

트랜스모더니티 혹은 반(反)헤게모니 생태학 : 비판이론의 탈식민적(decolonial) 전환을 중심으로

김 은 중*

단독 / 서울대학교

**Kim, Eun-Joong(2009), Transmodernidad o Ecología contra-hegemónica:
En torno al giro decolonial de la teoría crítica.**

El problema más preocupante que hoy en día afrontan las ciencias sociales puede formularse de la siguiente manera: viviendo en el nuevo milenio en un mundo donde hay tanto para criticar ¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica? Muchos de los conceptos de la teoría social dejaron de tener la centralidad que gozaba antes. La sociología positivista se asienta en la idea de que el rigor metodológico y la utilidad social se encuentra en el análisis de lo que existe y no en las alternativas a lo que existe. Como resultado de todo esto, la pregunta—¿qué es la alternativa?—se ha convertido para algunos en una pregunta ilegítima, para otros, en una pregunta irrelevante y, para el resto, en una pregunta sin respuesta. Nuestra posición puede resumirse del siguiente modo. En primer lugar, no hay un principio único de transformación social. No hay agentes históricos únicos ni una forma única de dominación. Son múltiples las caras de la dominación y de la opresión, y muchas de ellas fueron irresponsablemente olvidadas por la teoría crítica moderna. En segundo lugar, la industrialización no es necesariamente el motor del progreso ni la partera del desarrollo. La quiebra del espejismo del desarrollo es cada vez más evidente. En vez de buscar nuevos modelos de desarrollo alternativo, hay que crear alternativas al desarrollo. Nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Es decir, necesitamos un pensamiento alternativo de alternativas. En este tesis siguiendo los trabajos de Boaventura de Sousa Santos y de Enrique Dussel tendremos oportunidad de argumentar y complementar las categorías ‘ecología contra-hegemónica’ y ‘transmodernidad’, utilizadas por las ciencias sociales latinoamericanas. Para la opción de la sociología en especial por el conocimiento de emancipación serán muy útiles las proposiciones de ambos intelectuales.

[teoría crítica / giro decolonial / transmodernidad / ecología contra-hegemónica /
colonialidad del poder;

비판이론 / 탈식민적 전환 / 트랜스모더니티 / 반(反)헤게모니 생태학 /
권력의 식민성]

* 서울대학교 라틴아메리카연구소 HK연구교수

우리는 단순하고 느긋한 정치 논쟁을 목격하지 않을 것이다. 사느냐 죽느냐 차원에서 벌어지는 전 지구적 투쟁이 될 것이다. 왜냐하면 우리는 지금 앞으로 500년을 지속할 역사 체제의 기초를 다지는 것에 대해 말하고 있기 때문이다. 그리고 지금 우리가 논쟁을 벌이고 있는 것은, 특권이 유지되고 민주주의와 평등은 최소 수준인 또 다른 역사 체제를 세우려는 것인지, 아니면 우리가 아는 한 인류 역사상 처음으로 이와 반대 방향으로 가려고 하는지에 대한 것이다.

(윌러스틴, *Utopistics*)

I 서론

현대사회를 “문명의 화산 위에서 살아가는 위험사회”로 묘사한 올리히 벡을 굳이 거론하지 않더라도(벡, 2006: 49), 오늘날 세계는 과거보다 더 비인간화된 상황에 직면해 있다. 스칸도피아(scandopia)¹⁾라는 말이 정곡을 찌르듯이 근대성이 내건 약속들은 지켜지지 않았거나 왜곡된 모습으로 나타나고 있으며, 그로 인한 삶의 내상(內傷)들—거북함, 부적절함, 부당함—이 도처에서 목격되고 있다. 평등에 대한 약속은 불평등의 심화로 드러나고, 자유에 대한 약속은 폭력의 증가로 대체되며, 평화에 대한 약속은 날로 증가하는 전쟁으로 빚을 잃었고, 자연에 대한 정복은 심각한 생태계의 파괴로 이어졌다.²⁾ 좌우 진영을 가리지 않고 각종의 종언주의와 위기의

- 1) 스캔들(scandal)과 유토피아(utopia)를 합성한 말로 김영민(1999: 48)의 말을 인용했다.
- 2) 몇 가지를 열거해보자. 첫째, 평등. 세계 인구의 21%를 차지하는 선진자본주의 국가에서 전 세계 재화와 서비스 생산의 78%를 통제하고 있으며, 에너지의 75%를 소비하고 있다. 섬유와 전자산업 부문에서 일하는 제3세계 노동자들의 임금은 동종 업종에서 동일한 생산성을 올리는 유럽과 미국 노동자들의 임금의 20분의 1에 불과하다. 80년대 초반의 외채위기 이후 제3세계 채무국들은 연평균 300억 달러를 빚을 갚는 데 사용하고 있다. 같은 기간에 제3세계 국가의 식량 자급률은 30% 가까이 떨어졌다. 대두(大豆)를 재배하는 브라질의 경작지에 옥수수와 강낭콩을 재배한다면 약 4천만 명에게 식량을 공급할 수 있다. 과거 어떤 시기보다도 20세기에 기아로 사망하는 인구가 많았다. 부자 나라와 가난한 나라, 같은 나라 안에서도 부자와 가난한 사람의 격차는 계속해서 커지고 있다. 둘째, 자유. 공식적으로 평화와 민주주의를 유지하고 있다는 나라에서 저질러지는 인권침해는 놀라운 속도로 증가하고 있다. 인도에서는 1,500만 명의 어린이들이 노예처럼 일하고 있

담론이 떠돌고, 대안의 모색이 시급하다는 목소리가 커지고 있는 것도 이러한 상황과 무관하지 않다. 사회적 모순과 갈등에 대한 질문과 그에 대한 대안의 모색은 항상 비판이론(critical theory)의 토대를 이루었다. 여기서 비판이론이란 현실(reality)을 존재하는 것만으로 환원하지 않는 모든 이론을 의미한다. 비판이론은 현실을 인식하는 방법이 무엇이든지 간에 현실을 드러난 것이면서 동시에 잠재적 가능성의 장(場)으로 인식하며, 비판이론의 임무는 경험적으로 주어진 것보다 더 넓은 현실을 탐색하는 것이다.³⁾ 인식과 담론을 통해 드러난 것은 잠재대로 존재하는 가능성을 고갈시키지 못하며, 따라서 드러난 현실의 모순과 갈등을 해결하기 위한 대안의 모색은 가능성의 현실에서 주어진다.

프랑크푸르트학파의 1세대 학자였던 막스 호르크하이머는 이러한 비판이론의 임무를 누구보다 잘 인식했다. 그에 따르면, 비판이론은 자율적으로 지식을 생산하는 이성적 개인과 사회적 총체성 사이의 부르주아적 이분법을 극복하는 데 목적이 있다. “이성은 스스로에게 투명할 수 없으며, 인간은 비합리적인 유기체의 구성원으로 행동한다”(Horkheimer and Adorno, 1972: 208). 그보다 앞서 서구 합리주의의 오도(誤導)를 비판했던 후설이나 베버와 마찬가지로, 호르크하이머는 서구의 합리성 그 자체를

다. 브라질의 경찰과 감옥에서 자행되는 폭력은 우려할 수준을 넘어 있었고, 1989~1996년에 영국의 인종차별은 276% 증가했다. 이 밖에 여성에 대한 성폭력, 아동매춘, “거리의 아이들”, 대인지뢰에 의한 희생, 마약중독자에 대한 차별, 에이즈의 증가, 인종청소, 종교적 소비니즘 등은 인간의 자유를 위협하고 있다. 셋째, 평화. 18세기에 68번의 전쟁에서 440만 명이 죽었다면, 20세기에는 237번의 전쟁에서 9,900만 명이 사망했다. 18~20세기 사이에 세계인구가 3.6배 증가한 반면에 전쟁으로 인한 사망자는 22.4배 증가했다. 베를린 장벽이 붕괴되고 냉전이 종식된 이후에, 특히 최근 10년 사이에 국가 간 전쟁과 국가 내란이 크게 증가했다. 넷째, 환경파괴. 과학을 통한 자연에 대한 통제는 생태계 파괴라는 치명적인 결과를 가져왔다. 최근 50년 동안 삼림의 3분의 1이 사라졌다. 산소량의 42%를 배출하는 열대우림이 벌채되고 있는 현실에서 멕시코에서는 매년 60만 헥타르의 삼림이 파괴되고 있다. 다국적기업들은 아마존 우림에서 1,200만 헥타르의 삼림을 벌채할 수 있는 권리를 가지고 있다. 가까운 장래에 제3세계의 많은 국가들이 사막화와 물 부족으로 고통을 받게 될 것이다. 아마도 세계 인구의 5분의 1이 식수를 얻지 못하게 될 것이다(드롱드 세계사, 2008; 토미 셰리단·앨런 맥클즈, 2006).

- 3) 이정우의 말을 인용하자면 “현실은 어디까지나 우리에게 드러나 있는(現) 존재이며, 우리의 자의성을 넘어서는 실질적인(實)인 존재이다. 그것은 주관성과 객관성이 얹혀 있는 미분화(未分化)의 장이다”(이정우, 1997: 5).

비판한 것이 아니라 객관주의에 물든 합리주의에 문제가 있다고 보았다. 그가 보기에, 근대사회의 비합리성은 총체적이고 성찰적인 일반의지(*general will*)의 산물이 아니라 자본주의라는 도구적 합리성의 산물이다. 형식적/도구적 합리성이 포괄적 체계로서 작동하는 자본주의는 현실의 삶을 물화(物化)시키고 실천적/본질적 합리성을 훼손시킨다는 것이다. 비판 이론의 관점에서 합리성은 근대의 선물이자 독(毒)인 셈이다. 체계로 굳어진 형식적/도구적 합리성이 (잠재적 가능태로 존재하는) ‘역사 속의 창진적 요소(*the originative element in history*)’를 체계에 대한 ‘불안’의 요소로 인식하고 억압함으로써 실천적/본질적 합리성을 훼손하는 사태를 화이트헤드는 “완벽한 사전의 오류(*the fallacy of the perfect dictionary*)”라는 말로 지적한 바 있다. 이것은 “인간의 언어가 완벽한 사전처럼 정의된 구조 속에서만 의미의 역사성을 답습해야만 한다고 생각하는 오류를 지적한 것”(김용옥, 1998: 16)인데, 이러한 지적은 미분화된 장인 현실의 가시성과 비가시성의 관계에도 그대로 적용될 수 있다.⁴⁾

본래 세계적 규모의 교환양식을 전제로 출발한 자본주의가 지구 규모의 단일한 시장을 보편적 실재로 움직이는 현실이라고 규정하기 시작한 신자유주의적 세계화의 단계에 이르게 되면서 비판이론은 갈수록 설 자리를 잃어가고 있다. 중세의 종교 보편주의(*religious catholicism*)가 그랬던 것처럼, 무릇 보편주의는 현실에 대한 유일무이한 통합적 실재로서 그 외부를 허용하지 않는다. 모든 것을 정신이라고 불리는 것이 ‘외화(外化)’된 것으로 간주함으로써 모든 외부를 항상-이미 관념의 내부로 만들어버리는

4) 잘 아는 바처럼 “완벽한 사전의 오류”를 통렬하게 회화화한 것은 보르헤스였다. 『말과 사물』을 쓸 수 있도록 푸코에게 커다란 영감을 준 것은 보르헤스가 보여준 새로운 사유의 틀이었다. 그가 보르헤스의 에세이 「존 윌킨스의 분석적 언어」를 읽고 터트린 웃음의 의미는 짜라투스트라가 “번개이며 광기”라고 묘사한 초인을 바라볼 때 느끼는 당혹스러움이며 회열이다. 푸코를 당혹스럽게 한 것은 보르헤스가 중국의 한 백과사전에서 인용한 동물의 분류를 보고 즉각적으로 감지하는 근대적 사고의 한계, 즉 사고의 절대적인 불가능성 앞에서 느끼는 감정이다. 이러한 사고의 불가능성에 직면하기 전까지는 꼭 차 있는 것처럼 보였던 백과사전의 항목들 사이에서 무수한 균열과 빈 공간이 발견되고, 그 결과 근대적 사고 체계 전체가 붕괴됨을 느낀다. 당혹스러움과 동시에 느껴지는 회열은 이러한 붕괴 뒤에 새로운 사고를 가능하게 하는 공간의 열림 앞에서 갖게 되는 감정이 라고 말할 수 있다”(김은중, 1999: 95).

관념론처럼, 현대의 자본 보편주의(capitalistic catholicism) 역시 모든 것을 자기 내부로 포섭하는 놀라운 통합력을 과시하고 있다. “티나 원칙(TINA Principle)”⁵⁾은 상당 기간 세계질서와 민주주의의 기초로 작용해온 국가주권의 축소 내지 폐기를 뜻하는 것이지만 동시에 체계의 외부를 사유함으로써 체계에 대한 대안을 탐색하는 비판이론에 내러진 사망선고인 셈이다.⁶⁾

본 논문에서는 먼저 비판이론이 부딪힌 한계를 살펴보고, 포르투갈 사회학자 보아벤투라 데 소우자 산투스(Boaventura de Sousa Santos)의 반(反)헤게모니 생태학 이론과, 근대성 / 식민성 프로젝트(Modernity / Coloniality Project)를 진행하고 있는 라틴 아메리카 출신 학자들 중의 한 사람인 철학자 엔리케 두셀(Enrique Dussel)의 트랜스모더니티 이론을 중심으로 비판이론의 새로운 가능성을 모색해보고자 한다.

II. 탈근대성: 반근대적 근대(anti-modern modern)

비판이론

-
- 5) “대안은 존재하지 않는다.(There is no alternative)”라는 말을 부르디외가 축약형으로 제시했다. 전지구적 자유시장을 옹호하는 사람들의 교리는 다음과 같다. “우리는 전지구적 자유시장을 더 이상 억제할 수 없다. 만약 네가 전지구적 자유시장을 막아낼 수 없다면, 그 편에 서라.”
- 6) 이매뉴얼 월러스틴은 보편주의를 권력의 레토릭이라고 표현하며 편파적이고 왜곡된 보편주의를 ‘유럽적 보편주의(european universalism)’라고 부르고 진짜 보편주의를 ‘보편적 보편주의(universal universalism)’라고 부른다. 유럽적 보편주의의 세 가지 형태는, 첫째로 범유럽세계의 지도자들이 추구하는 정책들이 ‘인권’을 옹호하고 ‘민주주의’라 불리는 어떤 것을 증진한다는 것이며, 둘째는 ‘문명의 충돌’이라는 전문용어로 나타나는데, 여기서 서구문명이 보편적 가치와 진리에 기반을 둔 유일한 문명으로 전제된다. 마지막 세 번째는 신자유주의적 경제법칙을 수용하고 그에 따라 행동하는 것 외에 “대안은 없다”라는 논리이다(월러스틴, 2008: 8-9). 보편주의에 대한 대안으로 ‘보편적 보편주의’라는 용어를 사용하는 것은 논쟁거리를 될 수 있으나, ‘보편적 보편주의’를 ‘성취할 가능성은 있으나 자동적으로 혹은 필연적으로 실현될 거라는 보장은 없는 보편주의’라고 설명함으로써 비판이론의 토대가 되는 잠재적 가능성에 대한 반헤게모니적 성찰과 연결시키는 점은 옳다고 본다.

비판이론의 흐름은 18-19세기 초의 낭만주의와 19세기의 유토피아 사상에 닿아 있을 뿐만 아니라 20세기 미국의 실용주의의 성과도 흡수했다. 20세기에 들어와 비판사회학의 토대는 마르크스주의였지만 구조주의, 실존주의, 정신분석학, 현상학 등의 철학 사조를 통해 현실의 애매한 영역을 체계의 외부로서 끊임없이 탐험했고, 계급, 갈등, 엘리트, 소외, 지배, 착취, 인종차별, 성차별, 종속, 세계체계, 해방신학 등을 분석의 도구로 사용하여 지배 담론의 현실 너머의 현실을 보여주려고 시도했다. 오늘날 이러한 개념들과 이론들은 예전의 중심을 상실했고 비판적 긴장을 상실했다. 실증주의적 비판이론은 존재하는 것에 대한 분석에 집중하고 존재하는 것에 대한 대안의 모색에 집중하지 않는다. 반면에, 반실증주의적 비판이론은 그들의 주장을 입증할 수 없는 경우 회의주의와 비판주의에 빠진다. ‘우리는 어느 쪽에 속하는가?’라는 질문은 비판이론의 출발점이지만, 이런 질문은 한편에서는 추론에 어긋나는 질문이 되고, 다른 한편에서는 적절치 못한 질문이 되며, 이도 저도 아닌 사람들에게는 대답 없는 질문이 되어버렸다.

이런 상황에서 오늘날의 비판이론이 처해 있는 상황은 두 가지 면에서 과거와 다르다. 첫째는, 비판이론이 처해 있는 위기의 상황이 지정학적 입장에 따라 차이가 있다고 하더라도 전지구적인 현상이 되었다는 것이고, 둘째는, 위기의 상황이 점점 더 악화되고 있다는 점이다. 비판이론의 역사적 실험들은 실패라는 낙인이 찍히면서 혁명도, 사회주의도, 코뮌주의도 대안의 목록에서 사라졌고, 심지어 개혁주의까지도 박물관의 유물쯤으로 취급되면서 대안이 고갈되는 상태에 처해 있다.

왜 이런 상황이 되었을까? 지나친 단순화를 경계하면서 비판이론의 역사적 실패의 이유를 찾는다면, 그것은 근대적 질문에 대해 근대적 대답을 제시하려고 했기 때문이다. 한때 일단의 비평가들이 ‘문학의 종말’을 고했을 때, 종말을 맞이한 것은 ‘문학’이 아니라 ‘근대 문학’이었던 것처럼, 비판이론이 대안의 고갈 상태에 놓이게 된 것은 근대성의 틀에서 빠져나오지 못했기 때문이다. 여기서 근대성의 틀이 의미하는 것은 비판이론이 사회를 총체성의 관점에서 파악했고 현존하는 사회에 대한 총체적 대안을

제안했다는 것이다. 사회적 총체성을 포괄할 수 있는 신뢰할 수 있는 조건은 총체적 지식이어야 하고, 사회를 총체적으로 변화시키는 원리도 유일하며, 사회변화를 완수할 수 있는 집단적 대리인도 유일하다는 것이 그것이다. 지배 담론인 근대성이 체계의 완결성을 담보하기 위해 보편주의를 내세웠다면, 지배 담론에 저항하는 반헤게모니 대항 담론 또한 보편주의를 내세운 셈이다. 즉 사회적 질서를 확립하기 위해 불변의 상수(常數)를 내세우는 본질철학을 고집했던 지배 담론처럼 비판이론 역시 양자택일의 방식으로 또 다른 상수를 모색한 것이다(김영민, 1999a: 73-74). 그 결과, 근대적 비판이론의 토대를 이루는 사회변동의 유일한 원리는 생산력의 끊임 없는 발전과 계급투쟁으로 촉발되는 불가피한 사회주의적 미래였다.

완고한 체계를 고집하는 지배 담론에 대한 사회주의 대안이 실패한 것은 또 다른 체계를 대안으로 내세웠다는 혐의 이외에도, 자유주의라는 필연(必然)의 논리를 토대로 한 자본주의에 맞선 당연(當然)의 논리가 패배했기 때문이다. 필연의 논리든 당연의 논리든 무질서해 보이는 현실에 규범의 질서를 세우려는 점에서 동일한 근대성의 결과물이었다. “마르크스주의가 갖는 힘은 자본주의와 양자택일적인 삶의 방식을 미래의 대안과 접속시킬 수 있는 유일한 능력을 갖는다는 점이었다”(Santos, 2006: 2).⁷⁾ 이런 맥락에서 우파 진영이든 좌파 진영이든 근대적 기획은 한계에 부딪혔다. 앞에 언급한 “티나 원칙”은 사회주의에 대한 자본주의의 승리를 의미한다기보다는 우파 진영 역시 대안의 고갈 상태에 빠졌음을 뜻하기 때문이다.

그럼시가 언급한 것처럼, 헤게모니는 자신의 이념을 지배 이념으로 변화시킬 수 있는 지배 계급의 능력을 통해 얻어진다. 즉 피지배 계급은 지

7) 인간의 사유의 원리는 본래 이가(二價)적이다. 하나의 명제가 절대적으로 인식되는 것이 아니라 상대적이고 관계론적으로 인식된다는 뜻이다. ‘출다’라는 의미는 ‘덥다’라는 의미와 상대적으로 인식되며, ‘죽음’과 ‘삶’도 상대적으로 인식된다. 상대적 개념들이 본체론적이고 대립적으로 이해될 때 상대적 차이가 실재적 차이의 절대성이 된다. ‘양자택일적(oppositional)’이란 용어는 실재적 차이 사이에 항상-이미 적대의 조건이 성립되어 있음을 뜻한다. ‘양자택일적’이란 용어는 ‘이항대립적’ 혹은 ‘대당(對當)’과 동의어로 사용될 수 있지만 본 논문에서는 ‘양자택일적’이란 말을 사용했다. ‘차이’에 대해서는 뒤에서 다시 거론할 것이다.

배 계급의 지배를 공익을 위한 것으로 받아들이기 때문에 지배에 동의를 표시하게 된다. 따라서 비판이론의 역할은 피지배의 동의가 억압적인 상황에서 얻어진 것이 아닌지, 또는 동의를 얻기 위해 이데올로기를 신비화시키는 것은 아닌지 감시하는 것이다. 그러나 오늘날 지배 계급은 피지배 계급의 동의에 무관심하며 대안의 모색에도 무관심하다. 프랜시스 후쿠야마가 좌파의 주요 인물들의 행복을 받으며 ‘역사의 종말’을 선언할 수 있었던 것은 동의 없는 지배를 표현하는 다른 방식이었다.

발전된 산업사회가 독자적인 노동과 생활양식, 독자적인 생산부문, 경제 성장의 범주에 대한 독자적인 사고, 과학기술에 대한 독자적인 이해, 독자적인 민주주의 형식을 가지고 있는 전적으로 근대적인 사회이며 근대성의 핵심이라고 확언한다. 이 신화는 근대성을 넘어서려고 생각하는 것조차 거의 이해하지 못한다. 이 신화는 여러 가지 형식으로 표현된다. 그 중에서 가장 눈에 띄는 것은 역사의 종언이라는 정신 나간 농담이다. 이 발상은 전통적인 부담을 영구히 벗어버리는 혁신이 이루어지는 이 시대를 특히 매혹시키고 있다. 또는 우리는 양자택일적으로 또 다른 (anther) 근대성의 도래를 인식할 수 없다. 왜냐하면 우리의 범주와 관련된 한 하나의(one) 근대성이 있을 수 없기 때문이다... 일반적으로 보아서 산업사회는 영구혁명의 도상에 있는 사회이다. 그러나 각각의 산업혁명이 일어난 뒤에 남게 되는 것은 산업사회, 아마도 조금 더 산업화된 사회일 것이다. 이것이 근대 사회학의 설명이다(벡, 2006: 41-42. 필자 강조).

해계모니의 기능은 변질되었고 사회적 소외의 다른 이름이 되었으며, 동의에 의지하기보다는 체념에 의존한다. 존재하는 것을 받아들이는 것은 그것이 좋기 때문이 아니다. 좋은 나쁜든, 피할 수 없는 것이기 때문이다. 전통 부르주아 철학이 개인을 역사의 출발점으로 삼았다면, 근대적 비판이론은 개인을 체계 속에 함몰시키는 결과를 가져온 셈이다. 그러는 사이, 체계로서의 구조는 견고해지고 체계의 외부는 존재하지 않는다는 신탁(神託)이 유포되었다. 푸코의 표현을 차용하자면, 비판이론조차 근대세계의 ‘판옵티콘적(panoptical)’ 훈육권력에 포섭된 상황, 즉 지배가 부드러운 동

의의 형식을 취하고, 억압이 내면화된 상태다. 푸코가 보여준 것은 근대과학이 만들어낸 판옵티콘적 권력이 ‘생체권력(bio-power)’으로까지 미시화되면서 피지배자의 저항을 지배에 동의하고, 스스로를 감시하는 내면화된 지배로 바뀌가는 ‘훈육권력(disciplinary power)’의 메커니즘이다(박종성, 2006: 50-52). 푸코는 탈근대적 비판이론가보다는 근대적 비판이론가에 더 가깝다. 그는 근대 비판이론의 최고 정점에서 역설적으로 근대 비판이론의 패배를 상징하는 인물이다. 푸코의 최대의 미덕은 그 역시 총체적 대안의 모색에 대한 미련을 버리지 못하면서도 임계점에 다다른 근대 세계의 ‘그늘’과 ‘침묵’을 보여주었다는 것이다.

“특정 역사적 사건은 다소 원대한 목적이나 목표와 관련해서만 의미를 갖게 되며, 그 성취는 필연적으로 역사과정을 종결짓는다”(캘리니코스, 2000: 41. 재인용)는 후쿠야마의 언급이 역사적 설명이 필연적으로 목적론적이라는 명제를 함축하고 있듯이, 마르크스주의 또한 합리론적, 목적론적 사고(거대 서사)라는 이유에서 비판받았다. 우파와 좌파가 공통의 좌우명으로 삼았던 목적론을 떠받치고 있는 토대가 ‘발전주의(developmentalism)’라는 것은 이제 다 아는 일이다.⁸⁾ 뒤에서 다시 언급하겠지만 발전주의는 선형적 시간 개념과 위계(位階)적 단계론을 사회과학의 모든 영역에 적용시켰는데, 이것은 명백한 발전주의의 오류(fallacy of developmentalism)였다.

탈근대적 비판이론이 등장한 것은 계몽시대 이후 역사발전의 전과정을 포괄적으로 해석하려는 시도에 대한 광범위한 불신 때문이었다. 리오타르는 ‘포스트모던의 조건’을 메타서사에 대한 회의라고 규정했다. 즉 그는

8) 그곳이 어딘지 모르지만 다만 지금보다 더 좋은 미래를 향해 달려가는 목적론적 발전주의는, 멕시코 시인 옥타비오 파스가 적절하게 비유했듯이 “점점 더 좁아지는 줄 위를 점점 더 빠르게 달려가는 거인”의 모습이며 “미래(라는 시간)의 식민지화”(Paz, 1974: 196)이다. “데카르트에서 칸트를 거치고 헤겔에 이르러 인간의 이성적 정신이 처음으로 엄밀한 방식으로 사회적 총체의 구조를 문제 삼고 그 구조를 움직이려고 했던 시도의 밀바탕에는 이러한 미래의 식민지화라는 개념이 자리 잡고 있다”(김은중, 1997: 158). 이런 맥락에서 전통 사회학과 근대 비판이론은 두 가지 전제를 공유하고 있다. 첫째, 역사적 대리인(historical agent)의 개념은 구조·행위의 이원론을 바탕으로 형성된 것이고, 둘째, 자연과 사회의 관계는 산업화를 통한 발전의 산파라는 개념으로 규정되었다. 두 가지 전제는 자연 속에서 사회를 소외시키고, 사회 속에서 인간을 소외시키는 결과를 가져왔다.

포스트모던의 조건을 “절대정신의 변증법, 의미의 해석학, 합리적 또는 노동하는 주체의 해방, 혹은 부의 창출 등과 같은 몇 가지 거대서사에 명시적으로 호소함으로써 스스로를 정당화하고자 하는 담론들에 대한 회의”라고 기술했다(Lyotard, 1990: 9). 리오타르의 선언적 규정에 대한 수많은 이견이 뒤따랐고 이 때문에 포스트모더니즘 논쟁이 촉발되었음에도 불구하고, 역사를 목적론적으로 해석하는 역사철학을 지지할 수 없을 뿐만 아니라 도덕적·정치적으로도 중대한 결함이 있다는 그의 주장에 별다른 이의를 제기하는 사람은 거의 없었다.

월러스틴이 근대 세계체제의 세 가지 전환점 중의 하나로 언급한 1968년 세계혁명은 좌우 진영의 비판이론이 치렀던 이런 위기 속에서 발생했다.⁹⁾ 이 시기를 전후로 발생한 신좌파와 대항문화(counter-culture)운동은 근대 기술 중심 사회의 소외와 위선, 폭력에 맞서는 열정적이고 뿌리 깊은 낭만적 외침이었고, 한마디로 근대성 자체에 대한 반역을 대변했다. 이 시기의 갑작스럽고 놀라운 사회적 항의는 근대 사회 전체에 대한 대중적 불만의 결과였고, 이 항의는 거의 모든 영역에서 터져 나왔다. 그들의 주장은 정치적인 만큼 문화적이었고, 허버트 마르크루제의 표현을 빌린다면 생활세계의 기술 중심적 합리화와 지배에 대한 ‘위대한 거부’였다. 획일주의와 전체주의의 위험을 안고 있는 ‘동일성의 정치학’을 거부하고 ‘차이의 정치학’을 주창한 탈근대적 비판이론은 다음 몇 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 신좌파는 사회에 대한 도덕적 반란, 개인적 자기표현에 뿌리를 둔 반란을 강조했다. 둘째, 사회의 전체 문화적, 정신적 구성을 세밀하게 해명하는 모습을 띠면서 마르크스주의보다 훨씬 폭넓고 깊이 있는 비판을 포괄했다. 셋째, 훨씬 전통적인 정치 참여 영역을 회피하면서 대신

9) 나머지 두 개의 전환점은 근대 세계체제가 자본주의 세계경제로 존재하게 된 장기 16세기와 그 이후 두 세기 동안 세계체제를 지배해 온 중도자유주의를 탄생시킨 프랑스혁명이다(월러스틴, 2005: 9). 세계체제의 관점에서 볼 때 목적론적 역사관이 설명하지 못하는 난제들이 1950~60년대에 동시에 발생했다. 첫째, 국제연합 산하 라틴아메리카경제위원회(CEPAL)가 제기한 중심부-주변부 개념과 이어 나타난 종속이론, 둘째, 공산권 학자들 사이에 발생한 마르크스의 ‘아시아적 생산양식’ 개념의 사용에 대한 논쟁, 셋째, 서유럽 학자들 사이에서 발생한 ‘봉건제에서 자본주의로의 이행’에 관한 논쟁, 넷째, 전체사(total history)에 관한 논쟁과 아날(Annales)학파의 승리가 그것이다.

직접행동 전술을 강조했다. 넷째, 신좌파의 지지자들은 일반적으로 풀뿌리 또는 참여민주주의에 대한 헌신을 강조했다. 마지막으로, 이 운동은 전반적인 구조와 행동의 탈집중화와 다양성에 헌신했다. 이 마지막 요소가 아마도 구좌파와 신좌파가 결별하는 가장 현저한 지점일 것이다 (산본마쓰, 2004: 45. 필자 강조).

탈집중화와 다양성에 대한 헌신은 체계의 논리에 저항하는 해방의 논리를 의미했다. 포스트모던 옹호자들은 결합이 아니라 결합 논의의 해체를 옹호했고 연대가 아니라 차이를 지지했다. 또한 새로운 대안 발전 모델을 모색하는 대신에 발전에 대한 대안을 창조하고자 했다. 이러한 움직임은 다문화운동으로 이어졌고, 정치적 영역에서는 신사회운동으로 전개되었다. 푸코의 작업을 통해 드러났듯이, 훈육권력을 통한 지배가 다양한 형태로 작동하는 만큼 해방의 논리도 다양한 주체를 통해 표현되었다. 그러나 신좌파와 문화운동은 금방 한계에 부딪혔고 “그들이 얻은 것은 약간의 개혁과 해방된 ‘상상력’이었다. 하지만 국가 기구들과 자본주의적 소유권엔 아무 변화가 없었다”(산본마쓰, 2004: 54). 기술 중심의 자유주의적 자본주의가 됐든 권위주의적 사회주의 체제가 됐든 ‘체제’에 대한 강한 거부감 때문에 탈근대적 활동가들은 이론보다는 실천 측면에서 특정 기획들 간의 경계를 넘어서고 서로 다른 운동들의 공통적인 핵심 경험을 형성하는 질적으로 다양한 주제들을 개발하지 못했다. 그리고 운동 내부의 억제할 수 없는 탈중심적 힘에 의해 증진된 신진대사는 신좌파가 지나간 자취에는 어떤 일관된 실천의 사회이론도 확실히 남지 않게 만드는 결과를 가져왔다. 마이클 풀라니가 적절하게 지적했듯이 탈근대 비판이론은 목욕물을 바꾸려다가 어린아이들을 목욕물과 함께 버린 셈이 되었다.

자유사회의 지지자들은 전통을 공격하는 데 전념했고 전체주의의 온상인 회의주의와 허무주의를 강화시켰다. 그들은 자유사회가 모종의 전통적 틀에 의존한다는 것을 깨닫지 못했다. 자유사회는 열린사회라는 그릇된 신념 탓에 그들은 어린아이들을 목욕물과 함께 버렸다(풀라니, 1992: 253).

탈근대적 비판이론은 차이지상주의에 탐닉하면서 역사적 통사론(syntax)의 붕괴를 초래했다. 지틀린(Todd Gitlin)은 이러한 상황을 “젊은 약하게 연결된 절규 지점의 연속 같았고, 운동에 참여했던 이들은 불연속, 정치적 현실감 상실, 맥락의 상실을 경험했다”고 표현했다(산본마쓰, 2004: 95. 재인용). 위에서 언급한(주석 6) 월러스틴의 말을 상기한다면, 탈근대적 비판이론이 ‘보편적 보편주의’를 모색하지 못하는 상황에서 근대가 처한 위기를 이용하고 있는 세력은 좌파가 아니라 우파였다. 외부를 허용하지 않는 그 본성처럼 자기준거적(self-referential)으로 진화하는 체계는 차이들을 다시 체계 속으로 포획하고 다양성을 또 다시 체계의 일부로 만들었기 때문이다.¹⁰⁾ 부연하자면, 탈근대적 비판이론이 해방의 논리로 제시한 차이는 체계의 ‘자기차이화’—외부의 대상을 원천적으로 배제한 후 다시 외부성을 내부에서 발견, 생성하려는 관념적 변증법—에 포섭된 것이다.

문화적 차이의 의미를 지나치게 강조하는 것, 즉 문화주의는 당면한 정치사회적 실천의 강도(強度)와 일관성을 저해하는 혼동이자 어리석음이다. 그것은 그 문화적 차이들이 필경 ‘자기차이화의 체계’를 이루면서 거꾸로 기존의 질서에 복무하는 사태의 그 ‘전체성’을 놓치게 된다. 요컨대, 다양성은 외부성이 아니며, 숲의 전체는 오직 그 밖에서만 포착되는 것이다(김영민, 2008: 345-346. 필자 강조).

이러한 결과는 근대성의 보편적 체계에 대한 탈근대적 비판이론은 결국 국 자유의 역설, 즉 “그 자유가 자본의 체계와 섞이며 응결되는 지점에서

10) 자기차이화의 체계로 포섭하는 방법에는 앞에서 언급한 푸코식의 훈육권력 이외에도 전선(戰線)의 대립을 약화시키는 방법도 있다. 다시 말하면, 근대적 비판이론의 위기는 아이콘의 위기를 불러왔고, 전에는 차별적이었던 아이콘들이 섞이고 공유되면서 ‘혼종적 아이콘(hybrid icon)’이 등장하고 있다. 이러한 상황은 억압, 저항, 행위자가 다양해지고 복합적이 되어 가는 상황과 무관하지 않으며, 결과적으로 진영이 불분명해지는 경향으로 나아가고 있다. 예를 들어, 자본주의와 사회주의라는 양자택일은 후기산업사회 혹은 정보사회로 수렴되고, 제국주의와 근대화라는 양자택일은 세계화라는 개념으로 희석되고 있다. 혁명과 민주주의라는 양자택일 또한 기계적 속도와 자본적 증가성에 포섭되는 것이나, 민주와 반민주라는 선택의 장이 주류와 비주류라는 구조조정의 장으로 변하고 있는 것도 같은 현상이다. 이러한 현상은 저항의 대상이 비정상성에서 정상성으로 오인되는 효과를 발생시켜 저항을 무력화시킨다.

마치 뽀비우스의 띠처럼 출구 없이 재생산되고 있다는 사실을 값비싸게 증거한다. 요컨대, 우리 시대 자유의 역설은 지구화한 자본제적 체계와 결탁하며 늘 상업주의적으로 나타난다는 것이다”(김영민, 2008: 349). 따라서 탈근대적 비판이론은 근대성의 외부가 아니라 반근대적 근대였다는 결론에 이르게 된다.

III. 차이의 긍정학—단일경작(monoculture)에서 생태학(ecology)으로

혁명 사상에 치명타를 날린 베를린 장벽의 붕괴는 소리 없이, 그러나 혁명에 타격을 가한 것 못지않게 개혁 사상에도 치명상을 입혔다. 그때 이후, 우리는 혁명으로 돌아가기에는 너무 멀리 왔고, 혁명 이후를 생각하기에는 너무 이른 세계에 살고 있다. 그 때문에 정치적 양극화 현상은 상대적으로 약화되었지만, 정치적 노선이 표방하는 이름도 별 의미가 없어졌다. (Santos, *The World Social Forum and the Global Left*)

오늘날 좌파가 처해 있는 어려움은 두 가지 측면에서 진단할 수 있다. 한편으로는, 자본주의적 자유주의 사회에 대한 대안으로 미래 사회의 비전을 창출하지 못하기 때문이고, 다른 한편으로는 북반구중심적/유럽중심적 문화와 인식론의 우주가 좌파를 지배하고 있기 때문이다. 두 가지 측면을 인과 관계로 설명한다면 북반구중심주의/유럽중심주의에 함몰된 좌파가 자본주의에 대한 대안을 모색하지 못하고 있다고 말할 수 있다. 이런 관점에서 볼 때, 산뜻스는 지금의 위기는 ‘전지구적 좌파의 위기(crisis of the global left)’라기보다는 ‘좌파의 전지구적 위기(global crisis of the left)’라고 말한다.

신자유주의적 자본주의의 세계화가 세계 구석구석의 좌파적 사유와 실천에 충격을 주고 있는 현 상황을 좌파의 전지구적 위기라고 말할 수

있다. 그러나 두 가지 이유에서 전지구적 좌파의 위기라고 말할 수는 없다. 첫째, 헤게모니 세계화에 저항하여 전 세계에서 벌어지고 있는 운동들이 표방하는 저항의 이유, 수단, 목적을 한꺼번에 설명할 수 있는 좌파적 사유(혹은 사유의 방식)가(이) 없을 뿐만 아니라 그들 중에 누가 좌파이고 좌파가 아닌지도 설명할 수 없기 때문이다. 둘째, 조직의 연합과 저항의 목표가 아직은 국가적(national)이거나 국지적(local)인 수준에 머물러 있어서 전지구적 좌파라고 말하기에는 초국가적(transnational)이고 초국지적(translocal)인 절속이 미약한 상태이기 때문이다(Santos, 2006: 5).

앞에서부터 논의해 온 맥락에서 말하자면 비판이론의 위기는 서구 근대성의 외부를 인식하지 못하는 상황에서 비롯되었다. 산투스 2001년 1월 브라질의 포르투알레그레에서 처음 시작된 세계사회포럼(WSF)에서 반헤게모니 세계화의 가능성을 발견한다. 그가 보기에 1994년 1월 북미자유무역협정의 발효를 계기로 촉발된 멕시코 싸빠띠스따 봉기에서 시작되어 1999년 10월 세계무역기구 회의를 마비시킨 시애틀 투쟁을 거친 후 등장한 세계사회포럼은 악화일로에 있는 비판이론의 위기를 극복할 수 있는 진정한 전지구적 좌파의 등장이다.

그가 언급하는 ‘전지구적 좌파’는 몇 가지 점에서 유럽중심적 전통 좌파의 외부에 있다. 첫째, 세계사회포럼이 전개하는 사회적 투쟁은 서구 근대성의 재가(裁可)를 받은 사회변화의 양식인 혁명이나 개혁에 들어맞지 않는다. 둘째, 비폭력 투쟁이라는 합의와는 별도로 투쟁의 양상이 극단적으로 다양하며 법률적 제도의 확립에서부터 폭동에 이르기까지 합법과 비합법을 포괄한다. 마지막으로, 세계사회포럼은 근대 정치 조직 모델—민주적 중앙집권체제, 대의민주주의, 참여민주주의 등—의 구조를 갖지 않는다. 아무도 포럼을 대표하지 않으며, 누구든 포럼의 이름을 사용할 수 있다(Santos, 2008: 4-8; 사이언 토미, 2007: 221-222). 세계사회포럼이 보여주는 이런 특징들은 1970년대 이후 신사회운동(new social movements)과 상당한 유사성을 가지고 있다. 그러나 신사회운동이 운동의 규모와는 상관없이 주제별로(thematically) 조직되었고, 그 때문에 전략, 조직형태, 투

쟁의 방식에 있어서 양극화되었던 반면에, 세계사회포럼은 규모와 주제 양면에서 포괄적이다. 세계사회포럼에는 국지적, 국가적, 전지구적 운동들이 합류하며, 주제 면에서도 간주제적(inter-thematic)이고 초주제적(trans-thematic)이다. 세계사회포럼을 ‘운동들의 운동(movement of movements)’이라고 부르는 것은 운동들에 추가된 또 하나의 운동이 아니라 다른 종류의 운동이기 때문이다.

‘운동들의 운동’이 통약불가능하면서도 서로 경합하는 복수의 구상들로 이뤄져 있다는 점에서는 신사회운동과 유사점을 가지면서도, 비판이론의 생명인 유토피아를 제시—‘또-다른 세계는 가능하다(An-other World is possible)’—한다는 점에서 신사회운동과 확연히 갈라진다. 서론에서 언급했듯이 비판이론은 현실을 드러난 경향성(tendency)과 가려진 잠재성(latency)의 긴장 관계로 파악한다. 따라서 유토피아는 언제나 비판이론과 한 짝이다. 달리 말한다면, 유토피아는 비판적 사유에서만 가능하다.

서구 역사에서 새로운 개념으로 솟아오른 근대적 혁명에는 두 개의 서로 다른 전통이 결합되어 있었다. 하나는 지적인 소수의 사람들에게서 연유된 유토피아의 전통이고, 또 다른 하나는 그것이 비록 천년지복설(milenarismo)이나 구세주출현의 신앙(mesianismo) 그리고 다른 종교적 형태들과 닮아 있었으나 철학적 사변과는 무관한 민중적인 회귀(revuelta)의 전통이었다. 유토피아는 비판의 또 다른 얼굴이며 단지 비판의 시대만이 유토피아를 창조할 수 있었다. 그 이유는 비판 정신에 의해 붕괴된 초자연적 세계의 자리 위에 세워진 것이 유토피아적 건설이었기 때문이다. 근대 철학은 오래된 회귀의 전통에 유토피아가 표방하는 기하학적 이성을 접목시킴으로써 이러한 전통을 이데올로기적 체계로 변화시켰다(김은중, 1997: 155. 필자 강조).

산투스는 비판이론이 이데올로기적 체계로 변질되면서 등장하는 유토피아를, 힌켈라메르트(F. Hinkelammert)의 용어를 빌어 ‘보수적 유토피아(conservative utopia)’라고 부르고 본래의 유토피아를 ‘비판적 유토피아(critical utopia)’라고 부른다(Santos, 2006: 10-12; 2008: 15-16). 보수적 유토피아는 오늘의 현실에 대안이 존재할 수 있다는 가능성을 근본적으로

부정한다. 따라서 보수적 유토피아의 지평은 닫힌 지평, 즉 역사의 종말이다. 시장의 법칙을 유일한 효율성의 기준으로 강요하는 신자유주의는 보수적 유토피아 혹은 ‘반유토피아적 유토피아(anti-utopian utopia)’의 전형이다. 이에 반해, 세계사회포럼이 제시하는 비판적 유토피아는 개방적 지평을 갖는 대안이다. 즉 차이들을 애초부터 식민화한 자기차이화의 체계가 그 체계의 변명으로 내세우는 다양성이 아니라, 가능성의 지평을 최대한으로 열어 놓은 차이들의 유토피아이다. “포럼이 제시하는 것은 사회주의도, 코뮌주의도, 발전주의도, 혹은 민족주의도 아니며 단지 ‘다른 세계는 가능하다’는 것이다”(Santos, 2008: 15). 이런 의미에서 세계사회포럼이 제시하는 ‘또-다른’ 세계는 긍정으로 규정되는 유토피아가 아니라 부정으로 규정되는 유토피아이다(Santos, 2006: 11). ‘대안은 없다’는 신자유주의 세계화에 맞서 세계사회포럼은 ‘대안은 있다’고 말하며, 더 나아가 ‘대안의 대안도 있다’고 말한다. 세계사회포럼의 비판적 유토피아에 유일하게 없는 것은 ‘대안이 없는 세계’이다.

탈근대적 비판이론의 실패가 보여주듯이, 보편주의의 문제는 보편주의 자체가 아니라 유럽중심적 보편주의이고, 유토피아의 문제는 보수주의적 유토피아이다. 따라서 비판이론이 부딪힌 위기를 돌파하기 위해서는 비판적 유토피아 혹은 ‘부정의 보편주의(negative universalism)’를 모색해야 한다. ‘비판적’ 혹은 ‘부정적’이라는 수식어가 대안 지평의 개방성(openness)을 의미한다고 할 때 제기되는 문제는 대안의 구체성이다. 산투스네 여기서 숙찰해야 할 것이 대안의 구체성이 아니라 ‘대안에 대한 대안적 사유(an alternative thinking of alternative)’라고 지적한다(Santos, 2008: 26). 즉 앞서서부터 계속 논의해온 것처럼 양자택일적인 총체적 대안이 아니라 대안의 가능성을 허용하지 않는 선형(線形)적 사유를 문제 삼아야 하고, 이를 위해서는 차이를 사유하고 차이들의 생태학을 복원해야 한다. “달리 말한다면, 전지구적 차원의 인식의 정의(cognitive justice) 없이 전지구적 차원의 사회 정의도 없다. 정의를 위해 요구되는 것은 무엇이 실재이고 무엇이 문제인지 규정할 수 있는 능력이 현재 통용되는 배치와는 확연히 다른 방식으로 재배치되어야 한다”(Santos, 2008: 8-26).¹¹⁾ 지식/인식의 재

배치를 위해 산투스¹¹⁾는 단일경작(monoculture)에서 차이들의 생태학(ecology)으로 전환해야 하며, 이러한 전환은 다섯 가지 방향에서 이루어져야 한다고 주문한다(Santos, 2006: 13-34).

① 지식의 생태학(*From the monoculture of knowledge to the ecology of knowledges*): 현실은 인간을 존재하게 하지만 인간은 지식을 통해 현실을 이해한다. 그리고 역사가 진행되면서 현실은 지식을 통해서만 드러난다. ‘스스로 드러남’으로 존재했던 현실은 언어와 논리에 의해 표현되어야 할 인식 질료로 변했다. 따라서 지식/담론은 보이는 현상과 보이지 않은 본질 사이의 관계를 설정하는 기본 구도이다. 이 때문에 존재와 비존재는 지식/담론에 의해 결정된다. 앞에서 언급한 60년대 문화운동이나 복잡성 이론은 스노(C. P. Snow)의 ‘두 문화’가 구축한 지식구조의 불확실성에 대한 반동이었다. 산투스는 지식 생태학이 일반적 지식도 없으며 일반적 무지도 없다는 사실에서 출발하며, 지식 간에 설정되는 위계와 권력의 관계에 주목한다. 따라서 서구의 체계적 지식이 무질서(caos)에서 질서(cosmos)를 추출하는 것을 목적으로 삼았다면, 해방의 지식은 식민성(coloniality)에서 벗어나 연대(solidarity)를 모색하는 것을 목적으로 삼는다.

② 시간의 생태학(*From the monoculture of linear time to the ecology of temporalities*): 서구 근대성의 직선적 시간 개념은 진보, 근대화, 발전을 역사의 단일한 목표로 설정했다. 그 결과, 직선적 시간 개념은 서구 근대성이 동시대인의 비동시대성을 합리화하고 동시성의 개념으로 역사적 시간의 비대칭성을 숨기는 논리로 이용되었다. 산투스에 따르면, 시간의 생태학은 현재를 ‘역사적 시간의 양피지 사본(temporal palimpsest)’으로 인식한다. 개체나 집단의 주체성이나 정체성은 다양한 시간성의 축적이며

11) ‘배치’는 사물이나 사태를 바라보는 태도를 뜻하고 ‘계열화’라는 의미와 연관되어 있다. 계열화는 들뢰즈가 『의미의 논리』에서 사용하는 개념인데 하나의 사물이나 사실은 그것이 다른 것과 어떻게 연결되는가에 따라 다른 의미를, 심지어 정반대되는 의미를 갖게 됨을 뜻한다. 텍스트의 의미는 컨텍스트에 따라 달라진다는 것이다. 산투스는 근대 역사에서 벌어진 종족 근절(genocide)은 인식 근절(epistemicide)과 동시에 진행되었다고 말한다(Santos, 2006: 14).

상황과 문맥에 따라 때로는 근대적이고 때로는 비근대적이며, 때로는 오래되고 때로는 최근의 시간 인식으로 표현된다.

③ 인정의 생태학(*From the monoculture of naturalization of differences to the ecology of recognitions*): 16세기 이후 ‘차이의 자연율(律) (naturalization of differences)’에 근거한 사회적 분류의 논리가 지배와 억압을 정당화하는 논리로 이용되었다. 인종주의와 성차(性差)는 이러한 논리의 가장 중요한 예증이다. 식민주의(colonialism)가 권력의 식민성(colonality of power)과 다른 이유는 이 때문이다. 끼하노(A. Quijano)가 언급한 것처럼, 서구 근대 자본주의가 행사하는 권력의 식민성은 차이=불평등의 등식을 의미한다. 여기서 차이는 부정되어야 할 무엇이다. 산뚜스가 제안하는 인정의 생태학은 평등한 차이의 긍정학이고, 들뢰즈의 말처럼 “차이나는 것만이 되돌아온다”는 생성으로서의 차이이다. 이런 맥락에서 인정의 생태학을 위한 투쟁의 전위에는 페미니즘 운동, 원주민 운동, 흑인 운동이 위치한다.

④ 탈(脫)규모의 생태학(*From the monoculture of the universal and of the global to the ecology of trans-scales*): 규모의 측면에서 서구 근대성은 보편주의와 세계화로 요약될 수 있다. 보편주의가 특정한 컨텍스트와 무관하게 영향력을 행사하는 텍스트의 권력이라면 세계화는 국민국가의 주권을 무력화시키는 경제 권력이다. 보편주의처럼 세계화도 체계의 외부를 허락하지 않는다. 합리성의 외부는 없으며 자본의 외부도 없다. 그러나 탈규모의 생태학의 관점에서 텍스트와 컨텍스트, 세계화와 국지화는 서로 삼투한다. 보편주의와 세계화가 자유시장, 민주주의, 법의 지배, 개인주의, 인권 등을 외칠 때, 탈규모의 생태학은 사회정의, 존엄성, 상호존중, 연대, 공동체, 자연과 문화의 조화 등을 주장한다. 산뚜스는 세계화와 지역화 간의 삼투의 관계를 ‘세계화된 국지주의(globalized localism)’, ‘국지화된 세계주의(localized globalism)’, ‘종속적 세계시민주의(subordinate cosmopolitanism)’, ‘인류의 공동유산(common heritage of humankind)’으로 구분한다.¹²⁾ 세계화된 국지주의와 국지화된 세계주의는 헤게모니 세계화의 양면이다. 전자

는 세계화를 강제하는 중심 국가를 가리키고 후자는 주변 국가를 가리킨다. 대항 헤게모니 세계화가 지향해야 할 방향성은 종속 세계주의와 인류의 공동유산이다.

⑤ 생산성의 생태학(*From the monoculture of the criteria of capitalist productivity and efficiency to the ecology of productivities*): 자본주의적 생산성과 효율성의 기준은 시장논리를 통한 성장에 최우선을 두며 이러한 기준은 자연과 인간의 노동에 모두 적용된다. 생산의 주기에서 최대의 이윤을 거두기 위해 자연과 노동력을 착취하는 것이 자본주의적 생산성과 효율성의 특징이기 때문이다. 생산성이 없는 자연은 불모이며 생산성이 없는 인간은 게으르거나 전문 지식이 없는 잉여인간으로 취급된다. 산투스가 언급하는 생산성의 생태학은 지구적으로 싹트고 있는 대안 경제체제에 관심을 두며 아나키즘적 사유와 활동에 주목한다. 토지경작권과 소유권을 요구하거나 거대 개발계획에 반대하는 농민운동, 거주권을 요구하는 도시빈민운동, 공동토지제도와 천연자원에 대한 권리를 요구하는 원주민운동, 생태학적 지속가능발전운동, 물 민영화와 공공서비스 민영화에 반대하는 시민운동 등은 생산성의 생태학 부분에서 벌어지는 기본적인 투쟁이다. 또한 ‘파레콘(ParEcon)’¹³⁾, ‘지역거래체계(LETS)’¹⁴⁾, 물물교환체계, 비공식 선물경제 등은 상호부조와 신뢰, 진정한 평등에 바탕을 두고 다른 가치체제에 기초한 경제관계를 확립하는 데 핵심적이다.

12) 올리히 벡은 세계화를 세계화, 세계성, 세계주의로 구분한다. 세계화는 기술적 발전에 의한 정보화를 의미하고 세계성은 다차원적인 인간관계의 다차원성을 의미하는 것으로 달리 표현하면 세계시민주의를 의미한다. 세계주의는 세계화의 일면적이고 부정적인 현상으로 전지구적인 영역에서 다양하게 얽힌 인간관계를 경제적인 차원으로 축소하고 환원시키는 현상이다(벡, 1998: 28). 산투스의 용어와 대입시켜 보면 세계주의=세계화된 국지주의, 세계화=국지화된 세계주의, 세계성=종속적 세계시민주의가 될 수 있으나 벡이 세계화를 세계주의의 양면으로 이해하기보다는 단순히 디지털 커뮤니케이션/멀티미디어의 확산으로 보았기 때문에 세계주의의 부정적 영향이 국지화된 세계주의로 보일 것이다.

13) ‘참여경제(학)(Participatory Economics)’의 줄임말이다. 공평성, 연대, 다양성, 자율관리, 생태적 균형 같은 기본가치들에 기초해 경제정의를 추구하는 제도적 비전을 제시하는 용어이다.

14) Local Exchange Trading System의 줄임말이다.

헤게모니 인식론과 합리성이 강요한 다섯 가지 단일경작 체계는 현실을 양자택일적 이분법—문명 vs. 야만, 진보 vs. 잉여, 우등 vs. 열등, 세계주의 vs. 국지주의, 생산성 vs. 비생산성—으로 분할하고 배제하는 메커니즘이다. 이러한 메커니즘은 동일성으로 환원되지 않는 차이들을 배제하고, 상수(常數)본질주의를 앞세워 모든 변수(變數)들을 제거하는 메커니즘이다. 따라서 당면하고 있는 신자유주의 체계는 단지 정치나 경제에 국한된 문제가 아니라 인식의 문제, 문화적 문제, 환경의 문제, 존재의 문제이기도 하다. 산투스(桑투스)는 폭력적 메커니즘이 억압하고 배제한 차이들과 변수들을 복원하는 작업을 ‘부재의 사회학(the sociology of absences)’이라 부르고, 이러한 작업을 통해 단일경작 체계를 차이들의 생태학으로 바꿔야 한다고 주장한다(Santos, 2006: 15).¹⁵⁾ 따라서 반헤게모니 생태학은 차이를 사유하고 차이들을 절속하는 작업을 통해 차이와 다양성을 ‘대립과 적대 이전의 차이’로 되돌리는 작업이다. 대립이나 적대의 사유는 차이를 사유하는 방법이 아니라 동일성을 재생산하는 방법이기 때문이다. 즉 대립적이고 적대적인 차이는 앞에서 여러 번 언급한 것이지만, ‘양자택일적’ 차이를 뜻한다. 다시 말해, “차이가 그저 차이로만 존재하진 않는 것이다. 차이는 특정한 조건 아래서 대립이 된다. [...] 그렇다면 중요한 것은 차이가 대립으로 변환되는 조건을 아는 것이고, 그런 조건에서 어떠한 양상의 대립이 되는가를 아는 것이다”(이진경, 2006: 268). 산투스가 언급한 다섯 가지 범주의 단일경작 체계가 바로 대립적 차이를 만드는 조건이며, 그 조건으로부터 벗어나(delink) 새로운 차이들의 관계를 창조하는 것(relink)이 차이들의 생태학이다.

15) 여기서 부재란 존재하고 있지만 존재하지 않는 것과 마찬가지로 상황을 가리키며 ‘부재의 사회학’이란 존재하지 않는 것 같지만 존재하는 것을 드러내는 작업이다. 단일경작과 생태학이 대비해서 보여주는 현실이 바로 이것이다. 신자유주의 세계화의 현실 속에서 부재는 정치적 민주주의 이후의 경제적 전제정치 상황에 대한 적절한 표현이다. “20세기에는 죽음보다 진정한 삶의 부재가 더 공포스럽다. 죽고 기계화되고 분화된 행위들은 몸과 마음이 완전히 소진되고 죽음이 닥쳐올 때까지 삶의 작은 일부를 하루에도 수천 번씩 훑쳐 낸다. 죽음은 삶의 끝이 아니라 부재가 최종적인 포화상태에 도달한 것이다”(고병권 et al., 2008: 49. 재인용).

세계사회포럼은 어떤 총체성도 오늘날 전지구적 좌파가 보여주는 다채롭고 다양한 이론과 실천을 다 포괄할 수 없다는 것을 용변적으로 보여주었다. 따라서 차이는 통합을 가로막는 장애물이 아니라 통합을 위한 조건이다. 물론 과거의 역사적 실패를 생각하면 이러한 작업은 쉬운 일이 아니며 끊임없이 경계하고 노력해야 한다. 그리고 차이를 통합하는 일은 ‘소극(消極)화된 다원성(depolarized pluralities)’과 ‘상호문화적 해석(intercultural translation)’이라는 두 개의 축을 중심으로 이루어져야 한다(Santos, 2008: 28).

‘소극화된 다원성’과 ‘상호문화적 해석’의 두 축은 대립 이전의 차이를 드러내는 것만으로 충분하지 않고, 차이가 무언가를 생산하는 적극적이고 능동적인 위치를 갖기 위해 요구되는 사항이다. 즉 소극화는 체계의 외부로 인정함으로써 차이를 정치화하는 핵심적 방법이다. 특히 전지구적 혹은 초국가적 집단행동에 필수적으로 요청되는 사항이다.

세계사회포럼은 구체적이고 집단적인 실천을 모색하기 위해 차이들이 만나서 ‘구성적 연합과 접속(constructing coalitions and articulations)’을 시도하고, 그러한 구성적 분위기에서 이론적 차이들을 집중적으로 토론하는 것을 최우선으로 한다. 즉 세계사회포럼의 목표는 차이에 대한 인식을 집합과 포괄을 위한 조건으로 전환함으로써 차이가 집단적 행위를 촉발 놓은 장애물이라는 혐의를 벗기는 것이다. 다시 말하면, 차이들이 통합이 될 수도 있고 분열이 될 수도 있는 상황에서 토론을 위한 배경(context)을 만드는 것이 무엇보다 중요하다(Santos, 2008: 29. 필자 강조).

단일경각이 생태학으로 전환되는 분기점은 차이를 발생하는 배경(컨텍스트)에 대한 이해였다. 즉 차이란 배경을 무시하고 존재론적 관점에서 바라봐서도 안 되고, 보편주의와 목적론의 관점에서 무시해서도 안 된다. 토론의 배경이 주어지면 “차이는 새로운 관계, 새로운 무언가를 형성하는 구성적인 역할을 하게 된다. 다르다는 것은 한편으론 새로운 것이 형성되기 위한 조건이고, 다른 한편으론 그것과의 만남을 통해 발생한 사건이다”(이진경, 2006: 271). 이렇게 차이들이 만나서 구성하는 변형생성 행동의 새

로운 패러다임(new paradigm of transformative and progressive action)을 산투스는 ‘상호문화적 해석’이라고 부른 것이다. 그는 소극화된 다원성이 상호문화적 해석을 가능하게 하는 조건이지만 소극화된 다원성을 지속적으로 극대화하고 강화시키는 것은 상호문화적 해석이라고 말한다.

IV. 트랜스모더니티(Transmodernity)와 상호문화성(Interculturality)

역사적 관점에서 볼 때 라틴 아메리카 문화는 이질적이고, 때로는 뒤죽박죽이고, 잡종적이며, 유럽 문화와 비교해서 주변적 위치에 있다고 말하는 것이 이제 상식이 되었다. 그러나 가장 비극적인 것은 그렇게 엄연히 존재하는 문화가 무시될 때이다. 예술에서, 삶의 스타일에서 라틴 아메리카 문화의 독창성은 부인될 수 없다.

(엔리케 두셀, 「트랜스모더니티와 상호문화성」)

두셀이 고백하듯이, 20세기 전반까지 라틴 아메리카 지식인들은 라틴 아메리카가 서구 문화의 일부분이라는 것을 아무도 의심하지 않았다.¹⁶⁾ 그들이 풍부한 철학의 원류는 그리스 철학이었고 라틴 아메리카의 독자적인 철학을 논할 수 있는 가능성은 거의 없었다. 철학 분야에서, 그리고 그 결과로서 문화 철학 분야에서 역사적인 파열이 발생한 것은 1960년대 말이었다. 그러한 변화의 시작에는 세계를 휩쓸었던 68세계혁명의 영향이 있었다는 것을 무시할 수 없지만 라틴 아메리카에 최초로 등장한 ‘비판적’ 사회과학, 특히 종속이론의 영향을 간과할 수 없다. 이때를 기점으로

16) 라틴 아메리카 지식인의 이런 고백을 상징하는 것이 옥파비오 빠스가 20세기 전반기와 후반기가 갈라지는 1950년에 출판한 책 『고독의 미로』이다. 책의 말미에서 빠스는 다음과 같이 썼다. “우리는 별거벗고 아무 것에도 의지하지 말아야 한다. 거기, 완전한 고독의 상황에서 우리를 맞아주는 초월이 있다. 그것은 우리처럼 외로운 사람들의 손이다. 우리는 우리 역사 속에서 처음으로 세상의 모든 사람들과 동시대인(contemporáneo)이 되었다”(Paz, 1972: 174). “동시대인이 되었다”는 표현은 모든 차원에 적용된 발전주의에 의해 종속되어 있던 라틴 아메리카가 그 상황에서 벗어나고 있음을 극적으로 드러낸다.

그 이전까지 메트로폴리스와 식민지로 생각되었던 유럽과 라틴 아메리카의 관계가 ‘중심’과 ‘주변’으로 관계로 변화되었다. 이것은 단순히 경제학 분야에서 만들어진 새로운 용어가 아니라 모든 사회적 범주에 적용될 수 있는 새로운 개념이었다. 계급에 의지하던 사회적 분류는 상호주관적 행위자(intersubjective actors) 개념으로 확장되었고, 실체론적(substantialist) 문화 개념이 관계론적 시각에서 이해되기 시작했다. 즉 문화란 개별 문화 내재적이든 상호문화적이든 간에 복합적인 상호작용을 통해 형성된다는 것이다. 따라서 문화를 ‘대화’나 ‘충돌’의 관점에서 뿐만 아니라 ‘지배’와 ‘착취’의 관점에서 바라보게 된다. 두셀은 이러한 인식을 통해서 “문화주의적” 단계가 끝났음을 알았다고 밝히고 있다.

구조주의적 관점에서 문화주의를 바라보면 매끈하게 규정된 역사적 블록 내에서, 그리고 다양한 계급과 분파의 이데올로기적 형성과 관련해서 헤게모니가 변화하는 상황을 이해하는 것이 불가능하다. [...] 게다가 문화주의에는 정치 사회(그리고 마지막에는 국가)와 시민 사회의 범주가 누락되어 있다...(Dussel, 2004: 6. 재인용. 필자 강조).

인용 부분이 포함된 장(章)의 제목을 “문화주의를 넘어서(Beyond Culturalism)”라고 한 데서도 짐작할 수 있지만 두셀이 깨달은 것은 역사적 배경(context)에 대한 이해가 선행되지 않고 라틴 아메리카 문화를 이해할 수 없다는 것이다. 또한 앞에서 살펴본 것처럼, 유럽의 문화운동이 유럽 내적 운동이었다면 라틴 아메리카의 문화운동은 유럽의 ‘외부’에서 이해되어야 한다는 것이다. 한 마디로, 두셀이 인식한 것은 배경을 둘러싼 ‘차이’에 대한 인식이었다. 중심과 주변의 관계에서 라틴 아메리카 (문화)는 항상 이미 대립과 적대의 조건 하에서 관계 맺어진 차이, 즉 ‘식민적 차이(colonial difference)’로 인식된다는 사실이다. ‘식민적 차이’는 척도 아래 통합되어야 할 무엇이거나 제거되어야 할 무엇이다. 여기서 차이를 긍정하는 것은 불가능하다. ‘식민적 차이’의 관점에서 바라볼 때 유럽의 탈근대적 비판이론은 ‘제국적 차이(imperial difference)’일 뿐이다. 즉 탈근대성은 근대성에 대한 비판을 제기했으나 근대성이라는 틀 안에서 차이

를 가질 뿐이다. 이것을 앞에서는 반근대적 근대성(antimodern modernity)이라고 표현했다. 따라서 탈근대적 비판이론은 유럽중심주의적 근대성의 외부인 식민성(coloniality)을 사유할 수 없다.¹⁷⁾ 두셀이 70년대 중반 이후부터 일관되게 지속하고 있는 자신의 철학에 ‘해방 철학(Philosophy of Liberation)’이라는 이름을 붙인 이유를 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

서구 근대성을 척도로 놓고 볼 때 차이는 ‘제국적 차이’, ‘제국적 식민적 차이(imperial colonial difference)’, ‘식민적 제국적 차이(colonial imperial difference)’, ‘식민적 차이’의 네 가지로 세분될 수 있다.¹⁸⁾ ‘제국적 차이’는 근대성이라는 척도이며, ‘제국적 식민적 차이’는 탈근대적 근대성을 가리키고, ‘식민적 제국적 차이’는 근대성의 척도를 받아들인 식민지 엘리트 지배 문화이며, ‘식민적 차이’는 척도에 의해 억압되고 배제되는 식민지 하위주체 문화를 뜻한다. 두셀이 해방철학에서 보여주는 것은 이러한 차이들의 ‘위치(location)’이며, 해방철학의 목표는 차이의 정치학을 통해 차이들의 위치를 재배치하는 것이다. 차이들이 식민지 시기의 폭력에 의해 이미 과잉결정된(overdetermined) 상황에서 차이들을 재배치하지 않고 상호문화적 대화를 이야기하는 것은 순진한 발상이기 때문이다.

나는 아르헨티나에서 이미 김이 새기 시작한 신식민지 모델을 받아들였던 국민적 “영웅”을 탈신비화시키는 작업을 시작했다. 1492년 아메리카를 침략하면서 시작된 (중심부의) “제국적” 문화는 라틴 아메리카, 아프리카, 아시아 그리고 동유럽의 “주변” 문화와 마주쳤다. 결과는 평등한 대화가 아니라 지배, 착취, 절멸이었다. 게다가 “주변 문화”의 엘리트들은 제국주의자들에게서 교육을 받았고, 장-폴 사르트르가 프란츠 파농의 『대지의 저주받은 사람들』의 서문에 썼던 것처럼 그들은 파리나 런던에서 배운 것을 그대로 흉내 냈다. 계몽된 신식민지 엘리트들은 자신들의 “민중”을 멀리하고 그들을 자신들의 정치적 입지를 확보하는 불로로 이용함으로써 제국의 신민이 되었다(Dussel, 2004: 7).¹⁹⁾

17) 식민성은 식민주의와 다르다. 차이점은 뒤에서 밝힐 것이다.

18) ‘식민적 차이’는 미놀로가 제안한 용어이다. 미놀로는 ‘식민적 차이’와 ‘제국적 차이’만 구별해서 사용하고 있으며 ‘제국적 식민적 차이’와 ‘식민적 제국적 차이’는 필자의 용어임을 밝혀둔다.

두셀은 해방철학이 비판이론의 역할을 수행하기 위해 세계 권력지도를 재배치해야 하며 이를 위해서는 민족해방을 위한 애국 혁명과 억압된 계급을 해방시키기 위한 사회 혁명을 계승하는 문화 혁명이 필요하다는 것을 언급한다. 그리고 문화 혁명이 교육의 차원, 청년의 차원, 문화의 차원에서 전개되어야 한다고 말한다. 여기서 주목해야 할 것은 제국적 문화의 억압을 받은 주변 문화가 상호문화적 대화의 출발점이 되어야 한다는 점을 지적했다는 점이다.

소수문화(minor culture)는 문화적으로 빈곤한 문화와는 거리가 멀 뿐만 아니라, 박해자에 맞서는 피박해자들의 오염되지 않고 빛을 발산하는 저항의 핵심이다. [...] 새로운 것을 창조하기 위해서는 외부성(exteriority)에서 터져 나오는 새로운 언어를 가져야 한다. 이 외부성은 체계에 의해 박해를 받고 있음에도 불구하고 체계에 전적으로 낮은 것이다(Dussel, 2004: 8. 필자 강조).

산투스가 ‘상호문화적 해석’이라고 부른, ‘차이들이 만나서 구성하는 변형생성 행동의 새로운 패러다임’을 만들기 위해서는 체계의 속성인 자기차이화하는 내재화의 논리 혹은 자기동일성의 내재화 논리를 벗어나는 외부성을 필요로 하는 데, 두셀은 그 가능성을 주변 문화에서 찾고 있다. 이러한 사유의 전환은 라틴 아메리카 (혹은 주변부) 지식인들이 사로잡혀 있던 ‘문화 발전주의(culturalist developmentalism)’, 즉 전통문화에서 세속적이고 다원적인 문화로 이행하는 것이 문화 발전이라는 생각을 폐기하는 것이다. 이것은 앞에서 산투스가 언급한 극성(極性)을 제거한 소극화된 다원성파도 상통한다. 이런 맥락에서 단일경작 체계에서 차이들의 생태학으로 나아가려는 산투스의 노력과 ‘식민적 차이’의 복권을 통해 차이들로 구성되는 세계 권력지도를 재배치하려는 두셀의 의도는 일치한다. 그러나 여기서 두셀은 근대성/식민성(Modernity/Coloniality) 개념을 통해 근대성으로 한 걸음 더 다가간다.

19) 여기서 영웅은 『파곤도: 문명과 야만』의 저자인 사르미엔토(Domingo F. Sarmiento)을 가리킨다.

스페인이 아메리카를 침략하면서 시작된 서양의 “근대성”은 대서양에 대한 유럽의 지정학적 “강탈”이다. 그것은 엄밀한 의미에서 (더 이상 느끼고 위험한 육로 대상[隊商]이 아니라 바다를 통해) “세계-체제”를 시작하고 통제된 것이며, 300년에 걸쳐 점차적으로 정치경제적 균형이 주변적이고 고립되어 있던 구(舊)유럽에게 유리하게 이동한 식민 체제의 발명이었다. 게다가 근대성은 동시에 (자본의 원시적 축적에 토대를 둔 초기 상업) 자본주의의 시작이고 발전이었다. 다시 말해, 근대성, 식민주의, 세계-체제 그리고 자본주의는 동시적이고 상호 구성적으로 탄생했다(Dussel, 2004: 13-14).

이러한 언급이 의미하는 것은 첫째, 보편주의와 합리성 그리고 발전주의 등으로 상징되는 서구 근대성이 본질적으로 오로지 유럽에서 발생한 현상이 아니라 비(非)유럽 지역 타자와의 변증법적 관계에서 형성되었다는 것이고, 둘째, 서구 근대성이 18세기 계몽주의로부터 시작된 것이 아니라 1492년 아메리카의 침략으로부터 시작되었다는 것이다. 따라서 식민성은 근대성의 파생물(derivative)이 아니라 구성물(constitutive)이다. 다시 말해, 근대성이 먼저 오고 그 다음에 식민성이 온 것이 아니다. 아메리카 발견/침략은 대서양 상권(the commercial Atlantic circuit)을 탄생시켰고 동시에 근대/식민 세계-체제가 시작되었다. 아래 그림이 말해 주듯이 근대성은 식민성을 인질로 잡아 억압과 착취의 대상으로 삼았으나 실상 근대성과 식민성은 상체가 갈라진 삼쌍둥이였다.



천성명 작(作) <그림자를 삼키다> 중에서²⁰⁾

근대성은 식민성과 분리될 수 없으며 근대성과 식민성은 같으면서 다르다. 몸을 공유하는 삼쌍둥이의 물질적 현실이 극명하게 가르쳐주듯이, 그리고 <그림자를 삼키다>라는 작품 제목이 시사하듯이 근대성은 식민성을 감추거나 삼켜버릴 수 없다. 다시 차이의 문제로 돌아간다면, 마르크스가 지적했듯이 대립적 사유 같은 “본질의 현실적 이원론은 결코 존재하지 않는다”(이진경, 2006: 268. 재인용). 오직 차이의 일원론만이 존재할 뿐이다. 삼쌍둥이는 차이의 일원론에 대한 설득력 있는 설명이다. 또한 같은 몸을 공유하고 있기 때문에 식민성의 몸에 생긴 상처는 근대성의 목숨도 위협할 수밖에 없다. 이런 상황에서 계몽의 근대성을 주장할 수 있을까? 근대성은 계몽주의로부터 시작되었고 서구 문명의 원류는 그리스 문명에까지 닿아 있다고 주장할 수 있을까?

이런 맥락에서, 두셀은 근대성이 계몽주의의 공적을 앞세워 식민성을 은폐했듯이 탈근대성 또한 근대성을 유럽 ‘내부로부터(from within)’ 형성된 과정으로 인식했으며, 이 때문에 세계화가 초래하고 있는 위기에 대해 대안을 제시하지 못하고 있다고 지적한다. 두셀이 말하는 트랜스모더니티(Trans-modernity)는 탈근대성과는 달리 근대성을 총체적으로 새롭게 해석한다. 트랜스모더니티는 근대성을 구성하면서 근대성으로부터 배제된 문화들을 근대성 ‘외부로부터(from without)’ 긍정한다. 그리고 이러한 작업은 유럽중심주의를 극복하는 작업과 동시에 이루어져야 한다(Dussel, 2002: 223-224). 위에 언급한 것처럼, 근대성과 식민성이 한 몸이라는 인식은 차이의 일원론에 대한 인정으로 이어지며 이를 통해 소극(消極)화된 다원성으로 진입할 수 있다. 그러나 완고한 유럽중심주의가 그렇게 쉽사리 극복될 수 있을까? 여기서 두셀을 포함한 근대성/식민성 연구그룹은 중요하게 분석하는 개념이 식민성이다.

바로 여기에 ‘식민주의’와 ‘식민성’을 구별해야 하는 중요한 이유가 있다. 식민성은 자본주의적/가부장적, 근대적/식민적 세계체제의 헤게모니

20) 설치예술 작가 천성명의 작품전 <그림자를 삼키다>는 2007년 2월 21일부터 3월 11일까지 서울 소격동 갤러리 선 컨템퍼러리에서 열렸다. 12점의 조각 작품으로 이루어진 이야기가 있는 작품 전시회였다.

구조와 문화에 의해 만들어졌고 식민지 행정기구의 소멸 이후에 생겨난 지배와 착취의 형태들의 연속성과 관련된다. 권력의 식민성(coloniality of power)은 근대적/식민적, 자본주의적/가부장적 세계체제에서 결정적인 구조화 과정을 나타낸다. 이러한 세계체제는 국제적인 노동분업의 지역화된 주변부와 전지구적인 종족-인종적 위계를 뒤섞은 것이고 전지구적인 중심부 메트로폴리스에서 종족-인종적 위계를 유지한 채 전지구적인 자본축적과 더불어 제3세계 이주를 절합하는 것이다(라몬 그로스 포겔, 2008: 70).

권력의 식민성에 대한 분석은 월러스틴의 근대 세계체제를 넘어서서 근대/식민 세계체제에 대한 분석이다. 근대/식민 세계체제 분석은 다음과 같은 결과를 보여준다. 첫째, 포스트콜로니얼리즘의 post-에 연루된 논쟁처럼, 식민주의/탈식민주의 등의 문제는 근대성의 문제를 건드리지 않고 식민주의 혹은 탈식민주의를 다루는 잘못을 저지르고 있다. 즉 식민주의나 신식민주의의 상태를 벗어나는 것이 문제일 뿐, 근대성은 문제가 없기 때문에 서구 근대성을 뒤쫓아 가려는 의도가 잠재되어 있다. 둘째, 첫 번째 문제와 연관된 것으로 식민성은 근대성과 별개의 것이거나, 근대성은 식민성을 극복하고 도달해야 할 목표가 아니다. 셋째, 인식론적이고 존재론적인 측면에 적용되는 직선적 시간개념을 공간적 개념으로 전화시킨다. 넷째, 위의 언급과 관련된 것으로 근대성에 대한 비판은 반근대성(anti-modernity)이 아니다.

V. 결론에 대신하여

베를린 장벽(Berlin Wall)이 붕괴된 후 거의 20년 만에 세계금융 거래의 중심인 월가(Wall Street)가 무너졌다. 베를린 장벽의 붕괴와 소련의 해체가 ‘현실 사회주의’의 붕괴였다면, 월가의 파산은 ‘현실 자본주의’가 붕괴되고 있음을 알리는 경고음이다. 현실 자본주의와 현실 사회주의는 서구 근대성의 소산이다. 세속적 민족국가와 산업자본주의 그리고 자유무역을 토대로 하는 자본주의가 서구 근대성의 첫 번째 자식이었다면, 생시

몽에서 마르크스로 이어지는 사회주의는 두 번째 자식이었다. 따라서 베를린 장벽의 붕괴에 이은 월가의 파산은 자본주의와 사회주의 중의 택일의 문제를 넘어서서 서구 근대성에 대한 성찰의 문제로 옮겨갈 것을 요구하고 있다. 월러스틴이 브로델에게서 빌려온 핵심적 개념인 ‘세계경제(economie-monde)’와 ‘장기지속(longue durée)’의 관점에서 말한다면, 지난 500년의 세계체제를 대신하여 앞으로 500년을 지속할 세계체제는 서구 근대성의 ‘외부’에 대한 성찰에서 모색되어야 한다는 것이다.

90년대 중반 이후 라틴 아메리카 사회운동과 정치변동에서 오늘날의 위기에 대한 만족스러운 대안을 발견할 수 있다는 생각은 과욕인지도 모른다. 반세계화운동의 도화선이 된 멕시코 사파티스타 봉기가 발발한 지 15년이 되었지만 원주민들의 현실은 크게 달라진 것이 없고, 베네수엘라 차베스 대통령이 주장하는 ‘21세기 사회주의’는 고유가를 등에 업은 신민중주의(Neo-populism) 쪽으로 평가되고 있으며, 에보 모랄레스가 역사상 처음으로 원주민 출신으로 볼리비아 대통령에 당선된 사실도 안데스 지역의 인종 분포에서 비롯된 정치적 해프닝으로 평가 절하되고 있기 때문이다. 더구나 신자유주의의 경제적 추동력과 과잉제국주의의 토대가 여전히 강고한 시점에서는 사회운동과 여기서 비롯된 정치변혁이 단순히 저항의 수준을 넘어서서 대안을 제시하는 것은 쉬운 일이 아니기 때문이다.

하지만 지금 라틴 아메리카 대륙에 세계적 이목이 집중되고 있는 이유는 라틴 아메리카의 사회운동과 정치변동이 자본주의 체제 안에서 자본주의를 비판하는 것이 아니라, 근대성의 서사(敍事)에서 부재로 존재하는 식민성을 복원함으로써 탈식민적(decolonial) 관점에서 근대적/식민적 세계체제를 새롭게 해석하는 가능성을 던져주기 때문이다. 서구 철학이 제3세계의 철학을 억압했던 이중의 구속—서구 철학과 유사하면 참신성이 없고, 다르면 신뢰성이 없다—을 벗어나 탈식민적 관점에서 대안을 모색하는 작업은 제3세계 민족주의나 제3세계중심주의를 내세우기 위한 것이 아니다. 사회과학은 방법론의 객관성을 극대화하고 입장(position)의 중립성을 극소화해야 한다. 새로운 비판이론은 모든 지식은 지식의 성립을 가능하게 만든 조건과 맥락을 벗어나지 않은(contextualized) 지식이며, 그 조건을

진보적인 관점에서 변화시키는 한에만 발전할 수 있다. 중요한 것은 구성적 차이가 타자들과의 관계 속으로 들어가 다른 것이 될 수 있는 기회, 다른 것을 통해 자신을 표현할 수 있는 기회를 적극적으로 만들어가는 것이 새로운 비판이론의 긍정적 힘이라는 사실이다.

참고문헌

- 고병권 et al. 2008. 『목소리 없는 자들의 목소리: 대중의 소수화』. 서울: 그린비.
- 기 드보르. 1996. 『스펙타클의 사회』. 서울: 현실문화연구.
- 김용옥. 1998. 『이성의 기능』. 통나무.
- 김영민. 2008. 『동무론: 인문연대의 미래형식』. 서울: 한겨레출판.
- _____. 2007. 『산책과 자본주의』. 서울: 늘봄.
- _____. 1999a. 『진리, 일리, 무리: 인식에서 성숙으로』. 서울: 철학과현실사.
- _____. 1999b. 『지식인과 심층근대화: 접선의 존재론』. 서울: 철학과현실사.
- 김은중. 1999. 「노마드적 주체와 텍스트의 그늘」. 《이베로아메리카연구》, 10: 93-112.
- _____. 1997. 「시와 혁명: 옥파비오 빠스의 근대성에 대한 사유를 중심으로」. 《라틴 아메리카연구》, 10(1): 149-177.
- 마이클 폴라니. 1992. 『지적 자유의 의미』. 김하자/정승교 옮김. 서울: 범양사출판부.
- 라몬 그로스포겔. 2008. 「횡단근대성, 경계적 사유, 전지구적 식민성: 전지구적 자본주의를 재정의할 때, 인식론적 타자성이 갖는 함의」. 고병권 et al. 『목소리 없는 자들의 목소리: 대중의 소수화』. 서울: 그린비. 60-81.
- 르몽드 디플로마티크(기획). 2008. 『르몽드 세계사』. 서울: 휴머니스트.
- 박종성. 2006. 『탈식민주의에 대한 성찰: 푸코, 파농, 사이드, 바바, 스피박』. 서울: 살림.
- 백승욱. 2006. 『자본주의 역사 강의: 세계체계 분석으로 본 자본주의의 기원과 미래』. 서울: 그린비.
- 사이언 토미. 2007. 『반자본주의: 시장독재와 싸우는 사람들』. 정해영 옮김. 서울: 유토피아.
- 알렉스 켈리니코스. 2000. 『이론과 서사: 역사철학에 대한 성찰』. 박형신 · 박선권 옮김. 서울: 일신사.
- 올리히 벡. 2006. 『위험사회: 새로운 근대(성)를 향하여』. 홍성태 옮김. 서울: 새물결.
- _____. 1998. 『정치의 재발견: 위험사회 그 이후—재귀적 근대사회』. 문순홍 옮김. 서울: 거름.
- 이매뉴얼 윌러스틴. 2006. 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』. 김재오 옮김. 서울: 창비.

- _____. 2005. 『월러스틴의 세계체제 분석』. 이광근 옮김. 서울: 당대.
- _____. 2004. 『지식의 불확실성』. 유희석 옮김. 서울: 창비.
- 이정우. 1997. 『가로지르기: 문화적 모순과 반담론』. 서울: 민음사.
- 이진경 et al. 2008. 『모더니티의 지층들: 현대사회론 강의』. 서울: 그린비.
- _____. 2006. 『미-래의 맑스주의』. 서울: 그린비.
- 존 산본마쓰. 2005. 『탈근대 군주론』. 신기섭 옮김. 서울: 갈무리.
- 토미 셰리단 · 앨런 맥쿰즈. 2006. 『이매진: 21세기를 위한 사회주의의 비전』. 서울: 이매진.
- Castro-Gómez, Santiago and Grosfoguel, Ramón(eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, Enrique. 2007. *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. 2005. “Transmodernidad e interculturalidad: Interpretación desde la Filosofía de la Liberación.”
<http://afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- _____. 2002. “World-System and Trans-Modernity.” *Nepantla: Views from South*. Binghamton: Duke University Press.
- _____. 1995. “Eurocentrism and Modernity: Introduction to the Frankfurt Lectures.” in John Beverley/José Oviedo(eds.). 1993. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press. 65-76.
- Escobar, Arturo. 2005. “Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia.”
<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/mas%20alla%20del%20tercer%20mundo-impreso.pdf>
- _____. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericana.” *Tabula Rasa*, enero-diciembre, 1: 51-86.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. 1972. *Dialectic of Enlightenment*. New York: The Seabury Press.
- Liotard, Jean-François. 1990. *La condición postmoderna*. México: Rei.
- Mendieta, Eduardo. 2007. *GLOBAL FRAGMENTS: Globalizations, Latinoamericanisms, and Critical Theory*. Albany: SUNY Press.

- Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell.
- _____. 2001. "The geopolitics of knowledge and the colonial difference."
<http://multitudes.samizdat.net/article194.html>
- _____. 2000. *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Boder Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Paz, Octavio. 1972. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2008. "The World Social Forum and the Global Left."
Politics & Society, 36(2): 247-270.
<http://pas.sagepub.com/cgi/reprint/36/2/247>
- _____. 2007. "La reinención del Estado y el Estado plurinacional." *OSAL*, año VIII, septiembre, 22: 25-46.
- _____. 2006. *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. New York: Zed Books.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Utopistics: Or Historical Choices of the Twenty-First Century*. New York: The New Press.

김 은 중

주소: 서울시 서초구 방배동 방배브라운
101-203

E-mail: ocpaz@hanmail.net

-
- 논문접수일: 2009년 3월 30일
 - 심사완료일: 2009년 4월 15일
 - 게재확정일: 2009년 4월 24일