두셀의 해방철학에게 있어서 레비나스로부터의 영향이 차지하는 비중은 지대하다. 가령 그는 레비나스의 『총체성과 무한』(*Totalité et Infini*)을 읽은 일은 그때까지 배운 모든 것이 동요되는 체험이었다고 고백한 바 있으며, 초기 그의 철학적 관심의 대부분을 차지하던 후설 및 하이데거의 지대한 영향으로부터 이끌어낸 이 역시 레비나스이다.⁴⁾ 레비나스가 말하는 타자(Autre)는 동일자로 환원 불가능하며, 나와 동등한 대화 상대가 아니라 나보다 높은 위치에서 나를 심판하는 주인처럼 나타난다. 자

4) 칸트가 흄을 읽음으로써 독단론의 잠으로부터 깨어났다고 고백했던 것처럼, 두셀 역시 레비나스를 읽음으로써 “존재론적 잠(ontological slumber)”으로부터 깨어났다고 말한다(Alcoff and Mendieta 2000, 20). 두셀은 헤겔 변증법에서 타자성의 부재에 대해 통감하고, 후설 및 하이데거의 영향으로부터 레비나스 연구로 이행해간다(Barber 1998, 26-38). 두셀의 글에서 총체성, 체계, 동일자 등은 자주 등치된다.

아와 타자의 관계는 비대칭적이며, 타자는 나에게 책임을 호소한다. 동일자에 대한 의문시는 타자에 의해 발생하며, 타인(Autruï)의 낯섬은 나의 자발성에 대한 의문, 곧 윤리로 드러난다(Levinas 1971, 33). 타자는 후설 현상학이 주장하듯 유비적 통각(apperception)이나 간접 현전(appresentation)에 의해 드러나는 타어(alter ego)⁵⁾가 아니라 온전히 개념화될 수 없는 무한자의 흔적이자 수수께끼이며, 이때 자아는 존재의 주인이 아니라 타자의 인질로서 드러난다. 서구철학은 전통적으로 자아를 세계의 중심으로 설정하고, 자아 바깥의 존재들을 자아의 인식 대상이나 자아의 실현을 위한 도구로 환원시켜 버렸다. 데카르트의 코기토가 이러한 서구철학의 자아를 대표한다면, 레비나스는 자아로 환원될 수 없는 무한성의 이념을 상기시키며 이 무한성은 곧 타자를 의미한다.⁶⁾ 그리고 바로 이 타자의 얼굴이 지니는 환원불가능한 단독성에 응답하는 윤리학은 제일철학(Philosophie premiere)이다.

두셀은 레비나스 독해를 통해 얻은 외부성(extériorité)이라는 개념이 해방철학의 가장 중요한 개념이라고 말한다(Dussel 1985, 39). 외부성은 총체성으로부터 배제된 것을 의미하며, 이는 서구 철학에서 주도적이었던 시간 우위의 도식 대신 공간 우위의 도식을 도입한다. 여럿을 하나로, 차이를 동일성으

-
- 5) 후설은 『데카르트적 성찰』 제5장에서 모나드적 상호주관성의 문제를 위해 타자의 문제를 다룬다. 타자는 우선 여타의 사물과 마찬가지로 지각 대상으로 드러난다. 이때 타자의 신체적 표현은 나의 신체적 표현과 유사한데, 나의 신체적 표현은 나의 의식과 연관되어 있다. 이를 토대로 나는 나와 유사한 표현을 하는 타자의 신체로부터 나와 동일한 의식 활동을 하는 주체로서 타자를 구성한다. 이때 타자는 우선 외적 대상으로 지각된 후, 유비의 과정을 통해 또 다른 자아로서 주체로 구성되는 것이다.
- 6) 레비나스는 데카르트의 『성찰』에서 신 존재 증명에서 등장하는 무한자 관념에 주목한다. 제3성찰에서 데카르트는 주체가 모든 관념의 근원일 수 있는지에 대해서 묻는다. 그런데 데카르트는 결과가 원인보다 클 수 없으므로 주체는 자기 자신보다 더 크거나 완전한 관념들의 근원이 될 수 없다고 생각한다. 이러한 방식으로 데카르트는 신의 관념은 자신으로부터 온 것이 아님을 증명한다. 그러나 레비나스는 데카르트가 무한자의 이념의 만남을 기술하는 것 이상으로 나아가지는 못했다고 비판한다. “무한자의 이념이라는 데카르트의 개념은 그것을 사유하는 이와 관련하여 총체적 외부성(extériorité totale)을 유지하는 존재와의 관계를 지시한다”(Levinas 1971, 42). 총체성, 존재, 존재론 대신 무한성, 외부성, 형이상학을 긍정하는 레비나스는 무한과의 관계 하에서 정립되는 주체에 주목한다. 애초에 데카르트로의 ‘신’으로부터 유래한 레비나스의 무한자 개념은 해방신학에서 말하는 ‘하느님’과 연계된다.

로 총체화하는 체계, 그 체계의 존재 지평을 넘어서 있는 것이 바로 외부성 또는 내적 초월성(interior transcendental)이다. 세계(world) 또는 체계(system) 속에서 우리는 사물과 구별되는 존재인 인격과 마주한다. 이 외부성은 또한 기존의 존재론이 하나와 여럿의 관계에 대해서 사유했던 바와는 달리, 결코 주체의 동일성으로 환원되지 않는 타자성이다. 예컨대 자본주의 세계체제로부터 소외된 라틴아메리카 인민들의 얼굴의 출현은 외부성의 실재가 적나라하게 드러나는 사건이다. 가난과 사회적 불의로 고통받는 이들은 갑작스레 나타나서 “도와주세요”, “배고프니 먹을 것 좀 주세요.” 등의 예기치 못한 요청을 한다. 이처럼 외부성은 전적으로 낯선 다른 사람, 기존의 체계에 의존적이지 않은 자유로운 타인이 자신을 드러낼 때 나타난다(Dussel 1985, 40). 자본주의와 식민주의의 체계에 사로잡히기 전의 자유로운 인간만이 세계와 존재를 넘어서는 외부성이다. 피억압자의, 가난한 자의 배고픔이 부정의한 체계의 효과일 때 그들이 보여주는 외부성은 그 자체로는 체계 속에서 존재하지 않는 것처럼 보인다. 그러나 구조적으로 피억압자의 배고픔을 충족시키고 타자를 환대하는 것은 체계를 근본적으로 바꾸는 것이며, 이때 타자의 배고픔 자체는 체계의 외부성 또는 체계에 맞선 가장 전복적인 내적 초월성의 사례가 된다. 총체성의 논리는 현실 속에서 외부성을 소외시키는 논리이자 이타성(alterity)을 사물화(reification)시키는 논리로 실현된다. 두셀이 내세우는 외부성 또는 이타성의 논리는 총체성의 논리와는 다른 기원, 원리를 지닌다. 변증법의 토대를 이루는 개념이 총체성이라면, 외부성의 논리는 오히려 탈변증법적(analectical)⁷⁾이다(Dussel 1985, 42). 외부성은 총체화의 논리에 의해 완전히 포섭되지 않고 그 외부에 끈덕지게 남아서 체계가 가져온 불의와 비참을 고발한다. 이러한 탈변증법적 타자들은 변증법을 ‘탈’ 나

7) 이는 ‘-을 넘어서’(beyond)라는 의미를 지닌 희랍어 접두어 ano와 변증법을 가리키는 dialectics의 결합으로 이루어진 단어로서, 두셀은 이를 종종 anadialectic이라고도 쓴다. 두셀의 함의를 정확히 드러내기에는 탈(脫)변증법이라는 번역어가 부족한 측면이 있으나, 총체성과 변증법에 대한 두셀의 비판의 함의를 존중한다는 의미에서 잠정적으로나마 이 번역어를 채택하기로 한다. 탈변증법의 의미는 곧 상술될 것이다.

게 하는 존재인 것이다.

타자는 외부성 자체라고 이름붙일 수 있는 개념이며, 모든 체계의 동일성을 넘어선 이타성이다. 타자들은 그들을 동일자가 아닌 타자로서, 가난한 자와 피억압자의 모습으로 드러낸다. 그들은 기존의 지배 체계 밖에서 고통을 호소하며 도움을 호소한다. 기존의 체계에서는 비가시적이었던 가난한 자가 세계에 나타날 때, 사회로부터 극단적으로 배제된 타자, 가난한 자는 정의를 촉구한다. 따라서 두셀은 사르트르를 비판하면서 다음과 같이 주장한다. “부정한 체계에게는, ‘타자란 지옥이다.’(만약 지옥이란 말로 체계의 종말, 혼돈을 의미한다면). 반면에 정의로운 이에게 타자는 모순없는 유토피아적 질서이다”(Dussel 1985, 43). 특히 식민주의의 문제와 관련하여 타자의 얼굴은 주로 가난한 자와 피억압자, 야만인, 여성, 고아, 이방인의 얼굴이며 메스티조(mestizo)의 주름진 갈색 얼굴로 드러난다. 체계의 초월론적 지평을 넘어선 타자는 정의를 촉구하고 요구하는 존재로서 현현한다. 미망인, 고아, 이방인⁸⁾인 이 타자는 모든 체계의 외부성이다(Dussel 2003, 139).

레비나스와 더불어, 두셀은 타자성에 대한 존중과 자아중심적인 서구 철학에 대한 비판을 결합시킨다. 전통 철학에서 말하는 이성(대개 존재와 세계의 있음, 체계, 총체성을 관조하는 사변적 능력, 개념화(Begreifen, 손으로 쥐는 능력)하고 대상화하는 능력으로 간주되어 왔다. 그러나 타자의 얼굴, 이성이 포착할 수 없는 타자로서의 타자의 신비는 오직 믿음(faith)만이 꿰뚫을 수 있는 것이다. 현상학적 가까움(proximity) 속에서, 얼굴 대 얼굴(face to face)의 관계에서 우리는 타자의 목소리를 듣고 그것을 존경의 마음으로 수용할 수 있다⁹⁾. 믿음은 타자의 말을, 다른 동기나 의심 없이 그가 그 말을 드

8) 두셀이 이방인, 과부, 고아를 외부성과 타자의 탁월한 예로 제시하는 것은 그의 레비나스의 독서에 기인하는 것이기도 하지만, 또한 그리스도교의 영향도 있다. 구약 성서 신명기 24장 17절-22절, 27장 19절 및 출애굽기 22장 21절-24절 참조.

9) 두셀은 타인에게 가깝게 가는 행위는 근원적인 실천이며, 이러한 얼굴 대 얼굴의 관계에서 “가까움은 실천의 뿌리이자 타자에 대한 모든 책임의 뿌리이다”(Dussel 1985, 20). 형이상학적 가까움은 피억압자, 빈자의 얼굴, 정의를 부르짖고 책임에 호소하도록 하는 자들의 얼굴 앞에서 물질화된다. 데카르트적인 주객 분리 도식에 선

리냈다는 이유로 받아들이는 것이다(Dussel 1985, 46). 이러한 가까움, 계시(revelation), 믿음, 외부성 등의 범주는 두셀에게 탁월한 형이상학적 관계를 구성한다. 여기에서 볼 수 있듯이 두셀은 존재론과 형이상학을 구별하여 각각 다른 의미를 부여한다.¹⁰⁾ 가령 존재론(ontology)은 이성의 규제 하에서 세계의 빛 아래 있는 존재자들을 통찰하는 것이며, 존재론으로서 철학은 그 자신과 대상들을 거울로 반영하듯이 성찰하고 사변하는 것이다. 반면 두셀은 형이상학(metaphysics)에 긍정적인 의미를 부여하여, 타자의 외부성으로부터 세계를 어떻게 숙고하는지 아는 것이 바로 형이상학이라고 한다(Dussel 1985, 48). 이때 형이상학으로의 길로 이끄는 이들의 다른 이름이 바로 주변부의 인민들, 피억압 계급, 여성, 어린이이다.

이제까지 살펴본바 총체성과 외부성, 타자성에 대한 두셀의 논의는 레비나스의 철학과 크게 다르지 않는 듯 보인다. 그러나 레비나스는 “존재의 식민성(coloniality of Being)”에 맹목적이라는 점에서 한계를 가지며, 바로 이 지점에서 두셀은 레비나스를 넘어선다. 레비나스는 스탈린과 히틀러의 전율스러운 경험으로부터, 유대인으로서 자신의 사유를 전개한다. 그러나 두셀에게 그러한 경험은 20세기에 경험하게 된 새로운 것이거나 근대성의 예외적, 병리적 표출 같은 것이 아니라, 유럽 근대성이 대표하는 정복하는 자아(ego conquiro)의 식민지배 이후 지난 오백년 동안의 경험이었다. 레비나스의 경우 타자가 유대인이라고 말할 수는 있어도, 그가 말하는 타자가 아메리카 원주민이나 아시아인, 아프리카인이 될 수 있으리라고는 감히 상상하지 못했기 때문이다.¹¹⁾ 레비나스는 서구철학의 총체성에 대한 비판으로부터, 특히 하이

행하는 가까움의 세계, 생활세계(Lebenswelt)에 대한 분석은 두셀의 초기 철학적 관심을 지배하던 후설이나 하이데거 같은 현상학자들에 의해 이미 수행된 바 있다.

10) 이는 이미 레비나스에 의해 예비된 관점이다. 총체성은 무한성의 이념을 허용하지 않지만, 레비나스는 타자를 타자로서 인정하는 윤리 속에서 총체성의 틀은 깨어지고 참된 무한성의 이념이 정립될 수 있다고 본다. 이처럼 무한성에 우위를 두는 것은 존재론보다 형이상학, 즉 타인과 관계하는 윤리학으로서 형이상학에 우위를 두는 것이다. 형이상학은 자아와는 절대적으로 다른 것, 무한자를 향한 욕망이기 때문이다. 따라서 “형이상학은 존재론에 선행한다”(Levinas 1971, 32).

11) 가령 레비나스는 한 인터뷰에서 그가 말하는 타자가 이스라엘인들에게는 팔레스타

데거의 존재 개념에 대한 비판과 유대인으로서 자신의 경험으로부터 존재의 외부성을 도입했으나, 자신이 속한 유럽 자체에 대해서는 반성하지 못했다. 수용소의 홀로코스트는 유럽인의 존엄성이 치명적으로 훼손되었다는 점에서 '새로운' 경험이었는지 몰라도, 이는 어디까지나 유럽인들이 타 인종들에게 행했던 침략과 지배를 망각하는 한에서만 가능한 이야기이다. 이에 두셀은 레비나스를 라틴아메리카적 역사적 맥락에서 재전유하여 식민적 경험에까지 확장시킨다. 레비나스적인 총체성 비판을 식민화로 고통받는 제3세계의 층위에 놓음으로써 레비나스의 한계를 넘어서는 것이다. 이는 레비나스적인 존재의 외부성을 식민적 차이로 확장함을 의미한다. 그는 유럽적 보편주의를 넘어서 공간적이고 국지적(regional)인 지식의 개념화가 필요함을, 지식의 정확성이 필요함을 나름의 방식으로 역설한다(Mignolo 2000, 28-30).

2. 마르크스와 산 노동

두셀에게 경제학(economics), 그리고 마르크스가 갖는 중요성은 각별하다(Dussel 1996, 12-13). 해방철학의 출발점이 라틴아메리카의 빈곤과 비참, 착취의 현실이라면, 빵과 옷의 문제, 인간 삶의 가장 근본적인 조건인 물질적 생활조건의 충족의 문제는 이성이나 이념, 의사소통적 합리성보다도 더 긴급한 것이기 때문이다. 경제학에 대한 본격적인 연구와 더불어 두셀의 철학적 타자는 자본주의 경제체제에서의 타자로 변모해간다. 두셀의 마르크스 해석의 독창성은 '산 노동(living labor)'을 자본주의의 총체화에 포섭되지 않는 외부성으로 분석한다는 점에 있다. 두셀은 『정치경제학 비판 요강』(1857-1858년)을 비롯한 『자본』이전의 초고들(1861-1863년, 1863년-1865년)을 분석하여, 산 노동이 부의 생산 및 잉여가치의 근원임을 역설한다. 잉여가치는 공급과 수요가 교차하는 장소인 시장에서의 순환에서 오는 것이 아니라, 생산

인인일 수 있지 않느냐는 질문에 부정적으로 대답한 바 있다. 그가 보기에 타자는 결코 적(enemy)일 수는 없고 다만 장차 친족이 될 수 있는 이웃이기 때문이다 (Levinas, 1989, 294).

과정에서 작업을 수행하는 산 노동의 힘에서 나온다는 것이다. 산 노동은 경제에 있어서 외부성이며, 이는 노동 과정에서 자본에 의해 소외되고 착취당한다. 생산 과정에서 노동력이 만들어내는 총 가치와 자본가가 지불한 만큼의 노동력의 차이에서 가치가 창출되는 것이기에, 노동력과 임금 사이의 교환은 등가교환이 아니다. 오히려 지불되지 않은 노동의 가치, 잉여가치의 착취는 도둑질이나 마찬가지로이다.¹²⁾ 산 노동은 가치의 창조자이지만, 자본의 노동력 상품 구매에 의해서 포섭되고, 대상화되며, 총체화된다. 노동은 언제나 인간과 결부되어 있으며, 노동 능력을 갖춘 인간은 고유한 육체를 가지고 살아 숨쉬는 인격체이다. 구체적인 산 노동은 노동자의 존엄과 인격, 주체성과 활동성을 표현하며, 이는 추상적인 자본 및 모든 자본주의 비판의 시초를 이룬다는 것이 두셀의 핵심 주장이다(Dussel 2001, 191-193). 인간은 사물에 대해 절대적인 우위를 지니며, 살아있는 인간이 행하는 노동 능력은 생산과정에서 자본에 대해서 절대적인 선차성을 지닌다. 생산에 있어서 유일한 주체성이 노동이라면, 자본은 단지 대상화된 죽은 주체성에 불과한 것이다.

산 노동은 이러한 의미에서 이중적인 위상을 갖는다. 산 노동은 한편으로 자본으로부터 배제된 외부성, 절대적 가난과 빈곤으로 드러나면서, 다른 한편으로 모든 부의 진정한 원천이기도 하다. 즉 산 노동은 자본의 근원이자 자본을 초과하는 존재인 동시에, 자본에 의해 비-존재로 무시된다. 생산력, 생산과정, 생산양식, 임노동 등 자본주의 체제 분석의 핵심 개념들은 실은 산

12) 마르크스에 따르면 생산과정의 끝에서 자본이 갖는 잉여가치, 즉 생산물에 대상화된 노동 시간은 자본의 본래적 구성 요소들에 포함되어 있던 노동 시간보다 크다. 이는 “노동 가격에 대상화된 노동이 그것으로 구매된 산 노동 시간보다 작아야만 가능하다”(칼 맑스 2000, 328). 자본에 대상화된 노동 시간은 a) 원료에 대상화된 노동 시간, b) 노동 도구에 대상화된 노동 시간, c) 노동 가격에 대상화된 노동 시간이다. a)와 b) 부분은 불변 자본으로서 그 형체는 변화할지라도 가치에 있어서는 불변이다. 자본이 질적으로 다른 것을 교환하는 것은 가변 자본 부분, c) 일정량의 산 노동과 교환되는 주어진 양의 대상화된 노동뿐이다. 따라서 “노동 가격을 그 결과로 산출하는 자본과 노동 사이의 교환은, 그것이 노동자 쪽에서 보면 비(非)교환이어야 한다. 자본가는 그가 준 것보다 더 많은 가치를 받아야 한다. 자본 쪽에서 볼 때 교환은 외견상의 교환이어야 한다”(칼 맑스 2000, 329).

노동으로부터 총체화된 범주이다. 마르크스의 용어법에서 자주 생산적 노동, 임금 노동, 노동력 등의 개념들이 혼동되어 쓰이기 때문에 산 노동 개념의 초월적 지위가 잘 드러나지 않지만, 산 노동 개념과 대상화된 노동 사이의 상관 관계를 시야에서 놓칠 경우, 이는 즉각 물신주의로 빠질 수 있다. 물신주의(fetishism)란 노동하는 인격이 사물화되고 반대로 상품이나 자본 같은 사물이 인격체인 것처럼 나타나는 전도 현상이기 때문이다. 산 노동의 존재론적 우월성은 가난하고 헐벗은 이들의 인격적 존엄을 증거한다. 물건이나 도구, 상품이 아닌, 그리고 아니어야 하는 인간은 두셀이 보는 마르크스주의적 비판의 불변의 준거인 셈이다(두셀 1993, 292-296). 이때 마르크스를 읽는 두셀의 근본 전제는 땅과 인민은 애초부터 자연적으로 자본주의 경제에 종속되어있는 것이 아니라는 것이다. 자본의 총체성에 의해 포섭되기 이전에 땅과 인민은 체계 밖에 실존하는 외부성일 뿐이다.

산 노동이 타자의 초월성이자 외부성이라는 점과 이 산 노동이 공동체에 대한 ‘가능성의 조건’이 된다는 점에서 두셀의 경제학은 곧 초월적 경제학(transcendental economics)이기도 하다. 초월적 경제학이라는 표현은 아펠의 초월적 화용론(transcendental pragmatics)을 즉각 떠올리게 하는데, 아펠 및 하버마스의 담론 이론을 비판하는 두셀의 요지는, 이들이 평등하고 자유로운 의사소통 공동체의 참여자가 되지 못하고 배제된 이들의 외부성을 보지 못한다는 것이다. 아펠이나 하버마스 같은 이들은 보편적인 의사 결정을 위한 담론 윤리의 장에 참여하지 못하고 빈곤과 가난에 허덕이는 수많은 인민들의 현실을 외면한다. 이상적인 의사소통적 공동체 이전에 노동과 소비의 경제적 공동체, 삶의 공동체가 선행한다. 착취되고 가난한 주변부의 국가들에게 좋은 근거와 논증의 보편타당성을 강조하는 의사소통적 윤리는 충분하지 않다(Dussel 2003, 150-160).¹³⁾

13) 보다 중립적인 관점에서, 담론 윤리와 해방철학을 양자택일의 관계로 보지 않고 양자의 공존 가능성을 주장하는 관점도 있다. 이에 따르면 양자는 동일한 문제를 다른 두 가지 관점에서 사유한다. 아펠의 배경은 논증의 상황이며 이미 타자의 타자

레비나스와 마르크스의 결합과 더불어, 두셀의 마르크스 해석은 두드러지게 윤리적이며 신학적인 성격을 갖는다. 이는 헤겔식의 총체성 개념을 토대로 계급의식을 갖춘 프롤레타리아트를 해방의 주체로 제시한 루카치, 과학적 마르크스주의를 강조하고 마르크스의 인간주의를 비판한 알튀세르 등 기존의 지배적인 서구 마르크스주의 해석과 구분된다. 두셀이 보기에 이들은 초기부터 후기까지를 일관되게 관통하는 마르크스의 윤리적인 관심을 무시하거나, 최소한 간과한다는 점에서 문제를 지닌다. 이러한 입장은 산 노동 개념 대신에 상품과 화폐, 자본의 생산과 재생산 등 이미 산 노동의 활동성이 상실된 개념에 초점을 맞춘 자본주의 분석에 기인한다는 것이다. 두셀의 마르크스 해석은 존재론 비판과 경제학 비판을 결합한다는 점에서 인간학적이고 윤리적이며 형이상학적인 마르크스를 특권화시킨다(Barber 1998, 95). 기존의 마르크스 해석이 총체성 및 국가나 자본, 계급 같은 범주들에 의존했다면, 두셀은 자본주의에 대한 도덕적, 윤리적 비판을 토대로 가난한 자들 사이의 연대를 주장한다.

두셀의 윤리적 마르크스주의는 더 나아가 신학적 맥락에서 접합된다. 그의 독특성은 라틴아메리카의 맥락에서 해방신학과 마르크스를 결합시킨다는 점이다(Löwy 2008, 228-232). 먼저 그는 마르크스주의의 고전적 범주인 노동자나 프롤레타리아트가 아닌 '가난한 자'(the poor)라는 표현을 쓰는데, 이는 기존의 생산 체계 및 중심부에서 배제된 다수의 가난한 제3세계 빈민들을 가리킨다.¹⁴⁾ 다음으로 우상(idolatry)에 대한 성서적 투쟁과 상품 물신에

성이 수용된 상황에서 출발한다. 반면 두셀은 지배의 상황, 타자가 배제된 상황에서 출발한다(Schelkshorn 2000).

14) 이와 관련하여 해방신학은 부를 추구하는 탐욕을 비판하고 '가난한 자'의 역량에 주목했음을 상기해볼 수 있다. 이는 자본주의를 윤리적, 신학적으로 비판할 수 있는 근거가 된다. "가난은 사랑과 해방의 행위이다. 이 가난은 구원의 가치를 지닌다. 인간 착취와 소외의 궁극원인이 이기심이라면, 자발적 청빈의 깊은 이유는 이웃사랑이다. 그리스도교적 청빈은 가난한 사람들과의 유대, 불의와 비참으로 고통받는 자들과의 유대일 때에 한에서 의의가 있다. 이 연대성에의 참여는 악-악은 죄에서 온 결과이며 동시에 친교의 단절이다 - 앞에서 증언을 하는 것이다. 가난을 이상화하는 것이 아니라 가난을 있는 그대로 - 하나의 악으로서 - 받아들여 그것을 고발하고

대한 마르크스주의적 비판 사이에는 일종의 선택적 유사성이 존재한다. 두셀은 자본주의의 정신을 화폐, 상품, 이익, 시장에 대한 물신숭배로 파악하고 비판한다. 물신숭배와 우상을 비판하는 ‘신학적 은유’는 해방신학적 마르크스주의의 자본주의 비판에서 핵심적인 위치를 차지한다. 단순히 무신론이 문제인 것이 아니라, 모든 지배 체계는 인민들을 억압하는 신과 우상을 이용한다는 점에 주목해야 한다. 오늘날 미국식 자본주의가 시장을 신격화하고 결국 화폐라는 우상을 만들어냈음은 우리 모두가 목도하는 바와 같다. 마르크스에게 상품물신비판이 피착취 계급의 관점에서 자본주의적 소외 비판을 의미했다면, 해방신학에 있어서 이는 진정한 생명의 신과 허위의 죽음의 우상과의 투쟁과 관련된 것이기도 하다. 물론 두셀이 그렇게 했듯이, 이는 산 노동의 사물화를 비판하는 것과 동시에 관계한다. 해방철학은 해방신학과의 연계 하에서, 가난한 자와 함께 하는 하느님을 긍정함으로써 무신론적 마르크스주의에 대립한다. “우리를 사랑하시는 한분 하느님을 믿는 신앙, 하느님과 완전한 친교를 이루고 인간들 사이의 형제애를 이룩하라는 은혜로운 소명이 ‘세계의 변혁’과 무관할 수는 없”(구티에레즈 1977, 26)기 때문이다.

그러나 다음과 같은 물음이 뒤따른다. 경제에 있어 배제된 것이 산 노동이라면, 굳이 두셀이 아니더라도 우리는 『정치경제학 비판 요강』의 마르크스 또는 네그리의 논의에 의존할 수 있지 않은가?¹⁵⁾ 두셀과 마르크스, 네그리를

저항하고, 소멸시키고자 투쟁하는 것이다”(구티에레즈 1977, 379). 이처럼 가난한 자들은 악, 죄의 희생자인 동시에 하느님의 복음을 증거하는 존재이기도 하다 (Dussel 1988, 54-55).

15) 산 노동 개념에 대한 강조는 이탈리아의 자율주의 마르크스주의자 안토니오 네그리에게서도 찾아볼 수 있다. 산 노동은 죽은 노동, 대상화된 노동과 대립하며, 생산 과정에서 산 노동은 활동적인 상태에서 대상화된다. 노동 능력을 갖춘 노동자가 대상에 작용을 가하는 살아있는 노동이 자본에 존재론적 선차성을 지닌다는 것이 네그리의 일관된 입장이다. 기존의 정치경제학은 대상화된 노동, 즉 자본의 축적 동학에 대한 연구에 몰두해왔지만, 오히려 산 노동이 지닌 창조성과 역량, 저항의 잠재력에 주목해야 한다는 것이다. “산 노동은 인간의 근본적인 능력 - 세계에 적극적으로 참여하고 사회적 삶을 창출할 수 있는 능력 - 이다. 산 노동은 자본에 의해 가두어질 수 있으며, 매매되어 상품들과 자본을 생산하는 노동력으로 축소될 수 있다. 그러나 산 노동은 언제나 그와 같은 것을 능가한다”(네그리·하트 2008, 186-187).

가르는 차이는 어디에 있는가? 먼저 마르크스를 보자면, 그도 레비나스와 마찬가지로 식민적 차이에 대해서 제대로 인식하지 못했다는 한계를 지닌다. 마르크스는 영국의 인도 지배와 관련하여, 영국의 문명이 인도에 대해 행하는 약탈과 잔인성에 주목한 바 있다. 그러나 인도의 전제군주제는 유럽 사회로 변형됨으로써만 진보할 수 있다고 주장하고 만다(칼 맑스 1997, 416-417). 또한 마르크스는 공산주의에 도달하면, 식민주의와 같은 근대성의 우연적 일탈은 종식될 것이라고 전망하지 않았던가? 이러한 편향에서는 마르크스를 계승하여 산 노동의 존재론적 우위를 주장하는 네그리와 하트도 예외는 아니다. 하트와 네그리는 마르크스가 서구화와 근대성을 유일한 가능성으로 파악했다는 점에서 라스 카사스(Bartolomé de Las Casas)의 유럽중심주의와 다르지 않다고 지적하면서도(네그리/하트 2001, 172), 마르크스의 기획이 오늘날 대항 지구화라는 유토피아적 가능성을 열어주었다는 점에서 그를 흔쾌히 승인한다. 더군다나 네그리와 하트는 오늘날 제국주의는 쓸모없는 개념이 되었다고 진단한다. 제국주의는 전지구적으로 팽창하는 자본주의 발전의 탈영토화하는 흐름 및 ‘매끄러운 공간’에 족쇄가 되는 것으로서 폐기되어야 하기 때문이다(네그리/하트 2001, 431). 오늘날의 ‘제국’에서 비서구나 제3세계는 존재하지 않으며, 탈식민주의는 단지 전지구화의 효과일 뿐이라는 것이 이들의 주장이다. 그들은 “인도에서 알제리까지 그리고 쿠바에서 베트남까지 국가는 민족 해방이라는 독이 든 선물”이라며, “전지구적인 자본주의의 위계제는 식민주의적이고 제국주의적인 국제 지배 회로들과는 근본적으로 다르다”고 주장한다(네그리/하트 2001, 189). 계속해서 네그리와 하트는 종속이론과 세계 체제론 등에서 제기된 제3세계주의적 전망들이 시효를 다

마찬가지로 네그리와 하트는 주체성의 생산에 있어서 가난한 자(빈자)의 형상을 중요시한다(네그리·하트 2008, 192-3). 이러한 공통점은 두셀과 네그리(와 하트) 모두 『정치경제학 비판요강』 등 자본 이전의 초고들에 주목한 것에서 비롯할 것이다. 물론 네그리는 두셀과 같은 신학적 전제를 자본주의 비판 근거로 삼지는 않는다는 점에서 구별된다. 두셀의 자본주의적 비판은 해방신학적 입장과 연계된 ‘윤리적 비판’이다(Dussel 1988, 124-134).

했다고 주장한다. 유럽중심주의적 전망에 대한 반사적인 반대는 마찬가지로 잘못된 입장이며, 제3세계주의는 제1세계와 제2세계의 노동 혁신과 적대를 무시하고, “지배적인 국가들과 종속적인 국가들에 있어서 똑같이 세계를 가로지르는 투쟁들의 실질적인 수렴을 보지 못한다”는 것이다(네그리/하트 2001, 351). 그러나 제1세계에서의 반자본주의 투쟁과 제3세계에서의 반자본주의 투쟁이 동일한 양상으로 수렴한다고, 새로운 제국의 지배력은 모든 지리적 구분을 무화시킨다고 그렇게 쉽게 말할 수 있을까? 두셀이 보기에는 오히려 네그리와 하트의 이러한 진단이 대담하고도 소박한 것이다. 전지구적 자본주의에서 유럽과 비유럽의 차별과 배제, 제3세계의 값싼 노동력의 착취 등은 여전히 작용하고 있으며 민족국가라는 ‘흡페인 공간’은 여전히 사라지지 않고 있기 때문이다. 따라서 탈식민주의는 오늘날까지도 전지구적 자본주의의 핵심적 기제 중 하나인 인종주의와 제국주의에 대한 유용한 비판 근거를 제공할 수 있다(세스 2007, 102-103).

3. 탈변증법과 해방철학

두셀은 레비나스와 마르크스를 연구함으로써 이론적, 역사적 타자들에 착목하고 이를 해방철학의 핵심적인 두 가지 축으로 삼는다. 이때 두셀이 레비나스를 넘어서 새롭게 명명하는 개념이 바로 탈변증법(analectics)이다. 두셀이 서양철학의 대표적인 동일성 논리로 보는 헤겔의 변증법의 고유한 범주는 총체성이며 그 원리는 동일성과 차이의 구별이다. 변증법과 더불어 다양한 사실과학이나 존재론, 심지어 아도르노의 부정변증법 마저도 외부성에 대해서 제대로 사유하지는 못했다는 점에서는 대동소이하다. 반면 탈변증법적 계기(analectical moment) 또는 외부성은 이러한 총체성 너머에 있는 것을 지향한다. 인간 자유(liberty)의 실존, 인격, 타자의 얼굴과도 같은 이러한 외부성은 총체성의 지평을 넘어서 있는 모든 인격, 집단, 인민을 가리키며 이는 타자를 사유하는 형이상학적 영역을 개방한다(Dussel 1985, 158). 탈변증법의 고유한 범주이자 출발점은 타자의 외부성의 긍정이다. 변증법이 타자성

과 외부성을 동일성과 내부성으로 통합시켜버리는 전형적인 동일성의 논리라면, 탈변증법은 계시와 가까움 속에서 타자로서 타자와 소통을 시도하는 것이다. 총체성은 타자의 도발적 호소 속에서 의문시되고, 타자의 말을 귀기울여 들을 줄 아는 것은 탈변증법에서 나오는 윤리적 의식이다. 두셀은 이처럼 외부성을 긍정하는 탈변증법적 계기를 기존 체계에서는 불가능한 것을 실현시키는 것이라고 한다. 이는 총체성에 의해서는 결코 예견되지 못한 것, 새로운 것을 실현시키려는 것이며, 무조건적이고, 혁명적인 자유로부터 연원한다(Dussel 1985, 160).

탈변증법이 외부성의 긍정으로서 해방철학의 방법론이라면, 그가 말하는 해방(liberation)이란 어떤 것일까? 이는 우선 기존의 서구 정치철학에서 말하는 해방(emancipation)과 구별되는 것이다.¹⁶⁾ 그는 해방적 이성(emancipative reason)의 유럽중심주의와 발전주의적 오류(developmentalist fallacy)를 지적한다(Dussel 1995, 137). 도리어 타자의 윤리적 위엄을 발견하는 것은 의사소통적 이성과 도구적 이성 모두를 넘어서는 새로운 해방적 이성 liberating reason)의 모색으로 이어진다. 두셀은 이러한 해방을 일컬어 형이상학의 핵심적인 계기이자, 존재론에서 형이상학 또는 초존재론(transontology)로의 이행, 존재를 넘어서 실재로 나아가는 것이라고 부른다(Dussel 1985, 58).¹⁷⁾

16) 루소에서 랑시에르에 이르기까지 해방의 정치는 인민의 자율적인 자기 해방능력에 기초를 둔다. 정치적인 것(the political)의 자율성은 봉기하는 인민 자신의 자율성을 의미하며, 이는 보편적 권리에 있어서 자유롭고 평등한 인민들의 자기결정을 가리킨다. 이러한 정치적인 것의 자율성은 정치의 세 가지 개념 중 ‘해방’(emancipation)에 해당한다(발리바르 2007, 30-39). 두셀은 이 자율적인 인민들의 유럽중심주의를 언급하면서 이를 근대성/식민성의 극복과 관련된 자신의 해방 개념과 구별한다. 프랑크혁명을 대표적인 모델로 하는 emancipation은 유럽 계몽주의 담론 전통에서 등장하는 개념이다. 반면 liberation은 정치적, 경제적 탈식민화의 입장에서 근대성의 이면으로서 식민성의 비판을 의도한다. 즉 두셀이 보기에 해방(속박으로부터 풀려남e-man-cipation)이 아직 근대성 내에서의 대안이라면, 해방철학의 해방은 식민성과 이로 인한 외부성의 상태에서부터 자유로워지는 것(liberation)의 의미를 강조한다.

17) 해방은 또한 아나키이다. 그러나 이는 단순히 경멸적인 의미에서 무질서나 무정부주의를 의미하는 것이 아니라, 그 형이상학적 기원이 타자라는 점에서 아나키(an-archy, 희랍어의 arche, 즉 원리/지배/시초를 넘어서는 것)를 의미한다(Dussel, 1985, 61).

그는 고통받는 타자의 얼굴을 통한 계시의 현현(epiphany), 부재의 흔적 또는 자취에 대해 사유하는 것이 해방의 윤리라고 한다.¹⁸⁾ 여기서 현현은 국경 또는 세계의 지평을 넘어선 누군가의 계시로 드러나는 것을 가리키는데, 이는 초월론적 주관에게 드러나는 현상학적인 현전(presence) 또는 현상(phenomenon)과는 구별된다. 얼굴의 현현은 자아로 환원되지 않는 무한자의 이념, 하느님의 계시의 흔적이다. 전적으로 낯선 이, 자아와 절대적으로 분리된 타자로서의 타자에 대한 윤리를 고민한다는 점에서, 해방은 기존의 체계 질서를 전복하는 실천이 된다.

해방의 윤리는 우선 윤리적 의식(ethical conscience), 즉 타자의 목소리, 현존하는 체계를 넘어선 초존재론적인 말에 귀기울일 수 있는 능력을 통해서 가능하다. 어떤 체계의 도덕 원리에 의문을 제기할 수 있는 절대적인 기준점은 바로 정의를 추구하는 타자로서 타자이다. 이러한 윤리적 의식, 타자의 목소리를 듣기 위해서는 먼저 체계의 물신주의를 비판하는 것이 필요하며, 다음으로 타자로서 타자를 존경하는 것이 필요하다. 이때 존경(respect)이란 일종의 형이상학적 수동성으로서, 정의로운 모든 행위의 출발점이 되는 형이상학적 태도이다. 이러한 존경은 보편적이거나 추상적인 법에 대한 존경 또는 체계나 기투(proyecto)에 대한 존경이 아니고, 상처받고 고통받는 누군가의 대한 존경, 타자의 자유에 대한 무한한 존경이다. 기존의 체계, 존재 지평을 뒤흔들며 현현하는 타자는 유일하게 진정으로 성스러운 존재이며 무제한적으로 존경할 가치가 있는 존재이다. 타자 앞에서는 단지 존경과 침묵만이 요구된다(Dussel 1985, 59). 타자의 울음이나 고통을 듣는 것은 그 자체로 우리에게 그들의 고통을 떠맡고 책임지도록 이끈다. 이때 타자에 대한 책임(responsibility)은 단순히 어떤 질문에 대답(answer to)하는 것이 아니라 어떤

18) 레비나스에게 완전히 낯선 이로서 타자의 얼굴이 현현하는 사건은 총체성이 깨어지는 사건이다. 이는 현상학적 환원(reduction)이나 의식 현상에 대한 기술(description)에서 구성될 수 있는 것이 아니라 타자 스스로 나타나는 것이다. “얼굴로서 얼굴의 현현은 인간성을 개방한다. 별거벗음 속에 있는 얼굴은 내게 가난한 자와 이방인의 궁핍을 나타낸다”(Levinas 1971, 234).

인격에 대해 응답(respond for)하는 것과 관계한다. 책임은 체계의 외부성에서 조우하게 되는 타자들을 떠맡는 것이고 이는 모든 선재성에 앞선 선재성이자 형이상학적인 수동성이다. 이는 어머니와 아이의 만남의 예에서 볼 수 있듯이, 심지어 세계로의 존재론적 열림보다도 더 앞선 것이다. 자아와 타자와의 만남은 비대칭적인 관계를 보이는데, 나는 타인을 위해 목숨을 내놓을 수 있지만, 나를 위해 타인의 목숨을 요구할 수는 없기 때문이다. 때로 타자에 대한 책임은 외상, 투옥, 죽음까지 수반될 수 있는 것이다(Dussel 1985, 60).

하지만 해방은 단지 타자의 얼굴에 대한 환대(hospitality), 얼굴 대 얼굴의 관계의 회복을 촉구하는 것에서 그치지 않는다. 두셀은 정치의 문제를 윤리의 문제로 대체하려는 순진한 시도를 하지 않는 것이다. 따라서 해방철학은 해방의 의미를 윤리적인 차원뿐만 아니라 정치적인 차원, 경제적인 차원에 까지 확장시킨다. 정치적, 교육적, 성애적(erotic), 물신적, 생태적 차원 등 다차원적인 소외가 존재하기 때문에, 그에 맞선 해방의 전략 역시 이들을 모두 아우르는 다차원적인 것이어야만 하기 때문이다.¹⁹⁾ 따라서 해방의 실천(praxis)은 우선 인간 대 인간의 관계로부터 비롯하는 것이지만 인간 대 자연의 관계에서의 제작적 실천(poiesis)도 역시 포함해야 한다. 앞서 살펴본 것처럼, 레비나스와 더불어 마르크스를 읽는 두셀은 경제, 기술, 역사적 사회구성체의 설립없는 해방은 존재하지 않는다고 주장한다. 곧 배고픈 인민들의 주린 배는 빵을 먹음으로써 해소될 수 있을 뿐이다. “경제적 소외는 다른 모든 소외의 실행이며 경제적 해방은 인간 해방의 구체적 실현”(Dussel 1985, 150)이다. 즉 경제적 해방없이 진정한 해방은 없다. 정치적 혁명은 경제 영역에서의 투쟁과 맞물려야만 한다. 두셀은 “정치없는 경제없고 경제없는 정치없다”(Dussel 1996, 227)고 주장하면서 마르크스 정치경제학의 중요성을 다시금

19) 여기에서 우리는 두셀이 다각도로 논하는 소외의 여러 차원에 관한 각론을 생략한다. 소외의 의미는 앞서 살펴본 바처럼 타자의 타자성이 인정되지 않고 배제되는 현상이며, 이러한 소외는 정치적(형제와 형제의 관계), 교육적(선생-제자, 어른-아이), 성애적(남성-여성), 물신적, 성애적 차원에서 다양한 방식으로 실현된다(Dussel 1985, 67-105).

강조한다.

해방의 실천은 외부성과 타자를 통해서 체계의 지평을 가로지르는 행위이며, 이를 통해 새로운 질서가 구성되고 새로운 사회 구성체가 구성되는 행위이다. 체계 내에서 벌어지는 일상적 실천이 현존하는 총체성, 오래되고 부정의한 것을 공고히 하는 지배적 행위이자 존재적(ontic) 행위 또는 기투에 불과하다면, 해방의 실천은 체계 자체를 의문에 부치는 것이다(Dussel 1985, 63). 이 점에서 해방의 에토스는 혁신과 창조의 성품을 갖는 능력이며, 이는 동정(compassion)이나 감정이입(sympathy)이 아닌 공감(commiseration), 즉 자신을 비참 속에 있는 누군가와 함께 놓음에 근거한다. 이는 타자로서, 외부성으로서 타자를 사랑하는 것이며 단순히 수동적인 피억압자로서가 아니라 외부성의 주체로서 피억압자를 사랑하는 것을 말한다(Dussel 1985, 64). 결국 해방적 정의는 법적인 정의, 본배적이거나 교환적인 차원의 정의가 아닌 실제적 정의, 부정의하게 설립된 질서를 전복하는 정의이다(Dussel 1985, 65).²⁰⁾ 더 나아가 해방철학은 정치적 차원에 있어서 전세계적인 정치적 외부성의 문제를 제기하며, 라틴아메리카를 비롯한 아시아, 아프리카의 민족적, 국가적 차원의 외부성을 문제삼아야 한다. 현존하는 세계정치질서는 중속 국가들의 국제적 소외와 중심부-주변부 분할과 중심부의 정치적, 경제적 권력을 독점을 가져올 뿐이기 때문에, 해방의 윤리는 단순히 타자에 대한 윤리적 태도 정립의 문제가 아니라 제국주의 및 신자유주의적 자본주의와의 투쟁과도 결합되어야 한다는 것이 두셀의 주장이다.

20) 가난의 문제와 마찬가지로, 두셀에게 정의(justice)의 문제는 해방신학과의 깊은 연관성 안에서 이해되어야 한다. 앞서 말한 바처럼 해방철학의 해방 개념은 정치, 경제, 사회 분야를 아우르는 것인데, 이는 또한 종교적 차원에서의 해방과도 관련된다. 그리스도교의 유토피아는 하느님 나라와 현세의 정의로운 사회를 서로 모순되는 것으로 파악하지 않는다. “하늘나라는 인간애와 정의의 사회 한가운데에 실현되는 것이며, 이 같은 실현은 모든 인간이 하느님과 완전한 친교를 이루리라는 약속과 희망을 열어준다. 곧 정치세계가 영원한 세계로 접목되는 것이다”(구띠에레즈 1977, 297). 두셀 역시 가난한 자들의 편에 선 하느님과 이 하느님 나라의 유토피아적 희망이 갖는 잠재력을 그의 해방철학과 적극적으로 연결시킨다. 윤리의 절대적 원리는 ‘가난한 자를 해방하라’는 것이다(Dussel 1988, 73).

IV. 지정학과 식민성, 초근대성

우리는 다시 해방철학이란 무엇인가라는 물음으로 다시 돌아온다. 기실 철학이야말로 보편성에 대한 탁월한 학(學)이 아닌가? 철학에서 국적을 따지는 것은 어떻게 보면 매우 낯선 것이다. 서구 철학의 주된 탐구과제였던 존재는 곧 모든 것을 포괄하는 것이고 존재론은 모든 것에 대한 근본적인 탐구라고 간주되어왔기 때문이다. 파르메니데스 이후 서구 철학은 언제나 전체에 대한 관조, 총체성의 획득, 불편부당한 보편성 주장에 관계해왔다. 예컨대 독일에서 말하는 존재나 진리가 멕시코에서 말하는 존재나 진리와 다를 수는 없고 그래서도 안 된다. 물론 존재론의 정치적 의미, 지식과 권력의 결합 문제에 천착한 것은 프랑크푸르트 학파를 비롯한 넓은 의미의 비판 이론의 전통이었다. 해방철학은 이러한 비판 이론의 전통을 계승하되, 비판 이론가들이 부지불식간에 공유하는 유럽중심주의적 무의식에도 이의를 제기한다. 곧 해방철학은 그 형성기에서부터 라틴아메리카의 역사적 경험과 긴밀히 연결되어있다. 두셀에게 라틴아메리카는 해방철학의 고향이자 지평인 것이다. 따라서 해방철학은 종국적으로 “지식의 지정학”의 중요성을 긍정하고 “존재의 식민성”을 부정하는 방향으로 나아간다. 이때 지식의 지정학을 개념화하기 위한 요구는 라틴아메리카의 역사 자체에서 비롯한다.

미놀로가 지적하는 것처럼, 역사적, 사회적 맥락을 초월한 유일하게 보편적인 관점은 없으며 단지 다보편적(pluriversal)인 인식적 위치만이 존재할 뿐이다. “지식은 언제나 인식의 식민적 차이를 가로질러 지리-역사적으로 그리고 지정학적으로 위치”하기 때문이다(미놀로 2010, 94). 미놀로 역시 해방철학의 훌륭함은 “존재의 식민성을 사유의 합법적 공간으로서 개방하고, 근대 지식의 보편적 생산의 지역적 한계를 보여주는 것”에 있다고 지적한다(2000, 38). 해방철학은 유럽의 국지화(localization)에 기여함으로써 유럽 철학의 보편적 주장의 지역적 차원을 보여준다. 유럽 철학의 보편성 주장은 근대/식민적 세계체제의 제국주의적 우주론과 연결되어있다는 것이다. 기존의 근대성 담론, 유럽중심주의적인 철학적 담론은 지식의 원리를 독점하고 헤게모니를

취고 있으며, 유럽중심주의를 공유하는 한에서 그들의 차이는 그렇게 크지 않다. 사상은 언어뿐만 아니라 언어를 사용하는 이들의 경험과 기억에도 의존하며, 지식에 대한 접근도나 축적 정도는 어떤 특정 지역에서 태어나 교육 받고 언어를 사용하는 것과 밀접히 관련된다. 이는 부의 불균등한 분배를 다루는 ‘경제의 지정학’과 유비될 수 있는 ‘인식론의 지정학’이다(미놀로 2010, 96). 예컨대 칸트를 비판하는 헤겔의 위치(location)와, 양자가 공유하는 그리스와 라틴적 기원 자체를 비판하며 ‘인식론적 탈복종’을 행하는 이슬람 철학자의 위치는 다르다.

따라서 두셀이 해방철학의 첫 장을 ‘지정학과 철학’으로 여는 것은 단순한 우연이 아니다. 그는 실천적 철학이 중심부가 아니라 세계의 주변부에서, 경계(border)에서 사유해야 하며 그때 비로소 철학이 부정적인 이데올로기가 아닐 수 있다고 역설한다. 철학이 사유해야 하는 현실은 단지 유럽 내부가 아니라 지구 전체를 포괄한 것이어야 하며, 대지의 거주받은 자들, 곧 체계 내에서 비존재인 자들의 현실이어야 하기 때문이다. 이에 반해서, 정도의 차이는 있더라도, 기존의 서구 철학뿐 아니라 이를 비판하는 레비나스와 마르크스의 경우 지정학과 철학의 관계에 대해서 철저하지 못했다. 두셀의 해방 철학이 단순히 레비나스와 마르크스의 종합 이상의 의미를 가질 수 있다면, 이는 두셀이 공간과 지정학, 식민성의 문제를 철학적 논쟁에 도입하기 때문이다. 앞서 지적한 바와 같이 레비나스는 유대인으로서 겪는 외부성의 경험을 라틴아메리카 등 보다 넓은 주변부의 지평에서 사유하지 못했으며, 마르크스 역시 라틴아메리카와 같은 비유럽 사회에서 가능한 자본주의 발달에 대해서는 고려하지 못했다. 마르크스가 말하는 계급투쟁의 역사에 있어서 라틴아메리카는 반-봉건주의 사회에 불과하며, 식민주의는 공산주의의 도래와 동시에 사라질 것에 불과했다. 오늘날 마르크스의 정신을 이어받는다고 자임하는 네그리와 하트 역시도, 식민주의의 문제를 첨예하게 인지하지 못한다는 점에서는 마찬가지였다. 이 점에서 두셀의 해방철학은 지식의 지정학을 매개로 탈식민주의(decolonialism)에 합류한다.²¹⁾

시간의 철학자 헤겔은 모든 개인은 언제나 자기 시대의 아들이며, 철학 역시 사상(Gedanken)으로 포착된 그의 시대라고 주장한다(2008b, 51). 어떤 철학이 그가 처한 현재의 시대를 뛰어넘을 수 있다고 생각하는 것은, 한 개인이 로도스섬을 뛰어넘어 밖으로 나간다고 망상하는 것과 마찬가지로 때문이다. 그렇다면 왜 우리는 이 시대정신 속에서 은밀히 배제되고 은폐되었던 지적·외부성의 자리에 대해서 같은 이야기를 할 수 없겠는가? 서구 철학자들이 존재와 시간의 문제에 몰두할 때, 아시아, 아프리카, 라틴아메리카의 철학자들은 공간 자체의 식민화의 문제를 간과할 수 없다. 공간의 철학자 두셀은 “주변부로부터 등장한 철학은 언제나 그 자신을 중심과의 관계에서 - 총체적인 외부성(total exteriority) 속에서 위치시켜야 할 필요에 응답하는 것” (1985, 3)이라고 주장한다.

V. 나가며

우리는 지금까지 두셀의 해방철학의 구조를 개괄하였다. 해방철학의 중요한 맥락 중 하나는 근대성에 대한 비판이다. 두셀은 근대성의 신화 이면에서 식민주의로 고통받는 주변부 인민들의 타자성을 발견한다. 유럽은 라틴아메리카를 주변부로 간주함으로써 자신을 주인으로, 보편성의 담지자로 정립할 수 있었다. 따라서 유럽중심주의적인 근대성 담론의 의견과 달리, 근대성의 진정한 기원은 세계체제, 자본주의, 근대성, 식민성이 동시에 등장한 해인 1492년이다. 허위 보편화의 어두운 역사를 들추어내는 이러한 근대성 비판은 탈근대적 이성 비판이나 도구적 이성 비판과 달리 식민화된 ‘타자의 이성’을 복원하려 시도한다. 이를 통해서 우리는 근대를 넘어 초근대로 나아갈

21) 탈식민주의(decolonialism)는 푸코, 데리다, 알튀세르 등 서구의 탈근대 사상가들의 영향을 받은 포스트식민주의(postcolonialism)와 구별된다. 탈식민주의(decolonialism)는 식민주의 ‘이후’와 ‘이탈’을 동시에 의미하는 post-colonialism을 넘어서 식민주의와의 더 적극적인 단절을 표현하고자 하며, 대표적인 이론가인 아니발 까하노, 윌터 미놀로 등은 라틴아메리카의 고유성을 더 적극적으로 내세운다.

수 있다는 것이다. 더 나아가 두셀은 레비나스로부터 외부성과 타자성의 철학을, 마르크스로부터 자본주의 하에서 소외되는 산 노동의 경제학을 해방철학의 두 지주로 삼는다. 해방철학이 단순히 레비나스와 마르크스의 종합 이상의 의미를 갖는 것은, 이들이 끝내 버리지 못했던 유럽중심주의와 식민주의적 무의식에까지 비판을 가하기 때문이다. 해방철학의 고유한 방법은 총체성을 비판하고 외부성과 타자성을 긍정하는 탈변증법이며, 이는 주변부의 억압되고 착취된 인민들에 대한 존중과 환대, 독특성들 사이의 연대로 실현된다. 해방철학은 단순한 이론 철학을 넘어서서 강한 윤리학적, 정치학적 함의를 가지며, 철학의 지정학적 중요성을 긍정함으로써 탈식민주의적 함축을 갖는다.

여기서는 자세히 다루지 못했지만, 당연하게도 두셀에 대한 비판 역시 존재한다. 이에 대한 상세한 논의는 후행 연구의 몫으로 남기면서, 여기서는 간단히 세 가지 정도만 언급하고자 한다. 첫째로, 두셀의 해방철학이 갖는 합리성에 대한 비판이 존재한다. 이러한 노선의 비판자들에 따르면, 두셀은 자신의 철학에 대해 합리적 논증을 제공하지 않는다. 게다가 타자와 신, 외부성의 이름으로 누구든 윤리적으로 올바른 철학으로 자임할 수 있기 때문에, 두셀의 철학이 반박불가능한, 무오류의 철학이 될 수 있다는 것이다. 또한 두셀의 입장은 특정한 형이상학적 입장을 특권화시키며, 믿음과 계시를 과학에 대해 우월한 것으로 놓음으로써 비판불가능한 것으로 만든다. 이는 중국적으로 비합리적이며 신비주의로 흐를 수 있다(Barber 1998, 113-116). 물론 바버가 두셀의 철학을 '윤리적 해석학'으로 요약하는 것과 달리, 논증 위주의 분석철학적 전통에 입각한 비판자들의 주장은 두셀이 의존하는 후설이나 레비나스 등 현상학적 사유에 대한 맹목에서 비롯한 측면이 있다. 그러나 탈형이상학적인 현대적 세계상을 고려한다면, 합리성과 관련된 비판에 응전하기 위해서 비판 대상의 경계에 대한 보다 명확한 획정이 필요한 것도 사실이다. 둘째로, 두셀의 사유에서 나타나는 이분법, 주체/객체, 중심부/주변부, 총체성/외부성, 동일성/차이, 지배/피지배의 도식은 여전히 그가 비판하는 서구

철학의 이원론을 재생산하고 있다는 비판이 가능하다.²²⁾ 양자 간의 경계, 혼합, 다양성 같은 복잡성은 끊임없이 소박한 이원론을 허물어뜨리기 때문에 단순한 방향의 전복은 불가능한 것일 수 있다. 물론 여전히 중심부와 주변부의 이분법을 유용하게 하는 현실이 엄존하는 까닭에, 이러한 구분을 전적으로 무화하는 것은 불가능하다. 레닌이 든 유명한 예처럼, 이미 구부러진 막대를 펴기 위해서는 반대 방향으로 구부리는 일이 필수적이기 때문이다. 다만 두셀은 실제 역사적, 제도적 차원에서 이들 대립적인 범주가 어떻게 구체화되고 복잡화되는지, 또 우리가 이를 어떻게 식별해야 하는지에 대해 보다 자세히 보여줄 필요가 있다. 셋째로, 두셀이 근거하고 있는 레비나스와 인간주의적 마르크스주의, 해방철학의 입장이 현대 사회 체계의 객관적 구조를 도외시한다는 주장이 있을 수 있다. 두셀 자신이 해방철학의 윤리적 차원과 더불어 정치적, 역사적 차원을 중시했던 것과 마찬가지로, 자본주의에 대한 형이상학적이고 윤리적인 비판은 자본주의의 물질적 조건과 구조에 대한 과학적 비판과 결부되어야 한다. 해방철학이 현존 질서에 대한 윤리적 비판을 넘어서서 대안 사회 형성에 기여하기 위해서는 말이다.

그러나 너무 인색해질 필요는 없다. 이상에서 다룬 해방철학의 가설은, 두셀이 자신이 고백하듯 아직 잠정적인 것이며 재구성 중에 있는 것이기 때문이다. 단지 그는 주변부, 종속되고 지배된 민족에서 철학이 가능하려면, 기존의 근대성에 관한 이론과는 다른 기원, 다른 출발점을 가져야 한다고 주장한다. “해방철학은 주변부에서, 피억압자로부터, 존재의 빛이 비출 수 없었던 그림자로부터 나타난다. 우리의 사유는 비존재, 무, 타자성, 외부성, 비의미의 신비로부터 시작한다. 따라서 그것은 “이방의(barbarian)” 철학이다”(Dussel 1985, 14). 뿐만 아니라 해방철학은 형이상학과 더불어 역사적 구체성과 물질성 속에서 사유해야 하며, 윤리와 더불어 지배와 권력의 문제를 사

22) 이 지점에서 레비나스의 이원론과 음성중심주의, 현전의 형이상학 등에 대한 데리다의 해체적 비판은 두셀에게도 마찬가지로 해당될 수 있을 것으로 보인다(Derrida 1979).

유해야 한다고 주장한다. 결론적으로, 해방철학은 “모든 것을 인민의 도발적인(provocative) 말의 빛 안에서 생각하는 것”(Dussel 1985, 178)이다. 오래도록 주변부에 머물러서 중심부에 편입되기만을 바라왔던, 그러다가 스스로가 주변부에 속해있다는 사실조차 종종 망각하고 마는 우리들 역시도, 이러한 해방철학으로부터 배우는 바가 적지 않을 것이다.

참고문헌

- 게오르그 빌헬름 헤겔(2008a), 『역사철학강의』, 권기철 옮김, 동서문화사.
- 게오르그 빌헬름 헤겔(2008b), 『법철학』, 임석진 옮김, 한길사.
- 구스타보 구띠에레즈(1977), 『해방신학』, 성염 옮김, 분도출판사.
- 김은중(2009), 「트랜스모더니티 혹은 反헤게모니 생태학」, 이베로아메리카연구 Vol. 20, No. 1, 서울대 라틴아메리카연구소, pp. 149-181.
- 막스 호르크하이머(2006), 『도구적 이성 비판』, 박구용 옮김, 문예출판사.
- 산제이 세스(2007), 「미래로 귀환하기」, 『제국이라는 유령 : 네그리와 하트의 제국론 비판』, 김정환/안중철 옮김, 이매진, pp. 93-103.
- 송상기(2008), 「엔리케 두셀의 해방철학과 전지구적 시대의 비판윤리」, 이베로아메리카 Vol. 10, No. 1, 부산외국어대학교 이베로아메리카연구소, pp. 1-31.
- 안토니오 네그리/마이클 하트(2001), 『제국』, 윤수중 옮김, 이학사.
- 안토니오 네그리/마이클 하트(2008), 『다중』, 조정환/정남영/서창현 옮김, 세종출판사.
- 에티엔 발리바르(2007), 『대중들의 공포』, 서관모/최원 옮김, 도서출판 b.
- 엔리케 두셀(1990), 『공동체 윤리』, 김수복 옮김, 분도출판사.
- 엔리케 두셀(1993), 「해방신학과 마르크스주의」, 정운영 옮김, 이론 제5호, pp. 263-301.
- 월터 미놀로(2010), 『라틴아메리카, 만들어진 대륙』, 김은중 옮김, 그린비.
- 위르겐 하버마스(1994), 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, 문예출판사.

- 위르겐 하버마스(2006), 『의사소통행위이론』 제1권, 장춘익 옮김, 나남출판.
- 이매뉴얼 월러스틴(1993), 『역사적 자본주의/자본주의 문명』, 나종일/백영경 옮김, 창작과 비평사.
- 임마누엘 칸트(2009), 「계몽이란 무엇인가에 대한 답변」, 『칸트의 역사철학』, 이한구 옮김, 서광사, pp. 13~22.
- 칼 맑스(1997), 「영국의 인도 지배」, 『칼 맑스, 프리드리히 엥겔스 저작 선집』 2권, 최인호 외 옮김, 박종철출판사, pp. 411-418.
- 칼 맑스(2000), 『정치경제학 비판 요강』 1권, 김호균 옮김, 백의.
- Alcoff, Linda Martín and Mendieta, Eduardo(2000), “Introduction,” *Thinking from the underside of history : Enrique Dussel's Philosophy of liberation*, Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta, Lanham(ed.), Md. : Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-26.
- Barber, Michael(1998), *Ethical Hermeneutics*, New York : Fordham University Press.
- Derrida, Jacques(1979), “Violence et Métaphysique,” *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, pp. 117~228.
- Dussel, Enrique(1985), *Philosophy of Liberation*, translated by Aquilina Martinez and Christine Morkovsky, Orbis Books.
- Dussel, Enrique(1988), *Ethics and community*, translated by Robert R. Barr, Maryknoll, N.Y. : Orbis Books.
- Dussel, Enrique(1995), *The invention of the Americas : eclipse of “the other” and the myth of modernity*, translated by Michael D. Barber, New York : Continuum.
- Dussel, Enrique(1996), *The underside of modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*, Eduardo Mendieta(ed.), Atlantic Highlands, N.J. : Humanities Press.
- Dussel, Enrique(2001), *Towards an unknown Marx: a commentary on the manuscripts of 1861-63*, Fred Moseley(ed.), New York : Routledge.
- Dussel, Enrique(2002), “World-System and “Trans”-Modernity,” *Nepantla : Views from South*, Binghamton : Duke Universtiy Press.
- Dussel, Enrique(2003), *Beyond Philosophy : ethics, history, Marxism, and*

- liberation theology*, Eduardo Mendieta(ed.), Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers.
- Dussel, Enrique(2008), “Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies,” *Coloniality at large : Latin America and the postcolonial debate*, Mabel Moraña, Enrique Dussel, and Carlos A. Jáuregui(ed.), Durham : Duke University Press, pp. 335-349.
- Levinas, Emmanuel(1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye : Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel(1989), *The Levinas reader*, Seán Hand(ed.), Oxford, UK ; Cambridge, MA, USA : B. Blackwell.
- Lövy, Michael(2008), “Liberation-Theology Marxism,” *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis(ed.), Boston : Brill, pp. 225-232.
- Mignolo, Walter D.,(2000), “Dussel’s Philosophy of Liberation : Ethics and the Geopolitics of Knowledge,” *Thinking from the underside of history : Enrique Dussel’s Philosophy of liberation*, Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta, Lanham(ed.), Md. : Rowman & Littlefield Publishers, pp. 27-50.
- Schelkshorn, Hans(2000), “Discourse and liberation : Toward a Critical Coordination of Discourse Ethics and Dussel’s Ethics of Liberation,” *Thinking from the underside of history : Enrique Dussel’s Philosophy of liberation*, Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta(ed.), Lanham, Md. : Rowman & Littlefield Publishers, pp. 97-115.

오근창

경기도 광명시 철산동 도덕파크 206-1701
okc0624@snu.ac.kr

논문접수일: 2010년 9월 17일
심사완료일: 2010년 10월 15일
게재확정일: 2010년 10월 25일