

코스모폴리탄적 실천으로서의 인류학¹⁾

조엘 칸(Joel S.Kahn)*

나는 인류학이라는 분과, 특히 아시아의 인류학에 관한 몇 가지 견해를 제시하고자 한다. 이 논문의 목표를 한정시키자면, 인류학이 코스모폴리탄적 실천으로서 이해되고 평가되는 - 긍정적으로든 부정적으로든 - 것이 최선이라는 명제를 주장하려는 것이다. 여기서 “코스모폴리탄”이라는 용어는 독일의 철학자 임마누엘 칸트가, 보편화하는 또는 적어도 그러한 열망을 지닌(칸트는 이것을 “코스모폴리탄적 이상(ideal)”이라 칭하였다) ‘인간과학’을 기술할 때에 썼던 의미를 따라 사용하고자 한다. 한 논평자에 따르면, 칸트는 인류학이 “무엇이 사람들을 서로 다르게 만드는가에 관한 연구로 만족해선 안되며, 그들이 무엇을 공유하는가에 관한 연구로서 출발해야 한다”(Wood 1999: 199)는 견해를 지녔다. 이는 우리에게 칸트적 기획의 중요한 일면, 즉 코스모폴리탄이라는 개념이 세계정치질서의 이상적 성격에 대한 칸트의 견해(cf. Bohman and Lutz-Bachmann(eds.) 1997) 뿐만 아니라 지적·이론적 실천에 대한 그의 사고방식에 있어서도 결정적이라는 점을 상기시켜 준다.

칸트적 인류학으로의 “귀환”을 주장하는 관점에 대해 근본적인 반

*라 트로브(La Trobe) 대학 사회과학부

1) 이 글은 원래 서울대학교 비교문화연구소의 세미나에서 발표된 것이다. 논평을 위해 세미나에 참여해준 분들에게 감사하며, 특히 이 자리를 주선해준 오명석 교수에게 고마움을 전하고 싶다.

대가 제기될 것임을 우리는 처음부터 알아야 한다. 이러한 반대입장은 최근 수십년간 인문학·사회과학과 마찬가지로 칸트 연구도 포스트구조주의와 페미니즘, 다문화주의, 포스트식민주의 등의 광범위한 영향을 받은 데서 나온다. 이러한 반대입장 중 세 가지 정도만 언급 하겠다.

첫째, '코스모폴리탄' 인류학이라는 개념이 시대착오적인 것으로 이해될 수 있다고 주장하는 사람들이 있다. 이는 유럽 계몽주의 시대 이후 '코스모폴리탄'이란 용어에 대해 각기 다른 해석이 만연하게 되었기 때문이다.

둘째, 우리는 미셸 푸코가 「말과 사물」에서 처음 제기한 바 있는, 근대 인간과학이 기반하는 "인간"이란 개념화의 속성 자체가 문제적임을 인정해야 한다. 특히 칸트의 기획에 있어서 '인간성'이라는 범주가 결정적임에도 불구하고, 그는 이 범주의 독립성을 보여주지 못했다.

셋째, 위의 내용과 밀접히 연관되는 것으로서, 칸트의 기획은 그의 '인간' 개념의 기반이 되는 배타적 가정들 때문에 결정적인 결함을 지닌다는 주장이 있다. 즉 그의 '인간' 개념은 여성, 비유럽인, 심지어는 유럽의 대중마저 불완전한 인간으로 바라보는, 성숙한 인간이성(理性)에 관한 특수한 가정에 심각하게 오염되어 있다는 것이다. 즉 칸트의 인종주의, 성별주의, 고전주의는 그의 철학적/인류학적 체계가 기반하고 있는 보편주의 자체를 완전히 손상시킨다는 것이다.²⁾

이러한 반대들은 중요한 것이지만, 여기서 그것들을 직접 다루지는 않을 것이다. 대신 이 글의 결론부분에서 이러한 문제들을 간접적으로 언급할 것이다.

다음의 내용은 "아시아-태평양 코스모폴리타니즘: 아시아 태평양

2) 이러한 비판의 예로는 Mendes(1992), Waters(1994), Hermann(1997) 참조.

지역의 다양성과 정체성의 정치”라는 조사 프로젝트의 이론적 서론이라 할 수 있다. 이 프로젝트의 주요 목적은 아시아-태평양 지역의 다양한 개인 및 집단을 아우르는 협동작업으로서 조사를 진행하는 것이다. 협동작업을 강조하는 것은 단순히 편리함이나 효용성을 따져서가 아니라, 내가 여기에서 제안하려는 코스모폴리탄 인류학과 관련되는 것이다.

현재 조사가 초기 단계에 있기 때문에 상세한 결과를 제시하기는 힘들다. 대신 내가 제안하려는 종류의 조사와 그것을 뒷받침하는 코스모폴리탄 인류학 개념 모두를 설명하기 위해 미낭까바우(Minangkabau)인들의 고향인 인도네시아 서부 수마트라에 대한 “민족지적 실례”로부터 출발할 것이다. 미낭까바우 마을에서 현지조사를 하고 네덜란드의 식민지관련 문서보관소에서 작업을 한 후 나는 주로 말레이시아에 대한 연구를 진행해 왔다. 그러나 2001년 말 20년만에 처음으로 서부 수마트라로 잠시 돌아갔고, 이 ‘사례연구’는 그러한 방문연구로부터 나온 것이다. 여기에서 그 사례연구를 인용하는 것은 그 자체가 특이해서도 아니고, 상대적으로 짧았던 방문기간 동안 상세한 정보를 수집할 수 있었기 때문도 아니다. 대신 이 사례는 현재 동남아시아의 문화와 사회가 지닌 속성에 대해, 그리고 동남아시아에 관한 인류학적 실천에 대해 핵심적인 문제들을 제기한다고 여겨지기 때문이다.

1. 솔록의 ‘루마 가당’의 사례

이 사례는 서부 수마트라 고원지대에 위치한 솔록(Solok) 지역의 한 마을에 있는 ‘루마 가당’(*Rumab Gadang*, ‘큰 집’)과 관련된 것이다. 이 지역은 미낭까바우인들의 ‘문화적 고향’으로 알려져 있다. 이 집은 미낭까바우에서의 주거, 사회성, 권위의 ‘전통적인’ 유형들을

보여주는 집이다. 이 큰 집의 지붕은 곡선형이어서 물소의 뿔을 닮았다고들 하며, *suku*, *kaum*, *pamilie* 등 다양한 명칭으로 불리는 모계 혹은 모계씨족 분파가 거주한다. 큰 회랑을 지나면 여러 개의 방이 나오는데, 각 방마다 결혼한 여자와 아이들이 살고 있다. 그러므로 '루마 가당'의 핵심은 여성 모계친 집단이다. 마을의 미혼 청년들은 대개 남자들의 집이나 기도원에서 자며, 모계친의 족외혼으로 이루어지는 결혼을 하고 나면 각자 자기 부인들 집의 '방문객' (*urang sumando*) 이 된다.

'아닷' (*adat*, 관습) 영역에서 권위는 '루마 가당' 이나 그 이상의 수준에서 친족집단 내의 연령순으로 결정된다. 친족 집단의 '우두머리들' (*pangbulu*)은 모계친의 연장자 남성들 사이에서 선택되며, 몇몇 마을에서는 종족 내 연장자의 우두머리가 대족장 (*Pangbulu Pucuak*, *Pangbulu Andiko*)으로 임명된다. 이러한 제도는 친족집단 분파 중 가장 낮은 수준에서부터 작동하며, '아닷' 과 관련된 문제들에서 아이들에 대한 권위는 그 아이들 엄마의 형제 (*Mamak*)에게 주어진다.

여성들이 수꾸(*suku*) 내에서 공식적인 권위의 지위를 지녔는가에 대한 논쟁이 몇몇 글에서 제기된 바 있다. 하지만 우리가 솔록에서 방문한 가장 웅장한 '루마 가당'의 경우에는 그 곳에 사는 모계씨족 분파 중 연장자 여성이 지도력을 행사하고 있었다. 나이가 90 정도 된 그 여성을 나는 *Nenek*(할머니라는 뜻)이라 부르겠다. 자기 자신은 물론 다른 사람들도 모두 *Nenek*을 그 가정과 모계친 분파의, 심지어 마을 전체의 연장자 여성 (*Bundo Kanduang*)이라고 불렀다. 그리고 '아닷' 과 관련된 문제에 있어서 그녀가 핵심적인 권위를 지닌다고들 하였다. 그녀는 확실히 이 아름답게 보존된 집을 유지할 책임을 지는 것으로 보였고, 마을의 비공식적 역사가일 뿐만 아니라 '아닷' 지식의 보고(寶庫)로 여겨졌다. *Nenek*은 기억력이 뛰어났고, 1927년 이웃 실롱강(*Silungkang*)에서 발생한 공산폭동으로까지 거슬러 올라가는 이야기들을 우리에게 들려주었다.

Nenek의 자식과 손자들 상당수는 이미 마을에서 떠나(*marantau*) 지방의 수도나 다른 여러 곳에서 교육을 받았다. 그들은 정기적으로 마을과 집으로 되돌아오고 적어도 Nenek은 이들을 여전히 친족집단의 일부로 생각하지만, 그들은 이제 도시지역에서 좋은 직업을 잡고 있는 듯했다. 사실 우리가 Nenek을 알게 된 것도, 빠당(*Padang*)의 *Andalas* 대학에서 인류학 강사로 있는 그녀의 손녀의 소개로 만나게 된 것이었다. 그렇지 않다면 이 집에는 Nenek의 딸들과 손자들 중 한 명만이 사는 것처럼 보였을 것이다.

Nenek은 뛰어난 기억력과 예리한 지성, 진실된 마음을 지닌 아주 특별한 여성이었다. 하지만 우리가 이 짧은 글에서 이야기할 수 있는 것은 그녀가 해준 이야기 중 일부, 즉 그녀의 주요 수입원과 관련된 부분이다. 미낭까바우 마을에서는 모계친족 분파들이 조상으로부터 물려받은 재산(*barto pusako*)으로 분류되는 자산과 토지(주로 벼 관개 경작지), 집, 곡물창고에 대해 재산권을 행사한다. 그러한 재산에 대한 사용권은 개별 씨족 성원들(남자든 여자든)이 지니지만, 네덜란드 법학자들과 민족지학자들이 '처분권'이라 부른 권리가 씨족 연장자들의 위탁 하에 친족집단들에 부여된다. 씨족 재산의 수탁자로서 이 연장자들은 씨족 재산이나 그로부터 발생된 수입(예를 들어 수확한 벼)의 일정한 몫을 받게 된다.

내가 Nenek에게 집앞에 있는 훌륭한 벼 곳간에 대해 물었을 때 그녀는 이 곳간이 비어있으며, 친족 집단이 전에 소유하고 있던 빠당-솔룩간 고속도로 근처 대부분의 농토를 몇 년 전 한 연장자 남성이 '가로챘다'고 말했다. 이미 부유한데다 지방정부에 영향력있는 친구들을 둔 그는 이 토지를 가지고 수영장과 레스토랑이 딸린 큰 규모의 호텔을 지어, 서부 수마트라를 방문하는 외국 여행객을 위한 고급 '민박집'으로 운영하고 있다. 그 결과 친족집단은 주요 재산과 수입 원천을 빼앗기고 말았다.

그렇다면 Nenek은 어떻게 '루마 가당'을 유지하고 다른 사람들과

자기자신을 보호할 수 있을까? 이는 대체로, 그녀의 모계친 성원들(kamanakan) 중 성공한 사람들이 마을에 보내는 송금으로 부분적으로 해결되어 왔다. 하지만 '루마 가당' 자체가 일종의 사업으로 운영되기도 했다. Nenek은 빠당의 한 여행사와 연결되어 민박 여행객들을 받아들였다. 그녀의 부유한 '형제'가 운영하는 사업과 달리, 이 '루마 가당'은 좀더 '진정한' 미낭까바우 마을을 경험하려 하는 여행객들에게 제공되었다.

Nenek이 이를 엄격한 의미에서의 사업으로 생각하지 않은 것은 분명하다. 대신 그녀는 주로 일본에서 오는 젊은 방문객들에게 미낭까바우 마을의 생활방식을 교육하기 위한 일종의 프로젝트라고 자신의 사업을 설명했다. 이런 점에서 '루마 가당'이 서부 수마트라를 방문하는 외국 인류학자들의 정기적인 목적지가 되었다는 점은 의미심장하다. 이 외국 인류학자들 상당수는 우리처럼 Andalas 대학의 인류학과 교수들로부터 Nenek을 소개받은 사람들이다. Nenek은 내가 서부 수마트라에 있을 때면 미낭까바우 마을을 몸소 체험할 수 있도록 자신과 함께 머물라고 했고 나는 기꺼이 그녀의 초대에 응했다.

위에서 언급한 대로 이 사례는 독특하기 때문에 중요한 것이 아니라 오늘날 많은 인류학자들이 현장에서 전형적으로 부딪히는 공통된 상황이라는 점에서 의미가 있다. 이 점을 인정한다면, 이 사례는 우리가 한편으로는 '세계의 상태'(state of the world)라 부르고 다른 한편으로는 그 세계에서의 인류학적 실천이라 부르는 것의 함의를 생각하는 데 있어서 출발점이 될 수 있다. 나의 목표는 이 양자 모두에 대해 칸트의 코스모폴리탄적 이상(理想)이 지니는 유용성을 검토하는 것이다.

2. 하나의 코스모폴리탄 세계를 향해?

세계가 서로 갈등관계에 놓인 민족들로 이루어져 있다는 칸트의 진

단은, 적어도 일반적인 수준에서는 여전히 적절하다. 인간의 내재된 사회성을 언급하면서 칸트는 다음과 같이 썼다:

인간은 소와 같은 가축의 무리보다는 벌집에 속한다고 할 수 있다. ... 시민사회를 만드는 가장 단순하면서도 덜 인위적인 방식은 이 벌집(군주제) 안에 한 명의 현자(賢者)를 갖는 것이다. 하지만 그러한 벌집이 서로 가까이에 많이 분포해 있을 때에는 벌들은 곧 서로를 공격한다. 하지만 이들은 다른 집단과 합침으로써 자신의 집단을 강화하고자 하는 인간들과 달리(여기서 벌집과 인간의 비유는 끝난다) 그저 힘이나 속임수로 다른 벌들의 노동을 이용하기 위해 서로를 공격하는 것이다. 인간의 경우 각 민족들은 힘을 강화하려는 바램에서든, 먼저 선제공격을 하지 않으면 상대방이 집어삼킬지 모른다는 두려움에서든, 이웃 민족들을 굴복시킴으로써 힘을 키우고자 한다. (...)

모든 시대의 모든 민족들의 경험이 보여주는 인간이라는 종(種)의 특성은 다음과 같다: 전체적으로 볼 때 이들은 나란히 그리고 연속적으로 존재하는 개인들로서, 이들은 평화롭게 연합하지 않을 수 없지만 동시에 끊임없이 서로를 공격할 수밖에 없다. 그러므로 사람들은 법에 따른 상호 구속을 통해, 코스모폴리탄 사회에서 서로 제휴하도록 운명지워져 있다고 느낀다. 이 제휴는 끊임없이 분열의 위협을 받지만 전체적으로는 진보를 향해 나아간다. 이상(Idea) 그 자체는 획득할 수 없다. 그것은 구성적 원리, 즉 인간들의 가장 활발한 행위와 반작용 속에서 지속적 평화를 만들어내는 원리가 아니다. 그것은 단지 규제적 원리로서, 우리로 하여금 인간은 이상을 추구하는 선천적 경향을 지녔다고 가정하면서 운명적으로 이 이상을 부지런히 추구하도록 만드는 것이다(Kant 1974: 190-191).

다소 거칠게 말하자면 칸트는 한편으로는 인간의 사회성으로부터 불가피하게 야기되는 전쟁과 충돌에의 지향을, 다른 한편으로는 근대의 인간성이 주로 민족적인 제휴에 의해 분절되는 경향을 모두 이야기하고 있다. 더우기 그의 주장에 따르면, 그러한 조건 하에서 '영원

한 평화'를 획득하는 유일한 방법은 자유를 지닌 권력과 법의 규율을 결합한 공화주의적 정부를 세우는 것이다. 이는 횡행하는 내전이나 민족들간의 충돌을 막는 유일한 해결책이고, 또 인간의 역사가 다다르게 되는 일종의 비-목적론적인 종점이기도 하다.

기본적으로 이는 오늘날의 인간성의 조건을 묘사하고 있다고도 볼 수 있으며, 나는 이 조건을 '전지구적 근대성'으로 기술하고자 한다. 이 조건 하에서 인간성은 비록 특수한 인간집단들의 제휴에 의해 분절되기는 하지만 그래도 단일한 하나의 존재 범주, 즉 '근대적 인간' (이제는 순수 생물학적 범주라기보다는 사회적 범주이지만)를 구성한다. 위에서 인용한 사례의 경우 비록 무자비한 전쟁과 갈등으로 이어지지는 않지만, 이 역시 특수주의적 제휴를 드러내 주는 것으로 볼 수 있다. Nenek은 자신의 특수한 미낭까바우 정체성에 기반하여, 비-미낭까바우인들(일본인, 서구 여행객, 그리고 인류학자)과 '보편적인' 코스모폴리탄적 관계를 맺거나 협상한다. 하지만 여기에서 보편적인 것과 특수한 것은 긴밀히 연결되어 있다. 먼저 보편은 특수에 의해 가능해진다. 즉 여행객들은 특히 마을 경험의 '색다름' 때문에, 그러므로 Nenek의 특수한 정체성 때문에 이끌린다. 그러나 동시에 그 역 또한 마찬가지이다. 즉이 '색다름'이나 '특수함'은 불변하는 미낭까바우 문화·정체성이 아니라 그러한 코스모폴리탄적 조우로부터 구성되고 재구성되는 것이다.

인도네시아 각지뿐만 아니라 세계 도처의 유사한 상황에서, 대규모의 충돌과 폭력의 근저에 있는 것은 바로 그러한 특수주의적 애착(칸트의 메타포에 따르면 "가까이 자리한 수많은 벌집")이다. 하지만 문화들 사이에서는 평화적인 관계 역시 가능하기 때문에, 이러한 것들을 '특수주의'나 정체성의 정치 등만으로 제기할 수 없는 것도 분명하다. 그렇다면, 지식인들, 국제관계 이론가들, 국제조직의 대변인들이 너나 할 것 없이 코스모폴리타니즘의 언어를 '재발견'한 것처럼 보이는 것도 그리 이상한 일은 아니다.³⁾

물론 18세기 말 유럽 민족들 간의 충돌에 관한 칸트의 묘사는, 그 유용성에 대한 평가 이전에 먼저 수정을 필요로 한다. 예를 들어 칸트는 몇몇의 민족적, 심지어 준민족적인 제휴들을 중요하게 다루면서도, 문화적 요소들과 문화적 정체성들의 영향이 얼마나 깊은지를, 즉 환원불가능하게 다른 '문화들'로 보이는 것들에 각인되어 있는 선(the good)에 대한 경쟁적 교리들이라고 최근 칸트주의자들이 일컫는 것에 대한 애착⁴⁾이 얼마나 깊은지를 인식하지 못했다. 또 우리는 '문화적 전지구화'라는 다소 느슨한 명칭에서 '문화'와 '영토'(Appadurai의 용어를 빌리자면 '피'와 '토양')간의 연결고리가 점점 분리되어 왔다는 점도 인정해야 한다. 이 연결고리는 칸트 시대 당시에는 근대 민족국가들의 초기 체제 속에서 단단히 묶여 있었다. 우리가 어떻게 코스모폴리탄 정치 질서으로 나아갈 수 있는가에 관해 칸트주의자들은 정체성의 정치가 '탈영토화된다'는 사실을 이제 고려해야 한다. 그러나 민족국가들의 전지구적인 공화주의 연합은 이 문제를 분명히 언급하지 않고 있다.⁵⁾

3) 몇 가지 예로는 Pagden 1998, Pollack et al. 2000, Featherstone(ed) 2002 가 있다.

4) 예를 들어 Hill(2000: 73)은, 어떤 사람을 인간으로서 존중한다는 것은 '서로 다른 사회적 영향들의 상호대립경향' 뿐 아니라 '문화들과 하위문화들의 상호교차 연망' 속에 그 사람이 삽입되어 있기 때문에 비로소 가치있음을 인정함으로써 칸트의 견해가 수정되어야 한다고 주장한다. 칸트의 견해는 분명히 그의 시대의 특징이었던 개인의 자율성을 지나치게 강조한다. Hill은 더 나아가서, 근대적 칸트주의자는 성찰적 개인들이 유산(heritage)을 거부할 리 없다고 가정함으로써 이 문화적 유대들의 저항불가능성을 과대평가해서는 안 된다고 주장한다.

5) 예를 들어 최근 Ulrich Beck의 저작들을 보라. 여기서 문제로 지적되는 부분은 사실 그 자신의 '해결책'에도 여전히 존재한다. 즉 그의 '해결책'은 미국이 전지구적인 지도권을 행사할 권리를 지닌다는 것을 어느 정도 받아들이고 있으며, 이는 독립적 민족국가들에 대한 폭력으로서 칸트 체제에서는 생각도 할 수 없는 것이다(cf. Harvey 2000).

하지만 나는 칸트적 전통으로부터 여전히 배울 게 많다고 생각한다. 즉 전지구화된 세계에서의 집단 갈등과 폭력, 특수주의적 정체성들의 의미, 그것들이 지속적 폭력 없이 유지될 수 있는 방법 등등에 관해서 말이다. 특히 인류학과 관련하여, 칸트 사상에 뿌리 깊이 자리한 코스모폴리타니즘 개념은 지금 우리에게 인류학적 대상의 속성에 대하여, 그리고 우리가 그것을 어떻게 생각하고 쓰고 분석하고 이론화할 것인가에 대하여 새로운 의미를 시사해 준다. 이와 관련하여 여기서는 두 가지를 제시하겠다.

1) 코스모폴리스: 특수와 보편의 조합

먼저, 칸트적 의미에서 세계를 '코스모폴리스'로 본다는 것은, 세계를 '문화의 모자이크'로 보는 기존의 '인류학적' 모델이나 문화적 전지구화 모델, 그리고 복수적·혼성적 근대성들로 보는 최근의 모델(Eisenstadt 2000, Yang 2000)보다 훨씬 많은 것을 제시해줄 수 있다. 이 글에서는 이 주제를 더 자세히 다루지는 않겠지만, 위의 '사례연구'에 대해 잠시 언급하고 이것을 가지고 두 가지 점을 지적하고 넘어가겠다.

칸트의 코스모폴리스 개념은 보편주의를 추구하면서 모든 특수성을 해체하려는 것이 아니다. 동시에 그것은 인간 집단들 사이의 상호연관성을 인정한다. 미남카바우는 사회적·문화적으로 독특하다는 점에서 '특수하다'. 이는 그들이 자신을, 독특한 언어와 문화적 전제들을 지닌 독특한 '민족'(people)이라고 정체화한다는 의미만은 아니다. 이 사례가 보여주는 것은, 그들이 경제조직·가내생활·친족배열·통치체제 등의 유형에서도 독특하다는 점이다.

동시에 '근대 문화들'로부터 온 관찰자들에게도 친숙한 것들이 여기에는 많이 있다. 현대 미남카바우가 생활하는 모든 지역들에서, 상

품화와 프롤레타리아화, 계급, 합리적 관료제, 비개인적 시장(市場), 근대국가기구의 힘, 근대종교적인(여기서는 이슬람적) 믿음과 실천, 일상생활의 '합리화', 민주주의와 해방의 행위자들 등 '근대성'의 모든 측면들 - 이것을 어떻게 규정하든간에 - 이 나타난다.

그렇다면 우리는 인류학자로서, 이 미낭까바우에 대해 어떻게 쓰고 분석하고 이론화할 것인가? 인류학적 사고·글쓰기·분석·이론은 상황의 이런 측면들 모두를 그대로 틀 속에 계속 유지한다. 근대화나 자본주의 발달에 대한 고전적인 서구의 내러티브들, 또는 더 최근의 전지구적 문화제국주의나 문화의 동질화에 대한 내러티브들은, 우리로 하여금 미낭까바우와 같은 장소에서 독특한 것들을 어떤 식으로든 '괴팍한' 것으로, 즉 근대적 세계 속의 전-근대적 잔존물로, 또는 지배하려는 의지 등 더 도구적이고 '근대적인' 동기들을 은폐하는 '발명된 전통'으로 다루게 만든다. 상대화하는 담론들, 즉 문화적 이타성(異他性, alterity)에 대한 고전적 인류학 모델이나 복수적 근대성들이라는 관념 등은, 이타성이나 문화적 차이·다양성 자체가 근대화 과정 속에서 어떻게 연관되는지를 포착해주지는 못한다. 즉 인류학자로서 우리는, 한편으로는 미낭까바우와 같은 장소들을 지나치게 이국적으로 묘사하면서 급진적 이타성의 예로 만들어버리는 함정을 피해야 하고, 다른 한편으로는 미낭까바우 문화와 사회를 우리 자신의 문화와 사회에 종속시키면서 그것들의 차이와 독특함을 부인해서도 안 된다.

2) 대중적인 코스모폴리탄 실천

둘째로, 근대세계가 문화적인 보편화 경향과 특수화 경향 모두가 공존하는 '코스모폴리스'라는 점은, 우리로 하여금 칸트적 코스모폴리타니즘을 바라보는 우리의 방식에 대해 되돌아보게 만든다. 아마도 칸트의 저작에서 영감을 찾으려는 사람들이, 현존하는 국민국가들(특히 미국)이나 국제기구들(UN, 국제법정, 국제경제기구)이나 전지구

적인 NGO들에서, 칸트의 코스모폴리탄이란 이상에 근접하는 전지구적 통치체제 등장 증거를 찾아내는 것도 놀라운 일은 아니다. 많은 사람들은 칸트가 유럽 국민국가들의 상호합의에 의해 만들어지고 세계에 부과된 '유럽적' 원칙들(공화주의적, 봉건적, 민주적)에 기반한 국제적 정부를 주장하였다고 생각한다. 물론 이것은 19세기에 유럽인들이, '자유주의적' 형태의 식민통치 - 칸트가 개탄한 바 있는 (Pagden 1998) - 를 정당화하려고 제시했던 것이기도 하다.

그러나 코스모폴리탄 사회의 존재방식에 대한 칸트의 언급을 이렇게 '자유주의적'으로 독해하는 것 외에도 다른 독해방식이 있을 수 있다. 위에서 인용되었던 말을 다시 반복하면:

이것을 위로부터, 즉 미국의 '자애로운' 권력에 의해, 또는 기존의 국제 조직에 의해 부과되는 정당화로 읽지 않고, '코스모폴리탄 사회 안에서의 체류'를 향한 실천으로서의 코스모폴리타니즘이 이미 '나란히 존재하는' 개인과 집단들 모두로부터 나올 수 있다는 의미로 읽을 수는 없을 까? 여기서 개인과 집단들은 '끊임없이 서로를 공격할' 수밖에 없지만, 또한 '평화롭게 연합하지 않으면 안된다'는 것을 인정하는 이들이다.

다시 미남까바우의 예를 들어보자. 그들은 서부 수마트라라는 영토의 내부자나 외부자에 대한 사고방식에 있어서 매우 모범적이다. 서부 수마트라는 분명히 단일한 문화로 이루어진 사회는 아니다. 자바, 중국, 멘타와이(Mentawai), 바탁(Batak), 유럽, 기독교인 등의 다른 종족·종교집단들 - 아마 미남까바우인들이 '인종주의적' 감정을 표출하기 쉬운 상대들인 - 과 달리 미남까바우는 계속해서, 미남까바우인이란 그리고 무슬림이란 무엇인가에 대한 이상화된 기준을 고집하고 있으며, 심지어 촌락사회 내에서도 서로에 대해 이러한 기준에 따른 판단을 통해 여성과 아이들, 주변적 사회집단들을 배제한다.

동시에 서부 수마트라는 상대적으로 평화롭고, 인도네시아의 다른 지역들을 괴롭히는 갈등들로부터도 상대적으로 자유롭다. 이는 물론

서부 수마트라에만 해당되는 것은 아니고 현대 인도네시아의 여러 다른 지역들도 그러하다. 여러 가지 이야기들이 전지구적 매체를 통해 전달되고 있고 사실 최근에는 고통과 죽음이 전세계적으로 인기를 끌면서 인도네시아에 대한 인류학적 담론에도 이런 이야기들이 등장하지만, 인도네시아에서는 대체로 인종적·종교적 다양성이 상대적 조화 속에서 공존한다고 할 수 있다 — 비록 그들은 '서로 끊임없이 서로를 공격하고' 있을지 모르지만.

그러면 이 '상대적 평화' (아마도 이런 경우에 대한 칸트의 '영구적 평화' 보다 나은 표현인)는, 민족국가 또는 외부의 힘 또는 '법치' 등의 국제제도들에 의해 부과되는 것인가? 아마 그렇지 않을 것이다. 대신 나는 어떤 코스모폴리타니즘은 다음의 것들과 관련된다고 본다: 국지화된 개인과 제도들의 실천들, 개인과 집단들 사이의 일상적 상호작용, 대중적 문화활동, 경제적 관계의 형태들, 촌락정부의 제도들. 즉 진정한 코스모폴리타니즘적 실천이 이루어지는 것은 '대중적'⁶⁾ 차원에서이다. 이런 의미에서 Nenek은 진정한 코스모폴리탄 실천에 관여하고 있다. 비록 여행자로서 잠깐 머무는 사람들이기는 하지만 그렇게 다른 이들과 '나란히' 살아야 하는 그녀는, 코스모폴리탄적 형태의 사회성에 기반한 '제휴'의 중요한 행위자이다.

우리는 더 나아가서, 아째, 서 파퓌아, 깔리만탄, 몰루까 등 코스모폴리탄적 제휴들이 붕괴된 경우에 이는 권력·법률 등의 코스모폴리탄적 이상(理想)의 자유주의적 판본들이 위로부터, 즉 인도네시아 국가 또는 외부의 권력과 제도들로부터 부과된 결과라고 주장할 수 있을까?

6) 여기서 '대중적' (popular)이란, 타자에 대한 소위 '서벌턴' (subaltern) 의식이거나 '고급' 또는 '모범적' 모더니즘으로부터 구분되는 것을 의미한다.

3. 코스모폴리탄 실천으로서의 인류학?

이 질문은 인류학적 실천의 성격, 그리고 근대세계에서 이 실천을 어떻게 평가해야 하는가 하는 문제들로 연결된다. 나는 몇 가지 쟁점들을 반박함으로써, 이제 인류학적 실천은 코스모폴리탄적인 것으로 생각하는 것이 가장 좋다는 주장을 할 수 있게 되었다. 이는 근대 세계에서 인류학적 지식과 실천이 행하는 역할에 대한 기존 관념에 대한 중요한 변화와 관련된다.

인류학적 실천에 대한 고전적 이해는 양차대전 사이 기간동안 유럽과 북미의 인류학 분과를 따라 발전된 것으로서, '다른 문화들'에 대한 지식을 생산하고자 하는 것이었다. 그렇다면 이러한 이해방식에서는, 인류학적 지식의 총합은 인류학의 개척자들이 쓴 민족지들이 제공하는 다른 문화와 사회들에 대한 매개되지 않은 '사실들'의 총체로 이루어지는 것이다. '이론'은 연역적으로, 즉 민족지적 사실들의 구체적 세계로부터 비교와 추상을 통해서만 발전될 수 있게 된다.⁷⁾

인류학의 목적은, 명시적으로 이야기되는 바에 의하면, 일부에게는 순수하게 '과학적인' 것이고 일부에게는 더 '인문학적인' 것(근대성에 대한 문화비평을 가능케 해주는 것)이다. 따라서 '훌륭한' 인류학적 지식은 '훌륭한' 민족지, 즉 정확한 민족지적 보고에 기반한다. 여기서 정확한 민족지적 보고란, 단순히 '완전하다'는 의미가 아니라 가능한한 '현지인의' 관점을 취하고 '상대주의적'인, 즉 '자문화중심적' 가정으로부터 벗어나는 것을 의미한다.

지난 몇 년동안 이 고전적 정식화에 대해 여러 가지 문제들이 제기

7) Stocking(1995)은 고전적인 분과 인류학의 척도에 대해 가장 훌륭하고 간명하게 정리하고 있다.

되어 왔으며, 그 상당수는 다른 문화들에 대해 매개되지 않은 지식의 생산자로서의 인류학자의 '순진무구함'에 대해 의문을 제기하는 효과를 지녀왔다. 점점 인류학 내에서는 다음과 같은 점이 적어도 일부 사람들에게 의해서는 받아들여지고 있다: '다른 문화'에 대한 인류학적 설명은, 예전에는 단순히 '민족지적 조사의 대상'으로 여겨졌던 사람들에게 대한 설명일 뿐 아니라, 인류학자 자신의 목적과 의제와 전제들의 산물이기도 하다는 점이다.

따라서 1980년대에는 많은 학자들이 인류학적 순진무구함의 종결을 인정하는 데 대한 반응으로서 인류학적 실천을 다른 방식으로 이해하기 시작하였다. 이 시기에 나온 몇 가지 개념들 중 하나가 인류학적 실천을 민족지학과 민족지 대상자 사이의 '대화'로 보는 것이었고, 더 일반적인 시도로서 이제 민족지의 대상자요 심지어 '대화자'(interlocutor)로 불리우는 그들에게 윤리적 보호와 '말할 권리' 모두를 주려는 시도가 민족지 글쓰기양식과 윤리규범의 발전의 측면 모두에서 이루어지게 되었다. 많은 학자들은 더 나아가, 전통적인 인류학자의 "말하는 위치"는 식민주의 또는 다른 인종적·문화적 지배와 가부장제 등의 체제들과 깊이 연관되어 있다는 점, 그리고 백인·서구인·남성인 인류학자가 민족지의 대상들에게 진정으로 말할 권리를 주는 것을 불가능하다는 점을 주장하였다.

이런 상황에서 인류학의 목적은 변해 왔다. 어떤 학자들은 '문화비평'(Marcus and Fisher 1985)으로서의 인류학이라는 개념을 유지하려 할 것이다. 그러나 과학으로서의 인류학이라는 개념을 옹호하려는 문화인류학자는 거의 없다. 그리고 많은 사람들은 자신의 기획이 더 명시적으로 윤리적/정치적인 것으로, 즉 예전에는 침묵당했던 문화적 소수집단들에게 목소리를 주고, 식민주의와 전지구화와 가부장제에 대한 '저항'을 지지하는 것으로 간주한다.

그러나 이런 논쟁들은 여전히 인류학적 지식이라는 고전적 관념 자체에 대해서는 건드리지 않고 있다. '현지인들'에게 '목소리를 주려

는' 전략들은, 비록 현지인의 관점에 대한 고전적 관념들과는 분명히 다르지만, '다름'에 대한 더 나은, 즉 더 정확한/완전한 설명을 만들어내고 고전적 인류학자보다 덜 자문화중심주의적으로 되려는 목적 자체는 크게 바뀌지 않았다. 인류학자들은 여전히 자신의 설명에서 '자문화중심주의'를 제거하도록 요구받는데, 이것은 내가 보기에는 근대성에 대한 서구의 메타서사들의 영향을 너무 많이 받은 것으로 보인다.

이 모든 것들 속에서 간과되고 있는 것은, 인류학적 지식이 '구성된 것임'을 인정한다는 것의 함의이다. 나는 특히 두 가지 함의를 지적하고 싶다. 이 두 가지는 모두 인류학을 코스모폴리탄 실천으로서 재정의하는 것과 연관된다.

첫째, 인류학적 지식이 구성되는 것이라면, 여기에는 민족지학자와 그의 대화자들(민족지의 대상들)이 관련될 뿐 아니라, 인류학이라는 사업 전체와 연관되는 다른 사람들도 있다, 즉 지역의 언론가들, 지식인들, 신학자들, 광고카피라이터들, 예술가들 등. 그렇다면 인류학적 지식은 고전적으로 인식되어 왔듯이 단순히 다른 문화에 대한 지식이라고 간주될 수 없다. 즉 인류학적 지식은 민족지적 조우 이전에 존재하는 지식일 수 없으며, 이것은 불가피하게 코스모폴리탄적 지식이다. 즉 여러 다른 문화의 대표들 사이의 조우로부터 생겨나는 구성물이며, 이렇게 사람들에게 의해 구성되는 형태의 의사소통에 대해 칸트는 다음과 같이 이야기한 바 있다: "연속적으로 그리고 나란히 존재하며, 평화롭게 연합하지 않으면 안되는, 그러나 동시에 끊임없이 서로를 공격할 수밖에 없는 것이 사람들이다. 그리하여 그들은 코스모폴리탄적 사회에서 서로 제휴하도록 운명지어져 있다고 느낀다. 이 제휴는 비록 끊임없이 불화로 위협받지만, 전체적으로는 진보를 향해 나아간다."(Kant op. cit) 이러한 '코스모폴리탄적 이상(理想)'이 인류학의 목적이어야 하는 것이다.

둘째, 이쯤에서 분명히 탈식민론자들의 반대가 있을 것이다. 즉 이

것은 칸트식으로 진정 코스모폴리탄적이지는 않은데, 왜냐면 민족지 학자와 민족지의 대상 사이의 커다란 힘의 차이를 간과한다는 것이다. 나는 이러한 주장이 부분적으로만 진실이라고 생각한다. 모든 형태의 코스모폴리탄적 사고 - 칸트를 따라, 다양한 인간성 속에서 '그들이 공통으로 지닌 것'을 찾아내려 하는 - 가 불가피하게, 공통의 인간성을 구성하는 것은 무엇인가에 대해 문화적으로-굴절된 전제에서 시작할 수밖에 없는 것은 분명하다. 동시에 코스모폴리탄적 이상이 실천될 때에는 또한 불가피하게 급진적 이타성이라는 개념이 생겨나는데, 이는 왜냐면 그 전제들이 인간의 다양성의 도전 하에 놓이기 때문이다. 만일 도전받지 않는다면, 코스모폴리탄들은 인간의 본질에 대한 자신의 생각을 바꿀 이유는 없으며, 다양성이 어떤 형태로든 '괴팍함'의 증거라는 가정을 계속 유지하게 된다. 그리고 이것은 차이의 담지자들이 인간의 이성을 갖추지 못하고 있다는, 또는 아직은 못 갖추고 있다는 증거가 된다.

그러나 그러한 보편주의적 이상들이 인간의 본질에 대한 특수하고 문화적으로-굴절된 관념들과 관련되기 때문에, 그것들은 원칙적으로 불변이 아니다. 즉 그것들이 바로 그 형태를 띠어야 할 논리적 이유가 없는 것이다. 미낭까바우에 대한 식민적 내러티브, 즉 그것은 괴팍한 형태의 인간성이고 이성(理性)이나 책임감, 근로 등이 없다는 내러티브는, 미낭까바우를 완전히 성숙한 인간의 이성적 힘의 소유자로 규정하는 더 포괄적인 내러티브로 변형될 수 있는 것이다. 문제는 그러한 변화들이 어떻게 일어나느냐, 배타적 내러티브가 어떻게 포괄적인 내러티브로 바뀔 수 있느냐 하는 것이다(물론 새로운 배제가 일어날 수도 있지만). 그 답은 의지의 수준에 있지 않다는 점도 분명하다. 즉 해결책은 철학적인 것이 아니다. 그가 아무리 민족지의 '대화적' 성격에 주의한다 하더라도, 그 해결책은 고전적 셋팅, 즉 민족지 학자와 대상자 사이의 권력의 차이가 너무나 커서 최고의 민족지 학자조차도 극복하기 힘든 셋팅에서의 개별적인 민족지적 조사 차원

에서는 이루어질 수 없다.⁸⁾

그러나 점점 서구의 인류학자들이 타자를 재현하는, 그리하여 다른 합리성들을 자신의 합리성으로 전유하는 방식의 권위에 대해 도전하는 사람들이 늘어나고 있다. 이렇게 다른 문화와 사회들을 재현하는 권력의 균형이 변화하고 있다면, 우리가 이제 들어야 하는 것은 이 다른 목소리들이다. 그들이 해주는 이야기를 우리가 좋아하든 좋아하지 않든, 이 목소리들만이 진정으로 우리를 특수주의적인 전제들로부터 벗어나 코스모폴리탄적 실천으로 나아가게 해줄 것이다. 따라서 우리의 새로운 대화자들과 상호작용하는 코스모폴리탄적 방식을 확립하는 길을 찾는 것 - 그러한 관계들이 아무리 난처하고 어렵고 심지어 갈등적이더라도 - 이야말로, 인류학이 진정으로 근대 세계에서 코스모폴리탄적 실천이 되려는 목적을 성취할 수 있는 유일한 길인 것이다.

8) 민족지학자들, 특히 제3세계의 가난한 농촌공동체들을 연구하는 민족지학자들은, 만일 진정한 의미에서 '제보자들'을 자신의 '대화자'로 볼 수 있다고 생각한다면 내가 보기에 너무 순진한 것이다. 심지어 그 제보자들이 학술적인 텍스트에서 자신이 어떻게 묘사되는지에 대해 정말로 관심이 있다고 가정하는 것 자체가 순진한 것이다.

참고문헌

Beck, Ulrich.

2002 "The Cosmopolitan Society and its Enemies". *Theory, Culture and Society* 19(1-2): 16-44.

Bohman, James and Mathias Lutz-Bachmann (eds)

1997 *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Cambridge, Mass and London: The MIT Press.

Eisenstadt, S.N.

2000 "Multiple Modernities". Truman Institute Reprints, Jerusalem. (reprinted from *Daedalus* 129(1): 1-29)

Englund, Harri and Leach, James.

2000 "Ethnography and the meta-narratives of Modernity". *Current Anthropology* 41: 225-48.

Featherstone, Mike (ed)

2002 Cosmopolitanism, Special Issue of *Theory, Culture and Society* 19(1-2).

Foucault, Michael

1973 *The Order of Things*. NY: Vintage.

Harvey, David

2000 "Cosmopolitanism and the banality of Geographical Evils". *Public Culture* 12(2): 529-564.

Hermann, Barbara.

1997 "Could it be Worth Thinking about Kant on Sex and Marriage?" In Louise Anthony and Charlotee Witt (eds), *A Mind of Our Own*.

Boulder, Colo: Westview.

Hill, Thomas E.Jr.

2000 *Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives*. Oxford, NY: OUP.

Kahn, Joel S.

2001 *Modernity and Exclusion*. London: Sage.

Kant, Immanuel

1974 *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Translated and with an Introduction and Notes by Mary J.Gregor). The Hague: Martinus Nijhoff.

Melville, Peter

2000 "Kant's Dinner party: *Anthropology* from a Foucauldian Point of View". *Mosaic* 35(2): 93-109.

Mendes, Susan

1992 "Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois'?" In Howard Williams (ed) *Essays on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Pagden, Anthony

1998 "The genesis of 'governance' and Enlightenment conceptions of the cosmopolitan world order". *International Social Science Journal* 50(155): 7-15.

Pollack, Sheldon, Homi K.Bhabha, Carolo A.Breckenridge and Dipesh Chakrabarty

2000 "Cosmopolitanism". *Public Culture* 12(3) (Cosmopolitanism, Volume 4 Millennial Quarter: a Public Culture Miniseries)

Stocking, George

1995 "Delimiting Anthropology". *Social Research* 62(4).

Waters, Kristin

1994 "Women in Kantian Ethics: A Failure of Universality". In Bat-Ami Bar On (43ed), *Modern Engendering*. Albany: Suny Press.

Wood, Allan W.

1999 *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yang, Mayfair

2000 "Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure". *Current Anthropology* Aug-Oct 2000, 41(4): 477-509.

Zammito, John H.

2002 *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.