▌이베로아메리카 제10권 1호(2008.06. 30) : 1 31

엔리케 두셀의 해방철학과 전지구화 시대의 비판윤리*

송 상 기**
Song, Sang-Kee

<Abstract>

Philosophy of Liberation in Enrique Dussel and Critical Ethics in Global Age

Philosophy of liberation is a severe critique about European ontological tradition which is inherently totalitarian Enrique Dussel, main figure of both philosophy of liberation and liberation theology, asserts that Heideggerian ontology negates the exteriority of Other. He tries to recover peripheral histories as the source of that critique. He lays out a philosophical framework that will protect the exteriority of the other, in other words, freedom of the Other. He characterizes his method as "analectical" or "anadialectical" to distinguish itself from "dialectical" method. The "ana"("beyond") dialectical method orients towards the Other outside the dialectics of the ego. By pivoting from ontology to trans-ontology, he argues with Karl Otto Apel, the founder of Ethics of Communication, to establish a planetary ethics in an age of worsening and systematic exclusion of late capitalism's globalisation. He insists that before we

* 본 논문은 2007년도 고려대학교 교내특별연구비 지원을 받아 수행됨.
** 고려대학교 서어서문학과
E-mail: sangkee@korea.ac.kr, sangkee66@gmail.com

are members of community of communication, we are members of community of life. That's why transcendental economics is prior to transcendental pragmatics. The incorporation of exteriorty of other in global economic and political system that liberates other is the main issue that Dussel suggests for the neoliberal world-system which is chalenged by ecological peril and asymetrical distribution of wealth.

[Key Words: Philosophy of Liberation/ Communitarianism/ Enrique Dussel/ Critical Ethics]
[: / / /]

Ⅰ. 프롤로그

라틴아메리카에 보편적이면서도 자생적인 철학이 있는가? 이러한 질문은 비단 우리나라 뿐 아니라 라틴아메리카 학계에서도 빈번하게 제기되는 질문이다. 라틴아메리카 사상에 대해서는 우리나라에서도 라틴아메리카의 역사와 사상 이 출간될 정도로 많은 소개가 이루어지고 있지만, 정작 라틴아메리카 철학에 대해서는 영어권에서도 그다지 제대로 된 소개가 되어 있지 않다. 왜 엄밀한 의미의 철학이라는 것이 라틴아메리카에서는 부재해 보이는가에 대해 대표적인 라틴아메리카주의 철학자인 멕시코의 레오폴도 세아(Leopoldo Zea)는 라틴아메리카의 많은 국가들이 비록 19세기 초 정치적 독립을 했지만, 기존의 메트로폴리인 스페인과 포르투갈로부터 정신적 해방을 추구하려다 보니 대륙과 영미철학을 성급하게 수용하며 생긴 현상(Zea 1991,287)이라고 진단한다. 미래를 창조

하기 위해 외부의 것을 끌어오다 보니 또다른 문화적 종속상황에 빠지게 되었다는 것이다. 따라서 자신만의 자유로운 의식을 가지고 과거를 재규정하고 미래를 투사하는 과정이 필요한데 "과거를 부정하고 또 다른 허공과 타자의 미래를 창조하는 우를 저질렀고, 이제는 철학 체계를 모방하는 것이 아닌 그안에 담긴 비판정신을 도입해야 한다(ibid., 288-289)" 라고 주장한다. 세아는 아메리카 의식의 변증법 (1976)에서 19세기 말 근대화를 부르짖으며 산업화의 모토를 내세운 자유주의 과두체제의 철학적 기반이 된 실증주의 철학을 무분별하게 도입했던 과거의 사례를 비판하며, 라틴아메리카의 역사적 내재성으로부터 그 의식의 흐름을 변증법적으로 파악하고자 했다. 하지만 디에고 리베라가 멕시코 고유의 미적 표현을 이탈리아 프레스코 양식에 담아 표현했던 것처럼 그의 방법론은 헤겔의 변증법적 방법론에 의존하고 있다. 물론 맑시즘을 라틴아메리카에 창조적 변형시키며 계급주의에 집착하며 교조화되기 시작한 유럽 마르크스주의를 비판하며 페루의 원주민 문제를 해결하고자 했던 호세 카를로스 마리아테기(José Carlos Mariátegui)의 경우 20세기 초반 라틴아메리카의 가장 창조적 사회주의자이지만 그의 이론이 서구 맑시즘의 전개에 큰 영향을 미치지는 못했다. 물론 주변부의 철학과 사상에 대한 서구의 관심이 1960년대 이후부터 시작된 연유도 있지만 서구의 이론을 토착적으로 접목하는 것만으로는 소위 보편성을 요구하는 강단 철학계에 반향을 미치기에는 부족함이 있다고 여겨진 것이다.

하지만 엔리케 두셀(Enrique Dussel)은 보편성이라는 개념 자체에 비판을 가한다. 이것이 전 지구적 의미를 지니기 보다는 서구의 형이상학의 전개과정을 통한 총체성의 개념이 근대 세계체제를 통해 지정학적으로 확산되면서, 비서구적 외부를 배제하는 기재로 작용했다는 요지의 비판이다. 이는 헤겔의 주인과 노예의 변증법에서 보듯 주인은 자신을 고양

하기 위해 노예를 포섭하며 동일성을 강요하는 것과 같은 맥락의 비판이다. 따라서 이러한 서구적 보편성의 독단의 위험으로부터 벗어나려면, 서구적 주체의 외부에 있는 타자를 인정하고 대화를 나누는 것이 타자를 해방시키며 진정한 전 지구적 공동체를 이룰 수 있는 윤리적 전제가 필요하다고 역설한다. 글로벌 시대이면서도 전 지구적으로 배제와 차별이 만연한 이 시대에 소외된 자, 억압받는 자, 가난한 자를 해방시키기 위한 철학을 구상하며 그는 폴 리꾀르, 임마누엘 레비나스, 칼 마르크스, 쥐르겐 하버마스와 칼 오토 아펠로 대변되는 프랑크푸르트학파의 의사소통이론 등의 방법론을 응용하되 이를 기존과는 다른 방식으로 전유하고 자신의 철학세계를 구축하고자 했다. 그는 1970년대 중반부터 지금까지 30년 동안 해방철학이라는 주제에 대한 책을 써왔다. 현재 그의 저서는 중남미 철학자 중 가장 다양한 저작이 가장 다양한 언어로 번역되어 출간되었고 서구중심적 사고방식으로부터 벗어나 세계를 이해하고자 하는 지식인들에게 중요한 정전이 되고 있다. 그의 다양한 사유체계는 그의 파란만장한 삶의 괘적을 통해 몇가지 전환점을 맞이하는데 본고는 이러한 흐름을 시기적으로 정리한 후 그의 사유체계의 핵심이 되는 초(超)변증법적 방법론과 해방의 윤리학이 야기하는 의미와 문제점을 대륙의 보편주의적 관점과 상대적으로 비교하며 논하고자 한다. 본 논문의 서두에서 제기될 철학자의 전기적 괘적을 재정리하며 주요 사유의 흐름과 핵심 개념 정리는 논문 후반부의 전 지구화 시대의 해방윤리가 어떠한 방식으로 정초될 것인가에 대한 논의의 장을 마련하기 위해 필요하다. 또한 본 논문이 향후 두셀에 대한 논의에 대한 촉발점이 되길 희망함은 물론, 보편성과 토착적 해석 사이에서 고민해 온 라틴아메리카 철학이 비단 라틴아메리카 지역 연구의 차원이 아닌 철학계와 문화연구 연구 차원에서도 활발하게 논의될 수 있기를 희망하며 본고를 시작하고

자 한다.

Ⅱ. 철학적 관점에서 본 두셀의 사유의 흐름

훗날 엔리케 두셀이 20세기 제 3세계에서 가장 중요한 철학자로 평가받지 못한다 하더라도 철학, 교회사, 신학, 윤리학, 정치철학 방면에 50권 이상의 저서를 쓴 가장 왕성한 학술 활동을 하며 서구의 주류 철학에도 많은 논쟁을 불러일으킨 학자로 평가될 것임은 분명하다. 라틴아메리카 교회사 연구와 해방신학의 전개에 있어 중요한 저작을 남긴 두셀은 해방신학이 가지는 문제의식을 철학적 규명을 한 해방철학에 있어서도 가장 중요한 학술적 성과를 낸 학자이기도 하다. 그에게 교회사 연구와 해방신학에 대한 연구는 후에 그가 행한 마르크스 원전 읽기가 그러하듯이 교의에 빠지거나 제도화되지 않은 복음의 메시지를 해방의 윤리학적 입장에서 고찰하기 위함이었다. 지금도 그의 백과사전적 저술활동은 현재진행형이지만 그의 생애의 주요 전환점과 철학적 관심과 방법론 도입의 흐름에 따라 크게 네 가지 시기로 나눌 수 있다. 이러한 구분은 비교적 상세하게 자신의 생애와 지적 편력을 자서전적으로 쓴 글인 “의미를 찾아서: 해방철학의 기원과 전개”(1998)와 두셀을 영어권에 소개하는데 가장 큰 공헌을 한 에드와르도 멘디에타(EduardoMendieta)와 린다 마틴 알코프(LindaMartinAlcoff)의 저서들을 토대로 재구성한 것인데 주요 개념과 논점에 대해 해설하고 논평하는 형식으로 서술하도록 하겠다. 이러한 전기적 서술을 통해 필자는 라틴아메리카 출신의 한 철학자의 실존적 이주에 의해, 즉, 생활세계의 변화를 통해 철학적 의식과 앎의 세계가 어떻게 변모되었는지 살펴볼 것이다. 이러한 한 철학자의 지정학적 이동을 통한 지식체계의 습득 및 사유의 변천의 추이를 파악하고자 할

것이다. 또한 아르헨티나, 라틴아메리카, 더 나아가 세계의 역사적 흐름에 의해, 나름대로 해방 윤리라는 의식적 일관성을 가졌던 지식인의 사유체제 내에서도 어떠한 변이점이 생기는지 그리고 그 변주의 조성이 어떻게 바뀌어 지는지 살펴보도록 하겠다.

1. 실천과 해석의 괴리: 키부츠의 공동체 체험과 라틴아메리카 교회사와 문화에 대한 해석학/현상학적 접근

1934년 아르헨티나의 멘도사주 라파스라는 사막지대에서 엔리케 두셀은 태어났다. 그는 많은 시간을 가난한 농민들을 보호하는데 시간을 보낸 의사인 아버지와 독실한 가톨릭 신자이던 어머니 사이에서 자랐고 소년 시절 '가톨릭 행동 전선'에 참여하고 정신장애아를 위한 병원에서 봉사활동을 하기도 하며 타자에 대한 책임감을 느끼며 스페인 신비주의 작가들의 글을 즐겨 읽는다. 그는 멘도사 주립대학에서 철학과 신학을 공부했으며 페론정권에 반대하는 학생운동을 하다 투옥당하기도 했다. 1959년 마드리드 중앙 대학에서 "16세기 토미즘의 공공선에 대한 연구"로 철학 박사학위를 취득한 후 이스라엘에 가서 어부와 목수로 일하며 아랍인 협동조합에서 폴 고티에와 함께 작은 기독교 공동체 생활을 한다. 이러한 공동체 생활을 통해 기초공동체운동을 위한 텍스트인 공동체 윤리 (1986)을 저술하게 되는데 이러한 기초공동체 운동은 1980년대 한국의 가톨릭교회에도 영향을 미쳤다. 또한 라틴아메리카의 교회사와 해방신학에 대한 글을 쓰게 되는 동기를 제공하였다. 1961년 그의 동료인 고티에는 가난한 자, 예수 그리고 교회 라는 책을 출간하고 두셀 자신도 가난한 자로서의 주체에 관심을 지니게 되며 훗설의 현상학과 레비나스의 타자 이론을 가난한 자의 입장에서 재검토하게 된다. 기독교 문명의 성지이자 노동윤리를 강조하는 예루살렘의 문화풍토에서 서구의

형이상학 체계에서는 찾기 힘든 약자를 위한 해방 논리의 실마리를 얻게 된다. 키부츠에서의 고된 노동을 마친 어느 날 밤 고티에와 대화를 나누던 중 어떻게 소수의 피사로 군대가 다수의 잉카 군대를 제압하게 되었는가에 대해 그가 이야기 하자 고티에가 그럼 피사로와 원주민 중 누가 더 가난한 자인가를 물었을 때, 그는 많은 깨달음을 얻었고 앞으로 가난한 자의 입장에서 역사를 저술하겠노라 다짐한다(Dussel 1998, 17).

이년간의 이스라엘 체류 후 파리에 가서 신학 공부를 하는데 여기서 그리스적 휴머니즘 (1976)과 유대적 휴머니즘 (1969)을 저술한다. 존재론적 일원론 속에서도 몸과 영혼을 이분법적으로 사고하는 괴리를 가진 헬레니즘이 어떻게 고귀한 귀족을 찬미하는 폴리스적 윤리체계를 지니는지 규명하고자 했고, 또한 그와 반대급부적으로 초월적 해방체험을 간직한 유대인들이 영혼과 육신을 하나로 묶는 일원론을 지니는지를 설명하고자 했다(Alcoff & Mendieta 2000, 18). 그리스적 존재론과 인류학적 이원론이 덧씌워놓은 기독교 제국주의 이전의 지층에 있던 억압받는 자를 해방하는 예언자적인 헤브라이즘을 찾고자 했다. 이미 그는 초기 저작부터 그리스의 철학적 방법론으로부터 시작된 서구의 보편 철학이 지니는 한계를 문화인류학적 방법론을 통해 규명하고자 했고 서구적 지적 전통의 외부로부터 그 대안을 찾고자 했었던 것이다.

레비나스의 타자 이론을 알기 전 그는 파리에서 주로 폴 리꾀르와 마르틴 하이데거로 대표되는 현상학과 해석학적 방법론에 경도되어 있었다. 두셀은 하이데거로부터 세계를 보는 시각들은 실존적 태도의 선언들이고, 철학적 사유라는 것도 절대적이고 추상적 범주가 아닌 실존적 경험의 접합이라는 것을 배우게 된다(Mendieta 2003, 4). 하지만 존재의 형태들은 개념적 틀을 함유하고, 타자와의 관계 역시 그러한 틀의 연장으로 이해하고 존재한다는 사유가 전체주의에 빠질 수 있다는 우려를 갖

게 된다. 필자가 1994년 멕시코 UNAM에서 두셀의 “신경과학과 철학과의 관계”에 대한 강연에서 그가 뉴론 하나를 끊어도 기억을 상실하는 신경생리학 구조에 가장 근접한 철학 체계를 보이는 학자는 하이데거라고 진술한 것을 상기할 때, 세계를 고정된 이념이 인간에 투사된 것으로 보는 게 아니라 인간 실존의 투사로 보는 하이데거의 철학이 아직도 그의 철학체계에 기본적 틀을 제공하고 있다고 본다. 리꾀르로부터는 세계를 끊임없는 의미관계의 순환 고리로 이해하는 법을 배우는데, 어떤 특정한 현상이라는 것도 해석된 의미와 해석하는 의미의 순환의 결정체이다. 두셀이 이러한 해석학과 현상학이라는 두 가지 방법론을 가지고 라틴아메리카의 문화지층을 해석하려 하면서도 타자를 주체의 의식에 사로잡힌 그늘로 보게 되는 실존적 일원론에 빠지게 됨(ibid., 5)을 경계했다.

소르본느 대학에서 “라틴아메리카 주교단: 원주민 보호를 위한 사제조직(1504-1620)”이란 논문으로 역사학 박사학위를 받는데, 이러한 과정을 통해 두셀은 존재론적 해석학 연구가 유럽과 라틴아메리카에 대한 풍부한 역사 이해를 통해 더욱 구체성을 띄게 되는 계기를 마련한다. 특히 레오폴도 세아의 영향을 받아 글로벌한 시각에서 라틴아메리카의 역사를 파악하고자 했다. 십 년 간의 유학생활을 마친 그는 1967년 아르헨티나에 돌아와 쿠요 대학의 윤리학 교수로 부임한다.

2. 레비나스를통한 타자의 외부성 발견과 해방철학

1969년, 전 지구적 68운동의 영향을 받은 아르헨티나 코르도바에서의 학생소요사건에서 학생들은 교수들에게 보다 투명한 정치의식을 가질 것을 요구한다. 이후 두셀은 해방철학의 필요성을 느끼고 그 방법론을 찾아 고심하던 중 동료교수이자 또 다른 해방철학자인 후안 카를로스 스캐논(Juan Carlos Scannone)의 권유로 두셀은 유대인 철학자 레비나스

의 총체성과 무한자 Totalitéet infiniti(1968)를 읽고 라틴아메리카 문화를 해석하는 새로운 돌파구를 마련한다. 레비나스의 발견은 그가 그동안 쌓아 온 존재론적 기반을 전복하는 것이었다고 술회한다. 레비나스의 타자의 철학을 위한 프레임을 응용하여 자신의 방법론을 정립해 나간다. 그는 이러한 방법론을 "초(超)변증법 analecticsor anadialectical method"이라 부른다(Dussel1985,158).여기서 'ana'라는 그리스어는 우리말로 "넘어섬" 혹은 "초월"을 뜻한다. 타자는 동일자 혹은 자아의 불완전한 이미지나 동일자의 자기실현의 그림자가 아니라 이미 자아가 해석하거나 경험한 지평을 넘어서는 것이다. 동일자의 자아 투사 혹은 거울보기가 변증법이다. 변증법은 차이를 지니는 타자와의 끊임없는 투쟁을 하는 전체성의 산물이라면 초변증법은 자신이나 자아로 환원되지 않는 타자의 외재성을 인정하는 체계이다. 따라서 타자에게 자신을 열어 보이려면 자신의 존재론적 사유를 파기하고, 세계의 진리란 이미 주어진 것에 의해 소진되지 않는 초월적이라는 것이라는 것을 인식해야 한다(Mendieta2003b, 5). 이때부터 두셀은 서구의 사고체계가 변증법적이고 타자를 배제하는 전체성의 논리에 빠져 있다고 보았다.

물론 유대 지식인인 레비나스는 서구의 전체주의가 낳은 비인간적 괴물인 스탈린적 사회주의와 나치즘을 형이상학적 견지에서 존재론적 서구의 외부, 즉 형이상학적 차원에서에서 타자를 찾고자 했다. 하지만 그에게는 월터 미뇰로(WalterMignolo)가 이야기 하는 "식민적 차이(Mignolo 2000,32)"에 대한 인식이 없었다. 두셀은 타자의 외부성 보다는 외부성 안에 있는 타자를 주목하고자 했다. 또한 모든 해석학적이고, 존재론적인 전체성은 아시아, 아프리카, 아메리카의 원주민을 무시하고 배제하는 전체주의적이고 호전적인 사유로 보았다. 따라서 변증법적으로 사유한다는 것은 그들의 지배체제 안에 빠져 있게 된다고 경고한다(Dussel

1985, 157). 타자가 사유하고 느끼는 방식대로 우리를 열어 보이는 것, 그것이 초변증법적 순간이며 이를 위한 전제조건으로 일체의 선입관과 자부심으로부터 겸손할 것을 든다. 레비나스를 재해석하며 그의 사유체계는 이미 윤리학적 패러다임으로 전환되었다. 타자의 타자성의 관점으로부터 사유하는 것을 두셀은 해방의 철학으로 규정한다. 이것은 자신의 해방체험을 위한 그리고 타자의 해방을 위한 철학이라는 것이다. 그가 소르본느대학에서 라틴아메리카 교회사 연구로 역사학 박사학위를 취득하고 나서 아르헨티나에서 가르치며 해방 윤리학을 위하여 를 집필한 것은 해방신학으로부터 시작된 그의 문제의식이 어떻게 철학적 영역에 새롭게 응용되는 가를 보여주는 실례가 될 수 있다.

그의 서적은 전 세계에 널리 알려지기 시작했고 그는 라틴아메리카의 모든 종류의 해방운동을 지지하는 상징적 지식인이 되었다. 1973년 10월 2일 극우 페론주의자들에 의해 그의 집이 폭파되는 봉변을 당한다. 그 다음 날 바닥에 흩어져 있는 책들 중 소크라테스의 변명 을 들고 나와 학생들에게 왜 철학이 저항이자 비판일 때 소크라테스처럼 곤경에 처하는 지에 대해 연설한다. 1975년 페론 정부가 자신과 동료들의 교수직을 박탈하자 아르헨티나를 떠나 멕시코로 망명을 간다. 그 후 멕시코 국립대학에서 윤리학을 강의하며 지금까지 그 자신이 명명한 해방철학과 라틴아메리카 교회사에 대해 활발한 저술활동을 펼치고 있다.

그의 해방철학은 타자의 형이상학적 외연성을 내포하는 것이다. 이미 종속이론은 세계체제 내에서 저개발국가들의 정치경제적 상황을 구조적으로 탐구하며, 경제적 종속을 탈피하기 위하여 중심부와의 단절이 필요함을 제시한 바 있는데, 두셀은 유럽 중심의 역사와의 단절이 필요하다는 철학적 기반을 탐구하며 서구 근현대 철학의 성과 속에서 주변부적인 상황을 중심으로 자신의 윤리학적 논지를 전개해 나간다. 그는 마르

쿠제의 일차원적 인간 과 프랑크푸르트학파를 통하여 존재론을 정치화하는 실마리를 얻는다. 그러나 그들의 존재론은 가난한 나라의 철학자가 보기에는 지배자의 입장에서 세계를 이해하는 것으로 보였다. 억압받는 자의 철학은 마르쿠제가 본 일차원적 존재론의 지평을 넘어야 했다. 초(超)존재론의 가능성을 타자의 형이상학적 범주에서 찾는 레비나스의 철학은 두셀에게 새로운 철학적 지평의 실마리를 열어주었다.

3. 레비나스적마르크스읽기와 세계체제이론

레비나스의 타자성의 철학이 두셀에게 타자의 입장에서의 언표행위와 주체와의 본질적 상호소통의 필요성을 안겨주었다면, “가난은 부족함에서 오는 것이 아니라 객관적 부의 완전한 배제로부터 오는 것이다(Grundrisse, p.203,Dussel,2004:82에서 재인용)”라고 설파한 마르크스는 이러한 의사소통과정에서의 타자의 외연성에 주목하게 했다: 두셀은 멕시코에서 망명생활을 하며 국가나 계급 혹은 민중 내에서 특정한 그룹에 대한 혹은 서구로 대변되는 세계의 전체성에서의 특정 대륙에 대한 조직적 배제에 대한 관심을 가지기 시작하며, 마르크스의 모든 원전을 읽으며 자본주의가 어떻게 라틴아메리카를 더욱 빈곤하게 하는지에 대해 사유하고자 했다. 이러한 그의 마르크스 읽기는 그의 망명 이후 해방철학을 주창하던 아르헨티나 동료 철학자들이 군부독재체제에서 우파로 전향하거나 문화연구로 관심을 돌린 것과 대비되는 행보였다. 오히려 멕시코에서 두셀은 종래의 현상학적이고 해석학적 해방철학에 대한 자신의 방법론을 마르크스를 읽으며 정치학과 실용주의적 영역으로 전이시키려 했다.

그가 마르크스 연구를 한 계기는 사회 해방의 도구로서 해방철학이 정치와 경제 영역에 대한 통찰을 제공해야 했고, 개발 국가와 저개발 국

가의 빈부 격차가 심화되지만 교조주의에 빠진 현행 사회주의체제가 이러한 문제에 아무런 대안을 주지 못한다는 비판의식으로 마르크스를 새롭게 재탄생시킬 필요성 때문이었다(Alcoff2000,22). 헤겔의 영향을 받은 마르크스는 전체성을 사유했고 변증법적 방법론을 채택했다고 알려져 있지만, 두셀은 마르크스의 노트 속에서 셸링의 형이상학을 발견하며 초변증법적 사유의 단초를 찾는다.

> 두셀이 보기에 마르크스의 가장 핵심적인 철학적이고 방법론적 통찰은 가치의 근원은- 즉, 자본 속에 축적된 가치를 생성하는 능력을 지닌 상품을 가능하게 하는 초과가치는- 바로 살아있는 노동에 있다는 것이다. 자본주의 체제는 가치를 생성하지 않는다. 가치는 노동자의 살아있는 육체성으로부터 추출되고 전유된다. 상품은 살아 있는 노동의 결정체이자 응고물이다. 두셀은 이러한 상품의 생산 과정과 초과 가치의 자본으로의 축적에 대한 분석이 헤겔의 변증법적 시각 보다는 후기 셸링의 형이상학적 조망에 더 닿아 있다고 보았다. 계시의 철학 에서 셸링은 세계의 토대는 신의 전체적인 타자성에 있는데 이것이 곧 신의 신비성의 계시라고 보았다. 철학 용어로 말하면, 전체적인 타자의 비존재 이후에 존재가 있다는 것이다. 독일 관념주의적 용어로 말하면 셸링은 동일적인 것과 비동일일적인 것의 동일성을 동일적인 것과 비동일적인 것의 비동일성으로 대체했다는 것을 의미한다. 항상 동일성을 넘어서는 초과적인 것이 있다. 타자는 항상 양도될 수 없는 타자성의 현현(顯現)이다(Mendieta2003b, 8).

두셀은 마르크스의 자본주의를 비판하는 논리 체계가 총체성에 기반한 것이 아니라 외부성에 기반하고 있다고 본다. 살아있는 노동이라는 개념은 마르크스주의와 해방철학을 연결 짓는 주요 단서가 된다. 살아있는 노동은 시스템으로서의 자본의 총체성의 외부에 있다. 이러한 외부성은 자연스럽게 해방철학과 연계되는데, 해방철학 자체가 서구적 총체

성의 외부로부터 사유하는 것이기 때문이다(Mignolo2000,32). 이렇듯 마르크스의 작품에서 셀링을 읽어낸 두셀은 동구권에서 읽는 변증법적 유물사관으로 읽는 마르크스와는 사뭇 다른 레비나스적인 마르크스를 발견한다. 그는 마르크스의 역사해석을 존재론적 전체성의 계승이 아닌 노동 가치를 착취하는 시스템의 계승으로 읽으며 이러한 착취는 지역적이고 민족적이며 대륙적인 차원에서 행해져 왔다고 본다. 셀링적인 마르크스의 전체성과 초월(타자의 타자성)과의 관계를 두셀은 제 3세계적 관점에서 대륙 간의 중심과 주변부와의 착취 관계로 적용시켜 해석하고자 했다. 세계화를 정당화하며 대륙 간의 착취관계를 은폐하고자 하는 서구의 정치경제학을 비판하며 신자유주의적 경체체계가 어떻게 대륙, 국가, 계층 간의 소득 양극화를 가져오는지 분석하고자 하였다.

알려지지 않은 마르크스: 61-63년 원고 해제 (1988), 최후의 마르크스: '자본'의 3, 4판 해제 (1990), 마르크스의 목적론적 은유 (1994)등의 저작들을 통해 마르크스의 원전의 판본 차이까지 분석하며 읽어나간 두셀은 1930년대 루카치와 그람시 등이 읽은 역사적, 변증법적, 철학적 마르크스를 인본주의적, 형이상학적, 반존재론적, 트랜스모던적, 탈식민주의적으로 변모시켜 놓는다(Alcoff 2000,23).

라틴아메리카의 실천과 해방철학 (1983)과 1492,타자의 은폐와 근대성 신화의 기원을 향하여 (1992)와 같은 책들은 자신의 마르크스 읽기를 확장하여 탈식민주의적 맥락에서 근대성의 신화에서 중심부와 주변부 사이의 비대칭적인 상호관계를 주목한 세계체제이론적 관점에서 해부해 나가며 라틴아메리카 민중들 같은 은폐된 타자를 담론의 영역으로 끌어내어 근대성이 가져온 수탈의 구조를 허물고 근대성을 뛰어 넘는, 탈자본주의적 사유체계의 필요성을 환기시키고자 했다.

4. 담론의 윤리와 해방의 윤리

베를린 장벽이 무너지고, 산디니스타가 축출되는 1990년대 초부터 두셀은 마르크스에 대한 다섯 권의 책을 저술한 후, 미국과 독일을 방문하며 학술활동을 하며 담론 자체의 분석에 대한 관심을 갖기 시작한다. 그가 독일에 가서 프랑크푸르트 학파의 철학자들과 논쟁의 장을 제공한 데에는 문화상호 철학에 관심이 많은 쿠바 출신의 브레멘대학 철학과 교수 라울 포르넷 베탄쿠르트(Raúl Fornet-Betancourt)의 초청에 힘입은 것이다. 윤리학 담론의 대가인 프랑크푸르트학파 학자 칼 오토 아펠과 1989년부터 십년에 걸친 논쟁을 벌이는데, 그 논쟁의 성과물을 모아 1998년 세계화와 배제시대의 해방윤리 Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión를 출간한다. 여기서 그는 억압받는 자와 소외된 자의 해방에 대한 전 지구적인 차원에서의 윤리학을 재정립하고자 하였고 기존의 레비나스와 리꾀르의 방법론에 하버마스와 아펠의 담론 윤리를 접합하고자 했다.

아펠은 퍼스의 실용주의 언어학을 접목하여, 인식을 언어의 의미론적 차원에서 화용론적 차원으로 전환시켜 파악하고자 했다. 퍼스는 언어의 화용적 의미를 밝히려면 그 언어를 함께 사용하고 그렇게 해석하는 사람들이 있음을 전제해야 하는데 이를 '해석공동체'라고 했는데, 이에 아펠은 칸트의 선험성을 가미시켜 해석공동체가 무제한적인 토론과 해석을 거쳐 합의하는 것이 전제되어야 이러한 선험적 화용론을 통해 즉, 의사소통공동체의 이상적 담화를 통해 상호주관적인 합의에서 인식과 주장, 논변의 타당성 근거가 성립한다고 주장한다. 윤리적 규범은 현실적인 성격을 갖추고 있으므로 이를 개인의 결단이나 관습적 규칙이 아닌 합리적인 근거를 규명하고자 한 것이 그의 담론윤리이다(Apel 2004, 50-54). 그는 이러한 담론윤리를 경제나 환경 등 전 사회적 영역까지 확장

시켜 노사관계나 국제교역 혹은 환경문제에 있어서 다양한 NGO나 국제기구를 통해 합리적인 담론을 도출할 수 있다고 본다. 사회문제의 대안은 사상가나 특정정당으로부터 나오는 것이 아니라 사회공동체로부터 나온다고 역설한다. 아펠의 담론윤리는 장 프랑소와 리오따르와 같은 탈근대 철학자의 이성에 대한 상대주의를 극복하고, 현실적인 의사소통공동체를 통해 이상적인 공동체로 근접해 나아가고자 한 것이다.

이러한 담론윤리에 대해 두셀은 서구의 로고스적 일원론적 철학이 흔들리는 상황에서 어떻게 보편적인 윤리학을 정초할 것인가에 대한 문제제기를 한다. 의사소통의 공동체가 과연 생의 공동체에 우선시될 수 있는가의 문제에서 두셀은 담론 이전에 생명을 보존해야 하는 삶(bios)이 없는 의사소통은 불가능하다고 본다. 또한 아펠과 하버마스가 구분한 놓은 역사적 문화적 맥락을 배제한 합리적 이성에 기초한 정당화의 담론과 역사적이고 구체적인 맥락을 지니는 적용의 담론이 과연 분리 가능한가 하는 문제에 있어 두셀은 회의적이다. 이러한 분리는 윤리적 문제의 가장 실질적인 성격을 잘못 해석하게끔 한다고 밝힌다. 윤리적 문제는 구체적인 맥락으로부터 나오는 것이고 보편적 원칙은 구체적 문제의 일반화로부터 비롯되기 때문이다. 두셀은 윤리학의 일반 원칙은 적용의 맥락을 앞당긴 것으로 미리 구성되어 있는 윤리적 시각은 특정한 맥락의 도덕적 고려가 가시화될 뿐이라고 본다(Mendieta2003,11).여기서 두셀에게 있어 윤리는 면(面)대 면의 구체적인 사랑과 증여의 실천체계를 의미하고 도덕은 강제적이고 지배적인 실천체계가 강요하는 것으로, 가령 자본주의 사회에서의 도덕은 자본의 축적을 의미한다(공동체 윤리 1990,24-52)는 것임을 염두에 둘 필요가 있다. 상호소통에 있어 그 도구를 서구적 전통에서 배태된 합리적 이성으로 한정시켜 버리면 서구와 비서구와의 소통관계가 서구의 비서구에 대한 포섭관계로 변질될 수 있

다는 것이다. 또한 윤리적 체계는 생물학적 유기체의 욕구와 욕망, 그리고 신경생리학에서 뉴론이 대상을 인지하고 이해하는 방식과 접목되어야 한다는 본다. 즉, 육체를 배제하면 윤리학의 목적을 오독하기 쉽다는 것이다. 선험적 화용론은 선험적 경제학의 고려 없이는 무의미하다고 비판한다(Alcoff2000,24). 따라서 전 세계인구의 상당수가 빈곤에 허덕이고 굶주려 있는 상황에서 그들의 육체로부터 나오는 물리적 필요에 대한 요청에 대한 이해, 즉, 이러한 타자의 요청에 적극적으로 응답하려 하는 해방윤리가 담론윤리 이전의 우선조건이라는 것이다.

이러한 두셀의 문제제기에 대한 답변에서 아펠은 담론의 영역에서 선험적으로 배제된 자들이 존재하기 때문에 이상적 의사소통 이전에 이상적 삶의 공동체가 자신의 철학체계 안에 추가될 필요가 있다고 답한다. 그리고 어떤 철학자도 담론의 문화적 맥락에서 벗어날 수 없다는 지적에 자신의 논의는 유럽과 북미의 윤리체제에 한정된 것이고 두셀의 체제와는 문화적 맥락이 다르기 때문에 담론윤리와 해방윤리는 상호보완적 관계에 있음을 시인한다(Apel2000,74-76).

최근 두셀은 리오타르, 바티모 등과 같은 탈근대론자들과의 근대적 합리성을 전면적으로 비판하는 상대주의적 관점과 영미 사회 철학에서 1980년대 논쟁을 불러 일으켜 온 리차드 로티의 자유주의적 입장과 찰스 테일러의 공동체 이론을 해방철학적 입장에서 비판하며 근대성의 이면: 아펠, 리꾀르, 로티, 테일러 (1993)와 아펠, 테일러, 바티모의, 그리고 아펠의 출판되지 않은 답신의 도전에 직면한 해방윤리 (1998)을 출간한다. 이렇듯 20세기 후반의 영미와 대륙의 후기언어주의와 후기형이상학 철학을 창조적으로 비판하고 정리한 결과물이 세계화와 배제시대의 해방윤리 (1998)로 30년간의 해방철학에 대한 연구를 집대성한 작품을 출간한다. 그의 해방 철학은 단순히 서구 철학 내지 철학사에 대한 비판적

조명에 머물지 않는다. 외부성의 타자라는 철학 개념을 '생활 공동체'에 대한 유물론적이고 사회학적 해석을 통해 해방윤리의 정치적 함의를 발전시킨 비판적 정치철학을 위하여 (2001)를 쓰는 등 그의 왕성한 저술 활동은 아직도 현재진행형이다.

Ⅲ. 전지구화 시대의 해방윤리

두셀은 전지구적 자본주의의 확장을 통한 글로벌화 즉, 신자유주의를 통한 글로벌 디자인이 자본을 물신화하고 인간성을 상실하게 하고 환경을 파괴하는 폐해를 안겨 줄 것이라 경고한다. 그렇다고 탈근대론자처럼 인류의 진보하는 근대의 기획 자체를 부정하는 것은 아니다. 서구의 존재론적 근대성을 극복하고 타자의 이성을 공동체 내에서 끌어들이는 과정에서 인식론적 해석에서 실천적 해방에 대한 의무를 느끼는 공동체를 상정하는 통(通)근대성을 지향하고 있다는 점에서 그는 비판적 근대론자이자 공동체주의자라고도 볼 수 있다.

타자의 현현을, 그리고 그와의 나눔을 실천하는 해방의 순간, 초(超)변증법적(Ana-Dialectic)순간을 통해 공동체의 장이 마련된다. 이러한 해방의 체험을 통한 공동체의 장이 어떻게 민족과 인종과 성적 소수자에 대한 차별이 복잡하게 얽혀 있는 글로벌 시대의 생활윤리로 자리 잡을 수 있는가에 대해서는 보다 면밀한 고찰과 분석이 필요하다.

그는 "아펠의 철학과 해방철학의 변환에 대한 입문: 라틴아메리카적 시각에서의 성찰"이라는 논문에서 해방의 전거가 될 '역사적이고 가능한 생활 및 의사소통 공동체'의 한 가능성을 치아파스주의 토코라발(Tokholaba)[9]이라는 마야 원주민 부족의 삶과 언어를 분석한 인류학자 카를로스 렌커스도르프(CarlosLenkersdorf)[10]의 논문에서 찾아낸다. 토코라발

언어에서 직접 보어(補語)의 대상은 타동사의 행동을 수용하는 '사물'이 아니다. 주어와 더불어 타동사의 목적어 대신 능격 주체(sujetoergativo))가 포진된다(Dussel2004,92-94).이러한 능격 주체는 주어와의 동등한 위치에서 동사(Verbotransitivo)를 통해 상호간에 교차한다. 토코라발어는 서양언어처럼 목적어가 있지 않고, '주어+동사+능격 주어'라는, 주체 상호 간의 대화로 나타난다. '너'와 '자연'을 대상화한다는 것이 그들에게는 생경한 관념인 것이다. 주체와 타자라는 구분보다는 '우리'라는 공동체 의식이 깊게 배어있다. 이들은 자신들의 의사소통 공동체를 '라하노틱(lajanotik.평등한 우리)'라고 부른다.

> 토코라발은 "진정한 언어"라는 뜻이다. 토코라발 부족은 정복 이후 지금까지 서민으로 살아왔다. 상류층은 흐날(jnal: 스페인어를 쓰는 원주민인 라디노, 메스티소, 백인)이라 부른다. 어느 부자가 트럭에 실려 온 사람들에게 "내려라, 이 인디오들아!"하고 외친다. 여기서 지주와 소작농, 라디노와 인디오라는 사회적 관계가 반영되고 구성된다. 언어 속에서 인디오와 라디노와 같은 사회 계급의 차이가 지배의 관계로 나타난다. (...)
>
> 라한(lajan)이라는 것은 상호간의 존중, 노동에의 참여, 사회적 유대를 강화하는 노동과 책임, 부의 공동 분배, 축제나 고난의 시기 때의 협동을 의미한다. 라하노틱(lajanotic:평등한 우리)에서 합의에 이르기 위해 서로의 이야기를 들어주며 존중한다. 주요 결정은 가장 존경받는 자나 신분이 높은 자에 의해서가 아닌 모두가 모여 한다. 따라서 라한이란 결정을 하고, 행동을 하는 우리를 의미하고, 라하노틱은 사회적 차원에서 대화하는 것을 의미한다(...)
>
> (인류학자가 토코라발에게 묻는다)
>
> "당신은 메스티소나 백인이 사는 도시인 코미탄을 가보았나요?"
>
> "여러 번 가보았지요."
>
> "코미탄과 이 곳 중 어느 곳에서 더 살고 싶나요?"
>
> "그야 우리 라하노틱이죠. 코미탄에는 공동체가 없어요."
>
> (Lenkersdor1987, 18-9; Dussel 2004, 92-94에서 재인용)

위의 인용문은 아펠이 보는 이상적 의사소통 결정체가 어떻게 현시될 수 있는가를 보여주며 같은 혈통을 가진 원주민임에도 불구하고 의식의 차이로 지배자의 언어를 습득하고 어떻게 공동체로부터 별리되는가를 보여주며, 원주민 인권옹호의 아버지 라스카사스 신부가 주교로 있던 이곳에서 사파티스타 해방전선(EZLN)이 반신자유주의 선언을 하며 나타나게 된 물적 토대를 제공했는지, 그들의 생활세계와 습속 혹은 헤겔이 이야기하는 민족적 생활세계의 윤리인 인륜성(Sittlichkeit)에 어떠한지를 보여준다. 이렇듯 윤리적 논증을 통한 이상적 의사소통 공동체를 구현한 그들은 불행히도 4세기 간의 빈곤과 굶주림 속에 사라질 위험에 처해 있다. 정복의 폭력을 이어받은 백인과 메스티소 등으로 구성된 또 다른 의사소통 공동체에 의하여 타자의 외부성이 배제되고 제거된 것이다. 아펠의 담론윤리를 포함한 모든 보편을 지향하는 사회철학은 이러한 문제에 대한 보다 정밀한 해석틀을 마련해야 한다. 도구적이고 계산적인 이성을 전 세계에 획일적으로 보편화시키고 있는 신자유주의와 자본주의의 논리에 대항할 수 있는 철학적 보편주의는 과연 가능한가?

자본주의가 역사적으로 형성된 다양한 문화들의 관습과 가치, 다시 말해 관습적 사회규범들을 무력하게 만드는 파괴력을 가지고 있다면, 글로벌 민주주의 혹은 공동체주의를 정당화하는 철학적 보편주의의 실현을 방해하거나 불가능하게 만드는 현실적 조건들에 대한 애정 어린 비판이 바로 두셀의 담론윤리에 대한 해방윤리인 것이다. 두셀은 선함을 가장하며 국가를 통한 제도적이고 형식적 민주주의 절차를 통해, 자율적 조정능력을 가질 것이라는 신화적 믿음을 부여한 시장에 대해서도 적절한 규제를 하며 완벽하지는 않더라도 차선의 선택을 지향하려 하는 의사소통공동체의 담화의 정당성은 그 구성원의 삶을 재생산하는 물질적 정당성이 선험적으로 전제되어야 한다고 주장한다(Dussel1998,30). 선함을

가장하며 형식적 합의를 통한 결정은 그것이 완벽하지 않기에 의도하지 않은 희생자를 만들어 낼 수 있다. 이러한 희생자의 입장으로부터 사고하려는 에토스가 바로 해방윤리이다. 희생자는 위의 결정을 삶을 재생산할 수 있는 물질적 충족을 이루지 못했기 때문에 진실된 것이라고 생각하지 않고 논의의 결정에서 배제되었기 때문에 가치 있다고 생각하지 않는다. 희생자는 보편 이성에 의해 구축된 진실에 대해 회의적이고, 반헤게모니적인 새로운 의사소통 공동체를 구성한다. 이들은 해방의 실천을 통하여 바로 이러한 차이로부터 새로운 보편성을 만들며 새로운 권리를 인정받기 위해 투쟁하는 역사의 새로운 주인공들이다(Dussel1998, 31). 이러한 새로운 공동체는 그 외부성을 인정받고자 투쟁하며, 공동체 안에서 용인 받는 역사적이고 사회적인 문화적이고 물적 기반에 따라 때로는 개혁의 형식으로, 때로는 혁명을 통하여 해방을 이루고자 한다. 해방철학은 이러한 해방의 공동체를 만드는 모든 전지구적 움직임에 대한 해석틀을 제공하고자 했다.

그런데 이러한 해석틀이 담론생성과정의 보편적 형식논리에 대한 담론윤리에 대한 단순한 제3세계적인 반론 혹은 보론의 형식에 머물고 마는가? 아펠이 담론윤리 외에 해방윤리가 지니는 지정학적 가치를 인정한 것이 보편적 담론의 원칙과 윤리를 세우고자 했던 자신의 기획과는 달리 또 다른 상대주의에 빠졌다는 것을 의미하는가? 자유주의 이론가들이 보편이 아닌 부분 원리에 빠지고 말았다고 공동체주의자들에게 비판한 주요 논점으로부터 담론윤리와 해방윤리도 벗어날 수 없지 않는가 하는 질문은 미뇰로가 주장하는 지정학적 지식체계의 상대성을 인정하는 한 피하기 힘든 문제이다. 자본주의의 전지구적 팽창과정을 통해 단순하고 통합적인 형태로 환원되지 않는 분절되고 불규칙한 프락탈 사회구조 형태를 지니는 세계화 시대에 있어 과연 보편 윤리라는 것이 정초될 수 있

는가에 대한 본질적 질문을 함의하는 문제이다. 단순히 세계체제 내의 지배와 피지배 관계나 계급이나 인종 혹은 성적인 권력관계로 환원될 수 없는 각 부분 간의 복합적이고 미세한 권력망이 실재한다. 신자유주의적 욕망으로부터 자신이 속한 종교나 문화적 가치를 지키려는 그것을 민족주의나 원리적 종교주의라고 부르던 간에 공동체적 욕망이 우선시되는 개인과 지역이 여전히 존재한다. 그럼에도 불구하고 과학과 기술의 발전으로 시공간이 압축되고 더 이상 타자는 온전히 외부에만 있지 않는 세계화 과정 속에서 해방윤리는 어떠한 보편원리를 제공할 것인가에 대한 질문은 응당 제기될 수 있는 논의들이다.

두셀은 비판적 정치철학을 위하여 에서 해방철학의 물질원리와 비판윤리가 보편윤리를 정초하는 두 가지 핵심적인 원칙이라고 밝힌다. '후안은 먹는다'라는 문장은 후안은 살아 있는 인간이어서 자신의 먹는다는 행위를 자율적으로 조절한다는 의미, 살기 위해서는 먹어야 한다는 의미, 만일 자신의 결정에 의해 후안이 먹지 않는다면, 자신의 의지와는 상관없이 죽는다는 의미, 하지만 후안은 살고 싶어 한다는 의미, 자살이라는 것은 윤리적인 원리가 될 수 없기에 후안은 자살하려 하지 않는다는 의미, 자신의 삶에 책임을 가지는 후안은 죽도록 스스로 방치하면 안 되고, 그렇기 때문에 후안은 먹는다는 의미를 내포한다(Dussel 2001, 120-121)이러한 생존을 위한 물질적 본능에는 윤리적 가치나 주관적 판단, 혹은 상대적 원리가 들어갈 틈새가 없다. 이러한 보편윤리는 자율적이고, 문화적이고, 자기의식을 지니는 인간의 생존에 대한 긴급한 요청을 충족한다. 환경문제도 이와 마찬가지인데, 기술적이거나 폭식을 하는 자본주의의 의도하지 않는 부작용에 대해 그것을 고치려는 윤리적 판단을 한다. 그러지 않는다면 전체성으로의 인류는 집단적인 자멸의 길로 가게 된다. 인류의 윤리적 의식은 생존의 위험을 느끼고 당위적 비판의

식을 가지고 스스로 시스템을 수정한다(ibid.,122).

여기서 살아야 한다는 것은 물질적인 긍정의 원칙이고, 자살하지 말아야 한다는 것은 부정적 원칙이다. 인간 주체의 모든 행동은 삶의 생산과 재생산 그리고 발전과 관련되어 있다. 이러한 물질적 기반으로부터 더 나은 삶을 위한 윤리적 요청을 한다. 보다 거시적으로 볼 때 자율적 조정 능력을 가진 척 하는 시장주의가 본의 아니게 희생자들을 만들어 낸다면 그것은 옳은 시스템이 아니다. 이 때 희생자들은 참을 수 없는 부정의 상황에 빠지게 된다. 만일 인류가 최후의 심급에서 진리라고 판단할 수 있는 것은 희생자를 만드는 가능성을 가지지 않은 시스템일 것이다(ibid.,124).희생자들이 경험적으로 이렇게 살 수 없다고 인식하는 것은 보편적인 윤리적 비판의식에서 기인하는 것이다. 비판적 윤리 이성은 물질성과 부정의 정신 그리고 물질적이고 실증적인 이성의 보편성이 없이는 불가능하다. 두셀은 이러한 두 가지 보편윤리를 통하여 지배적인 시스템으로부터 배제된 희생자들의 공동체를 새롭게 편입시키려는 희생자들의 해방을 위한 실천적 이성이 결코 특수하거나 상대적이지 않은 보편윤리임을 강변한다. 이러한 두셀이 정초하는 보편윤리의 성립과정에서 필자가 보기에 가장 핵심적인 논의는 희생자가 없는 시스템이 진리라고 하는 것이다. 소수가 아닌 그 어느 누구도 희생당하지 않는 시스템이 지구상에는 존재하지 않는 유토피아가 아닌 현실의 당면과제로 받아들일 때, 부분적 진리를 어쩔 수 없이 받아들이는 공리주의나 실증주의 혹은 형식적인 논리로 선함을 가장하는 담론윤리를 포함한 그 어떤 보편도덕을 주장하는 체제보다 훨씬 더 본질적인 요청과 엄격한 책무를 요구하고 있다. 하지만 가장 당위론적인 진리이기 때문에 보편적이고 명증한 진실이다. 타자의 외재성을 담론 영역에 끌어들이고 보편윤리를 달성하려는 서사는 이제는 그 어떠한 대서사도 회의할 수밖에 없고 어떠

한 담론에서도 상정하기 힘들다는 리오따르의 포스트모던 회의주의를 극복하는 세계화 시대의 가장 본질적인 부정할 수 없는 기본 담론이자 전제이다. 포스트모던 조건 에서 리오따르가 진단하는 상대주의의 발전주의 모델의 비인간화와 근대의 윤리적 프로젝트의 한계를 공감하면서도 단순히 타자의 외부성을 직시하는 차이(differance)가 아닌 공동체 내에 있으면서도 자신의 정체성을 잃지 않는 특질(distintion)을 통해, 하이데거의 의미가 아닌 글로컬(glocal)한 의미에서의 세계 공동체 내에서의 비-존재가 아닌 존재의 존엄성을 모색하는 정초는 필요하다.

두셀은 전지구적 시대의 해방윤리가 가지는 함의를 논하기 앞서, 자신이 파리에 있던 시절 스승 폴 리꾀르가 쓴 "보편문명과 민족문화들"(1964)이란 논문을 떠올린다. 여기서 보편문명이란 과학적 합리성과 자연의 세속화를 통해 건설되는 문명을 말하는데, 이러한 보편문명에 저항할 수 있는 민족문화는 아주 소수의 위대한 문화뿐이라는 것이 리꾀르의 세계화에 대한 현상학적 진단이다(ibid.,360-361). 과학적-기술적 추상구조에서 도구적 이성을 지닌 보편문명이 한편으로는 존재하면서 소통불가능하고 특질적인 강력한 민족문화들이 있는데, 이들 간의 소통을 어떻게 해야 할지 현상학적으로 설명이 힘들다는 것이다. 그 이유는 도구적 차원에서는 보편성이 있지만 물질적 차원에서는 각각의 문화의 특성이 있기 때문이다. 세계사를 반추해 보면, 4대 강 문명으로부터 시작된 인류의 문명이 유라시아와 북아프리카에서 서로 교류하면서 그 지역 별로 발전하다가(물론 신대륙의 원주민 문명은 특정 지역별로 독자적으로 성장했지만), 진정한 전지구화의 시작은 1492년 유럽을 중심으로 한 근대 세계체제(스페인-네덜란드-영국 등)로부터 시작되어 현재 20세기 초 세계대전을 거치면서 미국을 중심으로 한 다국적 차원에서 더욱 강력하게 전개되고 있다. 이러한 세계체제는 타자의 문화를 폭력적으로 편입하

거나 배제하는 과정에서 자신을 확장해 오다가 이제는 더 이상 확장할 지역이 없게 되자, 오히려 비서구의 도전에 직면하고 있는 형국이다. 유럽의 제국주의 군대의 앞선 군사적 기술로 아시아와 아프리카, 라틴아메리카는 정복과 식민주의와 착취라는 근대성의 어두운 이면을 가지게 되었고 이차 세계대전 이후에 다국적 자본주의의 세계체제 안에 편입되게 되었다. 이러한 식민지배의 폭력적 합리성의 외부에 있던 비합리성 혹은 반합리성을 지닌 원주민은 오늘날 미국의 추수감사절(Thanks-givingday) 축제의 유래가 된 백인들에게 조공으로 칠면조를 바치며 목숨을 유지하거나, 아편전쟁으로 인해 아편에 중독되거나, 노예가 되어야 했다(Dussel 2001,372-373).그리고 제국의 식민주의로부터 독립한 국가들은 아직도 문화적이고 정치경제적인 신식민적 상황에 있다. 세계체제의 중심은 특정문화의 생활세계를 보편성을 가장하며 주입시키고 있고, 이러한 것이 서구의 교육체제의 재생산과 매스컴의 발달로 인해 세계체제의 변방에 빠르게 확장되었다. 이러한 오백년간의 세계체제의 글로벌화는 생태계를 파괴시키고 양극화를 초래하였다. 여기에 대안이 될 수 있는 유일한 보편윤리는 물질원리와 비판윤리로 무장된 해방윤리이다.

그렇다면 주변부로부터 시작된 해방윤리가 중심부의 담론윤리를 필요로 하는가 라는 문제에 두셀은 이러한 남과 북의 대화는 끊임없이 요청되는데, 그 단적인 예를 아시아, 아프리카, 라틴아메리카 학자들로 구성된 북의 담론적 중재가 필요 없는 남-남의 담론을 찾고자 하는 철학 심포지움의 의장이었던 오데라 오루카(Odera Oruka)교수가 미국 시애틀에서 아프리카의 한 독재자의 사주로 암살당한 것을 예로 든다(ibid., 384-385).북의 대학이나 언론은 주변부의 비판적 목소리를 잠재우려는 반인권적 체제나 상황을 글로벌하게 알리고 남과 북의 학자들이 함께 전 지구적인 생활세계의 보존을 위한 실천적인 논의를 해야 한다. 미국

학계 내에서도 하위주체나 탈식민주의 연구, 다문화주의 연구 등으로 이러한 비인간적 서구화에 대한 비판담론이 나오는데 이러한 흐름은 두셀과 레비나스가 보는 타자의 외부성이 전 지구적 공동체 내에 현시되고 있음을 알리는 새로운 전 지구적 해방공동체를 열기위한 서곡이라 할 수 있다.

Ⅳ. 에필로그

살라사르 본디(SalazarBondy)는 라틴아메리카 철학이 존재하는가?(1968)에서 라틴아메리카의 철학계가 유럽적인 인식론적 방법론으로부터 벗어나고 있지 못하다고 진단하며, 이러한 종속적 학문 활동의 풍토는 종속이론이 논의하는 정치적 경제적 종속 상황의 반영물이라 진단한 바 있다. 라틴아메리카 철학의 모방적 사고는 억압의 희생물이지만 동시에 억압을 지속하게 하는 역할도 한다. 철학은 이러한 모방으로 인하여 라틴아메리카 고유의 문화적 현실로부터 소외받게 되었으며, 억압받은 자들의 문화적 소외를 심화시켜 왔다(Schelkshrn2000,99). 해방철학은 이러한 문제를 극복하고자 했다. 두셀은 이러한 문제를 서구의 존재론적 기반과 이데올로기의 기반이 되었던 총체성의 신화를 해부하고 그 외부성에 있는 타자를 라틴아메리카의 민중과 동일시함으로써 새로운 라틴아메리카 철학을 정초하고자 했다. 주변부의 억압받는 자들의 해방을 위한 일상의 투쟁에 대한 비판적이고 유대감을 가지는 성찰로부터 라틴아메리카철학은 세계철학의 인식론적 지형에서 자신의 독특함을 부여받게 되었다. 물론 이러한 타자는 기존의 모든 헤게모니로부터 벗어난 일체의 대상(빈곤층, 유색인종, 저개발국의 민중, 여성 등)을 포괄하고 적용가능하다는 점에서 보편성을 지닌 철학이기도 하다.

이러한 타자의 타자성에 대한 연구는 앞서 언급했듯이 미국의 하위주체연구의 주요 의제이고 두셀이 이야기하는 희생자나 하위주체는 상당히 유사한 개념이다. 월터 미뇰로는 주로 서남아시아 출신의 학자들이 미국에서 학위를 받고 미국에서 학문 활동을 하며 모국의 식민 상황을 대상으로 하며 발전한 탈식민주의나 하위주체연구와 아르헨티나의 일련의 학자들이 해방신학이 가지는 문제의식을 철학에 접목하며 시작되어 멕시코로 망명한 두셀의 해방철학은 분명 남과 남이라는 민족적 출신배경을 하고 있고, 철학적 기반으로 삼는 배경이 전자의 경우 마르크스, 그람시, 푸코, 데리다이고, 후자의 경우도 마르크스, 그람시, 레비나스로 미세한 차이가 있을 뿐이라고 평가한다(Mignolo2000,40). 물론 탈식민주의는 주로 역사적 분석에 치중하고 해방철학은 실천철학적 측면을 강조하지만, 해방철학은 하위주체 연구자 차크라바티(Chakrabarty)가 부딪친 난관에 대한 간접적 해결책을 제기하는데, 그 난관은 바로 제 1세계의 학문적 훈련을 거치고 제 3세계의 역사를 기술할 수 없다는 것이었다. 하지만 살아있는 노동을 전유하고 하위주체화하는 자본의 논리를 분석하여 해방의 프로젝트로 살아있는 노동의 외부성을 드러내는 것이라는 해방철학의 방법론을 도입할 때 일정부분 이러한 난관이 해결될 수 있다고 진단한다(ibid.,42). 그러면서도 미뇰로는 주변부의 해방의 논리를 제공하는 해방철학이 결코 기존의 철학을 극복하거나 대체하거나 예언자적인 교조적 입장을 지니면 안된다고 경고하며 아프리카의 부정의 비판철학과 탈식민주의와 유대를 가질 것을 촉구한다(ibid.,43). 여기서 미뇰로가 지적하는 것은 서구적 보편에 대한 비판으로 시작한 해방철학이 또 다른 식민적 보편에 빠지는 것을 염려한 것인데, 필자는 일정부문 미뇰로의 의견에 동의하면서도, 전체성의 타자에 대한 배제를 제 2의 보편원리로 삼은 해방철학이 결코 교조적이라고 보지는 않는다. 언술하는

담론의 지정학적 위치의 다름을 차이가 아닌 특질로 보며 전 지구적 새로운 생활세계 공동체의 가능성과 일상성을 끊임없이 촉구하는 것이 해방철학이기 때문이다.

두셀은 서구의 형이상학적 전통이 가지는 보편성과 근대의 총체성 개념을 비판하고 지정학적 지식체제가 가지는 상대성을 인정하면서도 결코 상대주의에 빠지지는 않았고 오히려 새로운 보편을 지향한다. 그가 헤겔의 변증법과 아펠의 담론윤리를 타자의 외부성을 인정하고 성찰하는 초변증법과 해방윤리를 통해 극복하고자 하면서도 전지구적 공동체의 보편원리라는 거대담론의 끈을 놓지 않은 것은 바로 희생자가 없는 시스템에 대한 기대와 하위주체가 능격 주체로서 담론에 들어올 수 있는 토대를 형성하기 위한 최소한의 물적 기반에 대한 절박함 때문이었다.

자유라는 절대정신의 자기실현이라는 대서사를 기획하면서도 헤겔은 법철학 서문에서 "미네르바의 부엉이는 황혼 무렵에야 날개를 펼친다"라며 이성적 인식은 사건이 종료될 때야 해석가능하다는 취지의 글을 쓴 바 있다. 이렇게 신중했던 그도 서구의 보편주의 철학과 역사관을 정초하며 본의 아니게 비서구적 생활세계를 배제하는 논리를 편다. 이제는 아테네의 미네르바뿐만이 메소아메리카나 이집트의 신성한 지혜를 상징하는 새여도 좋다. 황혼의 어두움에 빠지기 전에 날개 짓을 하려는 해방의 실천이 결코 성급한 도그마는 아닐 것이다. 실천은 비판을 전제로 하고, 비판은 해석을 전제로 한다. 두셀이 해방윤리에서 일관되게 주장하는 비판윤리는 복잡한 절차적 해석과정을 필요로 하지 않는다. 단지 우리의 생활세계 안에 실재하고 경험하는 타자의 외부성에 대한 실천적 자각만이 남아 있을 뿐이다.

참고문헌

Apel, Karl-Otto(2000), "Can Liberation Ethics be assimilated under Discourse Ethics?" in Martín Alcoff, Linda and Eduardo Mendieta(ed.), Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp.69-95.

_____ & Enrique Dussel(2004), Ética del discurso y ética de la liberación, Madrid: Editorial Trotta.

Batstone, David, Eduardo Mendieta, Lois Ann Lorentzen, and Dwight N. Hopkins (ed.)(1997), Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas, New York: Routledge.

Beorlegui, Carlos(2004), Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao: Universidad de Deusto.

Bethell, Leslie(ed.)(1996), Ideas and Ideologies in Twentieth Century Latin America, Oxford: Oxford UP.

Dussel, Enrique(1981), A History of the Church in Latin America, Colonialism to Liberation(1492-1979), Alan Neely tr. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

_____(1985), Philosophy of Liberation, Aquilion Martinez and Christina Morkovsky tr. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

____(1986), Ética comunitaria, Madrid: Ediciones Paulinas, 김수복 역(1990), 공동체 윤리 , 분도출판사.

_____(1988), Hacia un Marx desconocido: un comentario a los Manuscritos del 61-63, México: Siglo XXI.

_____(1992), El encubrimiento del otro, Hacia el origen del mito de la modernidad, Bogotá: Antropos.

_____(ed.)(1994), Debate en torno a la ética del discurso de Apel Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina, México: Siglo XXI.

_____(1998a), Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid: Editorial Trotta.

_____(1998b), "En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", Anthropos, No.180, septiembre-octubre, pp.13-36.

_____(2001), Hacia una filosofía política crítica, Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

_____(2003a), Eduardo Mendieta (ed.), Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

_____(2003b), "Philosophy in Latin America in the Twentieth Century: Problems and Currents" in Eduardo Mendieta, Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates, Bloomington: Indiana UP, pp. 11-56.

Fornet-Betancourt, Raúl (1985), Problemas actuales de la filosofía en Hispano América, Buenos Aires: Ediciones FERAI.

_____(2004), Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, Madrid: Editorial Trotta.

García Luiz, Pedro Enrique (2003), Filosofía de la liberación: Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel, México: Editorial Dríada.

Gogol, Eugene (2004), El concepto del otro en la liberación latinoamericana: La fusión del pensamiento filosófico emancipadory las revueltas sociales, México: Casa Juan Pablos.

Kusch, Rodolfo (1976), Esbozo de una antropología filosófica americana, Buenos Aires Ediciones: Castañeda.

Lange-Churión, Pedro and Eduardo Mendieta (ed.) (2001), Latin America & Postmodernity, New York: Humanity Books.

Martin Alcoff, Linda and Eduardo Mendieta (ed.) (2000), Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Mendieta, Eduardo (2003a) "Introduction" in Enrique Dussel, Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology Eduardo Mendieta (ed.), Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 1-21.

_____ (ed.) (2003b), Latin American Philosophy: Currents, Issues, Debates, Bloominton: Indiana UP.

Migmolo, Walter (2000), "Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitics of Knowledge in Martín Alcoff, Linda and Eduardo Mendieta (ed.) Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 27-50.

Piñeiro Iñiguez, Carlos (2006), Pensadores latinoamericanos del siglo XX: Ideas, utopía y distino, Buenos Aires: Siglo XXI.

Schelkshom, Hans (1998), "La filosofía de la Liberación y la ética del discurso como aproximaciones a una moral universalista", Anthropos,

No.180, septiembre-octubre, pp. 58-70.

_____(2000), "Discourse and Liberation: Toward a Critical Cordination of Discourse Ethics and Dussel's Ethics of Liberation", in Martín Alcoff, Linda and Eduardo Mendieta (ed,) Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, pp. 97-115.

Zea, Leopoldo (1976), Dialéctica de la conciencia americana, México: Alianza

_____(1991), La filosofía como compromiso de liberación, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

http://www.enriquedussel.org

▌논문투고일자 2008년 5월 19일
▌심사완료일자 2008년 6월 20일
▌게재확정일자 2008년 6월 20일