

# 희망의 공간을 향하여: 개인의 윤리적 실천과 공동체

박상진  
(부산외국어대학교)

## 1. 차이의 구조와 공간

어떤 일정한 공간 속에 사는 것, 그것이 물질적 존재로서 인간이 처한 운명이라고 한다면, 공간의 의미를 묻는 일은 인간의 처지를 돌아보는데 필수적인 질문이다. 공간의 의미를 묻는 작업은 이미 저편 어디에 자리하고 있는 또는 우리를 필연적으로 감싸고 있는 어떤 객관적 실체를 찾아 나서는 일이라기보다는, 그 찾아 나서는 것에 대해 계속 질문을 던지는 일에 훨씬 더 크게 관련된다. 즉 공간은 주어지는 것이 아니라, 공간에 대해 계속 질문을 던지고 거기에 답하면서 구성해 나가야 할 어떤 것이라는 뜻이다. 월러스틴(Wallerstein)의 “인도다움”이 무엇이나는하는 질문은 인도라는 공간이 우리가 그것에 대해 묻기 이전에 존재하는 것이 아니라, 우리가 그것의 의미를 물었을 때, 비로소 존재할 수 있는 무엇임을 우리에게 가르쳐준다(월러스틴 171-77). 사실 공간이 우리의 삶을 이루는 물질적인 모든 것을 포괄하는 개념이라고 볼 때, 공간에 대한 질문은 사회적인 측면과 함께 자연과학적 측면에서도 이루어진다. 그러나 공간이 어떻게 구성되어 있느냐를 묻는 것이 아니라, 공간이 왜 그렇게 구성되어 있느냐, 더 나아가 어떻게 구성해 나갈 수 있는가를 묻는다면, 이 작업은 사회적인 관계와 실천의 영역으로 나아간다.<sup>1)</sup>

---

1) 마누엘 카스텔스(Maneul Castells)는 지금 세계는 장소의 공간(space of places)으로부터 흐름의 공간(space of flows)으로 나아가고 있다고 분석한다. 구체적으로 말해, 인간이 영토, 지역, 문화 등과 역사적으로 관계 맺으면서 구성된 공간이 해체되고, 시장과 미디어가 전세계적 규모로 순간적인 조직과 분열의 가능성을 만들어내는 공간이 새로이 구성되고 있다는 것이다. 이러한 설명은 현재의 세계를 어떤 식으로든 정의 내려 결국에는 하나의 규정적인 공간을 제시하는 것 같다. 필자가 이 글에서 말하고자 하는 공간은 그와는 약간 틀린 성격을 지니는데, 우리가 살고있는 공간에 우리 스스로 대처하기 위해 또는 대처하며 구성해나가야 할 모델로서의 공간을 의미한다. 따라서 필자가 설정하는 이른바 ‘희망의 공간’은 이론적이

인간의 공간은 관계로 이루어진다. 관계는 경제적, 정치적, 문화적, 지리적 등등의 측면에서 서로 얽히며 성립된다. 이렇게 성립되는 관계는, 어떤 의미에서는, 차이에 근거한다고 볼 수 있다. 소쉬르 이래 이렇게 차이에 근거해서 관계를 따지는 일이 구조주의와 분석철학, 그리고 기호학 따위의 형태로 우리에게 공간에 대한 손쉬운 정리와 체계화의 방법으로 제시되어왔다. 그리고 마르크스와 같은 실천적 주체를 역사의 동인으로 생각하는 이론도 소위 구조주의적 마르크스주의라는 이름으로 공간에 대한 구조적 체계화의 틀로 정리되었다. 관계와 차이의 측면에서 공간적 사고에 접근하는 작업은 세계를 말끔하게 정리한 틀을 우리에게 제공해주는 이점이 있는 한편, 그 공간을 판단하고 평가하는 작업은 소홀한 것 같다. 다시 말해 공간적 관계의 구조를 구성하는데 주력하는 반면, 그 구조가 삶의 세계와 어떻게 관련을 맺는가 하는 논의는 비교적 뒷전으로 밀려난 듯하다.

구조의 구성과 이를 통한 설명은 세계를 이해하기 위하여 반드시 필요하다. 그리고 이러한 작업은 경제학적, 수학적 수식이나 도표에 의존할 수도 있지만, 주로 언어에 의존하는 측면이 크다. 아닌게 아니라, 앞서 예로 든 구조주의, 분석철학 그리고 기호학과 같은, 공간에 대한 구조적 체계화 작업들에서 언어의 구조는 아주 요긴하게 쓰여져 왔다. 그러나 그것은 세계를 설명하는 것일 수는 있으나 반드시 삶의 세계의 이해로 나아가는 것은 아니다. 다시 말해 구조화의 원리가 그 원리의 구성 자체에만 집중되는 이해 방법에서는 그것이 설명하고 이해를 구해야 할 삶의 세계가 소홀히 취급될 수도 있다는 것이다.

여기서 구조를 통한 체계적 지식이 삶의 세계와 연관을 맺기 위해서 무엇이 필요한지 물을 필요가 있다. 이는 추상이 구체와 어떻게 연결되는지를 묻는 고전적인 문제와 크게 다르지 않다. 추상이 추상적으로 작용한다고 해서 반드시 추상으로 끝나는 것은 아니다. 만일 그렇다면, 추상적 범주에 속하는 모든 인간의 작업은 구체적인, 즉 끊임없이 변하고 유동적인, 삶의 세계에 도저히 도달할 수 없을 것이고, 또한 인간은 삶을 파악하고 삶을 재구성한다고 믿어왔지만, 실제로 그 믿음에 크게 배반당해왔다는 생각도 해 볼 수 있다. 그러나 이러한 가설은 설득력이 없다. 추상이 추상적으로 작동할 때에도, 그 추상이 구체와 연결되는 모습은 흔히 목격되는 일이기 때문이다. 예를 들어, 사회주의라는 추상을 위해 수많은 사람들이 기꺼이 목숨을 바

---

고 가설적인 공간이다. 이것이 예컨대 카스텔스가 파악하는 현재의 구체적 공간에 잘 어울려 어떤 문제를 제기하고 그 해결로 나아가는지는 다음 문제이다. 카스텔스(1997)의 3부작을 참조할 것.

쳤다. 그러나 여기서 주의할 것은 그러한 추상이 보편적 체계와 구조만 장려한다면, 거기서 비롯되는 행동은 삶의 세계가 요구하는 것과 거리가 멀어질 가능성이 크다는 점이다.

결국, 구조를 통한 체계적 지식이 삶의 세계와 연관을 맺기 위해서는 두 가지의 조건이 필요하다. 하나는 그 지식에 대한 끊임없는 반성 그리고 그 반성에 대한 반성이 필요하다는 것이고, 다른 하나는 그렇게 반성을 행하는 주체가 세계와 관계를 맺는 실천이 필요하다는 것이다. 이 두 가지를 갖춘다는 것은 구체적으로 무슨 의미가 있고 그것이 어떻게 가능한가? 희망의 공간은 추상과 구체, 보편과 개별이 서로 어우러지는 곳이고, 그럼으로써 공공적인 것과 개인적인 것이 더 이상 불화를 이루지 않아도 되는 곳이다. 어쩌면 꿈의 공간이라고도 생각될 수 있는 이러한 공간이 과연 또 하나의 추상으로만 남을 것인지, 아니면 이러한 논의 자체가 그러한 공간의 한 요소일 수 있는지 하는 문제는 이 논의가 얼마나 현실적으로 적용 가능한가에 달려있다.

이 글은 유토피아를 스케치해보려는 목적을 지닌다. 우리의 삶과 세계를 유토피아로 만들고자 하는 일념에서 이제까지 수많은 이념과 이론들이 출현했지만, 유토피아라는 말 자체가 '존재하지 않는 장소'이듯이, 그 이념과 이론들이 현실화시킨 세계는 모두 만족스럽지 않았다. 그렇다고 대안은 어디에도 없다고 말해서는 안 된다. 환경, 국제 질서, 경제 불평등, 기아, 그리고 세계화와 같은 수많은 문제들을 안고 있는 우리가 어떤 희망을 가질 수 있는지 관심을 갖고 희망의 공간을 제시하려는 노력을 계속해야 한다. 그것이 우리에게 주어진 윤리적 의무라고 볼 때, 그렇게 노력하는 자체가 곧 희망의 공간을 이루는 것이기도 하다.

## 2. 열린 공간과 윤리적 해석

### 2.1. 해석의 열린 공간과 체계의 미완결성

추상적 구조는 세계에 대한 이해의 경로와 틀을 제공해주는 대신에 개별성<sup>2)</sup>을 간

2) 개별성은 무엇인가? 바람에 흔들리는 풀잎의 모양은 시시각각으로 완벽한 개별성을 보여준다. 꽃을 찾아 붕붕거리는 벌의 비행도 공식이나 원리로 결코 일반화시킬 수 없는 개별적인 현상이다. 마찬가지로 사람마다 풀잎의 흔들림이나 벌의 비행을 보는 시각도, 그 물리적 각도가 필연적으로 차이가 있을 수밖에 없는 만큼, 그 정신적 차이도 분명하다. 여기서 피와

과하는 환원주의적 오류, 또는 주체성을 무시하는 객관주의적 오류에 빠지기 쉽다. 희망의 공간은 추상적 구조와 함께 개별적 주체성을 동시에 유지함으로써 이루어진다. 그렇다면 문제는 추상적 구조가 내놓는 객관적이고 보편적인 사고의 틀, 또는 세계를 바라보는 틀을 개별적 주체가 어떻게 수용하는가 하는 것이다. 구조를 통한 체계적 지식에 대한 반성, 또 그 반성에 대한 반성을 행하는 것은 실천적 주체에 의한 것이고, 이 실천적 주체는 집단화, 즉 합의에 기초하여 이루어진 주체, 예를 들어 계급적 주체나 페미니즘적 주체라는 추상화된 주체보다는, 거기에 대해 찬성 또는 거부를 하는 개별적 주체, 즉 개인으로 이해된다. 개인이 이렇게 구조에 대한 반성을 하거나 집단화된 주체에 대해 찬성 또는 거부를 하기 위해서는, 그들에 대한 개인 스스로의 해석 작업이 필요하다. 이 해석 작업은 어떤 실증주의적 방식에 의해 객관적 세계를 재현하려는 노력과는 근본적으로 다르다. 해석은 사실의 문제라기보다는 개인적 가치의 문제다. 즉 개인이 가치를 창출하는 작업이다. 추상적 구조와 삶의 세계를 연결하는 문제는 단순한 적용의 문제가 아니라, 그 구조와 세계 각각에 대한 개인의 해석의 문제다.

개인이 구조, 체계, 지식, 그리고 세계와 같이 우리를 둘러싼 것들을 해석하고 거기에 일정한 가치를 부여하는 일은 하나의 실천 작업이자 또 다른 실천의 출발이 된다. 여기서 문제는 어떤 해석이 잘 된 해석이고 옳은 해석인지 판단하는 일이다. 말하자면, 해석의 기준을 정하는 일이 중요하다라는 뜻인데, 그 기준이 제대로 세워지지 않으면 개인들마다 자기 해석의 정당성을 주장하는 지나친 상대주의적 오류에 빠질 수 있기 때문이다. 해석의 기준을 정하기 앞서 무엇보다도 먼저 추상적 구조에 대한 충실한 해석이 어떤 것이며 어떤 문제를 안고 있는지 살펴볼 필요가 있다.

해석의 기준 또는 한계를 정하는데 있어서 구조 중심적 접근은 사회역사적 현실보다 구조를, 개인적 경험이나 의식보다 합의에 입각한 판단을 우선시한다. 그것은 두 가지의 서로 밀접하게 관련된 전제들을 함축한다. 첫째, 그 접근은 모든 사회 현상을 구조 단위로 환원시킴으로써 그것을 구조화의 전략으로 끌어들이는 것이다. 그럼으로써 그것이 노리는 것은 오직 구조가 자체의 내적 일관성을 유지하도록 하는 일이다. 둘째,

---

살을 지닌 물질로서의 경험적 개별자, 그리고 자신의 개별성을 인식하고 이를 반성하며, 더 나아가 그 반성의 내용을 구체적인 사회적 삶 속에서 또다시 반성하는 의식적 주체가 개별자를 가능하게 하는 개념으로 부각된다. 이는 사회적 삶 이전에 자율적으로 반성할 수 있는 데카르트적 자아가 아니라, 그 반성을 반성하는 계기를 사회적 삶에서 얻는, 즉 실천에 의해 스스로의 존재를 가능하게 하는 마르크스적 주체다. 이를 필자는 '컨텍스트화된 주체'(contextualised subject)라고 부르코자 한다.

그 접근이 현실 세계를 제 영역에 포함하고자 하는 이상, 구조와 세계간의 이항 대립을 전제하게 된다. 다시 말해, 세계 또는 일정한 의미가 구조로 완벽하게 코드화되고 또 구조는 다시 세계 또는 일정한 의미로 코드풀이화될 수 있다는 강한 신념을 드러내는 것이다. 이렇게 구조와 세계가 완벽하게 호환되어 이해될 수 있다고 보는 생각에서 체계적 지식이 지닐 수 있는 총체화 또는 보편화의 위험이 드러난다. 다시 말해 구조성의 강조는 그 구조의 내적 일관성으로 연결되고, 이는 자동적으로 어떤 총체성에 의지하여 세계를 해석하고 판단하는 것으로 연결된다. 이는 다시 개별성을 간과하는 환원주의적 오류, 또는 주체성을 무시하는 객관주의적 오류를 저지를 소지가 크다.

물론 구조나 합의를 무조건 부정하자는 것이 아니다. 그것들에 어떻게 이를 것인가, 또 그것들을 현실 세계와 어떻게 연결시킬 것인가 하는 점이 중요하다. 내적 일관성을 지닌 구조, 또는 그것에 충실한 해석은 궁극적으로 세계보다는 그 구조의 일관성이 가치판단의 기준이 된다. 이에 대해 필자는 구조에 포섭되지 않는 부분들, 즉 주변부적인 해석들을 포용하거나 또는 주변부와 소통하는 과정 내지 공간을 강조하고자 한다. 주변부(적 해석)를 포용 또는 그와 소통하는 것은 유연성을 확보한 구조를 구성하고 그를 해석 과정에 적용할 때에만 가능하다. 구조의 유연성을 확보하기 위해서는 개별적, 주체적 입장을 존중해야 하고, 구조가 역사적, 사회적 과정으로서 거듭나도록 해야 한다.

이를 위해 필자는 체계(지향)적 지식에 대하여 비판(지향)적 지식을 강조하고자 한다. 하나의 지식 또는 이론은 사회역사성과 확고한 윤리 의식에 의해 구성될 때에만 스스로 비판적 성격을 유지할 수 있고, 그럼으로써 공허한 관념론으로 전락하지 않게 된다. 사회와 역사는 원래 비결정적이고 변화무쌍하며 유연하기 때문에, 그것들에 기초할 때 지식과 이론은 비로소 유연하게 될 수 있고, 또 윤리는 그 유연성이 뻗어나갈 방향을 지시해준다. 따라서 비판적 지식은 늘 총체성을 경계하면서, 언제나 비판적 위치에서 새로운 대안을 제시하는 것을 그 주된 임무로 삼는다.

비판적 지식의 원활한 생산을 위해서는 현실 세계와 이론 체계의 '미완결성'을 인정하는 일이 필요하다. 이론은 의식의 산물인 동시에, 사회와 역사 속에서 의식을 실천하는 방식을 규정한다. 이론은 개인이 이론과 의식 자체에 대해 그야말로 '의식적'으로 될 수 있는 틀을 제공해야 한다. 이런 과정 속에서 개인은 '이론화하는 의식적 주체'로서, 현실 세계와 이론에 대해 의식을 유지하면서 이론을 운용할 수 있게 된다. 현실 세계와 이론에 대한 의식을 유지함으로써 개인은 그들에 의해 규정되지 않으면서 그들을 이해할 수 있다. 이것이 해석의 기준 또는 한계 문제에 대해 구조 중심적으로 접근할 때 저지를 수 있는 객관주의적 오류를 피하는 하나의 길이며, 자기 만족적

이고 자기 정당화에 치우치는 이론과는 다른, 세계를 제대로 참조할 수 있는 이론 체계를 구성하는 것이다. 그렇게 만들어진 이론 체계는 우리 스스로의 사고와 행위, 제도를 새로운 방식으로 인식하게 만든다. 이는 우리의 지식과 세계의 우연성과 미완결성을 반영하면서 대체적이고 대항적인 지식의 끊임없는 생산을 가능하게 한다.

일단 체계의 미완결성이 인정되면 해석(의 한계 또는 기준)이 열리게 된다. 이는 해석의 한계 또는 기준이 없다는 말이 아니다. 해석의 한계 내지 기준이 구조의 내적 일관성을 유지하기 위한 것이 아니라, 그 해석이 참조해야 할 현실 세계의 양상들을 추적하면서 끝없이 확장되고 변화한다는 의미이다. 이는 곧 끝없이 새로운 해석을 창출한다는 말이다. 이를 위해서는, 앞서 말했듯이, 어떤 공인된 정통한 해석을 넘어서서, 주변부적인 해석들과 소통하는 일이 필요하다. 즉 해석의 한계는 새로운 해석을 창출하는 전진기지인 주변부까지 그 범위가 확장될 필요가 있다. ‘열린 해석’은 바로 주변부를 주목하는 일이다.

현실 세계와 이론 체계의 미완결성을 인정하고 해석의 열림을 보장한다는 것은 체계적 지식 자체를 부정하자는 것은 아니다. 다만 체계적 지식과 ‘쉬운’ 결론의 위험성을 지적하고, 그것이 개별적, 경험적 주체에 의해 견제되어 유연해지고, 나아가 수정될 가능성을 갖도록 하는 것이 중요하다는 것이다. 물론 이 경험적, 개별적 주체라는 것이 계몽주의와 합리주의식으로 이해되는 주체가 아닌지, 그렇다면 그것은 이미 탈근대의 이름으로 극복되지 않았는지 하는 의문은 들 수 있다. 세계와 체계가 완결된 것이 아닌, 지속적인 생성의 과정에 놓여있다는 것은 합리주의에서 벗어난 진술이 아니다. 합리주의는 인간이 이성적 동물인 이상 결코 벗어날 수 없는 인간의 굴레이자 가능성이다. 그러나 굴레와 가능성을 조절하는 것이 중요하다. 즉 이 이성의 굴레를 오히려 기반으로 삼고 가능성의 지평을 넓혀나가는 것이 인간이 할 수 있는 궁극적 목표인 것이다. 그러므로 합리성을 추구하되 그것이 미리 주어진 ‘자연 이성’이 아니라 또 만들어진 진실이 아니라 진실을 ‘만들어가는 것’이 중요하다. 이는 어떤 본질적이고 객관적이며 과학적이라고 불리는 하나의 중심으로부터의 일탈을 꿈꾸는 것이고, 이 꿈꾸기는 합리적 주체에 의해서 실천에 옮겨진다. 결국 합리에 의해서 합리를 극복하자는 것이다.

## 2.2. 열린 해석과 윤리적 실천

주변부를 조명하면서 ‘열린 해석’을 실천하는 것은 개별적 주체의 윤리적 책임과

실천에서 나온다. 이는 곧 개인이 합의에 따라가는 것이 아니라, 합의와 개인 또 사회와 개인이 서로 대화를 할 때에 가능해진다. 여기서 개인은 ‘대화적 주체’ 또는 ‘협상의 주체’로 거듭날 필요가 있다. 대화와 협상은 주체 또는 개인으로 하여금 윤리적, 정치적으로 ‘응답’하게 만든다. 이 ‘응답’의 구체적인 방식이 곧 해석이고, 그 윤리적, 정치적 차원의 실천은 해석을 사회, 역사적 실천으로 자리매김한다. 그런데, 여기서 설정하는 개별적 주체들이 저마다 각기 다른 ‘응답’을 내놓는다면, 다시 말해 한 세계와 이념, 현상, 구조 등에 대해 저마다 스스로의 해석이 옳다고 주장한다면, 심각한 상대주의적 오류가 일어날 수 있다. 그러나 예를 들어 누군가에 의해 망망대해로 띄워보내진 병 속의 메시지가 다른 누군가에 의해 개봉되는 순간, 그것을 열어본 사람과 그가 속한 컨텍스트(실천이 이루어지는 공간 또는 네트워크)에 따라 그 메시지가 무한한 방향에서 해석될 수 있다 하더라도, 그것은 무책임한 상대주의가 아니라 풍요로운 토론의 공간이 될 수 있다(박상진 1999). 그러한 희망찬 공간을 만들기 위해 우리는 해석의 기준과 한계를 어떤 식으로든 정할 필요가 있다. 단, 결정된 기준과 한계는 언제나 재고찰과 재구성의 대상이 되어야 한다는 점은 충분히 강조될 필요가 있다.

그러면 옳고 그름(좋은 해석과 나쁜 해석)은 어떻게 구별되는가? 하나의 합의적 판단에 동조하든 반대하든, 그 찬반이 좋은지 그른지, 또 합의 자체가 좋은지 그른지는 어떻게 알 수 있는가? 윤리적, 개별적, 경험적 주체와 실천이 체계적 지식과 양립할 수 있는 것은 이들 서로간의 권력 관계가 미리 고정되지 않고 우연적일 수 있는 공간, 즉 컨텍스트를 주목함으로써 가능하다. 그 공간 속에서 권력은 끊임없이 유동적이고 가변적이 되며, 옳고 그름의 판단은 그 가변적인 움직임에 의지한다. 요컨대 옳고 그름의 판단은 권력이 아니라, 그 가변적인 관계의 변화에 의존한다. 다시 말해, 대화와 협상에 따르는 것이다. 이것조차도 권력에 의해 좌우되는 것이 아니냐고 말할 수 있지만, 문제는 그 권력이 무엇이든지 간에, 거기에 대항하거나 찬성하는 대화와 협상의 주체 및 그것을 실천하는 일이 필요하다는 것이다. 이는 곧 무관심과 권력구조에 무조건 순응하는 양극단으로부터 빠져나오는 것이고, 윤리적 주체와 실천을 강조하는 것이다.

대화와 협상이 ‘열린 해석’의 과정을 통해 어떻게 제대로 이루어질 수 있는지 생각해보자. 예를 들어 우리가 만일 똑같은 증상의 병을 앓고 있다고 한다면, 우리 사이의 의사소통은 꼭 제한될 것이다. 서로의 병에 대해 너무나 잘 알고 있기 때문에 의사소통의 가능성은 완벽에 가까울 수도 있지만, 그 범위는 자명하다. 또 같은 증상이기 때문에 어느 한 쪽이 다른 한 쪽에게 모범이 될 수도 있다. 다시 말해, 이미

그 증상의 병에 대해 경험이 있고 치유책을 써 본 쪽이 다른 쪽에게 자기의 치유책을 사용해 보라고 말할 수도 있다는 것이다. 이는 서구 중심주의 내지 제국주의에서 그 역사적 예를 찾을 수 있다. 과거 개발도상국과 선진국의 구도에서 개발도상국은 선진국을 모범으로 삼으면서 열심히 그 발자취를 따라가는 것을 최선의 목표로 삼았던 것은 사실 서구중심주의의 입장에서 지역마다 갖는 차이를 간과한 면이 있다. 그렇다고 우리는 차이만을 강조할 수는 없다. 차이는 다양성을 장려할 수도 있지만, 소위 옳고 그름의 구별을 가능하지 않게 만들 수도 있다. 즉 차이를 인정할 때 어떤 한 부분의 정당성을 확보할 수 있는 동시에, 다른 한 부분의 정당성도 동시에 인정해야 하는 경우가 생기는 것이다. 따라서 어떤 것을 틀리다고 말할 수 있기 위해서는 차이를 인정하지 말아야 할 수도 있다. 차이는, 예컨대, 진보와 보수의 정당성을 동시에 인정함으로써, 보수의 버팀들이 될 수 있는 것이다. 이런 측면에서는 저개발국의 경제적 낙후를 지역적 특수성으로 낙인찍으면서 그것을 국제 관계에서 생략해 버리는 논리가 세워지기도 한다.<sup>3)</sup> 이런 상황에서, 우리가 서로 질적으로 다른 종류의 병을 앓는다면 의사소통의 가능성은 비교적 제한될 수 있지만, 그 범위는 훨씬 더 넓어질 수 있다. 서로 비교를 하고 분석을 하며 비판을 하기 때문이다.

차이를 인정할 수도 인정하지 않을 수도 없는 이런 상황에서 내릴 수 있는 결론적 처방은 그 인정 여부를 떠나서 그 각각에서 나올 수 있는 부작용을 경계하며 차이의 사이를 부지런히 넘나드는 것이다. 이는 곧 공유하는 동시에 다른 무엇을 조명함으로써 가능하다. 말하자면 주변부와 중심, 주변부와 주변부들간의 공역과 지역을 수시로 넘나드는 것으로서 가능하다. 그러므로 결국 차이를 인정하는데서 나올 수 있는 부작용을 경계하면서, 동시에 무분별과 무관심으로 떨어지지 않는 일이 필요하다. 이를 위해서 우리는 타자와 주변부를 향해서 끊임없이 눈을 돌려야 한다(이를 화이부동이라고 했던가? 화이부동의 개념은 사실 컨텍스트의 공간을 특징짓기에 부

3) 현재 우리의 상황은 냉전 종결의 물꼬를 트고 있다. 당연히 이는 세계화라는 격변하는 세계 질서 개편 현상의 하나로 파악해야 할 것이다. 그런데 세계화는 민족이라는 집단적 정체성의 강력한 저항을 받고 있다. 예로, 카스텔스는 이른바 네트워크의 정보사회는 세계화를 지원하는 동시에, 집단적 정체성—종교, 민족, 인종, 가족, 지역—을 일깨우고 있다고 주장하는 듯하다. 그러나 그 집단적 정체성마저도 어찌면 소규모의 세계화, 즉 세계화의 축소판일 수 있다. 집단적 정체성을 강조하는 것은 세계화가 모든 차이를 너무나 간단하게 무마해 버리고 변별적인 공동체들을 무차별적으로 짓밟아버렸다는 생각에서 나온 것인데, 그 반면에 차이 자체를 목적으로 여기는 포스트모던적 의도는 다분히 환상적이고, 궁극적으로 세계화에 의해 야기되는 획일화에 대한 일종의 과잉 반작용에 지나지 않을 수 있다. 이에 대해서는, 테리 이글턴(Terry Eagleton 1996)을 참조할 수 있다.



족함이 없어 보인다).

타자와 주변부는 구체적으로 말해 소외된 영역을 가리킨다. 예를 들어 남성 중심적 사회에서 여성과 어린이, 무한정한 경쟁 사회에서 낙오한, 아니 대열에 참가할 기회조차 원천 봉쇄되어 있는 노동자 빈민 계급, 그리고 관습과 편견에 의해 '비정상적'인 부류로 낙인찍힌 동성애자와 같은 사람들이 여기에 속한다.<sup>4)</sup> 또 국제 관계로 볼 때에는 저개발국가들을 지칭할 수도 있다. 이는 물론 상대적인 개념이다. 어느 것이 기준이 되느냐에 따라 어떤 한 부류, 국가는 주변부일 수도 아닐 수도 있다. 그러나 어느 하나가 주변부냐 아니냐를 확고부동하게 규정내리는 일은 그렇게 중요하지 않다. 왜냐하면 주변부 혹은 핵심부라고 해서 그렇게 규정지어진 상태에 고정될 필요가 없기 때문이다. 다시 말해, 주변부와 핵심부의 상태 자체보다는 그들의 대화와 협상이 중요하다고 볼 때, 먼저 주변부다 아니냐를 논의하는 것은 그리 생산적이지 못하다. 그보다 주변부라고 인식되는 부류들을 수평적으로 연대하는 것이 필요한데, 이를 위해서는 양의 차이가 아니라 질의 차이가 그들을 주변부화하고 있다는 것을 인식해야 한다. 양의 논리에 따르면 앞서 나간 자와 뒤에 처진 자의 차이는 정도와 양의 차이이고, 그 간격은 앞서 나간 자의 뒤를 부지런히 따라감으로써만 좁혀질 수 있다는 논리다. 이는 발전의 논리로서, 현재 우리를 감싸고 있는 논리이기도 하다. 여기서 질의 차이를 인정함으로써 수직적 차별이 아닌 수평적 연대를 형성해나가야 한다. 예를 들어 국제 관계를 비판적으로 바라볼 때 세계화는 하나의 자본주의적 신제국주의로 정의될 수 있다. 그렇게 볼 때, 종교, 민족, 인종, 가족, 지역 등의 국지적 단위에서도 세계화의 현상은 충분히 일어날 수 있고 실제로 일어나고 있다. 즉, 그들 각각이 설명 독립적인 정체성을 유지한다 하더라도, 그 내부가 수직적으로 계층화되어 있을 경우 그 정체성은 세계화에 저항하기보다는 소규모의 닳은 꼴로 세계화에 이바지할 소지가 크다는 것이다. 따라서 어떤 의미에서 정체성이 강력하게 대두되는 것은 그만큼 내적 결속력을 강화하는 것이고, 이는 다시 그 정체성을 유지하기 위해 계층적 서열화와 함께 일종의 파시즘의 형태를 낳게 되는 것이다. 서로 변별적인 지역 공동체가 세계화에 대항하는 거점이 되기도 하겠지만, 세계화의 목표가 적어도 겉으로는 인류 공동체를 표방한다고 보면, 지역공동체와 거대공동체의 대결보다는 개별과 공동체의 관계에 초점을 맞추는 것이 더 문제에 적절히 접근하는 길인 것 같다.

4) 예를 들어 마르크스주의를 기본적으로 혁명의 논리라고 볼 때, 마르크스주의가 설정한 계급의 범주에 들어가지 않는, 그리고 현실적으로 그러한 계급의 범주에서조차도 소외되어 있는 부류들을 그 논리의 흐름에 싣는 일이 필요하다. 컨텍스트의 공간을 주목할 때, 우리는 끊임 없이 주변부를 조명함으로써 이러한 소외된 부분을 없애는 가능성을 높일 수 있다.

정체성은 수직적인 관계로 형성될 때 강력해지고, 따라서 전체화로 이어지기 쉽다. 반대로 정체성이 수평적으로 연결될 때에는 느슨해지고, 그럼으로써 개별의 연합에 의한 공동체로 나아갈 수 있다. 종교, 민족, 인종, 가족, 지역 등의 단위들은 내부적으로는 거기에 속한 구성원들을 수직적이 아닌 수평적인 관계로 묶어야 하고, 외부적으로는 각각 다른 단위들과의 수평적인 충돌과 화해의 길로 나아가야 한다. 그럼으로써 이 단위들과 거기에 속한 구성원들은 각각 개별자로서 존재할 수 있고 이들의 연합으로 바람직한 공동체가 성립될 수 있다.

결론적으로 핵심과 주변사이의 건전하고 대등한 의사 소통과 이를 통한 세계와 현상에 대한 하나의 해석이 어떻게 합의에 도달하느냐의 문제는 컨텍스트를 주목함으로써 적절하게 풀릴 수 있다. 앞서 ‘열린 해석’이 어떠한 하나의 지식 체계 또는 권력이 합의라는 이름 아래 자잘한 소수와 주변부를 생략해버리는 소위 총체화의 오류를 교정하는 길이라고 제안했다. 여기서 ‘열린 해석’이 과연 하나의 기준이 될 수 있는지 하는 물음이 나올 수도 있다. 즉, ‘열린 해석’이라면 무조건 좋고 옳은 해석인지, 열려 있다면 ‘무엇인가 강제성을 띠어야 하는 기준’으로서는 너무 약하지 않은지에 대한 문제 제기도 가능하다는 말이다. ‘열린 해석’을 하나의 기준으로 만드는 것은 바로 컨텍스트의 공간, 그 네트워크에 달려있다. 하나의 해석이 컨텍스트의 네트워크 속에 수용될 때, 그 해석은 소수와 주변부를 생략하지 않을 수 있고 동시에 새로운 대안적 해석의 길로 나아갈 수 있다. 따라서 좋은 해석과 나쁜 해석, 옳고 그름의 판단 기준은 컨텍스트에 있다고 말할 수 있다. 컨텍스트를 유지하는 조건이 깨지면 나쁘고 그른 것이고, 컨텍스트를 유지하면 할 수록 좋고 옳은 해석에 다가설 수 있다. 예를 들어 파시즘을 차이의 논리에 근거해서 옳다고 인정하는 것이 아니라, 예리한 비판을 가하기 위해서는 파시즘이 타자를 배제하고 주변부들간의 공존과 연대를 파괴하면서 총체화와 추상화의 길로 치닫는 것이 곧 컨텍스트의 공간을 어지럽히는 것임을 파악하는 것이 필요하다.

### 3. 컨텍스트 공간의 구상과 그 이론적 정당화

#### 3.1. 컨텍스트의 네트워크

실천이 이루어지는 공간 또는 네트워크를 컨텍스트라고 부른다. 컨텍스트는 일단 사회 역사적 현실을 가리킨다. 그러나 거기서 머무르지 않는다. 컨텍스트는 그 현실

을 해석 과정 속에 끌어들이는 중에 생성되는 무엇이다. 즉, 컨텍스트는 이미 주어져있는 사회 현실, 또는 구조 내의 컨텍스트가 아니라, 해석의 과정 속에서 생성과 소멸을 반복하는, 살아있는 시간적, 공간적 유기체에 해당한다. 그러므로 컨텍스트를 이루는 것은 개별적, 경험적 주체와 그것에 대한 해석적 실천이다. 이 실천은 타자에 대한 응답, 또는 타자의 자리에 서려는 노력 위에서 개인이 세계와 구조를 해석하는 가운데 구체화된다. 어떤 한 사람이 그냥 주어진 한 컨텍스트 안에 들어가는 것이 아니라, 그 사람이 들어감으로써 그 컨텍스트는 변화를 일으키게 된다. 사람따로, 컨텍스트 따로가 아니라, 컨텍스트가 원래 자체의 구성 요소들에 의해 변화되는 속성을 지닌다. 나아가 개인은 스스로의 시각을 지니기 때문에 컨텍스트에 의해 자리가 결정되기도는 개인이 컨텍스트를 결정한다고 보아야 한다. 이는 해석 과정 안에서 이루어진다.

세계를 구조화하는 것이 세계를 객관화된 체계로 만드는 것이라면, 세계를 컨텍스트화 한다는 것은 무슨 의미인가? 이는 컨텍스트의 공간으로 진입하는 것을 뜻한다. 즉 컨텍스트화 된 해석은 '컨텍스트의 원리'에 따라 해석을 하는 일이고, 컨텍스트화된 주체는 '컨텍스트의 원리'에 따라 실천함으로써 형성되는 주체이다. 그러면 '컨텍스트의 원리'란 무엇인가? 화용론적으로 말해 발화의 상황을 고려하여 걸음으로 드러나지 않은 의미를 찾자는 것인가? 이는 좁은 의미의 컨텍스트이다. 이보다 우리는 삶의 컨텍스트에 주목할 필요가 있다. 언어적 화용론보다는, 리오타르(Lyotard)를 빌어오면(Lyotard 1984, 65) '사회적 화용론'의 측면에서 컨텍스트를 바라볼 필요가 있다. 언어적 화용론처럼 발화의 상황을 고려하되, 그 고려의 목표는 언어의 과학적 구조를 만드는 것이 아니라, 사회의 변화로운 현실을 추적하는 것이다. 사회적 화용론에서 바라본 컨텍스트의 공간은 언어적 화용론에서 파악하는 컨텍스트처럼 중립성과 과학성으로 위장하는 것이 아니라 그 스스로가 하나의 입장을 갖는 것이다. 왜냐하면 사회의 변화로운 현실을 추적한다는 것 자체가 관습, 구조, 법칙과 같은 것들로 합리화된 현실을 폭로하고 새로운 대안 제시로 나아가는 것이기 때문이다.

지배적인 법칙을 주변화하고 그 주변부를 조명하는 것은 개별적, 의식적 주체로 하여금 그 법칙을 받아들이는 동시에 넘어서도록 만든다. 이는 법칙과 주변부를 혼합하는 것이 아니라 그것들을 순차적으로 고려하는 것을 의미한다. 이러한 이중과제를 실행하는 공간으로서 컨텍스트를 주목할 때 우리는 중심부와 주변부 간의 경계 위에 서서 그 경계 자체를 해체해 버릴 수도 있다. 컨텍스트는 파악해야 할 대상도 주체도 없고, 단지 객체와 주체의 변증법적 유희만으로 구성되는 공간이다. 예를 들어 데리다가 지적하듯이, 우리는 우리가 함께 딛고 서는 '공통 기반'(common

ground), 이를테면 법칙이나 합의를 상상하는 동시에, 우리 스스로가 역사성, 즉 변화무쌍한 현실 세계에서 결코 벗어날 수 없다는 사실을 인식해야만 한다. 역사성을 지식의 우연성과 미완결성을 보장하는 조건으로, 공통 기반을 그 역사성을 이해하는 기초로 이해한다면, 이들은 서로 모순되지 않을 수도 있다. 이들은 서로 절충가능한 지점에 있다. 데리다의 논의에는 비록 개별적 주체의 실천에 대한 논의가 빠져 있기는 하지만, 컨텍스트의 방법론을 명확하게 제시하고 있다.<sup>5)</sup>

컨텍스트는 끝없는 연대와 분열로 이루어진다. 이는 연대의 끈이 불일치를 전제로 한다는 의미다. 예를 들어 현재 국제 관계를 살펴보면, 경제적으로나 정치적으로도 사회적으로 전세계의 네트워크가 필요하다는 것에는 이의가 없고, 실제로 수많은 국제 기구들이 창설되어 활동 중에 있다. 그리고 그것이 주변부를 포괄하는 것이어야 한다는 주장에도 이의가 없을 것이다. 그러기 위해서 그 전지구적 네트워크들의 성격은, 첫째, 그 기구들의 운영 방식과 목표 설정에서 내세우기 쉬운 총체성을 경계해야 한다. 이는 자칫 핵심부의 논리로 모든 것을 흡수할 위험이 있기 때문이다. 둘째, 연대 자체가, 역설적이지만, 느슨하고 역동적이며 열려 있을 필요가 있다. 그렇다고 연대의 기능이 약화되어야 한다는 말은 아니다. 느슨한 연대는 오히려 올바르게 실질적인, 그리고 정당한 연대로 나아가는 길이다. 느슨함이 주변부와 개인의 참여를 가능하게 하기 때문이다. 문제는 그 연대의 지점과 분열의 과정이 무엇인지를 명확히 설명하는 일이다. 이것이 이루어지지 않으면 앞에서 비판한 추상성의 위험에 빠질 수 있기 때문이다. 연대의 지점은 관계에 있고, 그 관계는 네트워크의 형성으로 이루어진다. 그런데 이 형성이 이루어지는 과정에는 주변부의 참여가 필수적이다. 주변부의 참여없는 연대는 어불성설이기 때문이다. 연대가 이루어지는 것이 관계의 네트워크라고 할 때, 여기에는 개인의 위치성(positionality)이 작용해야 한다. 그것이 작용하지 않는다면, 네트워크는 성립하지 않는다. 결국 연대와 분열은 동전의 양면처럼 같이 간다. 핵심부의 주변부화와 주변부의 핵심부화가 동시에 이루어지고 계속 반복되는 과정과 공간이 바로 컨텍스트의 네트워크이다.

개인의 위치성의 개념은 움베르토 에코가 설명한 기호학 이론에서 어느 정도 그 원리를 끌어올 수 있다. 에코의 기호학 이론에 따르면, 하나의 기호는 다른 기호와 의 관계에서 자체의 위치를 확보하고, 그러면서 무제한의 기호과정을 형성하고 끊

5) 이에 대해서는 데리다의 『Of Grammatology』와 『Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences』를 참고할 것. 해체주의적 실천은 공통 기반을 설정하는 동시에 해체한다. 스피박(Spivak 1976)이 지적하듯이, 데리다는 이런 담론이 전략의 문제라는 것을 정확히 알고 있다.

임없이 자체의 위치를 바꾸어나간다.<sup>6)</sup> 그러나 필자는 이런 작용이 단지 (기호학) 체계 '안'에서만 가능하다는 것을 지적하고자 한다. 기호가 자체의 위치를 끊임없이 변화시킨다 해도, 그것은 체계를 넘어설 수는 없는 것이다. 다른 기호와의 관계에서 하나의 기호가 위치를 갖는 것은 체계 '안'에만 제한되어 있다. 기호가 하나의 체계 안에서 자체의 위치를 갖는다면 개인도 하나의 상황 안에서 그 자신의 위치를 갖게 된다. 차이는 하나의 기호의 위치가 (기호학) 체계 안에 제한되어 있는 반면, 개인은 자신의 위치의 변화에 따라서 계속 변화하는 자기의 '시각'을 가질 수 있다는 점이다. 다시 말해, 위치성이 개인의 시각을 결정하는 한편, 동시에 개인은 이러한 끊임없이 변화하는 시간과 공간의 경험에 연루되고, 그럼으로써 시간과 공간의 지평을, 더 나아가 자신의 위치성을 변화시킬 힘을 갖게 되는 것이다. 그러면서 개인은, 하비(Harvey)의 표현을 빌면, 부드럽고 유동적으로 되어 의지와 상상의 행사에 끝없이 열리게 된다(Harvey 1990, 5). 여기서 우리는 지역적이면서도 주변부적인 정체성이 메트로폴리스적이면서도 핵심부적인 보편성과 유연하게 조화를 이룰수도 있다는 가능성을 얻게 된다.

이제 개인의 위치는 타자에 대한 자신의 의식적인 열림이나 응답 안에서, 혹은 실제 세계에 관계함으로써 정해지고 변한다. 여기서 우리는 윤리가 존재론에 대해 우선권을 지니는 것을 볼 수 있다. 왜냐하면 개인은 이러한 응답 또는 이러한 관계 이전에 존재하는 것이 아니라, 그것들에 의해 구성되기 때문이다. 다시 말해 개인이 따로 있고, 타자에 대한 응답과 현실 세계와의 충돌이 따로 있는 것이 아니라, 그 응답과 충돌 자체가 개인을 구성하는 필수 조건들이라는 뜻이다. 이러한 실천적, 윤리적 조건없이 개인은 결코 존재할 수 없다. 이것이 구조와 세계를 해석하는 데 있어서 개인의 윤리적 지평을 여는 시발점이다. 그리고 컨텍스트가 핵심부와 주변부의 끊임없는 연대와 분열을 과정으로 삼는 네트워크라고 할 때, 이러한 윤리적 주체의 실천 없이 그 네트워크는 작동되지 않는다. 작동되지 않는 네트워크는 없는 것과 같다. 따라서 컨텍스트의 공간을 만드는 것은 개별적 주체의 실천, 즉 개인이 세계를 해석하고 판단을 내리며 어떤 식으로든 거기에 참여하는 행위이다.<sup>7)</sup> 예를 들어 '정

6) 이에 대해서는 에코(1975)를 참고할 것. 이 위치성은 다른 식의 기호학적 전망을 가능하게 하기도 한다. 예를 들어 캐서린 벨시(Catherine Belsey)에게 있어, 구조가 현실에 대해 말하는 진실을 보장하는 역할을 (주체로서의) 독자가 맡도록 해준다. 또 그 위치성은 카워드(Coward)와 엘리스(Ellis)가 주장한 의미 작용의 사회적, 정치적 실천 개념과 밀접하게 연결되며, 기호학이 주체의 교환 회로로서의 체계적 역할을 하는 가능성을 밝혀준다.

7) 이런 측면에서 제임슨(Jameson)의 '집단적 주체' 개념을 비판할 수 있다. 제임슨은 마르크

의'(justice)라고 하는 추상적 도덕 개념은 우리가 우리 자신을 타자의 자리에 대입시켜보고 우리가 타자와 어느 정도 다른가를, 또 우리와 타자가 서로 더 열릴 수는 없는지 하는 것을 점검하는 '능력'을 가리킨다. 우리는 컨텍스트의 역학으로 그러한 개념을 현실적으로 적용시킬 수 있다.

의식적, 개별적 주체는 윤리적, 정치적으로 책임을 갖는 존재다. 이 책임은 무의식이나 정서보다는 의식에서 나온다. 무의식이나 정서는 추상으로 흐르기 쉽지만, 의식은 가치 판단을 가능하게 하고 끊임없이 자기 위치를 점검하는 일을 가능하게 한다. 예를 들어, 들뢰즈(Deleuze)와 가타리(Guattari)는 무의식에 대한 프로이트의 설명이 고정된 진실을 제시할 뿐이었고, 따라서 무의식을 객관화시킴으로써 하나의 고정된 틀을 만들어냈다고 주장한다(Deleuze and Guattari 1983). 이러한 오류에 대항할 수 있는 것은 양심과 정서보다는 끊임없이 자기 점검을 하는 의식이다. 윤리적 결정은 객관화된 체계와 질서에 의문을 갖는데서 출발하고, 이 의문은 의식에서 나올 수밖에 없다. 마르크스가 말하는 '의식적 대상화'는 그 수단이다. 모든 것을 판단하기 위해서는 일단 대상화되지만, 우리가 그것에 대한 의식을 견지하는 이상, 그 대상화에 함몰되지 않고 대상을 실천의 일부, 또는 과정으로 삼을 수도 있다. 마르크스에 의하면 의식은 우리를 대상화함으로써 주체와 대상을 연결시킨다. 이는 곧 우리가 타자의 자리에 서는 길을 열어주는 것이고, 나아가 우리로 하여금 사회적, 역사적 위치를 끊임없이 점검하도록 해주는 것이다.

### 3.2. 컨텍스트의 작동 방식: 상대주의 또는 포스트합리주의

개별적, 경험적 주체를 강조하는 앞의 논의에서 우리는 상대주의라는 용어를 떠

---

스주의의 관점에서 오직 집단적 단위만이 개인적 주체가, 예를 들어, 계급화된 주체로서 결정을 내릴 수 있는 조건이라고 주장한다(Jameson 1981, 283). 제임슨이 말하는 것은 예를 들어 제3세계나 페미니즘 운동의 주체가 집단적 주체라는 것이다. 그러나 필자는 제3세계적 의식이나 페미니즘적 의식은 집단적, 또는 객관화된 주체로서는 제대로 지탱될 수 없다고 본다. 오직 개인으로서의 주체가 페미니즘이나 제3세계의 현실에 대해 의식적으로 될 때에만, 다시 말해 거기에 동조(또는 거부)할 때에만, 그 주체가 스스로의 위치를 확고히 하면서 실천의 길로 나아갈 수 있다는 생각이다. 집단적 주체는 관념으로 흐르기 쉽다. 제임슨이 궁극적으로는 총체성에 기대는 것이 아닌가 하는 의심은 다음과 같은 그의 발언으로 확인된다. "나는 사회적 총체성의 개념 없이는 아무런 사회주의적 정치학도 가능하지 않다고 주장하고 싶다." (Jameson 1988, 355)

올릴 수 있다. 상대주의라는 개념에 대한 부정적인 통념은, 그것이 합의적 판단을 위한 기준을 제대로 제공하지 못한다는 생각에서 비롯되기 쉽다. 그러나 상대주의가 기준을 가질 수 있다면, 컨텍스트의 공간은 그 기준이 될 수 있다. 그 공간의 역학(작동 방식) 자체가 기준이 될 수 있다. 컨텍스트 안에서 모든 것은 해체와 재구성 의 과정 위에 놓인다. 어떤 기준이 있다면, 그 기준은 고정 불변이 아니라 항상 교체될 운명을 지닌다. 따라서 기준은 그 기준 자체를 거부한다. 이는 상대주의가 옳고 그름을 판단하는 하나의 규범적 체계가 아니라, 그 판단의 필요를 강조하고 하나의 장을 마련하는 '문제제기의 네트워크'로 구성된다는 뜻이다.

중요한 것은 누가 어떻게 합의적 판단에 이르느냐 하는 것이다. 이와 관련된 논의는 하나의 구조 또는 규범적 체계가 내적 일관성을 지니느냐 모호성을 띠느냐를 따지는 것보다는, 컨텍스트의 공간을 설정함으로써 더욱 더 적절하게 이루어질 수 있다. 컨텍스트는 자체의 본성인 비결정성과 '비구속성'(boundlessness)으로 인해서 합의적 판단을 저해한다. 리오타르가 지적하듯이, 개인의 입지가 공동체의 합의에 의한 문화적 협상의 범위에 제한될 수밖에 없다 하더라도, 그러한 협상에 의해 열리는 수많은 가능성들 속에는 무시할 수 없는 경험적 또는 주변부적 사실들이 있게 마련이다(Lyotard 1984, 60-62). 컨텍스트를 주목할 때, 공동체의 합의 또는 언어에 의해 요약되지는 않지만 그 근저에 밀접하게든 느슨하게든 자리하는 경험적 또는 주변부적 사실들을 조명할 수 있다. 그것은 합의에서 남겨진 틈새를 들여다보게 해 주고, 더 나아가 새로운 합의를 이끌어내게 한다.

한편 로티(Rorty)는 컨텍스트적으로 의존하지 않는 언어 게임을 찾으려 하거나 정의하고자 하는 것은 헛된 일이라고 하면서 컨텍스트의 중요성을 강조한다. 그러나 무페(Mouffe 1996, 1-12)에 따르면, 로티는 다원주의적 민주주의 안에서 컨텍스트를 주목함으로써, 거기에서 비롯되는 '대립'의 중요한 역할을 파악하지 못하고 있으며, 그렇기 때문에 로티는, 하버마스(Habermas)도 그러했듯이, 소위 '민주주의의 합의적 견해'라는 것을 결론적으로 제시할 수밖에 없었다는 것이다. 무페는, "합의는 물론 필요하지만, 그것은 민주적 질서를 형성하는 제도에 국한되어야 하고, 다원주의적 민주주의는 대립하는 이익과 가치들, 그리고 불일치의 표현을 위한 공간을 만들어주어야 한다"고 제안한다. 그는 계속해서, "권력의 기초인 모든 합의는 일시적인 헤게모니의 잠정적인 결과로 존재하고, 그래서 언제나 배제의 형식을 함유한다"고 주장한다. 무페의 주장은 필자가 제안하는 컨텍스트의 네트워크 안에서 일어나는 반복적인 부정과 수용으로 이해될 수 있다. 이 과정은 바로 '포스트-합의'(post-consensus)의 무대를 가리키는데, '포스트'의 개념을 취할 것은 취하고 버릴 것은 버

린다는 '지양'의 의미로 본다면, 합의는 반복적으로 만들어지고 동시에 거부되는 것을 의미한다. 합의를 만드는 것은 오직 그 한계를 극복할 때에만 의미가 있다. 그러므로 합의적 판단이 좋으나 나쁘나 하는 것은 더 이상 중요하지 않다. 그것이 다수에게 있어서 또는 공동체의 일부에게 있어서 좋다고 할지라도 소수나 공동체의 다른 일부에게는 나쁠 수도 있다.

합의와 불일치간의 역학은 컨텍스트의 네트워크, 즉 주체와 객체, 주변부와 핵심부 서로간의 끝없는 가로지르기의 공간 안에서 발견될 수 있고 제공될 수 있다. 데리다가 "단일한 코드, 단일한 언어 게임, 단일한 컨텍스트, 단일한 상황을 우리에게 배정하는 담론"을 거부하는 것(Derrida 1996, 77-88), 그리고 리오타르가 "언어 게임의 규칙을 바꾸고 거기에 참여하는 사람들로 하여금 다른 규칙을 받아들일도록 하자"는 것도(Lyotard 1984, 65) 이런 측면에서이다. 전제가 없다면 틀린 것도 없다. 다시 말해, 우리가 어떤 것에 매여있지 않다면, 우리의 지식과 삶의 조건들은 고갈되지 않을 것이다. 이러한 고갈되지 않는 지식, 구조와 세계를 읽는 그 고갈되지 않는 열림은 컨텍스트 의존적인 가치를 존중하는 민주적인 정치와 윤리의 윤곽을 보여준다.

결국 합의와 규범적 체계, 그리고 삶의 세계 따위를 컨텍스트의 네트워크 속에서 읽어내는 것이 컨텍스트를 실천의 공간으로 만드는 첫걸음이다. 여기서 읽는 행위, 즉 해석의 윤리적 실천에 대해서 좀 더 살펴보기로 하자. 모든 것은 해석의 대상이 된다. 누군가 발화를 할 때, 그는 불가피하게 해석된다. 따라서, 우리는 해석의 끝없는 순환 안에 놓여있다. 그러나 이는 우리가 거기에 한정되어 있다는 말은 아니다. 오히려 하나의 해석은 언제나 대항 해석들을 전제로 한다. 우리는 단지 어떤 해석들을 다른 해석들에 동조 또는 대항하기 위하여 사용할 뿐이다. 이런 상황, 즉 좋은 해석과 나쁜 해석, 옳은 해석과 그른 해석이 공존하는 상황에서 우리는 해석의 한계를 설정할 필요를 느끼고, 더 나아가 윤리적 결정이 필요하다는 것을 알게 된다.

여기서 앞에서 내놓은 물음을 다시 던져보자. 어디서 (좋은 또는 나쁜, 옳은 또는 그른) 해석의 한계를 정할 수 있을까? 합의나 관습, 법에 의지할 수 없다면, 무엇이 정의와 윤리, 윤리적 주체와 윤리적 언어를 규정하는가? 여기서 대화와 협상의 공간으로서 컨텍스트의 중요성을 재차 강조할 필요가 있다. 컨텍스트는 개인과 합의간의 네트워크로서 윤리적 결정을 내리고 정치적 대립을 해결하기 위한 실천의 힘을 가지고 있다. 왜냐하면 앞에서도 언급했듯이 개인과 합의간의 권력 관계는 컨텍스트 내에서 미리 고정되지 않고 우연적으로 되기 때문이다. 다시 말해 컨텍스트는 개인과 합의가 필연적인 종속 관계를 맺지 않도록 하면서 구체적인 역사적 상황 안에 개인과 합의를 끌어들이는 것이다. 이러한 컨텍스트의 공간에는 지배 체계들에 저항하는



윤리적인 정치 행위를 소통시키고 지원하기 위한 선행적 혹은 합리적 기반이 없다. 합의 문제에 대한 윤리적 접근은 컨텍스트의 네트워크에게 어떤 하나의 당연시되는 체계를 검증하는 길을 부여한다. 이는, 컨텍스트의 네트워크가 합의를 폐지하기보다는 ‘포스트 합의’를 향해 나아간다는 것을 의미한다. ‘포스트 합의’는 개인이 합의에 흡수되지 않는 동시에 그 합의가 개인들 사이로 흩어져서 산산조각 나버리지 않는 지점이다. 이것은 합의를 끊임없이 해체하고 재구성하기 위한 전략적 거점이고, 그 위에서 우리는 합의를 구축하되 단지 출발점으로서 그것을 고려해야 하고, 또한 대항 합의를 다시 구축하는 일을 잊지 말아야 한다. ‘포스트 합의’는 반(反)합의를 옹호하지 않는다. 다만 합의를 채택하는 동시에 그것을 극복하고자 한다.

이러한 공간 속에서 인간의 행위는 인간의 주체성 또는 특히 책임과 관련을 맺게 된다. 이는 질서가 있는 일관된 우주 속에서 ‘자연스러운’ 목적에 부합되는 것을 의미하지 않는다. 개인은 우주의 ‘자연스러운’ 법칙에 대해서 일정한 방식으로 종속되지 않을 필요가 있다. 컨텍스트의 네트워크 안에서, 어떤 하나의 합의에 대한 개인의 경험—그것이 합의에 대항하는 것이든 찬성하는 것이든—에서 나온 윤리적 판단은 미리 고정된 법칙에 적응하는 것이 아니라 타자의 자리에 서는 것으로 가능해진다. 이러한 경험과 판단은 강제적인 합리주의적 법칙이나 다수의 전제를 넘어서 수 있다. 여기서 ‘포스트 합의’는 개인이 전체의 합의와 불화를 일으키지 않을 수 있는 길을 제시하고, 거기서 개인은 자신의 윤리, 정치적 결정의 지평을 열게 된다.

구조에서 ‘과확성’을 강조하는 것은 궁극적으로 합의에 의지하는데, 이는 관습이나 법칙 같은 것들로 굳건하게 우리 사회를 받쳐왔다. 이 합의를 정치적, 윤리적 차원에서 문제화하는 것은 리오타르가 『포스트 모던의 조건』에서 “배리”(paralogy)라고 부른 것과 통한다. 윤리학은, 제임슨의 표현을 빌면, “배리주의의 실천으로서의 ‘불안정’의 추구”를 작동시키며, 일치에 도달하는 것이 아니라 이전의 ‘정상적인 과학’을 받쳐온 틀을 갉아먹는 것이다. 리오타르의 입장은 들뢰즈와 가타리의 ‘정신 분열증적 윤리학’(『안티 오이디푸스』)과 관련되고, 하버마스의 ‘공동체적 합의’에 대치된다. 한편, 칠리어(Cilliers 1998, 137)가 지적한 대로, 합의가 언제나 불가능한 것은 아니며 그것은 성취될 수 있지만, 단지 시간과 공간 양쪽에서 볼 때 지역적인 현상으로서 성취될 수 있는 것이고, 이는 하나의 목표로서 사회 체계를 하나의 특수한 상태로 동결시키는 시도를 하는 것이다. 이런 측면에서 리오타르(1984, 66)는 합의에 연결되지 않은 정의의 이념과 실천에 도달해야 한다고 제안한다.<sup>8)</sup>

8) 여기서 ‘근대적 윤리학’과 ‘탈근대적 윤리학’을 구별할 필요가 있다. “우리의 존재를 구조

하나의 해석이 좋은지 아닌지를 결정하기 위해, 우리는 개별적 입장들간의 의사소통의 장이 필요하고, 이 의사소통은 출발점으로서 '포스트 합의'를 필요로 한다. 그러나 이 '포스트 합의'의 지점과 역할은 최소화되어야 한다. 다시 말해 출발을 제공하는 것으로 족하다. '포스트 합의'는 우리가 개인과 합의간의 불일치를 받아들이는 동시에 극복하는 하나의 거점이다. 그 약하고 단명한 성격 자체가 이러한 이중작업을 가능하게 한다. 이는 앞서 소개한 개인의 위치성이 그가 속한 체계를 개혁하는 것과 같은 이치이다.

해석의 실천성과 윤리성을 제대로 논의하기 위해서는 데리다의 최근 입장에 귀를 기울일 필요가 있다. '행동', '실천', '정치'라는 것들은 데리다가 '미결정성' 또는 '흔적'이라고 부르는 것과 긴밀하게 관련된다(Mouffe 1996, 79). 우리는 해체가 아닌 재구성을 요구하는 초언어이기 때문에, 해체가 '미결정성'에 의존하는 이상, 해체는 윤리적 행위나 결정을 지탱할 수 없다고 생각할 사람이 있을지 모르겠다. 그러나 데리다는 "해체는 재구성에 대립되지 않는다"고 확인한다(Derrida 1999, 77). 그는 계속해서 주장하길, '미결정성'은 하나의 결정의 가능성인데, 왜냐하면 만일 누군가 '미결정성'을 경험하지 않는다면, "그 결정은 단지 하나의 전제나 틀의 결과이고, 한 프로그램의 적용일 뿐이기 때문이다"라고 하고, 따라서 "윤리와 정치는 미결정성에서 출발한다"라고 말한다. 계속해서 그는 "만일 지식과 행위가 일정한 기초 위에 서있다면, 그들은 아무런 책임이 없다. 다시 말해, 책임이 있는 한, 기초는 없고, 반대로 기초가 있는 한, 책임은 없다. 책임은 억압적이고 기계적인 법칙을 결여한다. 개인이 법과 규칙을 결여할 때 책임은 존재하기 시작한다"라고 하고, 계속해서 "결정은 끔찍한 그 어떤 것"이라고 묘사한다. 이는, 키에르케고르에 따르면, 삶의 어두운 심연 앞에 선 한 개인의 실존주의적 불안으로 이해될 수 있다. 데리다의 '미결정성'은 이렇듯 실존의 개념과 연결되면서 미리 정해진 권위를 넘어서는 개인적 책임에 접근한다고 볼 수 있다.

같은 식으로 생각할 때, 우리는 세계를 해석하는 기준을 초월적 개체로서의 구조에 양도할 수 없다. 오히려 좋은 해석과 나쁜 해석, 합의와 불일치 사이를 넘나드는

---

화하려는 근대주의의 시도는 우리를 수인처럼 가두는 결과만을 초래했던 반면, 탈근대적인 자세는 우리를 해방시켜 우리가 원하는 대로가 아니라 윤리적으로 행동하도록 유도한다"는 칠리어(1998, 138)의 주제와 관련해서 지그문트 바우만(Zygmunt Bauman 1992, xxii)은 이렇게 지적한다: "탈근대적 윤리학은 근대적인 자기 신뢰가 한때 약속했던 보편적 길잡이의 위안을 박탈하는 동시에 도덕적 선택과 책임을 주체에게 회복시켜준다.... 도덕적 책임은 도덕적 선택의 외로움과 함께 한다."

것이, 초월에서 기인하지 않는 해석 또는 합의를 위한 출발점이 될 수도 있다. 이것이 바로 컨텍스트다. 세계의 해석 과정을 컨텍스트에 입각하여 볼 때, 어떤 구조의 지배적인 규칙의 내적 일관성에 주목하는 일은 무의미하다. 우리는 매 순간마다 우리가 사용하는 규칙의 정당성을 검토해야 한다. 우리는 이러한 끝없는 과정을 수행해야 하는데, 왜냐하면 우리가 어떤 종류의 초월에 의지한다면, 우리는 결코 어떤 결정도 내릴 수 없기 때문이다. 여기서 우리는 보편적인 규칙들에 의식적으로 대치하는 우리 자신을 발견할 수 있다. 그럼으로써 해석은 그저 구조의 내적 일관성을 파악하거나 미리 기초된 규칙에 복종하기보다는, 개별적, 경험적 주체로서 우리의 윤리적, 정치적 책임을 실천하는 것과 직접 연결된다.

#### 4. 희망의 공간을 향하여

중세를 지배했던 신성(神性)이라는 보편성이 부재하는 현대, 특히 20세기 이래에 구조주의와 분석철학같은 보편 법칙 내지 가치를 회복하려는 시도들이 한 쪽에 있어왔다. 필자는 흔히 탈근대라고 불리는 오늘날의 '현실'을 '주체의 총 결집체'라고 부르고자 한다. 단 '결집'이라는 말이 전체화나 획일화의 오해를 살 소지가 있는데, 이는 주체가 제 특성을 잃으면서 한 곳에 모이는 것이 아니라, 저마다의 주체성을 지닌 채 저마다의 존재 이유를 설정하면서 한 곳에 집결된 상태를 말한다. 이를 문화라는 형식으로 체계화시킨 것은 기호학의 성과라 할 수 있다. 즉, 기호학은 문화 단위체들이 하나의 현실, 실재, 대상으로 자리할 수 있는 체계를 구성해내었다. 그러나 그러한 발상은 이제까지 논의한 소위 구조 중심적 접근의 한계를 보인다. 이른바 탈기호학 내지 탈근대라는 이름들(이런 이름들에 대한 또 다른 논의가 필요하겠지만)로 이 문화 단위체가 그저 바라보아지는 대상이 아니라, 우리 각각이 하나의 독자적인 주체로서 거기에 작용을 가하고 있다는 인식이 필요하다. 그래서 '통일적인 지식의 개념'이나 '총체성에의 의지' 등, 과거의 유산을 포기하고, 인간의 이성에 기초한 현대의 질서를 탈근대의 새로운 패러다임—국지적, 각론적 지식과 체계—으로 대체하는 일이 필요하다. 이렇게 볼 때 총체성도 하나의 입장에 불과하고, 소수 입장의 특정성과 환원 불가능성은 옹호되어야 한다.

여차피 해석은 가치평가와 불가분의 관계에 있다. 사실의 문제가 진리와 관련된 수학적 사고의 결과라면, 가치의 문제는 판단과 의미의 부여로 이루어진다. 사실의 문제는 추상과 논리에 의해 지지되지만, 가치의 문제는 현실에 바탕을 둔다. 사실의

문제는 인식론이라는 번거로운 짐에 눌러있지만, 가치의 문제는 판단과 실천으로 나아간다. 사실의 문제는 이성의 문제일 수 있으나, 가치의 문제는 윤리의 문제다. 사실의 문제는 체계의 구성을 목표로 하지만, 가치의 문제는 현실의 구성을 목표로 한다. 사실의 문제는 닫혀있는 반면 가치의 문제는 열려 있다. 체계는 세계를 이해하고 정리하기 위해서 반드시 필요하지만, 그것이 경험적으로 검증되지 않는 전체적인 것으로 빠질 때, 이는 현실과 관련해서 중대한 문제를 일으킬 수 있다. 즉 체계는 하나의 추상적인 사실의 문제와 결부되는 것이다. 여기서는 현실과의 조화 문제가 심각한 좌절을 겪게 된다.

이론은 실천의 힘을 내재함으로써 평가되어야 한다. 이론은 실천의 연장에 불과한 것이다. 해석과 이론의 기본적 문제는 그것들의 체계화하는 것보다는 그들의 윤리적, 정치적 실천과 관련되어 있다. 이론은 일상적인 사회적, 지적 실천이 실천 그 자체를 스스로의 물음의 대상으로 취할 때 떠오른다. 이론의 떠오름은 실천의 칼을 들이대면서 그리고 그 이론 자체의 성립 가능성의 조건들을 면밀히 탐구하면서 시작된다. 필자가 비판하고자 하는 소위 객관적 체계들이 총체화의 성향을 보인다면, 컨텍스트의 공간에서 유평하는 '열린 체계'는 일종의 '반(反)이론'이다. 그래서 결정적이 아닌, 지역적이고 주체적이고 경험적인 성향을 지닌다. 그 인식론은 '총체화의 테러'에 대항하는 상대주의적이고 회의적인 성향을 띤다. 우리는 이러한 이론과 실천의 관계가 우리에게 들이대는 세찬 도전에 얼마나 응할 수 있는지 끊임없이 검토해야 한다. 이론이 윤리적, 정치적 행위에 관련될 수 있는 것은 이론과 현실에 대한 개인의 섬없고 끝없는 응답에 의한다. 컨텍스트의 공간을 경험하면서 비로소 형성되는 진정한 윤리적 책임은 개인의 의식적 실천을 통해서 수행될 수 있다.

컨텍스트라는 희망의 공간을 건설하는 것은 하나의 해석 행위에 있어서 개인성과 윤리성의 영역을 확보함으로써 그 해석이 화석화하거나 무관심에 빠지고 결국 총체화되는, 소위 '총체화의 테러'를 막는 것이다. 개인들이 합목적적으로 공통된 규범과 목표 아래 공동체를 건설할 수 있다는 주장은 이상적이고 비현실적이기 쉽다. 개인들 간의 합의보다는 충돌을 부각시키는 것이, 그 비현실성에서 벗어나 현실을 제어하는 길이다. 왜냐하면 그 충돌에서 우리는 합의적인 규범과 목표가 가져올 수 있는 총체화의 테러, 즉 개인의 실존의 무시와 획일화를 바로잡을 수 있는 가능성을 찾게되기 때문이다. 이를 가능하게 만드는 것은 다시 개인의 실존과 실천인데, 사실상 '참여적 정치주의'는 여기서 비롯되며, 개별적, 경험적 주체의 실천은 컨텍스트의 네트워크를 구성하고 작동시킨다. 즉, 개인의 실천이 주변부와 핵심부의 가로지르기를 가능하게 하는 가장 주된 요인이고, 개인의 실천은 세계에 대한 해석에서 출

발한다. 해석은 중립적이지 않고, 언제나 윤리적인 판단을 전제로 하며, 따라서 우리가 속한 세계를 윤리적인 차원에서 바라볼 때 우리는 대화와 책임의 관계 속에서 세계를 인식할 수 있고, 이는 다시 세계에 대한 정체되지 않는 풍요로운 인식을 가능하게 하면서 세계의 다양한 규정과 그를 위한 실천의 길로 나아갈 수 있다. 이것이 지금까지 그려 본 희망의 공간이다.

#### ❖ 인용문헌

- 박상진. 「해석의 한계, 열림, 컨텍스트」. 『기호학 연구』 제6집, 1999, 57-90.
- 성백용 역. 『사회과학으로부터의 탈피』. 서울: 창작과 비평사, 1994.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992
- Belsey, Catherine. "Triple Alliance of Marxism, linguistics and psychoanalysis," *Critical Practice*, 1980.
- Castells, Maneul. *The Information Age: Economy, Society and Culture*. vols. 3, Oxford: Blackwell, 1997.
- Cilliers, Paul. *Complexity and Postmodernism*. London: Routledge, 1998.
- Coward, Rosalind and John Ellis. *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*. London: RKP, 1977.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press, 1983.
- Derrida, Jacques. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences," (1967) *Modern Criticism and Theory: a Reader*. (ed.) David Davids, New York: Longman, 1988, 108-123.
- \_\_\_\_\_. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967. Trans. by Gayatri C. Spivak. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Hospitality, Justice and Responsibility: a Dialogue with Jacques Derrida," *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Richard Kearney and Mark Dooley(eds.), London: Routledge, 1999, 65-83.
- \_\_\_\_\_. "Remarks on *Deconstruction and Pragmatism*," *Deconstruction and Pragmatism*. Chantal Mouffe(ed.), London: Routledge, 1996, 77-83.
- Eagleton, Terry. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1975.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural*

- Change*. Cambridge, MA: Blackwell, 1990.
- Jameson, Fredric. "Cognitive Mapping," *Marxism and the Interpretation of Culture*. Carry Nelson and Lawrence Grossberg(eds.), Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.
- Liotard, J-F. *Le Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Paris: Minuit, 1979. Trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi. *The Postmodern Condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Mouffe, Chantal. "Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy," *Deconstruction and Pragmatism*. (ed.) Chantal Mouffe, London: Routledge, 1996, 1-12.
- Spivak, Gayatri C. "Translator' s Preface," *Of Grammatology*. by Jacques Derrida. Trans. Gayatri. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, ix-xc.
- Wallerstein, Immanuel. *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity Press, 1991.

[Abstract]

**The Space of Hope:  
the Individual's Ethical Practice and Community**

Sangjin Park  
(Pusan University of Foreign Studies)

My purpose in this paper is to construct what I call "the space of hope" for the individual's unfettered interpretation of the world and examine its ethical and political potential. I discuss the network of context to define the nature and scope of the space and also suggest that the individual's interpretation of the world should be deemed a form of ethical practice or commitment. I would like to add that the term context, which refers, among other things, to the organic and dynamic relationship between individual and community, is meant to be strategic: it presupposes productive malleability, even slipperiness, in order to destabilize the institutional or ideological

hierarchy between center and margin and enhance the individual's self-conscious negotiation with his or her own community. It is my contention that every act of interpretation is always under some kind of contextual pressure and that the individual is able, in turn, to define and construct the context. This interaction represents a way to guard against the inimical force of totalization in the realms of theory and practice and can be summed up, that is, tentatively and strategically, in the idea of positionality.