

2019
한국인문사회과학회
가을 학술대회

주제 우리 시대의 일상

일시 2019. 11. 16.(토) 12:00-18:00

장소 연세대학교 외솔관 526호(서울시 서대문구 연세로 50)

한국인문사회과학회

2019 한국인문사회과학회 가을 학술대회 일정

□ 주제: 우리 시대의 일상

□ 일시: 2019. 11. 16.(토) 12:00-18:00

□ 장소: 연세대학교 외솔관 526호(서울시 서대문구 연세로 50)

□ 순서

12:00-12:20 등록

12:20-12:30 한국인문사회과학회 연구윤리교육

12:30-13:20 1부 신진 연구자 발표회

사회: 임 영빈(성신여대)

발표자	발표제목
이 민형 (한국기독교사회문제연구원)	기독교 전도와 대중문화: 패러디, 패스티쉬, 그리고 시뮬라시옹
김 준표 (제주대 탐라문화연구원)	제주 사회 카지노 담론의 전개 과정과 성격

<토론> 구 미정(숭실대), 박 삼열(숭실대)

13:20-13:30 휴식

13:30-14:20 2부 손보기 기념강좌

사회: 조 의행(서울신대)

강연자	임 철규(연세대 영문학과 명예교수)
강연주제	모든 창조물, 모든 피조물, 유사귀 하나까지도 말씀을 지향한다

14:20-14:30 3부 2019 한국인문사회과학상 시상식

사회: 조 의행(서울신대)

수상자	박 재상(서울중앙의원), 임 미선(서울중앙의원)
저서	『근곡 박동완의 생애와 기독교 민족주의』 (공저)

14:30-14:40 휴식

14:40-17:00 4부 주제 발표회

사회: 이 순구(평택대)

발표자	발표제목
신 상형(안동대)	우리의 일상: 기독교적 관점에서
구 미정(숭실대)	'1인 가구' 현상에 대한 해부학: 기독교윤리적 관점
조 의행(서울신대)	국제관계에서 '상식'의 변화: 일상화된 한일갈등
이 국배(숭실대)	미디어와 일상에 관한 정치적 상상력
함 규진(서울교대)	한국 민주주의와 일상, 상식과 성찰
이 순웅(경희대)	일상 속에 있는 광장정치
박 삼열(숭실대)	우리 시대, 환경보존이 일상이 되다

17:00-17:10 휴식

17:10-18:00 종합토론

● 한국인문사회과학회 윤리헌장 ●

제정 : 2007. 06. 16

제1차 개정 : 2008. 11. 22

한국인문사회과학회(이하 학회) 연구윤리헌장(이하 헌장)은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 회원 모두가 수행해야 할 연구윤리의 대강을 제시하고자 규정되었다.

1. 학회 회장 및 모든 임원은 학회 설립 목적을 달성하기 위해 학회의 각종 사업과 업무를 성실하고 공정하게 처리해야 한다.
2. 학회원은 학회설립 목적을 달성하기 위해 의무를 다해야 한다.
3. 학회 회원은 연구와 출판활동에 있어 학자로서의 본분과 양심에 충실하여야 한다.
4. 위 항목에 대한 위반으로 문제가 제기될 경우 이를 다룰 독립된 연구윤리위원회를 구성한다.

● 한국인문사회과학회 연구윤리위원회 규정 ●

제정 : 2008. 05. 31

제1차 개정 : 2008. 11. 22

제2차 개정 : 2009. 05. 30

제3차 개정 : 2010. 09. 25

제1조(목적)

한국인문사회과학회(이하 학회)의 연구윤리위원회(이하 윤리위원회) 규정(이하 윤리규정)은 학회의 윤리헌장을 구현하고, 학회원이 윤리헌장을 위반하여 제소되었을 때 필요한 사항을 규정하는 것을 목적으로 한다.

제2조(적용대상)

본 규정은 학회의 모든 회원에게 적용된다.

제3조 (윤리위원회의 구성)

1. 규정의 목적을 달성하기 위하여 학회는 윤리위원회를 설치·운영한다.
2. 윤리위원회는 위원장을 포함하여 7명으로 구성한다.
3. 윤리위원의 선임은 정회원 가운데 정회원의 추천을 받아 회장단에서 선임한다.
4. 윤리위원장과 위원의 임기는 2년으로 하되, 1회에 한해 재임할 수 있다.
5. 위원장은 윤리위원의 호선으로 결정한다.
6. 윤리위원회의 간사는 본 학회의 총무이사로 한다.

제4조(윤리위원회의 운영)

1. 윤리위원회는 윤리위원회에 제소된 회원의 윤리헌장 위반 여부를 심의한다.
2. 윤리 헌장에 위배되었다는 제소장이 접수될 경우 윤리위원장은 10일 이내에 윤리위원회를 소집하고 이를 심의해야 한다.
3. 윤리위원회는 윤리규정 위반으로 제소된 사안을 조사할 경우, 위원회가 정하는 시점에 제소된 사실과 소명의 기회에 대해 회원에게 알려야 한다.
4. 윤리위원회는 제소된 사안에 대해 접수일로부터 60일 이내에 심의·의결해야 한다.
5. 윤리헌장의 위배 여부, 위배에 따른 징계의 종류와 공표는 재적위원의 2/3의 출석과 출석위원의 2/3의 찬성으로 의결한다.
6. 이 규정에서 정해지지 않은 윤리위원회 운영에 대한 사항은 윤리위원회에서 재적위원의 과반수 출석과 출석위원의 과반수 찬성으로 정한다.

제5조(윤리위원회의 임무)

1. 윤리위원회에 제소된 사항의 조사, 심의 및 의결
2. 징계의 종류와 공표
3. 윤리 헌장과 윤리위원회의 운영에 대한 규칙의 개정 및 보완
4. 회원들에 대한 윤리 헌장과 윤리 규정의 공지 및 홍보

제6조(윤리 헌장 위반시 제소)

1. 윤리위원회에 제소하기 위해서는 정회원 10인 이상의 서명이 담긴 제소장을 제출해야 한다.
2. 제소장은 헌장 위배사항을 구체적으로 적시해야 한다.
3. 윤리헌장 위반으로 제소된 회원은 윤리위원회에서 행하는 조사에 협조해야 한다.
4. 한 번 제소되어 판정된 사안에 대해서는 재차 제소할 수 없다.

제7조(연구 및 출판 활동에서의 연구윤리 위배사항의 규정)

1. 연구 및 출판활동에 있어서 다음 각 호의 사항은 연구 윤리에 위배된다.
 - ① 타인의 연구결과, 연구과정, 연구 아이디어를 적절한 출처의 표시 없이 연구에 사용하는 행위
 - ② 자신의 연구물의 일부나 전부를 적절한 명기 없이 재사용하는 행위
 - ③ 연구자료, 연구과정, 연구결과를 허위로 작성하거나, 사실과 다르게 변경, 누락함으로써 결과를 왜곡하여 사용, 유포하는 행위
 - ④ 연구내용과 결과에 기여한 사람의 논문저자 자격을 임의로 박탈하거나, 연구내용과 결과에 기여하지 않은 사람에게 논문저자의 자격을 부여하는 행위
2. 위의 위배사항은 본 학회원의 연구 및 출판활동과 본 학회에서 발간하는 연구결과물에 적용된다.

제8조(재제)

1. 연구 및 출판 활동에서의 연구 윤리 위배사항에 대해서는 그 경중에 따라 다음과 같은 재제조치를 내릴 수 있다.
 - ① 위배사항이 심각할 경우나 2회 이상의 위배할 경우 제명

- ② 위배 확정 이후 3년 이하의 투고 금지 및 이 사실의 학회소식지와 학회 홈페이지를 통한 공지
 - ③ 기 발간된 논문의 경우 게재의 취소 및 학회 소식지 및 학회 홈페이지를 통한 게재 취소 사실 공지
 - ④ 기 발간된 논문의 취소시 이를 논문 등록기관의 논문목록에서 삭제
 - ⑤ 심사중인 논문의 경우 편집위원회를 통한 게재불가 통보 및 이 사실의 학회 소식지 및 홈페이지를 통한 공지
 - ⑥ 위반 및 재제 사실의 학회지를 통한 공지
2. 1항의 재제조치는 복수로 부과될 수 있다.

제9조(비밀 보장 및 소명 기회)

- 1. 윤리위원회는 제소된 사안이 윤리규정을 위배한 것으로 확정되기 전까지는 피제소자의 인적 사항을 공개해서는 안된다.
- 2. 윤리현장과 윤리규정 위반으로 제소된 회원에게는 두 차례의 소명 기회를 준다.
 - ① 1차 소명 : 심사 단계
 - ② 2차 소명 : 제소 사실의 확정 이후 제재 종류를 심의하는 단계
- 3. 단 소명 요구에 응하지 않을 경우 제소된 회원의 소명 기회는 자동으로 소멸된다.

제10조(규정의 개정)

윤리규정의 개정은 학회 회칙 개정 절차에 준한다.

부칙

본 윤리규정은 학회 임원회의의 심의를 거쳐 총회의 승인으로 발효된다.

1부 신진 연구자 발표회

**기독교 전도와 대중문화:
패러디, 패스티쉬, 그리고 시뮬라시옹**

이 민형(한국기독교사회문제연구원)

기독교 전도와 대중문화: 패러디, 패스티쉬, 그리고 시뮬라시옹¹⁾

이 민형(한국기독교사회문제연구원)

I. 들어가는 말

2012년 하반기 대중음악 가수 싸이의 “강남스타일”이 세계적으로 큰 인기를 얻고 있을 무렵, 한국의 한 교회에서는 그의 뮤직비디오를 모방한 영상을 유튜브에 소개했다.²⁾ “강남스타일” 뮤직비디오와 비교하면 상대적으로 조악한 영상미에도 불구하고, “교회스타일”이라는 제목의 이 영상은 사람들의 이목을 끄는 데에 성공했다.³⁾ “교회스타일”을 감독하고, 직접 뮤직비디오 속의 가수를 연기한 남오석 전도사는 「국민일보」와의 인터뷰에서 이 영상의 제작 목적이 기독교 전도에 있음을 밝혔다. 그는 교회가 세상을 향해 열려있음을 알리기 위해, 또 세상 속에서 기독교 문화를 널리 전하기 위해 이러한 모방 영상을 제작하였다고 설명하였다. 또한, 교회의 문을 여는 것이야말로 교회가 세상의 빛과 소금이 되라는 예수님의 말씀을 실천하는 길이라고 덧붙였다.⁴⁾

“교회스타일”은 오늘날 한국 교회가 대중문화를 유용해 세상에 내보내는 기독교 전도의 한 방편으로, 그 중에서도 대중문화 콘텐츠를 직접 모방하여 만들어 낸 기독교적 문화 매체의 일례이다.⁵⁾ 대중문화를 모방하는 방식은 사람들에게 친숙한 대중문화 콘텐츠들에 약간의 수정만을 더한 모방품을 내보낸다는 점에서 사람들의 이목을 끌만하다. 이러한 장점 때문에 한국의 수많은 교회는 많은 사람이 즐기는 대중문화 작품들을 모방한 (전도) 매체들을 만들어냈다. 실제로 상당수의 교회가 인기 있는 영화의 포스터를 편집한 교회 행사 홍보물들을 제작, 배포

¹⁾ 본고는 2017년 5월 24일 「신학과 실천」에 실린 논문을 발제에 맞게 편집한 것입니다.

²⁾ 2012년 7월 15일, 싸이는 그의 여섯 번째 정기 앨범의 타이틀 곡 “강남스타일”을 발표하고, 뮤직비디오를 유튜브에 업로드했다. 얼마 지나지 않아, 그의 뮤직비디오는 전 세계의 이목을 끌었고, 가장 많은 조회 수를 기록한 영상 중 하나가 되었다. 실제로 2012년 12월 말, “강남스타일” 뮤직비디오는 10억 건이 넘는 조회 기록을 남겼다. 김정준, “싸이(PSY)의 <강남스타일>: 문화 리터러시와 선교의 과제,” 『한류로 신학하기』 (서울: 도서출판 동연, 2013), 299-301.

³⁾ 국민일보의 기사에 따르면, “교회스타일” 영상은 유튜브에 업로드된 첫 주, 11만 건의 조회 수를 기록했다. 유영대, “싸이도 놀랐다! 유쾌 발랄 ‘교회스타일,’” 「국민일보」 (2012년 8월 20일) <http://news.kukinews.com/article/view.asp?page=1&gCode=kmi&arcid=0006362332&cp=mv>

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ 이러한 현상은 20세기 말과 21세기 초의 한국 사회 내 디지털 문화의 발달과도 무관하지 않다. 이 시기에 한국의 디지털 기술은 급속도로 발전했는데, 이는 20세기 말부터 한국 사회에 소개된 인터넷을 필두로 한다. 그 이후 디지털카메라의 보급이 이루어졌고, 많은 사람이 디지털화된 사진을 찍고, 편집하고, 인터넷의 공간에 업로드와 다운로드를 하기 시작했다. 21세기에 들어서는 많은 사람이 유튜브와 같은 동영상 업로드 웹사이트를 통해 동영상을 자유롭게 즐기기 시작했으며, 심지어 직접 시각 이미지와 영상을 만들어 사이버 공간에 업로드를 하는 UCC (User Created Contents) 문화가 유행되었다. 디지털 기술이 한국 사회 전체에 만연해졌을 무렵, 한국 교회 역시 적극적으로 디지털 기술을 받아들이고, 목회현장에서 사용하기 시작했다. 상당수의 교회에서 디지털 기술을 이용하여 예배를 드리고, 교회 행사 등을 홍보하며, 직접 교회 공동체를 운영하기까지 하였다. 일반인들과 다를 바 없이, 기독교인들도 온라인상의 수많은 대중문화 콘텐츠들에 접근할 수 있었고, 결국 대중문화 자료들을 이용하여 목회 자료를 더욱 풍성하게 만들기까지 하였다. 윤영훈, “복음은 미디어를 타고: 현대 한국 복음주의 운동과 문화,” 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』 (서울: 두란노 아카데미, 2011), 207-208, 223-25.

하였고, 유행하는 대중음악의 가사 일부분을 기독교적인 언어로 바꾸어 부르기도 하였으며, 대중의 관심을 받는 영화, TV 프로그램, 혹은 뮤직비디오를 패러디한 영상을 유튜브 등의 웹사이트에 업로드하기도 하였다.⁶⁾

21세기에 들어 한국 기독교 내에서 대중문화를 모방한 전도 매체를 제작하는 횟수는 기하급수적으로 늘어가고 있다.⁷⁾ 본 연구는 대부분의 한국 교회에서 이러한 전도 매체들을 ‘패러디’물이라고 이해하고 소개한다는 점에 착안하여, 대중문화 패러디라는 형식의 의미가 무엇인지를 검토해 볼 것이다. 더불어 패러디라는 형식이 기독교 복음의 래디컬한 메시지를 전달하기에 부족한 점이 없는지 살펴보려 한다. 마지막으로 대중문화와 기독교 전도라는 두 패러다임의 관계 속에서 앞으로 한국 교회가 추구해야 할 문화적 전도의 방향을 간단히 제시하는 것으로 마무리를 할 것이다.

II. 대중문화를 모방한 전도 매체와 패러디

오늘날 상당수의 한국 교회들은 대중문화와 유행에 민감한 현대인들의 관심을 끌 수 있는 전도의 수단으로 대중문화 콘텐츠를 모방한 전도 매체들을 만든다. 멀티미디어의 활용도가 높은 목회 환경을 가지고 있는 교회일수록 대중문화 콘텐츠를 유용하는 것에 익숙하기에, 패러디를 이용한 전도나 선교 매체를 만들어 사용하는 것에도 적극적이다. 대중문화를 유용하는 정도는 단순히 참고하거나, 형식만을 빌려오는 수준에서 벗어나 대중들의 호기심을 자극하고 반응을 끌어낼 수 있는 콘텐츠를 그대로 교회 안팎에서 사용하는 수준에 이르렀다.⁸⁾ 하지만, 지금까지 이러한 매체들의 예술적 형식을 정의하는 정확한 용어가 없었다. 하여, 이번 장과 다음 장에서는 흔히 ‘패러디’로 이해하는 이러한 전도 매체들의 예술적 형식을 살펴보고 이를 적절하게 묘사할 수 있는 용어를 찾아보려 한다.

서두에 제시한 ‘교회스타일’ 뮤직비디오를 포함해, 한국 교회에서 제작한 수많은 대중문화 모방 전도 매체들은 특별한 미학적 검증이 없이 일관되게 ‘패러디’라는 예술 장르로 소개된다. 과연 패러디는 이러한 전도 매체들의 기술적 정의로 적합한 것일까? 패러디는 차용이라는 방식을 사용하는 예술 장르 중 하나이다. 차용이란 이미 존재하는 이미지를 빌려오거나 그

6) 기독교 전도를 목적으로 한 대중문화 패러디 매체들의 예는 일일이 나열할 수 없을 만큼 많이 있다. 그 중 몇 가지를 소개하자면, *Avengers*라는 할리우드 영화가 한국에 개봉했을 무렵, 유수의 교회들이 *Amengers*라는 제목의 패러디 포스터를 제작, 수련회와 같은 교회 행사 홍보물로 사용하였다. 한편, 한국의 느와르 영화 “신세계”가 극장가를 점유했을 때, 몇몇 교회에서는 폭력적인 영상과 자극적인 대사에도 개의치 않고, 이 영화의 여러 장면을 패러디한 교회 홍보 영상물을 유튜브에 업로드하기도 하였다. 또한, 대중음악 오디션 프로그램에 출연한 기독교인 참가자가 대중가요의 가사 중 일부를 기독교적 언어로 바꾸어 부르기도 하였고, 한국 대중음악계에 아이돌 가수들의 시장점유율이 높아지자 아이돌 그룹의 형식을 패러디한 CCM (Contemporary Christian Music) 가수들이 등장하기도 하였다. 한국 교회 내에서 대중문화를 패러디한 전도 매체를 제작하는 현상은 전도용 전단지에서도 들어났다. 서울의 한 교회는 식품점의 경품 광고를 패러디한 것과 같은 전도용 전단지를 배포하는가 하면, 유명한 리얼리티 프로그램을 패러디하여 “이성 친구를 사귀고 싶니?”라는 자극적인 문구가 담긴 전도지를 제작하였다가 구설수에 오르는 사례도 있었다.

7) 김영한, 『21세기 한국 기독교문화와 개혁신앙』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2008), 375-80.

8) 민장배 교수는 그의 연구 “미디어를 통한 전도 방안”에서 다양한 매체들을 이용한 한국 교회의 전도 방안에 대해 이야기한다. 그의 연구에 소개된 인쇄물, 영상 매체, 혹은 멀티미디어를 이용한 전도는 상당수의 한국 교회에서 실제로 활용되고 있다. 민장배, “미디어를 통한 전도 방안, 「신학과 실천」 42(2014), 733-743.

것을 의도적으로 재구성하는 예술 기법이다. 이는 원본의 독창성만을 강조하던 모더니즘의 예술적 통제에 대한 도전 의식 속에 본격적으로 사용되었다.⁹⁾ 모더니즘 사회에서 다른 작가의 작품이나 스타일을 전용하는 것은 독창성을 지니고 있어야 할 예술 작가로서는 철저하게 금해야 하는 일이었다. 하지만, 후기 산업사회 이후 미디어 기술이 발달하면서 모더니즘의 순수한 원작에 대한 집착은 그 의미를 잃어가게 되었다. 원작자의 독창성의 가치가 무너졌을 뿐 아니라 더는 새로운 예술적 형식을 만들어낼 수 없다는 현실을 마주하게 된 것이다.¹⁰⁾ 작가의 의도, 고유의 스타일, 독창적인 메시지로 대변되던 모더니즘 예술은 한계에 부딪혔다.

이러한 모더니즘의 한계에 도전하는 포스트모더니즘의 사회에서 원본은 더는 순수한 창조물이라는 가치를 보존하지 못한다. Roland Barthes가 이야기하듯, 원본 역시 이미 존재하는 텍스트나 형상을 짜깁기한 것에 불과하다는 인식이 사회 전반에 가득하게 되었다. 이에 따라 독창적인 주체로서의 작가 역시 더는 존재하지 않는 것으로 인식되었다. 순수한 독창성을 따지는 것 자체가 무의미한 것이 되었고, 더불어 고유성을 잃어버린 작품의 원작자들의 창작 의도, 즉 원본의 의미 역시 중요치 않게 되었다.¹¹⁾ 오히려 포스트모더니즘의 사회에서 중요한 것은 원작을 모방하는 작가들의 해석과 원작의 재생산에 담긴 의도이다. 이러한 현상은 원작을 해체하여 끊임없이 파생 작품들을 만들어내는 현대 작가들의 차용 기법에 정당성을 부여한다. Fredric Jameson이 지적하듯, 더는 참신한 스타일을 만들어낼 수 없는 현실에서 유일한 창조의 방법은 기존의 죽은 스타일들을 모방하는 것뿐이다.¹²⁾ 따라서 현대의 작가들은 더 이상 대상의 고유한 미적 가치를 표현하는 순수하고 창의적인 원본을 창조하기보다는 차용의 기법을 통해 기존의 형상들을 모방하고 합성하여 원본의 파생을 만들어가는 것이다.¹³⁾

1. 패러디의 의미

이렇듯 포스트모더니즘 시대의 예술가들은 차용을 기반으로 하는 다양한 표현방식을 발전시켰는데, 위에서 언급하였듯 그 중 하나가 바로 패러디이다. 패러디의 어원은 그리스어 접두사 ‘para’와 명사 ‘odos’의 합성어인 ‘parodia’이다. Linda Hutcheon에 따르면, ‘노래’를 뜻하는 명사 ‘odos’와 달리 접두사 ‘para’는 두 가지 의미가 있는데, 그 의미에 따라 패러디라는 기법의 성격은 판이해 질 수 있다. 일반적으로 알려진 ‘para’의 의미는 대응하는(counter) 혹은 반하는(against)이다. 이러한 패러디는 원작 일부만을 차용하고 나머지 부분

9) 이정우, 『시뮬라크르의 시대』 (서울: 거름, 1999), 50-51.

10) 문영대, “포스트모던 패러디 현상 연구,” 『교육 이론과 실천』 Vol. 13, No. 3, (2004), 320-322.

11) Roland Barthes, *Image, Music, Text*, tr. by Stephen Heath, (New York: Hill and Wang, 1977), 143-147.

12) Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of the Late Capitalism*, (Durham: Duke University Press, 1992), 17-18.

13) 포스트모더니즘 차용 예술의 대표적인 작가로는 Sherrie Levine을 들 수 있다. 그녀는 Edward Weston이 자기 아들을 찍은 사진을 다시 찍어 *After Edward Weston*이라는 제목의 작품을 만들었다. 원작에서 Weston의 아들은 고전적인 남성 누드의 자세를 취하고 있는데, Levine은 이 사진을 다시 찍어 Weston의 작품의 독창성을 부인하려 하였다. 다시 말해서 Weston의 사진 역시 고전 작품들의 구도를 모방한 작품일 뿐이고 그의 작품을 다시 찍은 자신의 작품 역시 원작의 개념을 상실한 또 하나의 작품일 뿐이라는 것이 그녀의 취지인 것이다. Rosalind Krauss는 Levine의 기법을 “절도 행위(act of theft)로 묘사하며, 그녀의 절도행위는 기존의 원작들을 단순히 모방하는 것이 아니라 예술 작품의 재생산할 수 있게 하였다고 평한다. Krauss는 Levine의 작품이야말로 모더니즘의 원작과 독창성의 신화를 해체하고 새로운 예술의 경계를 열은 포스트모더니즘 예술의 대표적인 예라고 설명한다. Rosalind Krauss, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, (Cambridge: MIT Press, 1986), 168-9.

에는 작가의 창의적인 요소를 덧붙여 원작을 조롱하거나 풍자하는 것을 목표로 한다. 한편, 접두사 ‘para’는 대조나 대비 말고도 이외에 (beside)라는 뜻도 가지고 있다. 이 경우의 패러디는 단순히 원작을 희화화하는 것이 아니라 원작을 재구성하는 것을 목적으로 한다. 원작의 맥락을 뛰어넘는 초맥락화와 도치가 이루어진 패러디 작품은 원작의 메시지와는 다른 아이러니한 메시지를 담게 된다.¹⁴⁾ 쉽게 말해 첫 번째 의미의 패러디가 원작을 조롱하는 예술을 의미한다면, 두 번째 의미의 패러디는 원작에 대한 경의를 바탕으로 재구성을 통해 새로운 작품을 만들어내는 것을 의미한다.

그 본래의 의도가 원작에 대한 조롱이든 경의이든 간에 패러디라는 예술 기법은 원작과의 유사성 뿐 아니라 아이러니한 상이성을 통해 원작을 재구성함을 그 목표로 한다. 원작과의 차이를 통해 원작에 대한 해석을 드러내는 예술 기법 그것이 바로 패러디이다.¹⁵⁾ 이는 패러디와 모방의 차이를 단적으로 보여주는데, 모방이라는 기법이 원작과의 유사성을 통해 작가의 메시지를 전달한다면, 패러디는 원작과의 상이성에 그 무게를 둔다. 따라서 원작과 비슷한 점보다는 원작을 비틀어 놓은 듯 하면서도 원작에는 등장하지 않는 아이러니 속에 패러디 작가의 메시지가 담겨있는 것이다.¹⁶⁾ 따라서 현대 예술에서 패러디는 단순히 예전의 작품들을 우스갯거리로 만드는 것이 아니라 그것들이 담고 있는 당시의 사회 이해나 전통문화는 그대로 두되 비판적으로 수용하고 거기에 현대적인 시대 감각과 이해를 덧붙여 새로운 작품을 만들어내는 데에 주로 사용된다.¹⁷⁾

2. 패러디의 정의와 대중문화 모방 전도 매체의 비교

이러한 패러디의 정의에 비교해볼 때, “패러디”라는 용어가 대중문화를 유용한 전도 매체들을 정의하기에 적절한지에 대한 재고가 필요하다. 서두에 제시한 ‘교회스타일’을 포함한 대부분의 전도 매체들은 당시 유행하는 대중문화 콘텐츠를 차용하여 만들어졌다. 따라서 대부분의 사람이 쉽게 인지할 수 있을 정도의 유사성을 띤다. 하지만, 위에서 언급한대로 패러디라는 예술 양식은 유사성에 큰 강조점을 두지 않는다. 도리어 원작의 메시지에 상응하는 혹은 원작을 비평적으로 재현하는 상이성이 패러디라는 예술 기법의 근간이라 할 수 있다. 따라서 위의 전도 매체들을 패러디로 규정하기 위해서는 만들어진 동기가 원작에 대한 비평적 해석에 있어야 하며, 원작과의 차이점에 제작자의 메시지가 담겨 있어야 한다.

이에 근거하여 ‘교회스타일’ 뮤직비디오를 살펴보면, 서두에 묘사한 대로 이 뮤직비디오

¹⁴⁾ Linda Hutcheon, *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, (Chicago: University of Illinois Press, 2000), 31-33.

¹⁵⁾ Ibid., 62.

¹⁶⁾ 송호진 · 정의태, “현대 예술작품에서 나타나는 패러디와 패스티쉬에 관한 연구,” 『한국융합학회논문지』Vol. 6, No. 6, (2015), 203.

¹⁷⁾ 포스트모더니즘 패러디 예술의 대표적인 예로는 Marcel Duchamp의 1919년 작 *L.H.O.O.Q.*를 들 수 있다. Duchamp은 Leonardo da Vinci의 *Mona Lisa*가 그려진 엽서에 콧수염과 턱수염을 그린 후 *L.H.O.O.Q.*, 프랑스어로 발음하면 “elle a chaud au cul,” 즉 “그녀는 뜨거운 엉덩이를 가졌다”라는 의미의 머리글자를 적었다. 이 머리글자들은 이 작품의 제목이 되었는데, Duchamp는 낙서와도 같은 작품을 통해 Louvre로 대표되던 부르주아 예술을 조롱했다. 이는 Leonardo의 원작에 대한 조롱이라기보다는 *Mona Lisa*를 경배하듯 칭찬하는 당시의 예술가들 사이에 통용되던 미, 독창성, 창의성에 대한 맹목적인 숭배를 비판하는 것이었다. 하여, 그는 원작을 차용함과 동시에 자신만의 색깔을 입혀 재생산하는 패러디 기법을 통해 모더니즘의 한계에 도전하였다. Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 147-148.

는 ‘강남스타일’ 뮤직비디오 대부분을 차용하고 있다. 노래뿐 아니라 등장하는 가수의 춤이나 배경묘사까지 대부분의 장면이 원작과 유사하다. 한편, 원작과의 상이성은 등장인물의 외모와 노래 가사, 그리고 뮤직비디오의 몇몇 장면들에서 발견된다. 하지만, 이러한 차이점에서 ‘교회스타일’을 제작한 이의 의도나 메시지를 찾기는 쉽지 않다. 무엇보다 ‘강남스타일’에 대한 경의 혹은 조롱의 의도를 찾을 수가 없고, 원작과의 차이에서도 원작에 대한 비평적인 태도를 발견할 수가 없다. 원작과 다른 부분들이 존재하기는 하지만, 이는 어디까지나 종교적인 내용을 담기 위한 의도적인 변형이었을 뿐이다. 원작과의 개연성이 확실하지 않은 차이점들은 ‘교회스타일’ 영상을 ‘강남스타일’ 뮤직비디오의 패러디라 정의하기엔 불충분하다.

이러한 불충분함은 비단 ‘교회스타일’ 뮤직비디오만의 특징이 아니다. 한국 교회들이 제작한 대부분의 대중문화 전도 매체들은 패러디 기법의 가장 큰 특징인 ‘반복적인 차이를 통한 원작의 비평적 해석’을 포함하고 있지 않다.¹⁸⁾ 위의 ‘교회스타일’의 예에서 볼 수 있듯이, 이들 전도 매체들은 차용한 원작들에 담긴 원작자들의 의도나 메시지에 상관 없이 기독교, 교회, 그리고 교회 행사 등을 알리기 위한 목적으로 제작된 매체들이다. 원작과의 상이성에서 파생되는 아이러니를 통해 원작 혹은 원작자에 대한 비평적 해석을 전하려는 의도가 담겨 있지 않다. 따라서 대중문화를 ‘모방’한 전도 매체들을 예술적 ‘패러디’로 구분하기에는 결정적인 부분이 빠져 있음을 부정할 수 없다.¹⁹⁾ 이는 이러한 전도 매체를 만든 이들의 의도가 원작을 비평적으로 해석하는 것이 아니었거나, 패러디의 미학적 정의에 대한 이해가 부족하여 자신들의 작품을 패러디로 오해하고 명명한 실수에서 야기된 현상이라고 볼 수 있다.

III. 대중문화를 모방한 전도 매체와 패스티쉬

1. 패스티쉬의 의미

한국 기독교계에 소개된 바와 달리 대중문화를 모방한 전도 매체들을 패러디라고 이해하기에는 분명히 불충분한 부분이 있다. 따라서 이들 매체에 사용된 기법은 패러디가 아닌 다른 예술 기법으로 명명해야 할 것이다. 이를 알아보기 위해 차용의 기법을 사용하는 또 다른 예술 장르, ‘패스티쉬’를 살펴볼 필요가 있다. ‘혼성모방’이라고도 불리는 패스티쉬는 타인의 작

¹⁸⁾ Hutcheon, 62.

¹⁹⁾ 한국 교회들이 제작한 대중문화를 차용한 전도 매체들은 대부분 원작과 연계되는 메시지를 다르게 만들어 재현하는 부분이 부족하기에 패러디라고 이해하기는 힘들다. 한편, 원작과의 차이를 통해 원작의 메시지를 비평적인 시각으로 해석하고, 새로운 메시지를 담은 대중문화 패러디 전도 매체의 예는 미국 노스캐롤라이나 주의 Baltimore Baptist Church에서 불특정 다수의 지역 주민들에게 보낸 프로그램 홍보 엽서를 들 수 있다. 이 엽서에는 미국 ABC 방송국의 유명한 시트콤 “Modern Family”의 주인공들이 모두 모여 있는 메인 화면을 모방한 사진이 담겨 있다. 이미지의 전체적인 분위기나 사진 속에 적혀 있는 제목과 글씨체까지도 모두 원작과 같기에 얼핏 보면 원작의 이미지로 오해할 수 있다. 하지만, 동성애자 연인이 한 축을 담당하는 원작의 이미지와는 달리 이성애자 부부들로만 구성된 이미지는 분명한 차이점을 드러낸다. 이 엽서는 Baltimore Baptist Church에서 현대 가족들의 문제를 살펴보는 온라인 강의를 알리기 위한 매체인데, 이 교회는 의도적으로 본 교회의 반동성애적 성향을 강조하고자 이러한 이미지를 만들어 배포한 것이다. 이러한 의도적 생략이 옳으나 그르냐를 떠나, 의도적으로 원작의 주인공 중 일부를 삭제하고 임의의 이미지로 대체함으로써 이 교회의 전도 매체는 원작과의 차이를 만들었고, 그 안에 자신들이 전하고자 하는 메시지와 동시에 원작에 대한 비평을 담았다. 이는 패러디라는 예술 기법의 모든 조건을 충족하기에 충분히 대중문화를 패러디한 전도 매체라 평할 수 있다.

품 일부를 변형시켜 차이를 통해 메시지를 전하는 패러디와 달리 원작의 일부나 전부를 그대로 모방하는 것을 의미한다.²⁰⁾ 패스티쉬의 어원은 ‘pasticcio’로 이질적인 것들이 서로 혼합된 상태를 의미하며, 현대에서는 ‘굵어모으는 것,’ ‘발췌하는 것’ 등의 의미가 있다. 특히 포스트 모더니즘 예술에서는 다른 작품 혹은 작품들을 차용하여 혼합해 놓은 기법을 말한다.²¹⁾ 패러디와는 달리 패스티쉬는 원작을 비평적으로 해석하려는 의도를 드러내지도 않고 원작과의 상이성에 풍자적인 표현을 담지도 않는다. 오직 무작위적인 전용을 통해 원작의 이미지들을 임의로 발췌하고, 인용하고, 재조합하여 원작의 독창성을 무의미하게 만들어 버린다. 모더니즘의 독창성에 대한 맹신을 깨트리는 기법이라는 점에서 패러디와 일맥상통하는 부분이 있으나, 패러디가 원작에 대한 조롱, 혹은 경의와 같은 비평적 태도를 보이는 것과 달리 패스티쉬는 원작에 대해 중성적인 태도를 유지한다.²²⁾ 다시 말해서 패스티쉬 작가에게 원작은 차용하기 위한 재료 그 이상도 이하도 아니다. 이는 패러디 기법에 남아있는 모더니즘의 유산이라 할 수 있는 원작과의 관계성조차도 제거해버린 완벽한 포스트모더니즘 예술 기법이라 볼 수 있다.

패스티쉬가 포스트모더니즘의 문화 현상의 하나로 대두된 것은 Fredric Jameson이 1982년 “Postmodernism and Consumer Society”라는 글에서 언급하면서이다. Jameson은 이 글에서 포스트모더니즘을 후기 자본주의 사회의 지배적인 문화양식으로 소개한다. 그는 포스트모더니즘의 문화적 특징으로 “깊이 없음” (depthlessness)을 들었다.²³⁾ 위에서 언급한대로 모더니즘 사회에서 중요하게 여겼던 원작의 독창성, 작가의 의도나 주체의식 등은 포스트모더니즘 사회에 들어 그 의미를 잃어버렸다. 물론, 이를 모더니즘의 원작에 대한 지나친 집착을 무너뜨리고자 하는 포스트모더니즘의 저항적 문화의식의 발현으로 이해할 수도 있다. 하지만, Jameson은 이러한 모더니즘적 가치의 상실이 결국 깊이가 없고, 주체의식이 결여된 의미 없는 기호들을 나열한 듯한 포스트모더니즘 문화를 만들었다고 이해했다. 주인이 없는 콘텐츠들의 의미 없는 조각만이 존재하는 포스트모더니즘의 문화적 현실 속에서 개성 있고, 새로운 스타일을 찾는다는 것은 불가능한 일이 되었다.

포스트모더니즘의 문화를 개별 주체와 스타일이 죽어버린 문화로 이해한 Jameson은 그에 어울리는 기법으로 혼성모방, 즉 패스티쉬를 든다. 위에서 언급한 대로 패스티쉬는 모방 자체에 의미를 둔 기법이다. Jameson은 패스티쉬를 “공허한 패러디” (a blank parody)라고 정의하는데, 이는 작가의 의도가 전혀 드러나지 않는 차용된 이미지의 무의미한 반복만이 존재하는 패스티쉬의 특성을 잘 드러낸다.²⁴⁾ 혼종성(hybridity)만이 가득한 이미지들의 혼합 속에서 원작에 대한 조롱이나 풍자를 찾는 것은 불가능하다.²⁵⁾ 원작이 가지고 있을 법한 원작자의 의도나 원작의 권위는 이미 모더니즘의 시대가 끝이 나면서 그 의미를 잃어버렸다. 따라서

20) 박영은, “‘패스티쉬(pastiche)’의 미학: 「안나 카레니나」에 대한 메타 텍스트로서의 「루진 방어」, 「한국노어노문학회지」 Vol. 18, No. 2, (2006), 259-261.

21) 김옥동, 『포스트모더니즘의 이해』 (서울: 문학과 지성사, 1992), 435-436.

22) Jameson, 17.

23) Ibid., 12.

24) Ibid., 17.

25) 문화적 혼종성 (hybridity)는 탈식민주의적 연구에서 자주 인용되는 단어로 모든 문화는 서로 뒤섞여 있음을 의미한다. 포스트모더니즘의 사회에서 단일성을 가진, 다른 문화로부터 어떠한 영향을 받지 않은 순수한 문화적 형태를 찾는 것이라 불가능하다. 모든 문화는 다양한 문화적 요소들을 조합하여 양가성을 가진 콘텐츠들을 만들어내는데, 이러한 새로운 문화적 특성을 혼종성이라 부른다. Peter Burke, *Cultural Hybridity*, (Malden: Polity Press, 2009), 51.

포스트모더니즘의 문화기법인 패스티쉬를 통해 원작을 유추해 나가는 것 역시 무의미한 노력이다. 패스티쉬는 그저 역사적 연결고리를 상실한 이미지들의 조합일 뿐이다.²⁶⁾

Jameson은 역사성이 단절된 패스티쉬야말로 포스트모더니즘 문화의 정신 분열적(Schizophrenic) 성격을 잘 드러내는 스타일이라고 설명한다.²⁷⁾ 언어학적 관점에서 볼 때, 패스티쉬는 기의를 잃어버린 기표들만의 조합이라 할 수 있는데, 이는 어떠한 표현, 혹은 이미지가 가지고 있는 과거의 의미가 현재 차용된 매체 속에서 이어지지 않고 있음을 의미한다. 의미의 역사적 연결고리가 없어진 이미지들의 조합은 그것을 감상하는 이들에게 구체적인 메시지를 전달할 수가 없다. 감상하는 사람들이 작품의 의미를 유추할 수 있도록 하는 그 어떤 단서도 제공하지 않기 때문이다. 따라서 패스티쉬 기법으로 만들어진 이미지들은 어떤 이데올로기적 메시지를 전달하기 위한 수단이 될 수 없다.²⁸⁾ Jameson은 패스티쉬를 통해서 사회적 현실을 인식한다거나, 어떤 현상을 비판하는 것은 불가능한 것으로 보았고, 패스티쉬로 점철된 포스트모더니즘의 사회 역시 이데올로기적 비판이 불가능한 수용의 사회로 이해했다.

Jameson의 비판적인 해석에도 불구하고 패스티쉬는 포스트모더니즘 문화의 특징이라고 할 수 있는 상호텍스트성과 원작자의 죽음을 가장 잘 드러내는 스타일임은 분명하다. 앞서 서술한 대로 패스티쉬는 과거에 존재한 수많은 텍스트와 이미지를 임의로 차용하여 혼합하는 기법이다. 따라서 원작이라는 독창성의 권위를 가진 텍스트는 더는 존재하지 않으며, 현존하는 모든 텍스트는 서로의 영향을 받아 만들어진 복합체들에 불과하다는 포스트모더니즘의 사고를 그대로 반영한다. 더불어 과거의 원작들의 형식이나 기법을 그대로 복사하여 붙인 작품이라는 점에서 원작자의 독창성, 개성, 인격 등을 무시하게 되고, 그 결과 원작자의 죽음이라는 포스트모더니즘적 가치를 실현한다. 이러한 혼성모방적 기법을 통해 창조된 새로운 이미지들은 기존의 원작들과는 무관한 새로운 의미들을 창출한다.²⁹⁾ 그리고 작품의 의미는 감상하는 이들의 해석에 따라 다양해질 수 있다. 결국, 패스티쉬는 작품의 의미 전달이 전적으로 원작자에게 있다고 본 모더니즘의 권위적인 해석에 대한 비판이자 새로운 해법의 제시이기에 그 자체로 비판적인 기능을 하는 차용 기법으로 볼 수 있다.³⁰⁾

2. 대중문화 패스티쉬 전도 매체

원작의 의도와는 무관한 혼성모방적 결과물을 만든다는 점에서 패스티쉬는 패러디보다 대중문화 모방 전도 매체들을 묘사하기에 더 적합한 용어이다. 위에서 살펴본 것처럼 대부분의 한국 교회들이 모방하여 만든 포스터, 영상, 안내지, 플래카드 등은 그들이 차용한 원작과의 뚜렷한 관계성을 보이지 않는다. 다시 말해서 대중문화 콘텐츠들을 차용한 전도 매체들은 원작의 의도를 비평적으로 재해석하기 위해서 만들어진 작품들이 아니다. ‘교회스타일’ 영상이

²⁶⁾ Hutcheon은 패스티쉬를 패러디와 비교하며 이를 피상적인 이미지들의 모방이라 정의하였다. 이는 특정한 의도 없이 여러 이미지를 차용하여 새로운 스타일을 만들어내는 패스티쉬의 특성을 잘 드러낸다. Hutcheon, 38.

²⁷⁾ Jameson, 25-26.

²⁸⁾ 원용진, 『새로 쓴 대중문화의 패러다임』 (서울: 한나래출판사, 2010), 428-430.

²⁹⁾ 혼종적인 원작의 복제물들이 원작의 위치를 대신한다는 점에서 패스티쉬는 Jean Baudrillard의 시뮬라시옹 이론과 연관이 있다. 이에 대해서는 다음 장에서 자세히 살펴볼 것이다.

³⁰⁾ 문영대, “포스트모던 패러디 현상 연구,” 332-334.

‘강남스타일’ 뮤직비디오의 특정 부분을 비평하기 위해 만들어진 작품이 아니듯 대부분의 모방 매체들은 모방 이외의 어떤 역할도 하지 않는다. 다만, 그 매체들을 받아들일 사람들의 흥미를 자극하기 위해 혼종성이 가득한 패스티쉬를 만들어낸 것에 불과하다.

예를 들어 영화 포스터를 차용하여 만든 전도 매체들을 살펴보면, 이들은 각각의 영화 포스터가 가지고 있는 근본적인 의미나 특정 영화 포스터가 전달하는 메시지들을 내포하지 않고 있다. 영화 포스터는 관객들에게 특정 영화의 기초적인 정보를 제공함과 동시에 영화를 홍보하기 위해 제작된 매체이다. 하지만, 이러한 정보 전달이나 홍보의 목적을 떠나 영화 포스터는 그만의 예술적 가치가 있다. 한정된 이미지와 문장들을 통해 영화 한 편이 담고 있는 메시지, 감정, 그리고 분위기 모두를 잠정적 관객들에게 함축적으로 전달하는 예술 작품, 그것이 바로 영화 포스터가 가지고 있는 미학적 의미이다.³¹⁾ 따라서 영화 포스터를 ‘패러디’하기 위해서는 그것에 담겨 있는 함축적 이미지나 문구 중 일부를 차용하여 제작자의 비평적인 해석을 내보여야 한다. 다시 말해서 영화 포스터의 일부를 차용하되 차이를 만들어내고 그 안에 원작에 대한 비평적인 메시지를 담아내는 것이 영화 포스터를 ‘패러디’하는 방법이다.

하지만, 한국 교회들이 만들어낸 영화 포스터의 모방작들은 원작의 일부 혹은 전부를 차용했을 뿐, 원작과 관련된 어떤 의도도 제시하지 않는다. 대부분의 모방작은 영화 포스터에 목회자들의 인물 사진 등을 편집하여 넣거나 제목이나 문구를 기독교 언어로 바꾸는 방식으로 원작을 차용한다. 이렇게 혼성적으로 편집된 이미지나 문구들은 원작과 모방 이상의 어떤 관계도 맺지 않는다. 영화 포스터나 그것이 홍보하는 영화에 대한 기독교적 관점에서의 비평은 이러한 모방작들에서 찾아볼 수 없다. 다만 영화포스터를 차용한 전도 매체들은 사람들이 유명한 영화 포스터에 가지고 있는 친밀감 또는 대중적으로 인기를 끈 영화의 홍보물이 가지고 있는 영향력 등을 빌어 기독교 복음을 소개하고 교회 행사를 홍보할 뿐이다. 이는 비단 영화 포스터를 모방한 전도 매체에서만 드러나는 특징이 아니다. 대중문화 콘텐츠를 모방한 대부분의 전도 매체는 원작과는 상관없는 목적으로 이미지나 텍스트만을 차용하여 짜깁기한다. 따라서, 이들 매체들은 ‘패러디’보다는 ‘패스티쉬’ 기법으로 제작되었다고 보는 것이 타당하다.

그렇다면, 기독교 전도 매체들이 패스티쉬의 기법으로 만들어졌다는 것은 어떠한 신학적 의미가 있을까? 분명 잘 알려진 음악이나 영화, 영상이나 포스터 등을 활용하여 기독교적 가치를 전달하고 교회의 행사들을 소개한다는 것은 대중문화에 익숙한 요즈음의 사람들에게 효과적인 방법임은 분명하다. 다양한 취향을 가진 대중들에게 가장 보편적인 방법을 통해 하나님 나라의 복음을 전한다는 것은 21세기의 문화적 환경에 가장 적합한 전도 수단일 수 있다.³²⁾ 그러한 매체를 만들어내는 데에 사용한 기법이 ‘패스티쉬’라고 해서 전도와 홍보의 효과가 떨어지는 것은 아니다. 반대로 ‘패스티쉬’ 기법을 사용하였기에 사람들에게 더 많이 알려지게 되는 결과를 만들어낼 수도 있다. 하지만, 서두에서도 밝혔듯이 본 논문은 이러한 전도 매체들의 실용성에 대한 논의보다는 조금 더 근본적으로 이러한 매체들이 가지고 있는 신학적 의미에 초점을 맞추고자 한다. 따라서 다음 장에서는 한국 교회들이 대중문화를 유용하여 만

³¹⁾ Gary Rhodes, "The Origin and Development of the American Moving Picture Poster," in *Film History*, Vol. 19, No. 3 (Indiana University Press, 2007), 228.

³²⁾ 최동규, "한국 포스트모던 문화의 도전과 교회성장의 과제," 『신학과 실천』 20(2009), 377-378.

들어 내는 전도물들이 대중문화 콘텐츠들의 패스티쉬라는 점을 기초로 과연 이러한 매체들을 기독교 전도 신학의 관점에서 어떻게 이해할 수 있는지를 논의해 보고자 한다.

IV. 대중문화 패스티쉬 전도 매체와 시뮬라시옹

전 장에서 살펴보았듯이 패스티쉬의 혼성모방적 기법은 순수한 모방과 복제를 목적으로 한다. 따라서 이 예술적 기법으로 만들어진 작품들은 복제된 이미지와 텍스트들의 조합일 뿐이다. 패스티쉬가 만연한 포스트모더니즘의 시대에 원작은 더는 독창적이고 권위적인 작품으로서의 의미를 갖지 않는다. 현실의 반영이나 재현이라는 예술적인 기능 또한 잃어버린다. 원작의 의미가 축소되면서 비워진 공간은 곧 패스티쉬와 같이 반복되는 복제의 기술로 만들어진 모조품들로 채워진다. 그리고 모조품들이 실재의 요소들을 잠식하면 할수록 진품과 모조품의 구분은 점차로 불가능하게 된다. 원본, 혹은, 진품이라는 것이 존재했는지조차 불확실해진다. 이처럼 패스티쉬는 단순히 포스트모더니즘의 예술적 기법이 아니라 포스트모더니즘 사회의 구성원리를 묘사하는 것이라 할 수 있다. 다시 말해서 원본의 존재 가치를 무의미하게 만드는 복사된 이미지와 텍스트들이 차용된 원작 뿐 아니라 이 세상의 모든 실재를 대체해가는 사회문화적 현상을 나타내는 것이다.

1. 시뮬라크르와 시뮬라시옹

원본보다 더 원본 같은 복제품, 현실보다 더 현실 같은 비현실을 창조한다는 점에서 패스티쉬 기법은 Jean Baudriallard의 ‘시뮬라시옹’(Simulation) 이론과 맥을 같이 한다. 복제된 기호와 이미지가 실재를 대신하는 현상, 이를 프랑스의 사회학자 Baudrillard는 ‘시뮬라시옹’이라 정의한다.³³⁾ 시뮬라시옹이란 존재하지 않는 것을 존재하는 것처럼 편집해 놓은 인위적인 이미지와 텍스트를 의미하는 ‘시뮬라크르’(Simulacra)라는 단어의 동사형인데, ‘시뮬라크르화 하다’ 혹은 ‘시뮬라크르를 만들다’ 정도로 이해할 수 있다.³⁴⁾

Baudrillard는 포스트모더니즘의 사회 전체를 시뮬라시옹 사회로 보았다. 그에 따르면, 포스트모더니즘의 사회는 매스 미디어의 막대한 영향 아래 생성된 이미지들을 사고 파는 소비자본주의 사회이다.³⁵⁾ 이 사회에서 문화 및 문화적 콘텐츠를 생산하는 것은 더 이상 인류가 아니라 산업사회를 거쳐 오면서 자가 복제 및 증식의 생산설비를 확보한 시뮬라크르 자체이다. 그것은 다양한 영상 매체들과 정보 매체들로 구성된 매스 미디어를 통해 인류 역사의 다양한 이미지들을 임의로 복제하고 편집하여 인간이 실제로 존재한다고 인식할 법한 가상의 이미지들을 만들어 송출한다. 이렇게 대중매체를 통해 세계 곳곳으로 퍼져나간 이미지는 더는 실재의 반영이 아닌 실재 그 자체가 된다.³⁶⁾ 그리고 복제된 이미지들이 가득한 미디어 문화

33) 장 보드리야르/하태환 옮김, 『시뮬라시옹』 (서울: 민음사, 2001), 9-10.

34) Ibid., 각주 1 인용, 9.

35) 배영달, “보드리야르: 시뮬라크르라는 악마,” 『한국프랑스학논집』 80(2012), 273-274.

36) 배영달, “보드리야르: 현대사회와 이미지,” 『프랑스예술문화연구』 16(2006), 3.

속에 사는 현대의 인류는 자신들이 실제로 인식하고 있는 모든 것들이 실재를 대체하고 있는 복제품, 즉 시뮬라크르라는 것을 인지하지 못한 채 살아간다. 단지 그들은 이미지를 즐기고, 느끼며, 욕망하고, 소비한다. 결국 포스트모던 사회를 살아가는 인간들은 시뮬라크르의 지배 아래 살아가게 되는 것이다.

이렇게 복제된 이미지들을 실재라고 여기며 살아가는 세계를 Baudrillard는 파생 실재(hyper-reality)라 정의한다. 그는 이러한 파생 실재의 예로 디즈니랜드를 들었다. 디즈니랜드는 동화 속 주인공들이 사는 마을들을 재현해 놓은 놀이공원이다. 하지만, 이곳을 채우고 있는 다양한 요소들은 디즈니랜드를 방문하는 이들로 하여금 그들이 놀이공원에 온 것이 아니라 실제로 존재하는 세계에 들어온 것으로 착각하게끔 만든다. 꿈과 희망이라는 모토를 끊임없이 방출하는 다양한 이미지와 형상은 방문객들로 하여금 놀이공원 밖의 세상에도 똑같은 것들이 존재할 것이라 착각하게 할 만큼 현실과 닮아있다. 하지만, 사실 그러한 세상은 디즈니랜드의 밖에는 존재하지 않는다. 남녀노소 구분 없이 모든 사람이 행복하다고 느끼게끔 하는 환상적인 이미지들과 동화 속의 세상을 재현하여 꾸며 놓은 건물들은 가상의 현실, 즉 파생 실재를 구성하는 시뮬라크르인 것이다. 방문객들은 마치 꿈을 꾸는 것과 같이 시뮬라크르의 힘에 지배되어 자신들이 살아가고 있는 현실을 인지하지 못한 채 파생 실재 안에서 시간을 보내게 되는 것이다. 그리고 이는 비단 디즈니랜드에 국한된 현상이 아니다. 위에서 언급했듯, 대중 매체의 지배 아래 있는 현대의 사회는 그 어느 곳이든 파생 실재가 실재를 위협하는 사회이다. 인간은 이미 파생 실재의 이미지들을 소비하며 살아가고 있다.

Baudrillard는 실재를 대신하는 시뮬라크르와 그가 만들어낸 파생 실재 안에 살아가는 인간의 모습을 인류 역사의 필연적인 귀결로 보았다. 그는 시뮬라시옹의 파생 실재가 인류의 모든 영역에 그 힘을 미치며 현실은 곧 그것을 대신하는 복제품들로 대체될 것이라 예상했다.³⁷⁾ 그리고 그 영향은 종교 역시 예외로 하지 않는다. Baudrillard는 성상 파괴주의자들의 예를 들어 시뮬라시옹이 이미 종교의 영역에서도 일어났음을 이야기한다. 그에 따르면 성상 파괴주의자들은 시뮬라크르의 영향력이 종교 내에 퍼져있음을 간파한 이들이었다. 그들은 성상이 재현해 내는 아름답고 매혹적인 신의 이미지가 신의 존재와 본질을 대체한다고 생각했다. 그리고 그에 매료된 신앙인들이 신이 아닌 신의 시뮬라크르인 성상을 믿음의 대상으로 삼을 것을 염려했다. 신앙의 주체이자 객체인 신이 실재가 아닌 이미지로만 남을 것을 두려워한 성상 파괴주의자들은 성상을 숭배하는 것을 금지하고 성상을 파괴할 것을 주장했다.³⁸⁾

하지만, Baudrillard는 성상 파괴주의자들의 주장 이면에 이미 신 존재의 시뮬라시옹에 대한 인지가 전제되었다고 평가한다. 다시 말해서 성상으로 재현된 신의 이미지뿐 아니라 그의 모태라 할 수 있는 신 자체도 시뮬라크르였음을 성상 파괴주의자들은 간파하고 있었다는 것이다. 그들은 성상의 이면에 자리 잡은 것 역시 이미지로 대체되어버린 신의 복제품, 즉 죽어 사라져버린 파생된 신 이미지에 불과하다는 것을 알고 있었다. 그리고 그 사실을 신앙인들이 알아차리는 것을 두려워했다. 따라서 그들은 두 가지의 목적, 즉 신의 시뮬라크르인 성상을 신앙의 대상으로 삼는 것을 금지함과 동시에 성상 이면에 존재하는 신의 부재가 알려지는

³⁷⁾ Ibid., 4-5.

³⁸⁾ 보드리야르, 『시뮬라시옹』 22-25.

것을 막기 위해 성상 파괴를 주장했다는 것이다.³⁹⁾

물론 시뮬라시옹 이론이 신 존재 증명을 목적으로 하는 연구는 아니기에 성상 파괴주의 자들에 대한 해석만으로 기독교인들이 믿는 하나님이 존재하지 않는다는 결론을 내릴 수는 없다. 하지만, 신앙의 체계화인 종교는 인간의 역사, 문화와 단절될 수 없기에 Baudrillard가 주장하는 시뮬라크르의 영향에서 벗어날 수는 없다. 인류 역사의 모든 영역에 침투해 인간들이 실재가 아닌 모방품으로 구성된 파생 실재를 즐기고, 느끼며, 소비하게끔 하는 시뮬라크르가 인간의 종교에도 영향을 미쳤음은 부정할 수 없는 사실이다.

2. 시뮬라시옹과 한국의 기독교 전도

비록 성상 파괴 논쟁 이후, 기독교, 특히나 개신교에서는 성상과 성화와 같은 복제된 이미지를 중심으로 한 예식을 접할 기회가 적었고, 그만큼 시뮬라크르의 영향을 덜 받았다고 할 수 있다. 하지만, 매스 미디어의 급격한 발달과 함께 미디어 문화가 교회 전반에 영향을 미치고 있는 오늘날의 기독교는 다시금 시뮬라크르의 영향 안에 들어와 있다 해도 과언이 아니다. 게다가 문화선교라는 개념의 출범 이후, 이를 대중문화의 유용을 정당화하는 실용주의적 신학 이론으로 이해하고 목회현장에 적용한 수많은 한국의 교회들은 매스 미디어를 목회 현장에 적용하는 데에 적극적으로 참여했다.⁴⁰⁾ 그로 인해 상당수의 한국 교회가 디지털화된 영상 및 이미지를 이용해 기독교 복음을 전한다. 매체화된 정보들이 신앙생활 및 기독교 교육의 많은 부분을 차지하는 한, 기독교인들은 직접 체험하는 하나님의 실존보다는 교회에서 보고, 듣고, 느끼는 수많은 이미지가 창출해 낸 하나님의 형상을 머릿속에 간직하게 된다. 이들이 공유하는 하나님은 인류 역사 속에 살아계시는 하나님이라기보다는 그동안 인간이 고백해 온 신앙의 대상을 복제하고 합성하여 만들어진 하나님의 파생 이미지, 즉 시뮬라크르인 것이다.

이러한 관점에서 보자면 한국 교회들이 대중문화 콘텐츠를 패스티쉬 기법으로 모방하여 만들어낸 전도 매체들은 시뮬라크르가 한국 교회에 얼마만큼 영향을 미쳤는지를 단적으로 보여주는 예라고 할 수 있다. 앞의 내용에서 다루었듯이 본 논문이 살펴보고자 하는 전도 매체들은 여타의 패스티쉬 작품들과 마찬가지로 대중문화의 다양한 콘텐츠들을 무작위적으로 모방하고 편집하여 만들어낸 복제 기법의 산물들이다. 이는 원 대상인 대중문화 콘텐츠를 왜곡할 뿐 아니라 그 안에 담겨 있는 기독교 복음과 교회의 모습조차도 복제된 가상의 이미지로만 전달하는 시뮬라시옹 매체이다. 더불어, 이러한 전도 매체가 전하는 메시지 역시 시뮬라시옹 복음과 교회에 불과하다.

39) 배영달, “보드리야르: 시뮬라크르라는 악마,” 278-279.

40) 문화선교는 크게 문화와 기독교 선교 혹은 전도가 맺을 수 있는 관계를 두 가지로 함축하였는데, 그 첫째는 문화를 기독교 선교의 대상으로 삼는 것이고, 또 다른 하나는 문화를 기독교 선교의 도구로 삼는 것이다. 대중문화를 전도의 수단으로 삼는 것은 문화 선교 운동의 두 가지 유형 중 두 번째와 맥락을 같이 한다. 박세종 · 임성빈, 『문화선교의 이론과 실제』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011), 154-59.

V. 패스티쉬, 시뮬라시옹, 그리고 전도 매체의 메시지

시뮬라크르화 된 매체를 기독교 전도의 도구로 삼는 것은 신학적으로 검토해 볼 필요가 있다. 전도란 예수님께서 이 땅에서 삶과 사역을 통해 실천하신 복음을 선포하고 하나님 나라의 증거로서의 교회의 모습을 증거하는 모든 실천적 행위를 의미한다.⁴¹⁾ 상업논리에 따라 성도 수를 늘리기 위해 사람들을 특정 교회로 모으는 행위가 아니라 기독교인 개개인들의 신실한 삶을 통해 예수님께서 이 땅에 시작하신 하나님의 나라를 완성해 나가는 과정이다.⁴²⁾ 이러한 의미에서 전도 매체란 복음, 즉 기독교인들이 반드시 믿고 따라야 할 사랑과 정의를 통한 하나님의 통치에 대한 메시지를 전해야 한다. 동시에 전도 매체는 복음이 어떻게 기독교인들을 통해 이 땅에서 실천되고 있는지를 보여줄 수 있어야 한다. 과연 시뮬라크르화 된 대중문화 패스티쉬 전도 매체의 메시지는 이러한 전도의 본질에 충실한지 살펴보고자 한다.

1. 복음

물론, 대중문화 패스티쉬 매체들 속에도 복음에 관한 내용이 존재한다고 할 수 있다. 하지만, 과연 그것이 진정한 기독교 복음인지에 대한 의문점이 남는다. 대중문화를 복제한 이미지와 영상 속에 간헐적으로 입력된 몇 마디의 기독교 용어들을 복음으로 보기에는 무리가 있다. 이는 예수님의 삶 전부를 대중문화 콘텐츠 속에 편집해 넣는다 해도 마찬가지이다. 이미 시뮬라크르로 전락해 버린 대중 매체 콘텐츠들은 기독교인들이 삶 속에서 실천을 통해 증거해야 할 사랑과 정의의 복음, 하나님 나라의 통치와는 거리가 멀다. 이러한 매체 속에 복음을 담는다는 것은 기독교 복음의 근원적인 의미를 내파 (implosion) 하는 행위와 같다. 내파된 복음은 더는 기독교인들이 증거 해야 할 전도의 메시지가 아니다. 그것은 그저 흥미로운 이미지와 영상으로 재현된 복음, 즉 가상, 혹은 파생 복음 (hyper-gospel) 이다.

대중문화 콘텐츠를 편집해 만든 기독교 홍보물이 전하고자 하는 복음은 무엇인가? ‘교회 스타일’ 영상의 제작자가 인터뷰에서 이야기했듯 교회가 세상을 향해 문을 열고 있다는 것이 이러한 매체의 중심 메시지라면, 그것은 결국 기독교 복음보다는 한국 교회가 대중문화 콘텐츠를 유용할 만큼 문화적으로 포용력이 넓다는 사실만을 강조할 뿐이다. 이를 증명하기 위해 대중음악에 맞춰 춤을 추는 목회자의 모습이나 영화 포스터에 짜깁기 된 성경 구절 등은 전도의 본질과는 관계가 없는 문화적 이미지만을 전달한다. 이러한 전도 매체들을 대하는 사람들의 기억 속에는 익숙한 대중음악과 뮤직비디오 영상, 그리고 영화 포스터나 TV 프로그램 등에 편집된 목회자나 성경 구절의 일부분만이 잔상으로 남는다. 예수님께서 치열한 삶을 통해 증거하신 하나님의 사랑과 정의에 대한 메시지가 기독교 공동체가 삶을 통해 드러내야 할 하

41) Bryan Stone은 그의 책 *Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness*에서 기독교 전도를 교회가 세상과 맺는 관계를 정의하는 가장 중요한 교회적 실천이라고 소개한다. 기독교인들은 하나님의 평화적인 통치를 신실하게 증거함으로써 전도를 실천한다. 이 세상에서 신앙적으로 올바르게 그리고 정의롭게 행동함으로써 기독교 전도를 잘 실천하는 것은 하나님 나라에 속한 사람들에게 주어진 의무이자 특권이다. 그것은 소비주의의 논리에 따라 사람들에게 복음이나 교회를 구매하도록 강권하는 것이 아니라 하나님의 통치가 이 땅에 온전히 이루어질 때까지 그것을 완성해나가는 과정이다. Bryan Stone, *Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness*, (Grand Rapids: Brazos, 2006), 31-52.

42) 하도균, “세속화 시대의 효율적인 복음전도에 관한 연구,” 『신학과 실천』 41(2014), 526-528.

나님 나라의 통치에 대한 메시지는 흥미 위주의 파생 복음에 가려져 그 존재조차 드러내지 못한다. 매혹적인 성상의 시뮬라크르가 신앙인들로 하여금 신의 실존을 잊게끔 했던 것처럼 오늘날의 대중문화 패스티쉬 전도 매체는 흥미를 자극하는 가상 복음의 시뮬라크르를 통해 사람들이 기독교 전도를 통해 마땅히 실천해야 할 진정한 복음의 존재를 잊게끔 하는 것이다.⁴³⁾

2. 교회

그렇다면, 한국 교회가 만들어낸 대중문화 패스티쉬 매체들을 기독교 전도의 실천 도구가 아니라 단순히 교회 행사 홍보물로 본다면 어떨까? 앞서 이야기한대로 일부 교회에서는 자신들의 대중문화 모방 매체가 교회 행사에 대한 정보를 전달하기 위한 홍보물이었음을 강조했다. 단순히 행사 홍보물로 제작된 매체를 가상 복음의 시뮬라크르라고 평가하는 것은 자칫 가혹한 비판으로 여겨질 수 있다. 패러디나 패스티쉬와 같은 기법은 소비주의 사회에서 홍보물 매체 제작에 널리 사용되고 있기 때문이다.⁴⁴⁾ 따라서 소비주의 사회의 마케팅 전략의 관점에서 보자면 대중문화 패스티쉬 매체들도 교회 마케팅의 수단으로 볼 수 있다.

물론 교회 마케팅은 일반적인 상품 마케팅과는 다르다. 일반적인 마케팅 전략이 고객들의 필요를 알아내고 충족시키는 데에 초점을 맞춘다면, 교회 마케팅은 비기독교인들이 가지고 있는 교회에 대한 일반적인 선입견에 접근하여 그것을 복음에 근거한 교회 이해로 바꾸는 것을 의미한다.⁴⁵⁾ 따라서 한국 교회들이 제작한 대중문화 패스티쉬 전도 매체들은 교회 마케팅의 목적을 일부 달성했다고 볼 수 있다. 위에서 언급한 인터뷰의 내용처럼 이러한 매체들은 사람들이 교회에 가지고 있는 선입견, 즉 교회는 세상 문화와 단절된 편협한 단체라는 생각에 맞서 교회도 대중문화와 같은 세상 문화에 열려 있는 공동체라는 사실을 전한다. 비기독교인들도 즐기는 대중문화 콘텐츠를 차용하여 교회도 충분히 재미있는 곳임을 전함과 동시에 그곳에서 열리는 행사에 참여해 보기를 권하는 것이다. 하지만, 교회가 대중문화를 즐길 줄 아는 재미있는 공동체라는 메시지는 교회의 본질을 부정하는 또 다른 시뮬라크르임을 짚고 넘어갈 필요가 있다. 교회는 대중문화처럼 사람들의 말초 신경을 자극하는 흥미로운 프로그램들을 갖춘 공동체가 아니다. 교회는 본질적으로 하나님 나라의 근본 원리인 사랑과 정의를 몸소 실

43) 김전일, “신학적 실천으로서의 복음 전도,” 『신학과 실천』 23(2010), 20-22.

44) 광고 제작의 기본법칙이라고 할 수 있는 AIDMA 법칙에 따르면 소비자들이 광고를 접한 후 구매를 결정하기까지 주의 (Attention), 흥미 (Interest), 욕구 (Desire), 기억 (Memory), 그리고 행동 (Action)의 다섯 단계를 거친다. 이 다섯 단계의 첫 번째인 주의의 단계를 ‘시선 끌기’ 단계라고도 하는데, 이 단계에서 소비자들의 시선을 사로잡지 못하면 소비자들의 정보 처리는 흥미 유발이나 구매 욕구를 자극하는 등의 구매를 결정짓는 다음 단계로 넘어가지 못한다는 것이다. 따라서 상당수의 광고제작자는 소비자의 시선을 끌기 위한 장치로 익숙함을 매개로 하는 이미지들을 주로 사용한다. 소비자들이 이미 경험하여 상투성을 가지고 있는 이미지들은 상대적으로 낮은 경계심을 유발하고 친근함을 불러일으키기 때문에 그들의 이목을 끌기에 적합하기 때문이다. 이처럼 익숙함을 가진 이미지들을 광고에 삽입하기 위해 사용하는 기법이 패러디 혹은 패스티쉬이다. 이들 기법을 통해 만들어진 광고는 이미 경험했던 다양한 이미지나 영상과 비슷한 경험을 소비자들에게 전하기 때문에 그들의 주의를 끌기에 효과적이다. 김정우, “방송 광고의 상호텍스트성 활용 양상: 패러디 광고를 중심으로,” 『한국어학』 51(2011), 8-11.

45) 이는 성경 속에 묘사되어있는 예수님의 사역 방식에 근거한다. 예수님은 당시의 사람들이 가지고 있는 예수님을 따르는 무리에 대한 역측과 선입견을 복음의 선포를 통해 바꾸셨다. 그는 자신의 삶을 통해 이 땅에서 시작된 하나님의 나라에 대해 증거하셨다. 동시에 자신을 따르는 사람들은 단순히 또 다른 종교적 집단이나 정치적인 모임이 아닌 하나님의 통치를 완성해 나가야 하는 의무를 진 복음의 실천적 공동체임을 강조하셨다. 따라서 교회 마케팅이란 예수님께서 보여주신 기독교 복음 메시지에 근거하여 사람들의 편견에 도전하는 것을 주목적으로 해야한다. Richard Reising, *Church Marketing 101: Preparing Your Church for Greater Growth*, (Grand Rapids: Baker Books, 2006), 23-28.

천하신 예수 그리스도를 본받아 하나님의 통치를 가시적으로 실현하는 사람들의 모임이다.⁴⁶⁾ 교회는 예배와 성례를 통해 기독교인의 정체성을 되새길 수 있게 하고, 설교를 통해 하나님의 역사와 예수님의 삶을 교육하며, 교제를 통해 예수님을 따르는 공동체의 삶을 독려하는 곳이다.⁴⁷⁾ 따라서, 교회는 세속적인 흥미나 재미와 본질적으로 다른 하나님의 공동체 됨에서 오는 기쁨을 나누는 곳이다.

하지만, 대중문화 패스티쉬 교회 행사 홍보물에는 이러한 정보가 빠져있다. 의도적인 누락이라기보다는 대중문화를 복제한 이미지들 속에 교회의 본질적인 의미가 극히 축소되어, 즉 시물라크르화 되어 보이지 않는 것이다. 대중문화를 차용한 홍보물 속의 교회는 대중음악을 즐길 줄 아는 목회자들이 있는 곳, 유행하는 영화만큼이나 흥미로운 프로그램들을 제공하는 곳, 대중가수들과 다를 바 없는 기독교 음악인들이 노래하는 곳, 특별한 인연을 만날 수 있는 곳, 대형할인점처럼 다양한 상품을 받을 수 있는 곳으로 묘사되어 있다. 교회도 재미있을 수 있다. 혹은 세상과 다를 바가 없다는 시물라크르는 진정으로 교회가 어떤 곳인지에 대해 설명하기를 거부하고, 교회의 참 모습을 부정한다. 그저 복제된 콘텐츠들 속에 담긴 가상의 교회 이미지들을 전달함으로써 사람들이 교회에 나가는 것에 거부감을 덜 느끼게 하고 교회에서 주관하는 행사에 참여하게끔 하는 것이다. 따라서 대중문화 패스티쉬 전도 매체들은 진정한 의미의 교회가 아닌 교회의 시물라크르화 이미지만을 전하기에 교회 마케팅 전략으로도 부족함이 있다.

이처럼 패스티쉬와 시물라크르로 정의할 수 있는 대중문화 모방 전도 매체들은 사실상 기독교 전도라는 본래의 의도와는 맞지 않음을 보여준다. 대중문화 콘텐츠들을 패스티쉬 기법으로 복제한 매체에 어떠한 메시지를 담는 순간 그것은 이미 제작자들의 의도와는 관계없는 시물라크르로 전략, 혹은 발전한다. 패스티쉬라는 기법을 선택한 순간부터 대중문화를 차용한 전도 매체의 운명은 시물라크르화 되도록 설정된 것이다. 이를 통해 보여줄 수 있는 것은 어디까지나 가상의 교회 또는 파생 복음일 뿐이다. 원작자의 메시지가 기독교 전도의 핵심 메시지인 복음이나 행사 홍보의 주체인 교회일지라도 이미 복제된 이미지 속에 편집된 원래의 메시지는 삭제되고 뒤틀려 가상의 복음을 전할 따름이다. 따라서 한국 교회는 대중문화의 복제라는 흥미롭고 화려하고 매혹적인 시물라크르의 “악마적” 힘에 사로잡힌 전도 매체로는 하나님 나라의 증거라는 기독교 전도의 근원적인 기능을 할 수 없음을 인지해야 한다.⁴⁸⁾ 더불어 이러한 인식을 바탕으로 한국 교회는 대중문화의 영향력이 갈수록 커져가는 문화적 현실 속에서 대중문화와 기독교 전도의 올바른 관계 형성에 대해 끊임없이 모색해야 한다.

VI. 나가는 말

Kathryn Tanner가 주장하듯이 인간의 여러 문화 패러다임은 서로 영향을 주고받으며,

⁴⁶⁾ Stanely Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer of Christian Ethics*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 96-99.

⁴⁷⁾ Ibid., 106-109.

⁴⁸⁾ 배영달, “보드리야르: 시물라크르라는 악마,” 284-285.

기독교 역시 예외는 아니다. 기독교 문화와 비기독교 문화 간의 분명한 구분이란 존재하지 않기 때문에 기독교인들 역시 알게 모르게 다른 문화 패러다임의 영향 속에서 다양한 문화적 가치를 통해 자신들의 정체성을 확립하고 기독교적 실천을 만들어 나간다.⁴⁹⁾ 특히나 기독교 전도와 대중문화는 기독교라는 종교 문화와 인류의 유희 문화라는 각각의 문화 패러다임의 가장 유형적이고 실제적인 문화적 현상이기에 분명한 교차점이 존재하며 서로가 서로에게 영향을 주고 받을 수밖에 없다. 이러한 상호 영향은 대중문화의 영향력이 인류 역사상 가장 큰 현대 사회에서는 더욱 두드러진다. 그러므로 한국 교회는 기독교 전도와 대중문화의 혼종이라는 필연적인 문화적 현상 앞에서 어떻게 하면 그 둘의 관계가 시뮬라크르화된 복음이 아닌 진실한 복음의 실천이 될 수 있을지를 고민해야한다.⁵⁰⁾

이는 단순히 대중문화 콘텐츠를 전도의 방편으로 유용하는 새로운 방법을 모색하는 것을 의미하지 않는다. 한 편의 목적을 위해 다른 한 편을 실용주의적으로 이용하기 보다는 두 패러다임의 실제적인 관계 속에서 이루어지는 문화적 전도를 추구해야 한다.⁵¹⁾ 대중문화 속에 담긴 인간의 실존적인 질문에 기독교 복음에 근거한 해답을 제시하는 문화적 관계를 형성함으로써 전도를 실천하는 것이 하나의 예일 수 있다. 이와 같이 포스트모더니즘 사회의 한국 교회는 새로운 문화 선교, 혹은 문화 전도에 대해 끊임없이 연구해야 한다. 더불어 새로이 제시되는 대중문화와 기독교 전도의 관계를 미학적, 신학적으로 살펴보고 그 형식과 내용을 점검하여 목회 현장에 적용될 수 있도록 해야 한다. 이론과 실천에 근거한 지속적인 실천 신학적 논의만이 한국 교회의 온전한 (대중) 문화적 전도 방법론을 만들어갈 것이다. 기독교 전도의 핵심인 하나님의 사랑과 정의의 통치와 복음을 실천하고 삶을 통해 증거하는 공동체로서의 교회가 패스티쉬 된 이미지와 영상으로 인해 가려지지 않는 올바른 대중문화 전도 매체의 발전에 본 연구가 작게나마 도움이 되기를 희망해 본다.

■ 참 고 문 헌 ■

- 김선일, “신학적 실천으로서의 복음 전도,” 『신학과 실천』 23(2010), 5-30.
 김영한, 『21세기 한국 기독교문화와 개혁신앙』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2008.
 김정우, “방송 광고의 상호텍스트성 활용 양상: 패러디 광고를 중심으로,” 『한국어학』 51(2011), 1-29.
 김옥동, 『포스트모더니즘의 이해』. 서울: 문학과 지성사, 1992.
 김정준, “싸이(PSY)의 <강남스타일>: 문화 리터러시와 선교의 과제,” 『한류로 신학하기』. 서울: 도서출판 동연, 2013, 287-330.
 문영대, “포스트모던 패러디 현상 연구,” 『교육 이론과 실천』 Vol. 13, No. 3, (2004), 315-337.

⁴⁹⁾ Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997), 92-94.

⁵⁰⁾ Ibid., 155.

⁵¹⁾ 조성호, “현대 멀티미디어 문화의 특성과 기독교 영성의 상관관계 연구,” 『신학과 실천』 46(2015), 406-407.

- 민장배. “미디어를 통한 전도 방안,” 「신학과 실천」 42(2014), 725-748.
- 박세종 · 임성빈, 『문화선교의 이론과 실제』. 서울: 예영 커뮤니케이션, 2011.
- 박영은, “‘패스티쉬(pastiche)’의 미학: 「안나 카레니나」에 대한 메타 텍스트로서의 「루진 방어」, 「한국노어노문학회지」 Vol. 18, No. 2, (2006), 257-286.
- 보드리야르, 장/하태환 옮김. 『시뮬라시옹』. 서울: 민음사, 2001.
- 배영달. “보드리야르: 시뮬라크르라는 악마,” 「한국프랑스학논집」 80(2012), 267-290.
- _____. “보드리야르: 현대사회와 이미지,” 「프랑스예술문화연구」 16(2006), 81-100.
- 송호진 · 정의태, “현대 예술작품에서 나타나는 패러디와 패스티쉬에 관한 연구,” 「한국융합학회논문지」Vol. 6, No. 6, 2015, 201-212.
- 원용진. 『새로 쓴 대중문화의 패러다임』. 서울: 한나래출판사, 2010.
- 유영대. “싸이도 놀랐다! 유쾌 발랄 ‘교회스타일,’” 「국민일보」 2012년 8월 20일
- 윤영훈. “복음은 미디어를 타고: 현대 한국 복음주의 운동과 문화,” 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』. 서울: 두란노 아카데미, 2011.
- 이정우. 『시뮬라크르의 시대』. 서울: 거름, 1999.
- 조성호, “현대 멀티미디어 문화의 특성과 기독교 영성의 상관관계 연구,” 「신학과 실천」 46(2015), 385-412.
- 최동규. “한국 포스트모던 문화의 도전과 교회성장의 과제,” 「신학과 실천」 20(2009), 349-384.
- 하도균. “세속화 시대의 효율적인 복음전도에 관한 연구,” 「신학과 실천」 41(2014), 513-538.
- Barthes, Roland. tr. by Stephen Heath, *Image, Music, Text*, New York: Hill and Wang, 1977.
- Burke, Peter. *Cultural Hybridity*, Malden: Polity Press, 2009.
- Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer of Christian Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Hutcheon, Linda. *A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- Huyssen, Andreas. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or the Cultural Logic of the Late Capitalism*, Durham: Duke University Press, 1992.
- Krauss, Rosalind. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, Cambridge: MIT Press, 1986.
- Reising, Richard. *Church Marketing 101: Preparing Your Church for Greater Growth*, Grand Rapids: Baker Books, 2006.
- Rhodes, Gary. “The Origin and Development of the American Moving Picture Poster,” in *Film History*, Vol. 19, No. 3, Indiana University Press, 2007, 228-246.

Stone, Bryan. *Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness*, Grand Rapids: Brazos, 2006.

Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 1997.

1부 신진 연구자 발표회

제주 사회 카지노 담론의 전개 과정과 성격

김 준표(제주대 탐라문화연구원)

제주 사회 카지노 담론의 전개 과정과 성격

김 준 표(제주대 탐라문화연구원)

I. 서 론

1. 연구의 목적과 범위

제주지역에서 카지노사업의 확장은 2000년 박지원 문화관광부 장관의 카지노 추가 허용 검토 발언(제민일보, 2000년 2월 4일) 이후 제주도와 관광협회 등을 통해 꾸준히 제기되어왔다. 카지노사업 추가 허용 관련 법령은 1994년 8월, 외국인을 위한 카지노 개장을 허용하는 ‘관광촉진법’이 발효되면서부터이다. 1994년 관광촉진법으로 카지노사업의 추가 허용이 법제화되고, 1995년부터는 내국인의 카지노 출입을 허용해야 한다는 논의가 시작된다. 2000년 10월, 강원도 정선군 사북-고한 지역에 국내 최초로 내국인까지 출입 가능한 강원랜드 카지노가 개장하였다. 강원도의 카지노 개장은 한국 정부의 관광산업 합리화 정책에 대한 지역사회의 특별법 제정 운동의 결과이다. 관광산업 합리화 정책은 한국 사회의 자본주의 발전 과정에서 산업화의 에너지 기반이었던 관광산업 포기를 선언한 것이며, 지역사회는 특별법 제정 운동은 주민 생존권을 이유로 대체 산업의 개발을 요구한 것이었다(원기준, 2005: 114-140).

제주지역에 카지노가 등장한 것은 1975년 10월이다. 칼호텔에서 영업을 시작한 제주지역 최초의 카지노는 일본인 관광객을 대상으로 관광요정과 함께 외화획득의 첨병으로 홍보되었고, 중문관광단지 개발되면서 제주하얏트호텔에 두 번째의 카지노가 1984년 개장하였다(김석준·황석규, 2006: 8). 카지노와 같은 합법적 도박을 국제적 관광지화를 겨냥한 제주지역 개발전략의 한 축으로 삼으려는 국가의 의도에 의해(김석준·황석규, 2006:8), 1994년 관광촉진법 발효 이전인 1991년까지 7개소의 카지노가 개장하였고, 관광촉진법 발효 직후인 1995년 12월에 해외 자본에 의한 트로피카나 카지노 1개소가 개장하였다.

제주지역에서는 한국 사회가 IMF 구제 금융 지원을 받으면서 경제 위기가 노출되었던 1997년 이후 내국인을 포함하는 카지노 개장 요구가 끊임없이 제기된다. 내국인 출입이 금지된 제주지역의 카지노는 관광산업을 통해 국내 산업의 자본주의 발전을 견인할 목적으로 자본주의 경제 체제의 초기 자본을 축적하기 위한 일종의 외자 유치 전략이다. 내국인 출입을 허용하는 카지노가 개장되어야 한다고 주장하는 측은 카지노사업을 통해 세수 증대를 노리는 제주도와 외국인 전용 카지노의 만성적 적자를 내국인 관광객의 카지노 출입 허용을 통해 돌파해보려는 카지노사업자들과 관광업계이다. 이들은 2010년 이후 제주사회에서 카지노 담론을 제기하며 카지노사업 확장 요구의 주체로 등장한다.

제주지역의 카지노사업 확장과 관련된 담론은 주로 지방정부의 의지와 선거공약 형태로 제기되었으며, 치열한 논쟁을 거치지 못하고 여론 조성 형태로만 진행되어왔다. 따라서 이 연구에서는 카지노사업 확장을 둘러싼 찬반 담론들과 주요 행위 주체들을 분석하려고 한다. 2000년에서 2012년에 이르러 제주사회에서 생산된 카지노사업 확장에 대한 담론들이 분석 대상이다.

사회는 일정 인구가 특정 지역에 모여 살면서 경제활동을 영위하는 것에서 시작된다. 지역사회란

특정 지역에 거주하며 경제활동을 영위하는 인구 집단을 의미한다(홍동식·박대식, 1985: 23). 그러므로 제주를 하나의 지역사회라고 할 때, 그 의미는 제주라는 지역에 거주하면서 경제활동을 영위하는 인구 집단을 가리킨다. 한 사회의 경제활동은 크게 두 가지 방향에서 전개된다. 하나는 지리적 공간 안에서 사회 집단의 유지를 위해 기능하는 내부적 경제활동으로, 대체로 전자본주의적 경제활동이 주가 된다. 다른 하나는 외부와의 교류를 통해 자본주의적 시장 공간으로 편입되어 외부 자본이 유입되거나 내부 자본이 외부로 유출되면서 자본 축적 구조에 종속되는 경제활동으로, 이 때 한 사회의 경제활동은 자본주의적 발전(global capitalism)을 위한 과정 또는 수단이 된다.

마찬가지로 제주사회의 경제활동 영역 또한 크게 두 가지 방향에서 전개된다. 제주지역 주민들이 삶을 영위하기 위한 장으로서의 영역과 한국 사회의 경제발전과 함께 한국 경제 체제에 편입되어 자본 축적 구조에 종속된 장으로서의 영역이 그것이다. 제주지역 내부의 경제활동은 주로 농경(agriculture)을 기반으로 한 자급자족의 전자본주의적 경제 체제였으나 제주가 한국 사회의 경제활동 영역에 편입되면서 제주지역 경제는 한국 사회의 자본 축적 순환 구조에 종속된다. 한국 정부는 해외 자본을 끌어들이기 위한 수단으로 제주지역을 관광지로 개발하게 된다. 이상철(2003a)에 따르면, 한국 사회 성장 정책의 일환과 그 논리에 따라 추진된 모든 제주도 개발 정책의 내용과 방식은 기본적으로 관광산업을 중심으로 한 외생적 지역 개발 정책이었다(이상철, 2003a: 23). 한국의 경제발전이 가속화되면서 채택한 명분은 잘 살아보자는 것이었고, 경제발전이라는 명분 속에서 제주지역은 위로부터 개발 방향이 설정되게 된다.

이렇게 하여 제주는 한국의 경제발전 구조 하에 감귤 등의 환금 작물 재배 산업에 주력하였다. 과거 감귤 산업은 관광산업과 더불어 제주지역 경제발전의 주역으로서의 역할을 하게 된다. 그러나 2000년 이후 상황은 달라진다. 한미 FTA 제주협상이 진행되던 2006년 이후 제주사회의 경제적 불안감이 증대하고, 경제적 이익이라는 명분하에 카지노사업의 확장이라는 선택지가 부상하게 된다. 이는 이 연구가 2000년부터 2012년까지를 분석 범위로 선정하게 된 배경 중의 하나이다.

이 연구의 분석 대상은 2000년부터 2012년까지의 제주지역사회 신문 보도 내용과 1995년과 2009년에 실시되었던 도박 및 카지노에 대한 설문 조사 결과이다. 신문 자료는 제주지역의 대표적인 신문인 제주일보, 제민일보, 한라일보의 사설과 제민일보의 카지노 관련 기사들이다. 이외에 2010년 포커스 그룹 인터뷰(FGI, Focus Group Interview) 분석 결과를 활용하였다.

이 연구는 제주사회 카지노 담론의 전개과정과 그 성격을 분석하는 것에 목적이 있다. 좀 더 구체적으로, 이 논문에서는 카지노사업 확장을 둘러싼 지역 행위 주체들의 담론 분석과 도박과 카지노에 대한 지역 주민들의 인식을 분석한다. 이를 토대로 카지노를 둘러싼 지역정치 과정의 성격을 밝히고자 한다. 이를 위해 먼저 카지노사업 확장이라는 선택지가 등장하게 된 배경을 정치경제학적 공간 이론과 지역정치의 기업주의화 전략을 통해 분석할 것이다. 이어서 제주라는 시·공간적인 좌표 위에서 진행되어온 카지노 담론의 전개과정을 살펴보고 정당성 정치의 가능성을 모색해보고자 한다.

2. 논문의 구성

이 논문에서는 담론 분석을 시도한다. 이를 위해 담론이 생산되고 있는 공간적 배경을 살펴본다. 2장에서는 정치경제학과 담론 분석 이론, 카지노 담론의 정치경제학적 배경, 그리고 지역사회 관련 선행 연구들을 검토한다. 정치경제학과 담론 분석 이론으로는 세계 체계 분석과 공간의 정치경제학, 지역정치의 기업주의화 전략과 정당성 위기, 그리고 담론 분석과 헤게모니정치 등이 검토된다. 카지노

노 담론의 정치경제학적 배경으로는 한국 사회의 자본주의 발전과 제주사회, 지방자치제와 지역정치의 기업주의화, 그리고 카지노 담론의 등장과정이 다루어질 것이다. 지역사회 관련 선행 연구는 지역사회의 개념과 접근 방법, 지역사회의 성장정치와 카지노 관련 선행 연구들이 검토될 것이다. 3장에서는 연구방법을 제시하고 분석틀을 구성하는데, 정치경제학적 공간으로서 지역사회 분석과 헤게모니정치를 분석하기 위한 틀이 제시된다.

4장에서는 제주사회 카지노 담론의 전개과정을 짚어나가면서 카지노 담론의 헤게모니정치를 분석하고, 5장에서는 제주사회 카지노 담론의 성격과 공론화과정을 분석한다. 4장 카지노 담론의 헤게모니정치 분석은 카지노가 전략적 선택지로 등장하게 된 배경과 찬반 담론이 전개되는 사회적 적대 및 시기별로 구성되는 헤게모니정치가 주 내용이 될 것이다. 제주사회에서 2000년부터 2012년까지 지속된 카지노사업 확장 담론을 제주일보, 한라일보, 제민일보의 사설들과 제민일보의 기사들을 분석함으로써 카지노 담론의 사회적 적대가 헤게모니정치로 작동되는 과정을 세 시기로 구분하여 탐색한다. 5장 카지노 담론의 성격과 공론화과정은 1995년과 2009년에 제주대학교 사회학과와 사회조사실습수업을 통해 조사된 자료를 바탕으로 도박에 대한 제주사회의 인식과 카지노 도입의 기대효과에 대한 제주사회의 인식을 분석하고 이를 담론적 실천과 연결시켜 분석될 것이다. 두 조사 결과를 비교함으로써 카지노사업 확장 담론에서 가장 중요하게 언급하고 있는 도민 공감대라는 공론화과정이 의미 있게 진행되었는지를 따져보고 아울러 민주주의정치 실현 가능성을 모색하려는 것이다. 6장은 이 연구의 결론으로 이 연구의 결과를 요약한다. 연구 결과를 토대로 공론장 기능의 정상화를 주문하고 대항헤게모니 기획을 통한 급진민주주의의 실천적 주체 형성을 요구할 것이다.

V. 카지노 담론의 성격과 공론화과정

1. 카지노 담론의 성격

한국 사회의 자본주의 발전 과정과 지방자치제 이후 지역정치의 기업주의화 경향 속에 등장한 제주사회의 카지노 담론의 성격은 그 전개과정에 비추어 세 가지의 특징을 보여준다. 첫째는 제주지역사회의 성장정치적 성격이며, 둘째는 제주지역사회의 중앙 종속적 성격이다. 마지막은 공론화 작업이라는 명목으로 진행된 민주주의정치의 실종이다.

첫째는 제주지역사회의 성장정치적 성격이다. 엄미경(2003)은 지방자치제 이후 지방 산업 도에서 나타나는 성장정치가 기업 권력의 사적 이해관계에 따른 개입으로 지방 정치의 민주적 운영에 장애가 되고 있다고 지적한 바 있다(엄미경, 2003: 67-100). 한국 사회 전반적인 지역사회의 성장정치는 제주사회에서도 예외 없이 드러났다. 제주사회는 1995년까지 모두 8개소의 외국인 전용 카지노가 개장하였으나, 1997년 민선 1기 도정에서부터 공사 형태의 카지노를 계획하기 시작했다. 경쟁 관계가 될 수 있는 기존 카지노업체는 이때만 해도 적극적인 카지노 추가 유치에 호응하지 않는다. 제주지역의 카지노업체는 오히려 내국인의 카지노장 제한적 출입이라는 카드를 만지작거렸다.

2000년 강원도 정선의 스몰카지노 개장을 앞두고 중앙정부의 카지노장 추가 허용 검토라는 입장이 노출되었을 때, 제주사회의 지방자치단체와 관광 및 카지노 업체는 내국인 전용 카지노를 목표로 카지노 담론을 전개하기 시작하였다. 작은 지역에 8개소나 되는 외국인 전용 카지노는 수요의 변동으로 인하여 수익 구조에 위기가 발생하였으며, 위기 국면을 타개하고자 내국인 카지노 전

환을 위해 지방자치단체의 재정 확충 욕구를 자극하기 시작하였다. 지방자치단체는 기존의 외국인 전용 카지노의 구조 조정을 염두에 두고 카지노업계의 욕구를 수용하면서 내국인 카지노에 대한 담론 형성의 주체가 되어나갔다. 지방자치단체와 카지노업계 및 관광업계가 내국인 카지노 유치를 위한 성장연합으로 구성된 것이다. 성장연합은 지역 언론을 통하여 카지노 담론을 기획하고(2000년-2005년), 제주지역 카지노 생존권 투쟁위원회 구성을 비롯한 적극적 활동으로 여론 조성을 시도하였고(2005년-2007년), 공청회와 여론 조사 및 타당성 용역 등의 방법으로 공론화를 기획하였다(2008년-2012년). 카지노 담론의 전개는 주로 성장연합에 의한 찬성 여론 조성의 형태로 진행되었다. 반성장연합이라고 할 수 있는 참여환경연대와 환경운동연합 등이 반대 입장을 표명하기도 하였으나, 카지노 담론의 전체적 흐름은 성장연합이 주도하였고, 반성장연합과의 적대 전선 형성은 미미한 수준에 그쳤다.

둘째는, 제주지역사회의 중앙 종속적 성격이다. 제주지역사회는 한국 사회의 자본주의 발전 과정 속에 주변부로 종속되어(이상철 1995: 306) 한국 사회 자본주의의 자본 축적 전략 및 중앙정부의 기업주의화 전략에 의해 개발 방향이 결정되었다. 중앙정부의 개발 계획에 의해 관광 서비스 산업을 통한 외화 획득의 전진기지로 기능하였던 제주지역에는 한국 사회 전체의 50%를 차지하는 카지노사업장이 외국인 관광객을 겨냥하며 들어섰다. 제주사회 카지노 담론의 전개과정은 이러한 제주지역사회의 중앙 종속적 성격을 여실히 보여준다. 제주사회에서 카지노 담론의 출발은 카지노 추가 허용 검토라는 카드를 던진 중앙정부의 헤게모니적 실천에서 비롯된다.

중앙정부와 중앙 정치가 카지노 허용이라는 카드를 던지면 카지노 담론을 둘러싼 제주사회의 성장연합이 술렁거리며 호응하고, 중앙정부와 중앙 정치가 카지노 불허 입장으로 돌아서면 제주사회의 카지노사업 확장 추진 세력은 주춤거린다. 제주지역사회 내부에서 찬성과 반대라는 적대 형성이 민주주의정치로 나타나지 않는다. 성장연합 일방의 찬성 여론 조성만 있을 뿐이다. 반성장연합이 구성되지 못하고 산발적인 시민단체 등의 반대 논평 정도만 나타났다. 중앙정부의 카지노 허용-불허와 지역사회 성장연합의 카지노 유치 요구가 카지노 담론 전개과정의 사회적 적대로 작용한다. 헤게모니정치가 양자 모두에서 적극적으로 실천되지만, 중앙 종속적 성격으로 인하여 중앙정부가 늘 헤게모니를 주도하게 된다. 중앙정부의 헤게모니적 실천은 사실상 간단하다. 허용할 수 있다는 카드를 던지고 유치 경쟁을 하는 동안 중앙정부 주도의 카지노장을 개장한다. 세븐력 카지노의 개장이 이에 해당하는 사례이다. 다시 추가로 허용할 수 있다는 카드를 던지고 또 다시 유치 경쟁을 하는 동안 중앙정부는 또 다른 카지노 개장을 준비한다. 영종도 카지노 계획이 이에 해당한다.

셋째는 민주주의정치의 실종이다. 제주사회 카지노 담론은 여론 조사 및 타당성 용역에 의존하여 공론화 작업을 기획하였으나 이는 결과적으로 민주주의정치의 실종을 초래하였다. 담론은 헤게모니적 실천을 통해 사회적 적대성이 접합된 결절점에서의 민주주의정치운동이며 담론의 전개는 그 과정이다. 그러나 제주사회 카지노 담론의 전개과정을 들여다보면 지역사회 내부의 찬성과 반대 입장에서도 중앙정부와 지역사회의 성장연합에서도 치열한 헤게모니정치 실천이 나타나지 않는다. 중앙정부와 지역사회 성장연합 사이의 헤게모니정치는 힘의 균형 자체가 기울어져 있고, 중앙정부의 의도는 은폐되고 지역사회 성장연합의 욕구는 노출되어 있는 상태에서 헤게모니적 실천이 민주주의정치과정으로 나타날 수 없는 한계에 직면했던 것이다. 지역사회 내부에서도 카지노 담론의 전개는 민주주의정치 과정으로 나타나지 않았다. 사회적 적대의 미형성이 하나의 원인이지만

또 다른 보다 중요한 원인은 정당성의 근거를 여론 조사의 찬반 비율에서 찾고자 했던 공론화 작업에 있다.

제주사회 카지노 담론을 주도한 성장연합은 수차례의 여론 조사를 통해 찬반 비율의 정도를 확인하는 작업을 통해 이를 공론의 명분으로 삼으려고 하였다. 하지만, 여론 조사는 조사 시점의 상태일 뿐 이를 정치의 영역에서 토론하지 않으면 민주주의정치는 실현될 수 없다. 담론적 실천이 없는 민주주의정치는 가능하지 않기 때문이다. 민주주의정치로서의 체계모니적 실천이 부재한 여론 조사의 결과는 민주적 의사 결정 과정이 아니며, 다만 결정을 의존하는 명목상의 근거라고 할 수 있다. 다음 절에서는 도박 및 카지노 도입에 대한 제주사회의 인식을 분석함으로써 사회 조사와 담론 분석의 연결을 모색해보려고 한다.

2. 도박 및 카지노 도입에 대한 제주사회의 인식

1) 도박에 대한 제주사회의 인식 변화

1995년 조사의 문항 26-1과 2009년 조사의 문항 16-1, 그리고 1995년 조사의 문항 26-6과 2009년 조사의 문항 16-2는 서로 다른 조사년도에서 각각 같은 내용을 묻는 문항이었다. 1995년의 문항 26-1과 2009년의 문항 16-1은 각각의 조사에 대한 요인분석 결과 요인 1로 추출되었고, 1995년의 문항 26-6과 2009년의 문항 16-2는 각각 요인 2와 요인 3으로 추출되었다. 2009년 문항 16-1의 공통성(communality)은 0.670이었고, 문항 16-2의 공통성은 0.573이었다¹⁾. 1995년 문항 26-1과 2009년 문항 16-1의 내용은 ‘어떤 종류이든 돈내기 도박은 우리 사회에서 비난 받아 마땅하다’이며, 1995년 문항 26-6과 2009년 문항 16-2의 내용은 ‘어떤 정도의 도박을 단속 처벌해야 하는지가 매우 애매하기 때문에 도박을 금지하는 법은 폐지되어야 한다’이다.

1995년 문항 26-1과 2009년 문항 16-1을 ‘도박 행위에 대한 부정적 인식’으로 1995년 문항 26-6과 2009년 문항 16-2를 ‘도박의 법적 금지 및 처벌에 대한 인식’으로 하여 각각 1995년 조사와 2009년 조사를 비교하였다. 두 조사 모두에서 응답은 ‘정말 그렇다’의 5점에서 ‘전혀 그렇지 않다’의 1점까지 5점 척도로 구분되어 있다. 비교를 위한 값은 평균값으로 하였다.

도박 행위에 대한 부정적 인식은 1995년 조사에서 남성 3.60, 여성 4.10 그리고 2009년 조사에서 남성 3.04, 여성 3.60으로 나타났다. 1995년 조사와 2009년 조사 모두에서 남정보다 여성이 도박 행위에 대한 부정적 인식이 더 높음을 알 수 있다. 연령대별 비교를 보면, 1995년 조사에서 20대 3.46, 30대 3.73, 40대 4.18, 50대이상 4.25, 그리고 2009년 조사에서 20대 2.97, 30대 3.22, 40대 3.55, 50대 3.59로 연령이 높을수록 더 높아지는 것으로 나타났다. 다만, 2009년 조사에서 20대에서 50대까지 부정적 인식이 높아지다가 60대 이상에서 40대의 부정적 인식보다 낮아졌다. 두 조사 모두에서 연령이 많을수록 도박 행위에 대한 부정적 인식이 높다고 말할 수 있다.

성별에 따른 인식의 차이는 달라지지 않았으나, 연령에 따른 인식의 차이는 다소 달라진 것이다. 연령대별 평균값에서 연령대가 높을수록 부정적 인식이 높게 나타난 것은, 도박 행위에 대한 직접적 간접적 경험이 많을수록 도박 행위에 대한 부정적 인식이 높아진 것이라고 해석할 수 있다. 2009년 조사에서 60대 이상의 연령대에서 부정적 인식의 정도가 낮아진 것은 일종의 초연함

1) communality는 요인에 포함되어 있는 각 변인의 공통변량의 비율이며, 예언 가능한 비율이다(정대연, 1997: 786). 따라서 40%이하 정도의 예측을 제외한다는 의미에서 0.4이하 항목은 요인분석에서 제외하기로 한다.

이라고 할 수 있을 것이다.

전체적으로 1995년 조사에 비해 2009년 조사에서 도박 행위에 대한 부정적 인식이 낮아졌음을 알 수 있다. 이는 윤리적 기준에 대한 사회적 허용의 정도가 넓어졌음을 의미한다.

도박의 법적 금지 및 처벌에 대한 부정적 의식에 대한 문항은 ‘어떤 정도의 도박을 단속 처벌해야 하는지가 매우 애매하기 때문에 도박을 금지하는 법은 폐지되어야 한다’였으며, 평균값이 낮을수록 법적 조항이 필요하다는 입장이다. 1995년 조사에서 남성 2.08, 여성 1.89로 나타났고, 2009년 조사에서 남성 2.31, 여성 2.28로 나타났다. 1995년 조사와 2009년 조사 모두에서 남성보다 여성이 도박에 대한 법적 금지 및 처벌에 대해 필요하다는 입장임을 알 수 있다. 연령대별 비교를 보면, 1995년 조사에서 20대 2.11, 30대 2.21, 40대 1.71, 50대 이상 1.77로, 20대와 30대의 청년층보다 40대 이상의 장년층에서 법적 금지 및 처벌이 필요하다는 입장이었다. 1995년 조사와는 달리 2009년 조사에서는, 20대 2.14, 30대 2.22, 40대 2.25, 50대 2.57, 60대 이상 2.44로, 20대에서 50대까지 연령이 많을수록 법적 금지 및 처벌의 필요성을 낮게 인식하였고, 60대 이상의 경우는 50대보다 높게 인식하였다. 전체적으로 1995년 조사에 비해 2009년 조사에서 도박에 대한 법적 금지 및 처벌에 대해 필요를 느끼는 정도가 약해졌음을 알 수 있다.

1995년 조사와 2009년 조사의 비교에서, ‘도박 행위에 대한 인식’은 사회적 허용의 정도가 넓어졌고, ‘도박에 대한 법적 금지 및 처벌’이 꼭 필요하다는 인식은 약해진 것으로 나타났다. 이는 윤리적 비난에서 사회적 허용으로, 법적 제재에서 사회적 합의로 도박에 대한 사회적 인식이 달라지고 있다는 하나의 단서로 포착될 수 있는 부분이다.

2) 카지노 도입의 기대효과

2009년의 조사에서, 제주도에 내국인의 출입을 제한하지 않는 관광객 전용 카지노가 만들어진다면 제주사회에 어떤 영향을 미칠 것인지에 대한 의식을 확인해보기 위해 제시한 9개의 설문 문항의 타당성 검증을 위해 탐색적 요인분석을 실시하였다. 주성분분석으로 추출한 결과 문항 15-4-9의 공통성이 0.386으로 나왔으므로, 제거변수로 제외하고 나머지 8개 문항에 대하여 다시 요인분석을 실시하였다. 설명된 총분산은 67.69%였다. 8개의 문항은 두 개의 요인으로 추출되었으며, 추출된 요인 1을 카지노 도입의 사회·문화적 영향, 요인 2를 카지노 도입의 경제적 영향으로 명명하였다. 요인 1 카지노의 사회·문화적 영향을 범주로 하는 항목들 각각의 항목이 삭제된 경우의 Cronbach의 알파 값이 범주 전체의 신뢰도 통계량인 Cronbach의 알파 값 0.865보다 모두 낮으므로, 요인 1의 신뢰도가 높다는 것을 알 수 있다. 요인 2 카지노의 경제적 영향을 범주로 하는 항목들 각각의 항목이 삭제된 경우의 Cronbach의 알파 값이 범주 전체의 신뢰도 통계량인 Cronbach의 알파 값 0.799보다 모두 낮으므로, 요인 2의 신뢰도 또한 높다는 것을 알 수 있다. 요인 1 사회·문화적 영향과 요인 2 경제적 영향의 상관관계 분석 결과, 경제적 영향과 사회·문화적 영향의 상관관계는 낮은 부(-)적 상관관계에 있는 것으로 나타났다.

1995년 조사와 2009년 조사를 비교했을 때, 두 조사 모두에서 남성보다 여성이 도박에 대하여 부정적 의식을 가지고 있었으며, 연령대가 높아질수록 도박에 대한 부정적 의식이 높아졌음을 알 수 있었다. 성별 및 연령이 카지노가 제주사회에 끼칠 수 있는 경제적 영향 또는 사회·문화적 영향에 대한 의식과 인과관계가 있는지를 알아보기 위하여, 성별 변수와 연령대 변수를 더미변수로 변환하여 회귀분석을 실시하였다. 회귀분석의 가설은 ‘카지노 도입의 효과에 대해서 남성은 경제적

영향을 기대할 것이고 여성은 사회·문화적 환경 악화를 우려할 것이다'라는 것이다.

분석 결과 독립변수와 종속변수간의 상관관계는 거의 없다고 할 만한 수준이었고, 설명력 또한 18%, 17%로 낮은 것으로 나타났다²⁾. 그러나 t값이 각각 3.846, -3.630 ($p=0.000$)으로 통계적 유의수준하에서 영향을 미치는 것으로 나타났다. 남성은 카지노의 기대효과에 대하여 경제적 영향을 고려하는 정도가 사회·문화적 영향을 고려하는 정도보다 크고, 여성은 카지노의 기대효과에 대해 경제적으로 생각하는 정도보다 사회·문화적 영향을 중심으로 생각하는 정도가 크다고 예측할 수 있다.

3) 카지노 도입의 기대효과에 따른 찬반 입장

2009년 조사에서 문항 15-5를 통해, '제주도에 관광객 전용 카지노 개설을 허용하는 것에 대해 어떤 입장입니까?'라는 질문에 대한 응답을 더미변수로 변환하여 카지노의 기대효과에 대한 인과관계를 분석하였다. 카지노도입을 허용하자는 데에 찬성하는 입장의 경우 카지노도입의 기대효과에 경제적 부분을 고려할 것이고 반대하는 입장의 경우 사회·문화적 환경을 고려할 것이라는 일반적인 가설이 통계적으로도 유의미하게 나올 것인지 확인하기 위해서이다.

검정 결과 카지노도입을 허용하자는 데에 찬성하는 입장이 카지노 도입의 기대효과에 대한 경제적인 판단에 정(+)적 인과관계가 있는 것으로 나타났고($t=6.965$), 카지노 도입의 기대효과에 대한 사회·문화적인 판단에는 부(-)적 인과관계가 있는 것으로 나타났다($t=-5.334$). 또한 카지노의 도입을 허용하자는 데에 반대하는 입장은 카지노 도입의 기대효과에 대한 경제적 판단에서 부(-)적 인과관계가 있으며($t=-5.189$), 사회·문화적인 판단에는 정(+)적 인과관계에 있음을($t=6.108$) 알 수 있다.

카지노 도입의 기대효과에 대한 경제적 영향의 하위 항목으로 제시하였던 문항들과 카지노 도입의 기대효과에 대한 사회·문화적 영향의 하위 항목으로 제시하였던 문항들 중 어떠한 항목이 상대적으로 큰 영향을 끼치는지를 알아보기 위하여 위계적 중다회귀분석을 시도하였다. 앞에서는 카지노 도입의 허용 입장을 독립 변수로 기대효과를 종속 변수로 두었으나, 기대효과 하위 항목들에서 상대적 영향의 크기를 알아보기 위한 작업이기에 이번에는 카지노 도입의 허용 입장을 종속 변수로 하고 기대효과 하위 항목들을 독립 변수로 하였다. 독립 변수는 기대효과 경제적 영향을 1로 그 하위 항목을 관광산업 발전 1-1, 도 재정 확충 도움 1-2, 일자리 창출 1-3으로 하였고, 기대효과 사회·문화적 영향을 2로 그 하위 항목을 교육 환경 악화 2-1, 범죄 발생을 증가 2-2, 도박 중독자 양산 2-3, 부작용 저감 대책 재정 지출 증가 2-4, 사회·문화 환경 악화 2-5로 하였다.

먼저, 카지노 도입 허용에 대해 찬성하는 입장에 미치는 경제적 영향의 기대효과를 판단하게 하는 하위 항목들의 상대적 영향의 정도를 알아보기 위해 카지노 도입의 경제적 영향 기대효과 항목인 1-1 관광산업 발전, 1-2 재정 확충 도움, 1-3 일자리 창출을 독립변수로 하여 위계적 중다회귀분석을 실시하였다.

분석 결과 모형 1에서, 항목 1-1은 찬성입장의 변량을 21.3% 설명하고 있으며, 관광산업 발전

2) 상관관계 계수는 0.900~1.000의 경우 상관관계가 아주 높은 것으로 해석되며, 0.700~0.900은 상관관계가 높다고, 0.400~0.700은 상관관계가 다소 높다고, 0.200~0.400은 상관관계가 있기는 하나 낮다고, 0.000~0.200은 상관관계가 거의 없다고 해석된다. 정대연(1997), 367쪽.

의 기대효과가 높을수록 카지노도입을 허용하는 찬성 정도가 높아지는 것으로 나타났다($t=10.814$, $p=0.000$). 모형 2는 모형 1에서 1-2를 추가로 회귀시킨 것인데, 모형 1에 비해 1.6%정도 설명력이 높아졌고, 항목 1-1과 1-2 모두 정(+)적 영향을 미치는 것으로 나타났다. 모형 3은 모형 2에 항목 1-3을 추가로 회귀시킨 결과이며, 찬성입장의 변량을 23.0% 설명하여 모형 1, 2보다 설명력이 높아졌다. 항목 1-1($t=5.913$, $p=.000$)과 1-2($t=2.640$, $p=.009$)는 찬성입장의 정도에 영향을 미치고 있으나, 항목 1-3($t=.833$, $p=.009$)는 통계적 유의수준하에서 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다.

상대적 영향력을 평가해본다면, 항목 1-1($\beta=.340$), 항목 1-2($\beta=.152$)순으로 나타나 찬성 입장의 경우 관광산업 발전과 재정 확충 도움의 순으로 정(+)적인 영향을 끼치고 있음을 알 수 있다. 공차 한계는 모두 0.1 이상의 수치를 보여 다중공선성에 문제가 없는 것으로 판단되며, Durbin-Watson 역시 1.787로 기준값인 2에 근접하고 0 또는 4에 가깝지 않기에 잔차들 간에 상관관계가 없는 것으로 판단되어 회귀모형에 적합하다고 해석할 수 있다.

또한, 카지노 도입 허용에 대해 찬성하는 입장에 미치는 카지노도입으로 인한 사회·문화적 영향의 기대효과를 판단하게 하는 하위 항목들의 상대적 영향의 정도를 알아보기 위해 카지노 도입의 사회·문화적 영향 기대효과 항목인 2-1 교육 환경 악화, 2-2 범죄 발생률 증가, 2-3 도박 중독자 양산, 2-4 부작용 저감 대책 재정 지출 증가, 2-5 방문객 급증 사회·문화 환경 악화를 독립 변수로 하여 위계적 중다회귀분석을 실시하였다.

분석 결과 모형 5에서, 찬성 입장의 변량을 17.8% 설명하고 있으며, 항목 2-3($t=-2.132$, $p=.034$)와 2-5($t=-3.610$, $p=.000$)는 찬성 입장의 정도에 영향을 미치고 있으나, 그 외의 항목은 통계적 유의수준하에서 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다. 상대적 영향력을 평가해본다면, 항목 2-5($\beta=-.206$), 항목 2-3($\beta=-.134$)의 순으로 나타나 카지노 도입의 허용을 찬성하는 입장에 대하여 사회·문화 환경 악화와 도박 중독자 양산의 순으로 부(-)적인 영향을 끼치고 있음을 알 수 있다. 공차한계는 모두 0.1 이상의 수치를 보여 다중공선성에 문제가 없는 것으로 판단되며, Durbin-Watson 역시 1.941로 기준값인 2에 매우 근접하고 0 또는 4에 가깝지 않기에 잔차들 간에 상관관계가 없는 것으로 판단되어 회귀모형에 적합하다고 해석할 수 있다.

카지노 도입의 허용에 찬성하는 입장을 해석한다면, 사회·문화 환경 악화와 도박 중독자 양산의 순으로 우려할 만하지 않다는 입장에서, 관광산업 발전과 재정 확충 도움을 더 큰 기대효과로 판단하여 카지노 도입을 허용하는 데에 찬성하는 것이라고 말할 수 있다.

다음으로, 카지노 도입 허용에 대해 반대하는 입장에 미치는 카지노 도입으로 인한 사회·문화적 영향의 기대효과를 판단하게 하는 하위 항목들의 상대적 영향의 정도를 알아보기 위해 카지노 도입의 사회·문화적 영향 기대효과 항목을 독립 변수로 하여 위계적 중다회귀분석을 실시하였다.

분석 결과 모형 1에서, 항목 2-1은 반대입장의 변량을 13.0% 설명하고 있으며, 교육환경 악화의 기대효과가 높아질수록 카지노도입의 허용에 반대하는 정도가 높아지는 것으로 나타났다($t=7.989$, $p=.000$). 모형 2는 모형 1에서 항목 2-2를 추가로 회귀시킨 것이고 모형 3은 다시 항목 2-3을 추가로 회귀시킨 것인데, 설명력이 14.3%와 16.0%로 높아졌으며, 모형 3에서 항목 2-1($t=3.883$, $p=.000$)과 항목 2-3($t=2.866$, $p=.004$)가 정(+)적 영향을 미치는 것으로 나타났고, 항목 2-2($t=.990$, $p=.323$)는 통계적 유의수준하에서 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다. 모형 4를 거쳐 최종적으로 모형 5의 설명력은 20.0%로 높아졌다. 모형 5를 살펴보면, 항목 2-1($t=2.751$, $p=.006$)과 항목 2-5($t=4.188$, $p=.000$)가 반대입장에 대하여 정(+)적 영향을 미치

는 것으로 나타났고, 항목 2-2($t=-.151$, $p=.880$), 항목 2-3($t=1.731$, $p=.084$), 항목 2-4($t=.807$, $p=.420$)는 통계적 유의수준하에서 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다.

상대적 영향력을 평가해본다면, 항목 2-5($\beta=.236$), 항목 2-1($\beta=.163$)순으로 나타나 반대입장의 경우 방문객 증가로 인한 사회·문화적 환경 악화와 교육환경 악화의 순으로 정(+)적인 영향을 끼치고 있음을 알 수 있다. 공차한계는 0.1 이상의 수치를 보여 다중공선성에 문제가 없는 것으로 판단되며, Durbin-Watson 역시 1.969로 기준값인 2에 매우 근접하고 0 또는 4에 가깝지 않기에 잔차들 간에 상관관계가 없는 것으로 판단되어 회귀모형에 적합하다고 해석할 수 있다.

또한, 카지노 도입 허용에 대해 반대하는 입장에 미치는 카지노 도입으로 인한 경제적 영향의 기대효과를 판단하게 하는 하위항목들의 상대적 영향의 정도를 알아보기 위해 카지노 도입의 경제적 영향 기대효과 항목인 1-1 관광산업 발전, 1-2 재정 확충 도움, 1-3 일자리 창출을 독립 변수로 하여 위계적 중다회귀분석을 실시하였다.

분석 결과 모형 3에서, 반대 입장의 변량을 20.1% 설명하고 있으며, 항목 1-1($t=-6.158$, $p=.000$)과 항목 1-3($t=-3.064$, $p=.002$)은 반대 입장의 정도에 영향을 미치고 있으나, 항목 1-2($t=.488$, $p=.626$)는 통계적 유의수준하에서 영향을 미치지 않는 것으로 나타났다. 상대적 영향력을 평가해본다면, 항목 1-1($\beta=-.361$), 항목 1-3($\beta=-.163$)의 순으로 나타나 카지노 도입의 허용을 반대하는 입장에 대하여 관광산업 발전과 일자리 창출 순으로 부(-)적인 영향을 끼치고 있음을 알 수 있다. 공차한계는 0.1 이상의 수치로 다중공선성에 문제가 없는 것으로 판단되며, Durbin-Watson 역시 1.918로 기준값인 2에 매우 근접하고 0 또는 4에 가깝지 않기에 잔차들 간에 상관관계가 없는 것으로 판단되어 회귀모형에 적합하다고 해석할 수 있다.

분석 결과에 따라, 카지노 도입의 허용에 반대하는 입장을 해석한다면, 관광산업 발전과 일자리 창출의 효과의 순으로 영향 정도가 미미할 것으로 판단하여 방문객의 급증으로 인한 사회·문화 환경의 악화와 교육 환경의 악화 순으로 우려가 되어 반대하고 있는 것이라고 말할 수 있다. 이상에서 살펴본 분석을 찬성 입장과 반대 입장으로 나누어 그 영향요인을 정리하면 <표 1>과 같다.

<표 1> 카지노 도입의 허용에 대한 찬반입장에 영향을 끼치는 요인

항 목	찬성 입장 영향 요인 (순위)		반대 입장 영향 요인 (순위)	
	+	-	+	-
관광산업 발전	1	、	、	1
재정 확충 기여	2	、	、	、
일자리 창출	、	、	、	2
교육 환경 악화	、	、	2	、
범죄 발생률 증가	、	、	、	、
도박 중독자 양산	、	2	、	、
부작용 저감 대책 재정 지출 증가	、	、	、	、
방문객 급증 사회·문화 환경 악화	、	1	1	、

<표 1>에서 보는 바와 같이, 관광산업 발전은 찬성 입장에 정적(+) 영향을 끼치는 첫 번째 요인이며 동시에 반대 입장에 부적(-) 영향을 끼치는 첫 번째 요인이다. 반대로 방문객 급증으로 인한 사회·문화 환경 악화는 반대 입장에 정적(+) 영향을 끼치는 첫 번째 요인이며 동시에 찬성 입장에 부적(-) 영향을 끼치는 첫 번째 요인이다. 찬성 입장에 정적(+) 영향을 끼치는 두 번째 요인

은 재정 확충 기여이고 반대 입장에 정적(+) 영향을 끼치는 두 번째 요인은 교육환경 악화이다. 찬성 입장에 부적(-) 영향을 끼치는 두 번째 요인은 도박중독자 양산이고, 반대 입장에 부적(-) 영향을 끼치는 두 번째 요인은 일자리 창출이다.

3. 공론화 과정과 민주주의정치

1) 공론화 작업과 헤게모니적 실천

제주지역사회는 IMF 이후 제주 관광과 제주 경제의 회생을 기치로 카지노사업의 확장을 놓고 갑론을박해왔다. 도정의 의지에서 비롯되었으나 도민의 반대에 부딪혔고, 관광업계 특히 카지노업계를 중심으로 적자 해소의 적극적 방안이라며 카지노업 종사자 생존권 투쟁의 기치를 걸기도 했으나, 시민단체의 반대와 한국 정부의 불허로 인해 여전한 선택지로 남아있는 상태이다. 2000년과 2004년 그리고 2008년에 카지노사업의 확장에 대한 논의가 특히 불붙었던 것은 표를 의식해야 하는 총선과 맞물려 있었던 탓이기도 하다.

제주지역 신문들의 보도를 살펴보면, 찬성 입장과 반대 입장의 논리는 평행선을 달리고 있어서 입장 조율을 못하고 있다. 논리의 평행선이 세력 균형을 의미하는 것은 아니다. 세의 균형이 다르니 상호 토론이 제대로 전개될 수가 없고, 토론이 이루어지지 않은 상태에서 진영 논리의 평행선이 교차점을 찾을 수 없는 건 당연한 일이다.

논리의 평행선을 구체적으로 살펴보면, 제주도와 정치권 그리고 관광협회와 카지노업계가 찬성 논리를 주장하고 있으며, 정치권 일부와 시민단체는 반대 논리를 주장하고 있다. 제주일보의 사설은 2002년 반대의 입장을 표명한 후 2008년 이후 찬성 입장을 유지하고 있으며, 한라일보의 사설 역시 찬성 입장을 대변하고 있다. 제민일보는 2000년 한 해 동안 네 번의 사설을 통해 반대 입장을 표명하였고, 2008년도에는 공론화과정을 촉구하며 찬성 입장으로 선회하였다.

찬성 입장을 표명하는 집단은 지역 경제 활성화, 국부 유출 방지, 재정 자립을 위한 수익 증대, 도민 찬성 비율, 여가 문화의 권리 등을 찬성 논리의 근거로 삼았고, 반대 입장을 표명하는 집단은 도박성과 사행성으로 인한 사회적 폐해, 도민 사회의 갈등, 사회적 비용 등을 반대 논리의 근거로 삼았다. 찬성측은 반대측이 주장하는 도박 중독의 위험성이 과장된 오해에서 비롯된 것이라고 주장했고, 반대측은 찬성측의 주장인 경제 효과는 사회적 비용을 계산하지 않은 것이라고 반박하였다.

토론의 기회가 거의 없었지만, 지면상에서나마 찬반 논쟁이 진행되면서 특이한 사항은 찬성과 반대 양 진영 모두 도민 여론을 주장의 근거로 내세웠던 점이다. 찬성 비율이 높다는 여론 조사 결과와 반대 비율이 높다는 여론 조사 결과가 시기를 달리해서 제시되었기 때문이다. 서로에 대한 논리의 주장과 설득이 아니라 대중을 향한 논리의 주장과 설득이 대중의 여론에 의해 근거되고 있는 순환이 반복되어 나타난다. 토론의 의제가 토론으로 발전되지 못하고 대중의 지지에 기댔으로써 사회적 합의를 위한 공론화 작업이 사실상 무산 된 것이다.

단순화시켜서 찬반 논쟁이라고 하였지만, 사실상 앞장에서 살핀 바와 같이 제주사회의 카지노 담론은 찬성 입장의 추진 세력이 성장연합을 구성하여 담론을 주도하였다. 담론의 기획도 그들이 하였고, 여론 조성을 위해 끊임없이 보도 자료와 기고문을 뿌린 것도 그들이었으며, 공론화 기획도 그들이 주도하였다. 공론화 작업은 단순히 찬반 비율을 확인하는 여론 조사의 형태와 용역에 의한

타당성 조사로 진행되었다.

몇 차례의 타당성 조사들은 경제적 기대효과 중심으로 보고되면서 사실상 추진 세력의 입장을 지지하는 데에만 봉사하였다. 이를 문제 삼은 중앙정부의 요구에 따라 2010년도에는 사회경제적 영향에 대한 타당성 조사가 긍정적 요소와 부정적 요소를 다소 객관적으로 제시하기도 하였다. 하지만 2010년도의 타당성 조사의 일부분인 여론조사의 찬반 비율은 이전의 조사 결과들과 다르게 나타났다. 제주도민 중 제주도 관광객전용카지노 개설에 대해 반대한다는 응답이 39.0%, 찬성한다는 응답이 34.0%, 잘 모르겠다는 응답이 27.0%로 반대가 찬성보다 5.0% 정도 높게 나타난 것이다(김석준 외, 2010: 273). 전국 단위의 표본에서도 반대한다는 응답이 54.1%로 찬성한다는 응답 36.3%보다 높은 것으로 나타났다(김석준 외, 2010: 284). 결국 타당성 조사의 객관성에도 불구하고 타당성 조사에 포함된 여론조사의 찬반 비율이 이전 조사보다 반대의 비율이 큰 것으로 나타나면서 공청회로 이어지지 못하였다. 이는 공론장의 폐쇄로서 토론의 기회를 박탈하는 것이다. 여론 조성을 주도하며 공론화를 기획한 성장연합이 여론 조사 결과라는 불리함을 모면하기 위해 토론을 회피한 것이기 때문이다.

공개되어야 하는 것들이 공개되지 못하는 것은 불리한 요소를 숨기기 위한 일종의 헤게모니적 실천이다. 공론화 작업 역시 카지노 담론의 헤게모니적 실천을 주도하였던 성장연합의 개입으로 왜곡되었음을 알 수 있다. 공론장은 공론화 작업을 위한 장이 아니라 토론을 통한 사회적 합의를 이루어내는 민주주의정치의 장이 되어야 함에도, 제주도정은 이를 회피하였다. 도민 공감대 형성은 공론장을 통한 토론과 토론에 의한 사회적 합의가 이루어지는 공론화과정을 통해서 가능하다. 하지만 관광공사를 전면에 내세운 제주도정은 여론 조성을 위한 일련의 작업들을 통해 여론 조사의 찬성 비율을 높이는 데에 주력하였다. 여론 조사의 찬성 비율이 낮게 나오자 공론장에서의 토론을 폐쇄하였던 것이다. 결국 제주사회 카지노 담론의 전개과정에서 공론화의 기획은 있었으나 공론화의 과정은 없었음을 알 수 있다.

2) 사회적 합의와 민주주의정치의 가능성

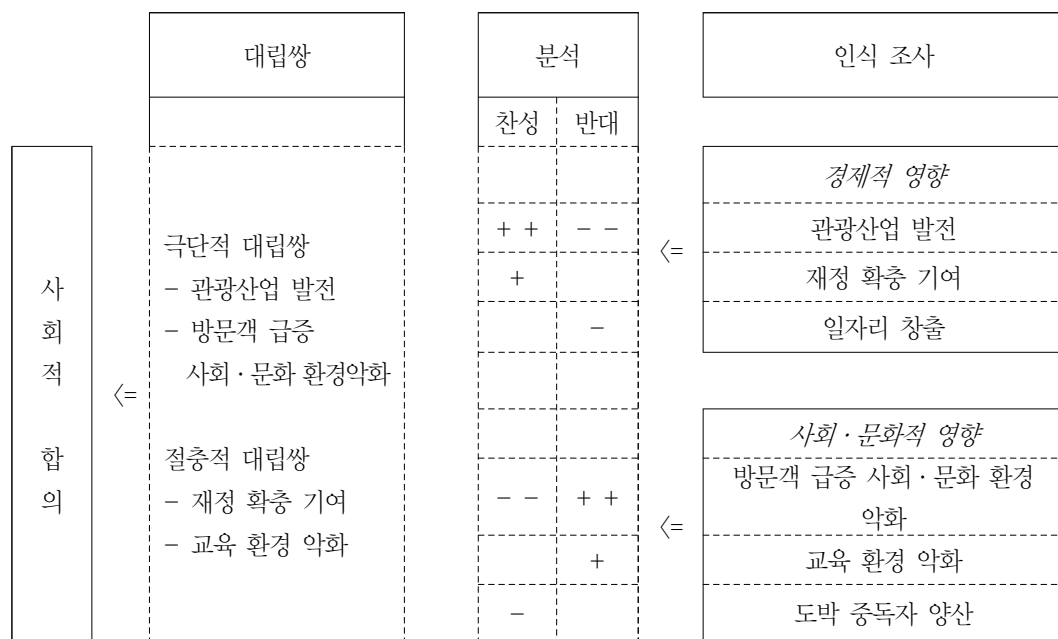
찬성 입장과 반대 입장의 양 진영이 가장 설득력 있게 주장했던 도민 여론 조사들은 조사 시기에 따라서 찬성 비율이 높기도 하였고 반대 비율이 높기도 하였다. 여론 조사의 찬반 비율로만 결정하고자 할 때, 사회적 합의가 무시된 채 여전한 갈등의 불씨로 남게 된다. 지역사회의 여론을 좀 더 깊이 알아보기 위하여 연구자는 찬성과 반대의 단순한 비교가 아닌 찬성과 반대에 영향을 끼치는 요인을 분석해 보았다.

제주대학교 사회학과의 사회조사 실습 시간을 통해 실시되었던 찬반 논쟁 이전의 1995년 설문 조사와 찬반 논쟁 과열 시기의 2009년 설문조사 결과를 비교할 때, ‘도박행위에 대한 부정적 인식’은 3.86에서 3.33으로 약해졌고, ‘도박에 대한 법적 금지 및 처벌에 대한 부정적 의식’은 1.95에서 2.30으로 강해졌다. 윤리적 제재와 법적 제재 모두 약해졌음을 의미한다. 사회적 허용과 사회적 합의가 중요해졌음을 알 수 있다. 사회적 합의가 중요해졌다는 것은 우리 사회의 민주주의정치 가능성이 보다 커졌음을 의미한다. 그럼에도 불구하고 헤게모니적 실천을 통한 민주주의정치는, 최소한 제주사회 카지노 담론의 전개과정에서는 이루어지지 않았다.

2009년 조사에서 수집된 데이터를 가지고 사회적 합의점을 모색할 수 있는지를 탐색하고자 찬성 입장과 반대 입장에 영향을 끼치는 요인분석을 실시하였다. 추출된 요인에 대한 회귀분석 결과

찬반 논쟁에서 확인했던 것처럼 카지노의 경제적 영향에 대한 기대심이 찬성에 영향을 끼치고 있었고, 카지노의 사회·문화적 영향에 대한 우려감이 반대에 영향을 끼치고 있었다. 계산과 조율의 가능성을 타진하기 위해 위계적 중다회귀분석을 실시하였다. 분석 결과 찬성의 가장 큰 요인으로 관광산업 발전이 반대의 가장 큰 요인으로 나타났으며, 방문객 급증으로 인한 사회·문화 환경 악화가 통계적으로 유의미한 정(+)적 인과관계에 있는 것으로 나타났다. 이 두 요인은 찬성과 반대가 바뀐 경우에도 가장 큰 부(-)적 인과관계로 나타나 찬반 양쪽에 영향을 미치는 대립적 요인임을 보여주었다. 찬성 입장에 영향을 끼치는 두 번째 정(+)적 인과관계의 요인 항목인 재정 확충 기여는 반대 입장에 대립쌍으로 나타나지 않았다. 반대 입장에 영향을 끼치는 두 번째 정(+)적 인과관계의 요인 항목인 교육 환경 악화도 찬성 입장에 대립쌍으로 나타나지 않았다. 특이한 것은 찬성 입장에 영향을 끼치는 부(-)적 인과관계의 요인항목인 도박 중독자 양산이 상대방에서 정(+)적 인과관계의 통계적 유의미한 결과로 나타나지 않았다는 점이다. 반대 입장에 부(-)적 인과관계의 요인 항목인 일자리 창출도 상대방에서는 정(+)적 인과관계의 통계적 유의미한 결과로 나타나지 않았다. 조사 결과를 그림으로 정리해보면 <그림 1>과 같이 나타난다.

<그림 1> 사회적 합의와 민주주의정치 가능성



<그림 1>은 사회적 합의와 민주주의정치의 가능성을 전망해본 것이다. 정적 영향을 끼치는 영향 요인은 +로 부정적 영향을 끼치는 영향 요인을 -로 표시하였고, 시각적 효과를 위해 영향의 크고 작은 순서를 개수로 표현하였다. 찬성과 반대의 가장 큰 대립쌍은 관광산업 발전과 방문객 급증으로 인한 사회·문화 환경 악화이다. 관광객 증가를 원하는 찬성 입장과 관광객 증가로 인한 사회·문화 환경 악화를 우려하는 반대 입장의 조율은 입장차가 극단적으로 뚜렷하다. 대립쌍을 이루지 않는 네 요인 중에 부(-)적 요인은 타 진영에 대한 일종의 오해로 볼 수 있다. 반대 입장에서는 일자리 창출 효과가 미미할 것이라고 생각하지만 찬성 입장에서는 일자리 창출 효과 때문에

찬성하는 것은 아니다. 일자리 창출은 찬성의 이유가 아니라 반대측을 향한 설득 논리였던 것이다. 찬성 입장에서는 도박 중독자 양산이 크지 않을 것이라고 생각하지만, 반대 입장에서는 도박 중독자 양산의 문제 때문에 반대하는 것이 아니다. 도박 중독자 양산의 문제는 반대의 이유가 아니라 찬성측을 향한 설득 논리인 셈이다. 상대가 문제 삼고 있지 않은 항목들을 설득하기 위해 논리를 전개해 나갈 경우 정작 합의 가능한 항목들을 놓치게 된다.

절충적 대립쌍으로 제시될 수 있는 것은 재정 확충 기여와 교육 환경 악화이다. 이것이 상호 토론의 의제가 되어야 한다. 절충적 대립쌍에 대한 토론이 충분히 진행되고 어느 정도의 합의점을 찾게 되면, 그 다음에 극단적 대립쌍을 상호 토론의 의제로 삼을 수 있을 것이다. 이런 식으로 토론의 의제를 단계적으로 설정한다면, 사회적 합의를 위한 토론의 과정이 (공론장이 열린다는 전제 하에서) 공론장으로서 기여할 수도 있을 것이다.

사회적 합의의 가능성은 바로 이러한 단계별 의제에 대한 토론으로 시작될 수 있다. 이것이 민주주의정치 실천의 시작이기도 하다. 토론에 참여하는 이의 논리가 아니라 조사된 표본의 의식을 토론에 반영할 수 있기 때문이다. 여론 조사를 여론 조사로만 끝내고 여론 조사를 하나의 선거 행위의 결과인 양 정책 결정의 근거로 삼으려는 것은 민주주의정치의 실현과 거리가 멀다. 여론 조사 이후에 찬반 논쟁이 더 치열하게 전개되어야 한다. 여론 조사를 끝으로 찬반 논쟁이 종식되는 것은 민주주의적 실천을 포기하는 것이다.

민주주의적 실천으로 여론이 조성되고, 조성된 여론을 여론 조사를 통해 확인하고, 확인된 여론 조사 결과로 단계별 의제를 정하여 논쟁하고 토론하여, 사회적 합의에 도달하는 민주주의가 필요하다. 민주주의적 실천으로 여론이 조성된다는 것은 일방적인 여론 조성이 아닌 서로 다른 다양한 입장들의 치열한 논쟁을 통해 여론이 조성되어야 함을 의미한다. 소리 소문 없이 조용히 진행되는 정책들은 정부(government)가 기업주의화 되어있는 상태에서 성장연합이 주도하는 일방통행일 수밖에 없다. 신자유주의 정치 상황에서 그리고 글로벌 자본주의 경제 상황에서, 성장연합은 자본 축적을 위해 탈취에 의한 축적을 시도하는 주체로 작동하기에 소리 소문 없이 조용히 진행되는 은밀한 민주주의 아닌 민주주의를 표방한다.

그러므로 소리 소문 없이 조용히 진행되는 (민주주의 아닌) 민주주의가 아니라, 떠들썩한 민주주의가 필요하다. 서영표(2013)의 지적대로 민주주의는 언제나 소란스럽고 혼란스러운 것이며, 소란스러움과 혼란스러움은 갈등과 적대가 아닌 논쟁, 토론, 소통, 잠정적 합의 과정을 통해 새로움을 만들어내는 에너지이기 때문이다(서영표, 2013: 83). 소란스러움과 혼란스러움이라는 에너지가 작동하는 정치적 원리를 민주주의로 이해하는 서영표(2013)는 긴장을 부정하거나 해소하려고 하지 말고, 긴장을 부정적인 대립과 적대가 아닌 상호소통과 연대의 힘으로 ‘유지’시키는 새로운 정치 패러다임을 요구한다(서영표, 2013: 83). 어떠한 정책이든, 그것이 세월호와 같은 긴급한 위기 상황이 아닌 한, 서두를 일이 아니다. 카지노사업의 확장과 같은 정책에서는 더더군다나 충분한 논쟁과 토론, 여론 조사의 결과로 도출된 단계별 의제에 대한 거듭되는 논쟁과 토론을 통한 치열한 헤게모니적 실천이 사회적 합의로 나아가는 민주주의정치를 가능하게 할 것이다. 그러므로 지금 필요한 것은 긴장을 유지시켜나갈 담론 주체의 형성이다.

VI. 결 론

이 연구는 2000년에서 2012년에 이르는 제주사회의 카지노 담론을 분석한 것이다. 한국사회는

1997년 IMF 구제 금융 지원의 외환 위기를 거치면서 실물적 팽창에서 금융적 팽창 국면으로 전환한다. 이 연구는 금융적 팽창 국면에 등장한 카지노 담론에 주목하여, 제주사회 카지노 담론의 정치경제학적 배경과 카지노 담론의 전개과정에 나타난 헤게모니정치를 짚어보려고 했던 것이다. 제주에는 외국인 관광객을 대상으로 하는 외국인 전용 카지노가 전국에서 가장 많이 위치해있다. 제주는 한국사회의 자본주의 발전과정에서 외화벌이를 겨냥한 외국인 관광지로 배치된 공간이었기 때문이다.

제주사회에서 카지노 담론이 최초로 등장하기 시작한 것은 1997년 제주국제컨벤션센터를 건립 하면서부터이고, 카지노 담론이 본격적으로 전개된 것은 2000년 중앙정부 주도의 헤게모니적 실천에서 비롯된다. 중앙정부는 강원도 정선군의 스몰카지노 개장을 앞두고 카지노 추가 허용 검토를 시사하였고, 이를 계기로 제주사회의 카지노 담론이 쏟아져나온다. 제주사회 카지노 담론은 세 시기로 구분할 수 있다.

첫 번째 시기의 카지노 담론은 중앙정부의 카지노 추가 허용 검토를 계기로 전개된 2000년부터 2004년까지로, 불법 카지노에 대한 우려로 시작되어 카지노업계의 영업 실적 감소, 외국인 전용 카지노 영업의 한계 등의 내용이 주를 이룬다. 내국인 전용 카지노의 필요성을 제기하기 위한 것이다. 지방정부에 의해 추진되고 관광 협회와 카지노업계가 적극적으로 가담하고 나선 찬성 담론과 시민단체의 반대 담론 사이에 헤게모니정치가 제대로 작동되기 전이었던 이 시기의 카지노 담론은 중앙정부의 한국관광공사에 의한 세븐력카지노 개장 허가로 일단락된다.

두 번째 시기의 카지노 담론은 세븐력 카지노의 개장을 전후하여 제주지역의 카지노업계가 생존권 투쟁을 명분으로 여론을 조성하면서 전개된다. 중앙정부로부터 내국인 전용 카지노에 대한 허가를 받아내기에는 제주도정의 정치력에 한계가 있음을 인정한 제주도정이 지방정부 차원의 추진을 포기하면서 민간 주도의 생존권 투쟁을 주문한 것에 응답한 형태이다. 제주지역 카지노업계의 영업 실적 감소와 인력 유출을 해소하기 위한 구조 조정 및 새로운 카지노 판으로서의 내국인 전용 카지노 허가요구가 카지노업 생존권 투쟁의 양상으로 전개된다. 세븐력 카지노 개장 이후 불법적으로 등장한 카지노바와 외국인 카지노 관광객 감소로 인한 영업 실적 부진을 메꾸려는 제주지역 카지노업계의 불법적 내국인 출입 등이 빈번하게 발생한 시기이기도 하다.

세 번째 시기의 카지노 담론은 이전까지 사설을 통해 내국인 전용 카지노에 대해 반대 담론을 대변하였던 제민일보의 전향적 공론화 기획으로 시작된다. 2007년 후반기의 한미 FTA 체결과 제주특별자치도 출범 1주년이라는 상황적 조건에서 비롯된 2007년 12월 대통령선거 국면에서 통합신당 제주도당의 내국인 카지노 허가 공약 추가가 계기로 작동한 것이다. 제민일보는 자사의 설문조사 결과를 보도하면서 내국인 전용 카지노의 공론화를 요구하는 사설을 발표한다. 이 시기 언론은 찬성 담론을 표출하는 장으로 기능하였고, 반대 담론은 도의회와 정책 토론회 및 도민 공청회라는 공론장을 통해서만 간간히 표출된다. 그러나 공론화를 요구하며 시작된 이 시기의 카지노 담론은 제주도정이 공론장을 형성하지 않음으로써 공론화가 이루어지지 못한다. 여론조사 결과에만 의존하여 공론장을 외면했던 탓이다.

요컨대, 2000년부터 2012년까지의 제주사회 카지노 담론은 담론이 기획되던 첫 번째 시기와 여론 조성이 시도되었던 두 번째 시기, 그리고 공론화가 기획되던 세 번째 시기에 사회적 적대성에 의한 헤게모니정치가 작동되지 않았던 것으로 분석된다. 중앙정부의 기업주의 전략에 의해 기획된 헤게모니적 실천에 제주사회를 비롯한 지방자치단체들이 들러리를 선 셈이다. 적극 추진 의지를 선언했던 제주도정의 기업주의전략 역시 타 지역과의 헤게모니정치에서 정치력의 한계에 부

딛친다.

이 연구의 분석결과를 통하여 제주사회의 카지노 담론이 찬성 진영과 반대 진영 사이에 사회적 적대의 헤게모니적 실천이 적극적으로 자리매김하지 못했음을 알 수 있다. 지방자치단체와 기업의 이해관계에 따라 구성된 성장연합이 주도하면서 일방통행식으로 전개되는 양상은 카지노 담론에서 뿐만 아니라 여타의 사회정치적 담론들에서도 유사할 것으로 보인다. 이에 대해서는 연구가 이루어질 필요가 있다. 이 연구에서는 제주사회의 정책 담론에서 공론장이 형성되지 못하고 있음이 확인되었고, 도정의 의지에 따라 언론은 공론장이 아니라 여론 조성의 기능을 하고 있음도 확인할 수 있다. 도민 공감대를 확인한다는 여론조사 결과는 심층적으로 검토되지 못하고 단지 찬반 비율을 확인하는 것에 그칠 뿐이었다. 이 연구에서는 도박 및 카지노에 대한 제주사회의 인식조사 결과를 분석하면서 여론조사를 상호 토론을 통한 헤게모니적 실천과 연결시킬 수 있는 가능성을 탐색하였다. 여론조사가 단순한 찬반 비율을 확인하는 것에 그치지 말고, 그 결과를 분석하여 절충적 대립쌍을 찾아내고 그것을 논쟁과 토론의 장으로 끌어들어야만 민주주의정치의 가능성이 커질 수 있다.

한국 자본주의 발전과정과 글로벌 자본주의의 국면에서 자본은 제주지역사회를 하나의 이윤 창출의 공간으로 점거하려고 끊임없이 모색하고 있다. 카지노 역시 마찬가지이다. 해외자본과 제주지역 카지노업계와 기업주의적 지방정부가 성장연합을 이루어 카지노 담론을 생산 유포하고 있을 때, 이에 저항할 반성장연합은 제주지역사회에 구성되지 않았다. 토론을 이끌 수 있는 담론 주체가 형성되지 못했던 것이다. 단순한 찬반 비율이 아닌 민주주의적 토론이 가능할 수 있도록 해야 한다. 카지노 담론을 비롯한 제주사회의 성장 담론들과 논쟁하고 토론할 수 있는 주체, 대항헤게모니를 기획할 수 있는 주체, 민주주의정치의 급진화를 이룰 수 있는 주체의 형성이 요구된다.

도움 받은 글

- 강희경. 2011. “개발정치의 과잉과 미약한 시민사회.” 『지역사회학』 제13권 제1호. 경남: 지역사회학회. 5-40.
- 권봉헌·이준혁. 2000. “제주지역 카지노의 내국인 출입허용에 대한 주민의식 조사.” 『대한관광경영학회 관광연구』 제15권 2호. 경북: 대한관광경영학회. 287-305.
- 김석준. 1996. 『도박의 실태와 의식에 관한 연구 -제주지역을 대상으로』. 서울: 한국형사정책연구원.
- _____. 1998a. 『한국사회의 신중단계급』. 제주: 제주대학교 출판부.
- _____. 1998b. “강원도 폐광지역과 제주도의 개발전략간 상호영향: 내국인 출입 허용 카지노 개설 문제를 중심으로.” 『제주도연구』 제15집. 제주: 제주학회. 195-224.
- _____. 2006. “합법적 도박의 사회사: 제주지역 도박 합법화의 과정과 전망.” 『지역사회학』 제8권 1호. 경남: 지역사회학회. 147-177.
- 김석준·황석규. 2006. “지역개발전략으로서 합법적 도박의 도입 영향에 관한 예비적 검토: 제주도의 사례.” 『제주도연구』 제29집 별쇄본. 제주: 제주학회. 1-38.
- 김영정. 2003. “지역발전과 ‘성장정치’.” 『지역사회학』 제4권 제2호. 창원: 지역사회학회. 71-92.
- 김왕배. 1997. “자본주의산업구조의 변화와 지역공간의 구조화.” 성경룡 외 10인. 『지방자치와 지역발전』. 서울: 민음사.
- 김철규. 2003. 『한국의 자본주의 발전과 사회 변동』. 서울: 고려대학교 출판부.
- 류광훈. 2001. 『외국의 카지노 관련 법·제도 연구』. 서울: 한국관광연구원.
- 박배균. 2009. “초국가적 이주와 정착을 바라보는 공간적 관점에 대한 연구: 장소, 영역, 네트워크, 스케일의 4가지 공간적 차원을 중심으로.” 『한국지역지리학회지』 제15권 제5호. 경북: 한국지역지리학회. 616-634.
- _____. 2012. “발전주의 시기 국책사업을 매개로 한 국가와 지방 간의 상호작용에 관한 연구: 연 구방법론과 기본 아카이브 구축 결과를 중심으로.” 『한국사회학회 사회학대회 논문집』. 서울: 한국사회학회. 923-932.
- 박진도. 2010. “한국농촌사회경제의 장기변동구조에 관한 조사연구.” 『농촌사회』 제20집 2호. 경기: 한국농촌사회학회. 47-80.
- 박형신. 2004. “강원 폐광 지역의 지역정치와 갈등 구조 -석탄 합리화 사업에서 카지노 건립까지.” 『사회와역사』 제66권. 서울: 한국사회사학회. 152- 192.
- 백두주. 2002. “지방자치와 환경정치 -명지대교 건설을 둘러싼 부산지역 성장정치.” 『지역사회연구』 제11권 제1호. 대구: 한국지역사회학회. 167-197.
- 백승욱. 2006. 『자본주의 역사 강의: 세계체제 분석으로 본 자본주의의 기원과 미래』. 서울: 그린비.
- 백종국. 2009. 『한국 자본주의의 선택』. 경기: 한길사.
- 서영표. 2013. “인식되지 않은 조건, 의도하지 않은 결과: 노골적인 계급사회의 탈계급 정치.” 『진보평론』 제58호. 서울: 진보평론. 62-85.
- 서원석·이보배. 2012. “한국 카지노산업의 변천 및 카지노 인식에 대한 변화 내용분석.” 『관광학

- 연구』 제36권 3호. 서울: 한국관광학회. 103-128.
- 서재진. 1988. “한국 산업자본가의 사회적 기원.” 『현대 한국자본주의와 계급문제』. 서울: 문학
과지성사. 11-38.
- 서현·곽영대. 2011. “관광객 전용카지노 도입가능성에 관한 탐색적 연구 : 전라북도 S지역을 대
상으로.” 『관광·레저연구』 제23권 8호. 서울: 한국관광·레저학회. 325-340.
- 신진욱. 2011. “비판적 담론 분석과 비판적·해방적 학문.” 『경제와사회』 제89호. 서울: 비판사회
학회. 10-45.
- 신행철. 1984. “한국농촌 지역사회의 특성과 그 권력구조유형 간의 관계성에 관한 연구: 제주도의
행정리단위를 대상으로.” 『제주대학교 논문집』 제18권 2호. 제주: 제주대학교.
423-447.
- _____. 1985. “논평.” 『한국사회학』 제19권 겨울호. 서울: 한국사회학회. 143-147.
- 양일용. 2003. “제주지역 카지노의 운영 현황 및 개선 방안에 관한 연구.” 『한국관광학회 학술
대회 발표논문집』. 서울: 한국관광학회. 295-310.
- 염미경. 2002. “기업도시의 통치, 도시체제, 그리고 성장정치 - 일본 카타큐슈의 사례를 중심으
로.” 『경제와 사회』 제53호. 서울: 비판사회학회. 119-143.
- _____. 2003. “지방산업도시 성장정치의 현재와 미래.” 『경제와 사회』 제60호. 서울: 비판사회
학회. 67-100.
- _____. 2007. “지역개발과 주민이해의 정치: 중문관광단지 인근 마을공동체의 사례.” 『한국사회
학』 제41집 3호. 서울: 한국사회학회. 1-31.
- 염미경·한석지. 2004. “농촌개발과 지역거버넌스.” 『지역사회학』 제5권 제2호. 경남: 지역사회
학회. 5-23.
- 원기준. 2005. “폐광지역개발지원특별법 제정과 주민운동.” 이태원 외. 『폐광촌과 카지노: 강원
폐광지역사회변동 연구』 vol. 1. 서울: 일신사. 114-140.
- 윤소영. 1999. “신자유주의적 ‘금융 세계화’에 대한 마르크스적 비판의 쟁점들.” 『한신논문집』
제16집 2권. 경기: 한신대학교 출판부. 181-206.
- 이광영. 1991. “미국의 카지노 리조트 호텔에 관한 연구.” 『관광학 연구』 제15권. 서울: 한국관
광학회. 155-163.
- 이상철. 1995. “제주사회변동론 서설.” 신행철 외. 『제주사회론』. 제주: 제주학회. 273-311.
- _____. 1998. “제주도 개발정책과 도민 태도의 변화.” 신행철 외. 『제주사회론 2』. 제주: 제주
학회. 99-136.
- _____. 2003a. “제주도 지역개발정책의 전개와 성격.” 제주불교사회·문화원 엮음. 『전환기 제주
도 지역개발 정책의 성찰과 방향』. 제주: 도서출판 각.
- _____. 2003b. “제주 지역사회의 구조와 변동.” 조성윤·이상철·하순애. 『제주지역 민간신앙의 구
조와 변용』. 서울: 백산서당. 31-86.
- 이선희. 2011. “한국 사행산업정책의 변화과정과 정치적 함의.” 『동향과 전망』 제81권. 경기: 한
국사회과학연구소. 221-249.
- 이성호. 2008. “새만금 간척사업과 지역 성장정치 -성장연합의 대응방식 변화를 중심으로.” 『지
역사회연구』 제16권 제4호. 경남: 지역사회학회. 55-77.
- 이승원. 2008. “민주주의와 헤게모니: 현대 민주주의 특징에 관한 이론적 재검토.” 『비교민주주의

- 연구』 제4권 1호. 서울: 비교민주주의연구센터. 67-108
- 이은진. 2009. “사회학 연구에서 지역의 위치.” 『지역사회학』 제10권 제2호. 경남: 지역사회학회. 5-29.
- 이충기. 2011. “우리나라 카지노산업의 역사.” 『관광학연구』 제35권 10호. 서울: 한국관광학회. 451-463.
- 이충기·박창규. 1996. “한국 카지노산업의 경제적 파급효과 분석.” 『관광학연구』 제21권 . 서울: 한국관광학회.
- 이태원. 2004. “카지노 출입자의 사회인구적 특성, 도박 중독, 그리고 도박 동기와 실태에 관한 연구.” 『한국형사정책연구』 58호. 서울: 한국형사정책연구원. 178-219.
- _____. 2005. “카지노가 지역주민의 범죄증감에 대한 지각에 미치는 영향.” 『사회과학연구』 제23권. 강원: 강원대학교 사회과학연구소. 27-48.
- _____. 2006. “카지노 도박이 지역사회 범죄에 미치는 영향 : 정선군 지역에 대한 경찰통계를 중심으로.” 『형사정책연구』 제66권. 서울: 한국형사정책연구원. 101-136.
- 이태원·김석준. 1999. “도박의 정치경제학: 한국 사회의 도박 합법화와 도박 문제의 확산에 대한 비판적 접근.” 『사회와 역사』 56집. 서울: 한국사회사학회. 179-214.
- 이태원 외. 2005. 『폐광촌과 카지노: 강원 폐광지역사회변동 연구』 vol. 1. 서울: 일신사.
- _____. 2006. 『폐광촌과 카지노: 강원 폐광지역사회변동 연구』 vol. 2. 서울: 일신사.
- 이해진. 2012. “4대강사업과 지역개발의 정치.” 『ECO』 제16권 2호. 서울: 한국환경사회학회. 51-87.
- 정대연. 1997. 『사회과학방법론사전』. 서울: 백의.
- 이동원·문기석·김정석 외. 2010년 12월. 「관광객전용 카지노 도입 경제적·인문사회적 타당성 연구」. 제주: 제주관광공사.
- 조성윤. 1998. “개발과 지역 주민 운동: 제주시 탐동 개발 반대 운동을 중심으로.” 신행철 외. 『제주사회론 2』. 경기: 한울. 99-136.
- 최병두. 1996. “데이비드 하비의 역사·지리유물론: 공간의 정치경제학과 포스트모더니티.” 『경제와사회』 제36호. 서울: 비판사회학회. 204-239.
- _____. 1997. “데이비드 하비의 정치경제학적 공간이론.” 『국토연구』. 경기: 국토연구원. 96-100
- _____. 2007. “기업주의 도시전략의 논리와 한계.” 『경제와사회』 제75호. 서울: 비판사회학회. 106-138.
- _____. 2009. “신자유주의의 기원과 발전, 그리고 종말?: 신자유주의와 도시에 관한 데이비드 하비의 견해 재검토.” 『마르크스주의 연구』 제6권 제2호. 경남: 경상대학교 사회과학연구원. 26-68.
- 최재율. 1984. “‘왕인근의 농촌사회학연구의 40년사’에 대한 논평.” 『한국사회학』 제18권 겨울호. 서울: 한국사회학회. 268-271.
- 최협. 1986. “한국사회, 공동체, 공동체 이념.” 『한국사회학』 제20권 겨울호. 서울: 한국사회학회. 15-33.

Brenner, Neil. 2009. *New State Space: Urban Governance and the Rescaling of Statehood*.

- Oxford: Oxford University Press.
- Butler, Judith., Laclau, Ernesto., Zizek. & Slavoj. 2000. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso. 박대진 박미선 옮김. 『우연성 헤게모니 보편성: 좌파에 대한 현대적 대안들』. 2009. 서울: 도서출판 b.
- Fraser, Nancy. 2008. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. 김원식 옮김. 2010. 『지구화 시대의 정의: 정치적 공간에 대한 새로운 상상』. 서울: 그린비.
- Habermas, Jurgen. 1990. *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois*, Trans. Thomas Burger. Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 한승완 옮김. 2001. 『공론장의 구조변동』. 경기: 나남.
- Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Georgia: University of Georgia
- _____. 1982. *The Limits to Capital*. New York: Verso. 최병두 옮김. 2007. 『자본의 한계』. 경기: 한울.
- _____. 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. New Jersey: Willey-Blackwell.
- _____. 2012. *Rebel Cities*. New York: Verso. 한상연 옮김. 2014. 『반란의 도시』. 서울: 예이도스.
- _____. 1989. "From managerialism to entrepreneurialism: the transformation in urban governance in late capitalism." 『Geografiska Annaler』 71 B(1). Stockholm: Stockholm University. 3-17.
- Helleiner, Eric. 1994. *States and the Reemergence of Global Finance: From Bretton Woods to the 1990s*, Ithaca: Cornell University Press.
- Howarth, David. 2000. *Discourse*. Philadelphia: Open University Press.
- Howarth, D., A. Norval, and Y. Stavrakakis, eds. 2000. *Discourse theory and political analysis: Identities, Hegemonies and Social Change*. Lancashire: Manchester University Press.
- Husserl, Edmund. *Formale Und Transzendente Logik: Versuch Einer Kritik Der Logischen*. 이종훈 하병학 옮김. 2010. 『형식논리학과 선험논리학』. 경기: 나남.
- Jessop, B. 1990. *State Theory: Putting Capitalist States in their Place*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- _____. 1998. "The narrative of enterprise and the enterprise of narrative: place marketing and the entrepreneurial city." in Hall. T. and Hubbar. P. eds. 『The Entrepreneurial City』. New Jersey: Wiley. 77-99.
- Jessop, B., Brenner, N. & Jones, M. 2008. "Theorizing Socio-Spatial Relations." 『Environment and Planning D: Society and Space』 26(3). 389-401.
- Laclau, Ernesto. 1990. *New Reflections of the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto. & Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 김성기 옮김. 1990. 『사회변혁과 헤게

- 모니』. 서울: 터
- _____. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso. 이승원 옮김. 2012. 『헤게모니와 사회주의 전략: 급진민주주의정치를 향하여』. 서울: 후마니타스.
- Logan, John R. & Molotch, Harvey L. 2007. *Urban Fortunes: The Political Economy of Place*. California: University of California Press. 김준우 역. 2013. 『황금도시: 장소의 정치경제학』. 전남: 전남대학교출판부.
- Marx, Karl Heinrich. 1846. *The German Ideology*. 박재희 옮김. 1988. 『독일 이데올로기』. 경기: 청년사
- _____. 1867. *Das Kapital*. 김수행 역. 1989. 『자본론』. 서울: 비봉출판사.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso. 이보경 옮김. 2007. 『정치적인 것의 귀환』. 서울: 후마니타스.
- _____. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso. 이행 옮김. 2006. 『민주주의의 역설』. 경기: 인간사랑.
- Poplin, Dennis E. *Communities: A Study of Theories and Methods of Research*. Kentucky: Murray State University. 홍동식 박대식 편역. 1985. 『지역사회학』. 서울: 경문사.
- Rapkin, D. 1983. “단일 논리의 부적합성.” 박재목 역. 1995. 『제3세계 사회발전론』. 경기: 창작과 비평
- Strange, Susan. 1986. *Casino Capitalism*. Lancashire: Manchester University Press.
- _____. 1998. *Mad Money: When Markets Outgrow Governments*. Michigan: University of Michigan Press.
- Torring, Jacob. 1999. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *World-Systems Analysis*. Duke: Duke University Press. 이광근 옮김. 2005. 『세계체제 분석』. 서울: 당대.
- Wende, Peter. eds. 2000. *Große Revolutionen der Geschichte*. Munchen: Beck. 권세훈 옮김. 2004. 『혁명의 역사』. 서울: 시아출판사.

구글위키백과사전 <http://ko.wikipedia.org/wiki/>
 국가법령정보센터 <http://www.law.go.kr/>
 누리미디어 학술정보 데이터베이스 <http://www.dbpia.co.kr/>
 제민일보. <http://www.jemin.com/>
 제주의 소리. <http://www.jejusori.net/>
 제주일보. <http://www.jejunews.com/>
 중앙선거관리위원회. <http://www.nec.go.kr/>
 한라일보. <http://www.ihalla.com/>
 통계청 KOSIS. <http://kostat.go.kr/>

2부 손보기 기념강좌

**모든 창조물, 모든 피조물,
앞사귀 하나까지도 말씀을 지향한다**

임 철규(연세대 영문학과 명예교수)

모든 창조물, 모든 피조물, 잎사귀 하나까지도 말씀을 지향한다

임철규(연세대 영문학과 명예교수)

생략.....

나는 내 일생을 통해 은사 선생님처럼 인격적으로 그렇게 훌륭한 사람을 만나 본 적도 없고 들어본 적도 없다. 부활을 철저히 믿고 신앙에 입각해 참으로 티 없이 착하게 살아가는 등 종교인으로서 그렇게 완벽한 사람을 만나 본 적도 없다. 자주 찾아뵙지는 않았지만 이따금 찾아뵙을 때 학문적인 이야기를 주로 주고받고 했는데, 어느 때인가 정신적으로 매우 어려운 처지에 있었을 때, 나는 종교 문제에 대해 은사 선생님과 여러 이야기를 주고받았다. 지금과 마찬가지로 그때도 종교인이 아닌 나는 그에게 신은, 말하자면 하느님은 누구인가 하고 물었다. 그때 그는 하느님은 ‘말씀’이라고 말했다. 그 말 빼고는 어떤 말도 어떤 설명도 하지 않았다. 나 또한 그 뜻을 더 이상 묻지도 않고, 그리고 다른 어떤 말도 하지 않았다.

신약성서에서 ‘말씀’이라는 말이 중요한 의미를 갖고 등장하는 것은 「요한복음」과 「요한일서」이다. 특히 「요한복음」 1장 1절과 14절, 그리고 「요한일서」 4장 2절에서 중요한 의미를 갖고 등장한다. 「요한복음」 1장 1절은 “태초에 말씀이 계셨느니라 이 말씀이 하느님과 함께 계셨으니 이 말씀은 곧 하느님이시니라”로 시작한다. 2절은 “그가 태초에 하느님과 함께 계셨으니”로 끝난다. 당시 나에게 ‘하느님은 말씀이다’라고 하셨을 때, 은사 선생님은 「요한복음」의 이 표현을 염두에 두었던 것 같다. 그는 신약성서 가운데 「요한복음」을 가장 중요한 복음서 중의 하나로 여기고 있다고 말했기 때문이다.

생략.....

나는 「요한복음」의 1절, 2절, 그리고 14절이 이 복음서뿐만 아니라 신약성서 전체의 핵심사상, 아니 기독교전체를 특징짓는 근본사상의 하나라고 믿는다. “태초에 말씀이 계셨느니라”라는 표현은 이해하기가 어렵지 않다. 글자 그대로 이해된다. “이 말씀이 하느님과 함께 계셨으니”도 이해하기가 어렵지 않다. 글자 그대로 이해된다. 그런데 “이 말씀은 곧 하느님이시니라”는 표현에 이르면 글자 그대로 이해하기가 쉽지 않다. “이 말씀이 하느님과 함께 계셨으니”라는 표현은 ‘말씀’과 ‘하느님’이 같은 것이 아닌 별개의 존재라는 것을 나타낸다. 별개의 존재가 어떻게 같은 것, 즉 동일자가 될 수 있는가.

2절에서 “그가 태초에 하느님과 계셨으니”라는 표현에서 ‘그’는 예수를 가리키는 것으로 해석되고 있다. 여기서 ‘그’, 즉 예수가 “태초에 하느님과 함께 계셨다”는 표현은 ‘예수’와 ‘하느님’은 ‘말씀’과 ‘하느님’의 관계에서와 마찬가지로 같은 자가 아닌 별개의 존재라는 것을 나타낸다. 그런데 여기서 하느님과 예수는 같은 자, 즉 동일자로 해석되고 있다. 10장 30절에서도 예수는 자신을 가리켜 “나와 [하느님] 아버지는 하나다”라고 일컬고 있다. “별개의 존재가 어떻게 같은 자, 즉 동일자가 될 수 있는가.

『구약』의 「창세기」는 여호와 하느님이 만물을 창조했다고 말한다. 여호와 하느님은 예수의 아버지로 일컬어지고 있다. 「요한복음」 1장 3절에는 “만물이 그로 말미암아 지은 바 되었으니 지은 것이 하나도 그가 없이는 된 것이 없느니라”는 표현이 등장하는데, 여기 ‘그’는

예수를 가리키는 것으로 해석되고 있다. 만물이 ‘그’, 즉 예수에 의해 창조된 것으로 되어있다. 그렇다면 만물은 누구의 창조물인가. 만물의 창조자는 『구약』의 하느님인가. 『신약』의 하느님, 곧 예수인가. 또 한편 1장 15절에서 요한은 예수가 자기 뒤에 태어났고 말한다, 그렇다면 예수가 어찌 태초에 하느님과 함께 있었다고 할 수 있는가. 그리고 『요한복음』 1장 14절, 18절은 예수를 하느님 아버지의 “독생자”(monogénés)로 일컫고 있다. 3장 16절과 8장 42절도 예수를 하느님이 보낸 “독생자”로 일컫고 있다. 그런데 『요한복음』 1절에서 예수는 하느님’으로 일컬어지고 있다. 10장 33절에서 유대인들은 “자칭 하느님”이라 하는 예수를 비난하고 있다. 그렇다면 어찌 두 하느님이 존재할 수 있는가. 『구약』의 하느님과 『신약』의 하느님은 여기서도 같은 자, 즉 동일자인가 등 여러 의문이 나에게 일어났다.

나는 신학을 전공하는 자가 아니다. 문학을 전공하는 자다. 비전문가로서 내가 갖는 이런 의문들이 전문가에게는 어떻게 들릴지 모르지만 나에게에는 여전히 의문으로 남아있다. 가톨릭계의 프랑스 실존주의 신학자 미르셀(Gabriel Marcel, 1889~1973)은 일찍이 ‘신비’와 ‘문제’를 구분해 ‘문제’는 이론과 분석의 영역에 속하지만, ‘신비’는 이론과 분석의 영역을 초월하는, 해결과 설명이 불가능한 것으로 해석한 바 있다.¹⁾ 메를로-퐁티도 그의 『지각의 현상학』의 머리말에서 똑같은 인식을 드러낸 바 있다.²⁾ 그렇다면 지나치게 나는 분석이 불가능한 ‘신비’를 분석이 가능한, 설명이 가능한 ‘문제’로 끌어내리고 있는 것인가.

은사 선생님이 하느님이 곧 “말씀”이라는 그 말은 다른 무엇보다도 오랫동안 나에게 커다란 의문, 아니 ‘문제’로 남아있었다. 하지만 나는 그가 나에게 하느님이 곧 “말씀”이라는 그 말이 갖는 의미에 대해 생각하는 것을 오랫동안 잊고 있었다. 정직하게 말하면 나의 관심사에서 오랫동안 떠나있었다.

90년대 중엽인가 기억이 잘 나지 않지만, 러시아에서 프랑스로 망명한 유한 영화감독 타르코프스키(Andrei Tarkovsky, 1932~1986)의 『희생』을 본 적 있다. 『희생』은 그의 7번째 영화이자 마지막 영화다. 영화의 내용은 다음과 같다.

노년에 접어들어 작은 시골 마을에 정착해 살고 있는 전직 대학교수인 알렉산더는 그의 생일날 아침 실어증에 걸려 말을 못하는 어린 아들 고센을 데리고 산책을 나가 황량한 해변가에 죽은 나무를 심는다. 그는 아들에게 옛적 어느 수도사가 제자에게 죽은 나무에게 매일 아침 정성스럽게 물을 주게 했더니 죽은 나무에 온통 꽃이 만발했다는 전설을 들려준다.

알렉산더의 생일에 맞춰 아내, 딸, 그리고 친구인 의사 빅토르와 그의 아내, 그리고 마을의 우체부 오토가 그의 집을 방문한다. 친구, 그리고 가족들과 함께 생일 파티를 행하고 있을 때, 창 밖에서 전투기가 날아다니는 소리와 함께 제3차 세계대전이 발발했다는 소식이 텔레비전을 통해 들려온다. 알렉산더는 전쟁 소식에 경악을 금치 못한다. 그 자리에 있던 사람들은 공포와 절망에 빠져 소리치거나 기도를 한다. 크게 울부짖는 여인의 모습이 화면을 압도한다. 전쟁에서 핵무기가 사용되고, 이로 인해 지구의 종말이 올 것이라는 것을 알기 때문이다.

지금까지 신의 존재를 믿지 않았던 무신론자인 알렉산더는 지구의 종말을 막기 위해 처음으로 신에게 간절하게 기도한다. 지구를 구할 수 있다면, 자신의 모든 것을 바치겠다고 말했다. 자신이 가진 모든 것을 포함해 자신의 가족도 버리겠다고 말했다. 그의 기도가 통했는지 우체부 오토가 찾아와 이방인 처녀 가정부 마리아가 신비한 힘이 있으니 그녀와 동침을 한다면 세상을 구할 수 있다고 알려준다. 알렉산더는 처음에는 그 말을 믿지 않았지만, 어떻게 해서라도 세상을 구해야하기 때문에 집안에 모여 있는 사람들 몰래 빠져나와 새

벽넉 자전거를 타고 마리아 집으로 향한다.

마리아는 동침을 요구하는 알렉산더의 청을 처음에는 황당해 하며 거절하지만, 알렉산더는 마리아의 거절에 절망해 권총으로 자살하려 한다. 이에 놀란 마리아는 어떤 주저함도 없이 그와 동침을 한다. 이때 방안의 꽃병의 꽃들이 빛을 발하며 춤을 추는 듯 흔들린다.

다음날, 세상은 아무 일이 없었다는 듯이 평온을 되찾는다. 파국이 닥치지 않아서인지 환희에 젖은 듯 사람들이 떼 지어 밖으로 나와 뛰어다닌다. 알렉산더는 어제 밤에 일어난 일이 꿈이었는지 현실이었는지 도저히 구분할 수 없다. 현실이었음을 알게 된 그는 신에게 맹세한 약속을 지키기 위해 자신에게 속한 모든 것을 버리기로 한다. 가족들이 나간 틈을 이용해 불을 질러 집을 남김없이 태운다. 멀리서 불타는 집을 목격하고 달려온 가족들은 절규하고, 그들로서는 이해할 수 없는 그의 행동에 놀란 친구들은 정신이 나간 듯 다리를 절뚝거리며 이리저리 뛰어다니는 그를 강제로 병원 앰بول런스에 태우고 밖으로 향한다.

장면은 바뀌어 고센은 해변 가의 죽은 나무에 혼자 물을 주고 있다. 실어증에 말을 하지 못했던 고센이 죽은 나무 아래 누워서 마침내 입을 열고 혼자 말로 중얼거린다. “태초에 말씀이 있었다는데, 아빠 그게 무슨 뜻이지요?”

나는 고센이 죽은 나무 아래 누워서 “태초에 말씀이 있었다는데, 아빠 그게 무슨 뜻이지요?”라고 말하는 그의 마지막 말을 듣자마자 하느님은 누구인가, 말하자면 그는 어떤 존재인가 하고 묻는 나의 물음에 당시 은사 선생님이 하느님은 ‘말씀’이라 했던 말을 떠올렸다. 나는 선생님이 당시 나에게 말했던 그 ‘말씀’은 다름 아닌 ‘사랑’을 뜻하는구나 하고 혼자 중얼거렸다. 그러니 하느님, 곧 신은 바로 ‘사랑’이구나 하고 혼자 중얼거렸다. 여기에 주목의 대상이 되는 것은 알렉산더와 마리아 간의 동침이다. 이 행위가 세상을 구했기 때문이다. 조금 뒤에 이 작품에 다시 돌아올 것이다.

「요한복음」에 나오는 ‘말씀’에 해당하는 그리스어 단어는 ‘로고스’(logos)다. 로고스는 ‘말’(말씀)이라는 의미 말고도 ‘이성’(理性)이라는 의미도 있다. 구약성서에서 신약성서의 ‘로고스’에 해당하는 히브리어 단어는 ‘다바르’(dabar)다. 다바르라는 단어는 「창세기」 1장 3절에 등장한다. 그런데 다바르는 ‘말’(말씀)이라는 의미 말고도 ‘행위’라는 의미도 있다. 괴테의 작품 『파우스트』 1부 1224행~1237행에서 파우스트는 “태초에 말씀이 계셨느니라!”라는 말을 인용한 뒤, 이 독일 번역을 높게 평가하지 않는다며, 이와 달리 “태초에 뜻이 있었느니라!”라고 옮기는 게 어떠냐고 묻는다. 그러나 만물을 창조하고 다스리는 것이 과연 ‘뜻’이라 할 수 있을까 하고 의문을 표한 다음 차라리 “태초에 힘이 있었느니라!”라고 옮기면 좋지 않을까 하고 말한다. 하지만 이 또한 마음에 내키지 않는 듯 갑자기 좋은 생각이 떠오른다고 “태초에 행위(Tat)가 있었느니라!”라고 옮기는 것이 제일 좋다고 결론 짓는다.

괴테가 『구약』에 등장하는 히브리어 ‘다바르’라는 의미를 익히 알고 파우스트를 통해 자신의 인식을 펼친 것인지는 모르겠지만, 나는 그가 「요한복음」 1장 1절에 나오는 그리스어 ‘로고스’를 ‘말씀’이 아닌 ‘행위’로 번역해 “태초에 행위가 있었느니라!”라고 번역한 것에 대해 오래 전에 주목한 바 있다. 나는 1994년에 출간된 저서 『왜 유토피아』에서 해방신학을 다루면서 이를 언급한 바 있기 때문이다. 사실 「요한복음」의 프롤로그에 해당하는 1장 1절~18절, 아니 그 중 1장 1절은 수백 년에 걸쳐 지금까지 가장 뜨거운 성서주해(註解)의 대상이 되어왔다. 나는 비전문가이기 때문에 여기에 뛰어들 자격이나 능력이 없다. 대신 비전문가로서 내가 생각한 바를 이야기할 수밖에 없다.

『구약』의 「창세기」 1장은 하느님의 천지와 만물의 창조에 대해 이야기하고 있다. “하느님이 빛이 있으라 말씀하시자 빛이 있었고” 등의 표현에서 알 수 있듯, 천지와 만물은 신의 ‘말’을 통해 창조되었다. 따라서 여기서 말은 창조행위의 수단, 아니 주체가 되고 있다. 1장의 마지막 31절은 자신의 창조한 모든 것을 보고 신은 “좋아” 기뻐한다고 적고 있다. 「창세기」 1장의 여러 구절이 자신이 창조한 것을 하나하나 볼 적마다 신은 좋아했다고 적고 있다.

자신의 말을 통해 창조된 것을 하나하나 볼 적마다 신이 좋아했다는 표현을 보면, 그가 그의 행위, 즉 그의 역사(役事)에 정성을 다한 결과에 대해 스스로 만족하고 있다는 것을 보여주고 있다. 그의 창조행위에는 그의 정성뿐만 아니라 사랑도 함께 하고 있다. 그는 자신이 창조한 생물들과 인간들에게 곧바로 “복을 내리기” 때문이다. 이렇듯, 그의 행위, 더 정확하게 말하면 그 행위를 낳은 ‘말씀’에는 애초 사랑이 전제되고 있다. 로고스에 해당하는 『구약』의 다바르가 ‘말씀’과 ‘행위’라는 두 가지 뜻을 동시에 가지고 있는 것은 그 의미가 깊다. 따라서 「요한복음」 1장 1절에 나오는 “말씀”이라는 단어는 『구약』의 ‘다바르’의 또 다른 의미, 즉 ‘행위’라는 의미, 그것도 ‘사랑’의 ‘행위’라는 의미를 이어받고 있음을 보여주고 있다.

작품 『파우스트』에서 파우스트를 사랑하는 처녀 그레트헨은 파우스트에게 “종교를 어떻게 생각하느냐?”라고 묻는다. 그런 질문을 하지 맙시다하는 파우스트에게 그레트헨은 “신을 믿느냐?”라고 묻는다. 파우스트는 “신에게 이름을 붙이는 것(방점은 인용자)”을 강력하게 거부하면서 “당신이 온통 행복감에 젖어있다면, 그것을 행복! 진실! 사랑! 신! 무엇이든 원하는 대로 이름을 붙이라”라고 말한 뒤, “느끼는 것만이 전부이며, 이름이란 공허한 울림이요, 연기”라고 말한다(1부 3415~3457행).

괴테가 파우스트를 통해 「요한복음」 1장 1절에 나오는 그리스어 ‘로고스’를 “말씀” 대신 ‘뜻’으로 번역하는 것이 좋지 않을까 말했다가, 다시 ‘뜻’ 대신 ‘힘’으로 번역하는 게 좋지 않을까 말했다가 결국 ‘행위’로 번역하는 게 옳다고 결론 내렸던 것을 앞서 소개한 바 있다. 그리고 괴테가 파우스트를 통해 신에게 이름을 붙이는 것을 강력하게 거부하면서 그것이 무엇이든 간에 우리에게 행복감을 준다면, 그것을 행복이든 진실이든 사랑이든 신이든 무엇이든 라고 불려도 무방하다고 했던 것도 소개한 바 있다. 그는 이름은 한낱 “공허한 울림”이라고 말했다.

나는 ‘로고스’를 ‘말씀’으로, 아니면 ‘뜻’으로, 아니면 ‘힘’으로, 아니면 ‘행위’로, 아니면 ‘로고스’의 또 다른 의미가 ‘이성’이므로 스토아학파가 주장하듯, “이성적인 원리”³⁾로 불려지든, 아니 ‘로고스’를 『구약』의 「잠언」 8장 27절~30절과 그 외경의 하나인 「솔로몬의 지혜」 7장 21~24절에서 창조의 행위자로 나타나는 “지혜”⁴⁾와 동일시되든 크게 개의치 않는다. 「요한복음」 1장 1절에 나오는 로고스가 그 해석이 ‘말씀’으로 고정되고 있는 이상, 이 ‘말씀’이라는 단어가 갖는 의미에 대해 관심을 더 가져야 한다고 본다. 「요한복음」 1장 1절은 ‘말씀’을 예수와 동일시했기 때문이다. 그러니 괴테가 로고스를 영적인 것으로 이해되는 것을 거부해 ‘행위’로 번역했듯, 나 또한 「요한복음」 1장 1절에 나오는 ‘말씀’이라는 단어를 영적인 것으로 이해되는 것을 거부한다. 앞서 내가 『구약』의 ‘다바르’라는 단어가 갖고 있는 또 다른 의미, 즉 ‘행위’라는 의미, 즉 그것도 ‘사랑’의 ‘행위’라는 의미에 주목한 것도 이와 연관된다. 더 나아가 앞서 나는 「요한복음」 1장 1절에 나오는 ‘말씀’이라는 단어는 『구약』의 다바르의 또 다른 의미, 즉 행위라는 의미, 그것도 사랑의 행위라는 의미를 이어받고 있다고 지적했다.

「요한복음」 1장 1절은 예수가 바로 ‘말씀’이라고 말했다. 그리고 14절은 “말씀이 육신이 되어 우리 가운데 살아계셨으니”라고 말한다. ‘말씀이 육신이 되었다’는 것은 ‘말씀’이 보다 구체적이고, 경험적이고, 현실적인 존재가 되었다는 것을 의미한다. 이는 “우리 가운데 살아계셨으니”라는 표현에서 드러난다. 그 구체적, 경험적, 그리고 현실적인 것은 바로 예수의 ‘육화’(肉化, Incarnation)이며, 이와 더불어 인간의 고통에 “눈물을 흘리는”(「요한복음」 11장 35절) 그의 삶, 아니 그의 십자가 위에서의 죽음이다. 그의 십자가 위에서의 죽음은 **절대적인 사랑을 위한 절대적인 자기희생**이다. 「창세기」에서 ‘행위’, 그것도 ‘사랑’의 ‘행위’로 이해된 『구약』의 다바르가 여기 『신약』에서 ‘절대적인 사랑을 위한 절대적인 자기희생’의 행위로 이어져, 그 의미가 더욱 더 확대되고 있다.

나는 2004년에 출간된 저서 『눈의 역사 눈의 미학』에서 1994년에 출간된 저서 『왜 유토피아인가』의 근거에는 마르크스가 있었다면 『눈의 역사 눈의 미학』의 근거에는 예수가 있다고 밝힌 바 있다(428쪽, 각주24). 『눈의 역사 눈의 미학』의 마지막 장 「구원의 눈」에서 나는 인간은 어떤 삶을 살아야 하는가 하는 끝없는 ‘질문’에 종지부를 찍고 마침내 결정적으로 대답을 주었던 이들은 마르크스와 예수라고 말했다. 마르크스의 대답이 ‘이론적’이었다면 예수의 대답은 ‘실천적’이었다고 말했다. 예수는 절대적인 사랑을 위해 절대적인 자기희생을 하는 것이 인간의 조건이라는 것, 이 조건을 통해 우리의 존재는 존재로서 정당화된다는 것을 실천적으로 보여주었기 때문이라고 말했다.

타르코프스키의 작품 『희생』은 인간을 위해, 인간이 사는 지구를 위해 자기희생을 하는, 말하자면 절대적인 사랑을 위해 절대적인 자기희생을 하는 ‘사랑’의 ‘행위’에 대한 이야기다. 앞서 지적했듯, 고센이 죽은 나무 아래 누워서 위를 쳐다보면서 “태초에 말씀이 있었다는데, 아빠 그게 무슨 뜻이지요?”라고 말했다 때, 나의 은사 선생님이 신은 대체 누구인가 묻는 나의 질문에 ‘말씀’이라고 대답했던 것을 떠올리면서 그는 그 ‘말씀’을 ‘사랑’을 의미했구나 하고 생각했다. 그것도 절대적인 사랑을 위한 절대적인 자기희생의 ‘행위’를 의미했구나 하고 생각했다. 「요한복음」 1장 1절은 “태초에 말씀이 있었고, “이 말씀이 곧 하느님”, 곧 예수라고 말했다. 이는 말씀이 육화되어 예수가 되었다는, 다른 말로 하면 사랑이 육화되어 예수가 되었다는 것 아닌가. 성 아우구스티누스가 만년에 이르러 궁극적으로 도달한 인식도 “신이 사랑이다”(「요한일서」 4장 8절) 대신 바로 “사랑이 신이다”⁵⁾가 아니었던가. 나는 「요한복음」 1장 1절을 이렇게 해석했다.

타르코프스키의 작품 『희생』에 대해 조금 뒤 다시 이야기하겠지만, 이 보다 앞서 이 주제와 관련해 도스토예프스키에 대해서 잠깐 이야기하고 싶다. 이 글의 제목 <모든 창조물, 모든 피조물, 앞서기 하나까지도 말씀을 지향한다>라는 말은 도스토예프스키의 작품 『카라마조프가(家)의 형제들』에서 나오는 말이기 때문이다.

작품 『카라마조프가의 형제들』에 등장하는 장남 드미트리 카라마조프, 둘째 아들 이반 카라마조프, 셋째 아들 알료샤 카라마조프 모두가 이 작품의 주인공이라고 말할 수 있다. 하지만 무엇보다도 수도승 알료샤의 스승인 원로 수도승 조시마가 어떤 의미에서 도스토예프스키의 인간과 삶 그리고 세계에 대한 인식을 대변한다고 말할 수 있다. 그가 수도승이 되기 전 청년시절 육군에서 장교생활을 했을 때 음주, 방탕 등 장교들 가운데 가장 비뚤어진 삶을 보냈다. 여자 문제로 마음을 들볶다가 당번병에게 까닭 모르게 화를 내고 그의 얼굴을 후려갈려 피투성이로 만들었다. 그 일로 잠이 오지 않아 창문을 열고 정원 쪽을 내다

보니 새들이 지저귀고 있었다. 그의 영혼 속에 어릴 때 일찍 사망한 형 마르켈의 모습과 그의 말이 스쳐갔다. 조시마는 사람을 때릴 만한 자격이 자신에게 있느냐고 자문하면서 우리는 모두 모든 사람들 앞에서 죄인이지 않느냐며 “두 손바닥으로 얼굴을 가리고 침대 위에 쓰러져 흐느껴 울기 시작했다.” 그 다음날 퇴역신청서를 내고 수도승이 되기 위해 수도원으로 향했다.

조시마보다 여덟 살 나이 많은 착하고, 말이 없고, 예민한 성격의 형 마르켈은 일찍부터 병약한 몸이었다. 갑자기 들이닥친 급성폐결핵으로 인해 죽음 직전에 있었다. 신을 믿지 않았던 형은 죽음 직전에 놀랄만한 변화가 일어났다. 자신을 돌보는 하인들에게 자신은 그렇게 사랑을 받을 만한 가치가 없으며 오히려 자신이 그들을 보살펴야 한다고 말했다. 울고 있는 어머니에게 “우리는 모두 모든 사람들 앞에서 죄인”이라고 말했다. 정원의 나무에 앉아있는 새들을 향해 그대들에게도 죄를 지었다며 용서를 구했다. “..... 나무, 초원, 하늘”에게도 울면서 용서를 구했다. 조시마는 자신의 인생에 형 마르켈이 나타나지 않았더라면 자신은 결코 수도사의 지위를 갖지 않았을 것이며, 이 귀중한 길로 들어서지 않았을 것이라고 말했다. 그가 수도승들에게, 그리고 그를 접견하는 사람들에게 강조한 것은 그에게 깊은 인상을 주었던 형 마르켈의 인식, 바로 그것이었다.

그 인식은 ‘우리는 모두 모든 일에 모든 사람들 앞에서 죄인이며, 그리고 우리는 개인의 죄나 집단의 죄 할 것 없이 모든 사람들의 죄에 책임이 있다는 것’, 그리고 이 죄는 “사랑”을 통해 극복할 수 있다는 것, 그리고 “겸손한” 마음을 갖고 행하는 이 사랑은 “하느님의 사랑과 최대한 닮은 사랑”이어야 한다는 것, 따라서 이 사랑은 인간들에만 국한되는 것이 아니라 “하느님의 모든 창조물”, “앞사귀 하나”, “햇살 하나”, “동물”과 “식물” 등 살아있는 모든 존재뿐만 아니라 “모래알 하나까지도” 사랑하라는 것이다. 그것도 “영원토록 사랑”하라는 것이다.

도스토예프스키는 인간은 이런 사랑을 할 만큼 본래 “너무도 넓은” 마음을 가진 존재라고 말했다. 도스토예프스키는 조시마를 통해 인간들뿐만 아니라 “모든 창조물, 모든 피조물, 앞사귀 하나까지도 말씀”을, 곧 사랑을 “지향한다”고 말했다. 그는 모든 존재가 사랑을 지향하는 것이 그들 존재의 본질이라고 생각했다. 그는 ‘아름다움’이 이 세상을 구원하게 될 것이라고 말했다. 그런데 그에게 그 아름다움은 “이 지상에서는 불가능한 일종의 기적”으로 여겨지는 자기희생적인 “그리스도식 사랑”, 바로 그 크나큰 사랑의 행위였다.

이제 ‘영화의 도스토예프스키’라는 평을 받고 있는 타르코프스키로 다시 돌아가자. 그의 작품 『희생』에서 지구의 구원은 평범한 인간들의 행위에 의해 이루어진다. 세상의 종말과 이에 대한 구원의 모티프는 주로 『신약』의 「요한계시록」을 토대로 여러 예술작품들이 나왔다. 『희생』도 그 중의 하나다.

「요한계시록」은 사탄으로 대변되는 세속의 권력 등 사악한 자들과 그 추종자들은 신에게 패배해 앞으로 불과 유향의 호수, 즉 지옥에 떨어지는 반면 신을 믿고 그를 따르는 자들은 신과 함께 금과 값비싼 보석이 넘쳐나는 새 예루살렘에서 행복하게 살아가도록 할 것이라고 약속하고 있다. 신은 그들의 눈에서 모든 눈물을 닦아주며, 그들에게 더 이상 죽음, 슬픔, 그리고 고통이 존재하지 않도록 할 것이라고 약속하고 있다. 여기서 신은 예수다. 최후의 심판에서 세상의 구원을 가져오는 이는 예수다. 그런데 작품 『희생』에서 세상의 구원을 가져오는 이는 예수가 아니다. 전직 대학교수와 가정부라는 평범한 인간들이다. 마치 프랑스 소설가이자 시인인 제라르 드 네르발(Gérard de Nerval, 1808~1855)의 작품 『오렐리아』에

서처럼 이 작품에서 예수는 없다. 말하자면 『요한계시록』과 달리 예수는 이 작품에서 구세주로 등장하지 않는다.

종말의 징후는 『신약』의 「마테복음」 24장 29절이나 「사도행전」 2장 19절, 그리고 『요한계시록』 6장 12절에서 나타나듯, 해가 검어져 어두워지고, 달이 빛을 내지 않는다는 핏빛을 내며, 하늘에서는 별들이 떨어지고, 큰 지진이 난다. 네르발은 작품 『오렐리아』에서 종말의 징후를 다음과 같이 이야기하고 있다([오렐리아] 2부 4). “창공에는 별들이 반짝이고 있었다..... 별들이 갑자기 꺼져버린 듯했다. 때가 다했고, 『요한계시록』에서 예언된 세계의 종말이 가까웠다고 생각했다. 황량한 하늘에는 검은 태양이 보이고, 툴르리 공원 위로 피로 붉게 물든 구형의 물체가 보이는 것 같았다. 나는 이렇게 생각했다. ‘영원한 밤이 시작되고 있고, 그 밤은 끔찍하리라’ 사람들이 이제 태양이 더 이상 없다는 것을 알게 되면, 무슨 일이 일어날까?..... 바람이 불어 빠르게 밀려가는 구름 사이로 여러 개의 달이 대단히 빠른 속도로 지나가는 것이 보였다. 내 생각으로는 지구가 궤도를 벗어나 돛대도 없는 배처럼 창공을 떠돌고 있었으며, 별들과 가까워졌다가 멀어졌다가 하는 데 따라 별들이 차례로 크게 보였다 작게 보였다 하고 있었다. 나는 두 세 시간 동안 이 난맥상을 바라보았다.” “..... 교회 근처에서 아이들이 그리스도! 그리스도! 그리스도!.....”라는 송가를 반복하고 있었다. “나는 이렇게 생각했다. ‘하지만 그리스도는 이제 없다! 그들은 아직도 이를 모르고 있구나!’”.

타르코프스키는 작품 『희생』에서 네르발의 작품 『오렐리아』에서와 마찬가지로 예수는 더 이상 존재하지 않는다는 것, 좀더 정확하게 말하면 그의 죽음으로 인해 그로부터의 세상의 구원은 더 이상 가능하지 않다는 것을 말하고 있다. 다른 한편 작품 『희생』은 『요한계시록』과 달리 사탄과 같은 악의 무리들로 인해 세상이 파국으로 향하고 있다는 어떤 예시도, 어떤 징후도 직접 보여주지 않는다. 대신 이 세상이 종말로 향할 정도로 타락한 상태에 있다는 것은 이 세상을 ‘황폐한 정원’에 비유하는 것에서 나타난다. ‘정원’은 이 작품에서 하나의 중요한 모티프로 등장하고 있기 때문이다.

가정부 마리아와 동침을 하면 세상을 구원할 수 있다는 우체부 오토의 권고에 따라 마리아 집을 찾아간 알렉산더는 그녀와 동침하기 전에 그녀에게 그의 어머니의 정원에 대해 이야기한다. 알렉산더는 어머니의 정원은 몇 년 동안 아무도 돌보지 않아 잡초가 무성한 황폐한 정원으로 변했다고 말한다. 알렉산더는 절단기와 낫을 들고 정원 전체를 자기 마음에 들도록 자기 식으로 꼬박 2주 동안 정원을 가꾸었으며, 일이 다 끝난 다음 “아름다운 경치”를 볼 작정으로 창밖을 내다보았다고 말했다. 하지만 아름다움이라고는, 그리고 자연미라고는 전혀 없는 “너무나 추한 풍경”이 눈앞에 있었으며, 마치 “폭력이 휩쓸고 간 현장” 같았다고 말했다.

‘정원’은 문학사를 통해 순수의 세계, 때로는 티 없는 절대순수를 표상하는 이미지로 등장한다. 공간적인 개념이든 형이상학적인 개념이든 간에 정원은 바로 낙원과 동일시되었기 때문이다. 이슬람교에서는 천국이 대문자 ‘정원’ 또는 ‘동산’으로 번역된다. 이 작품에서 정원은 타락하기 이전의 이 세상의 순수상태를 가리키기 위해 등장한 이미지다. 아버지의 숙부에 의한 살인, 어머니의 숙부와 재빠른 결혼 등으로 인해 깊은 우울증에 빠진, 셰익스피어의 작품 『햄릿』의 주인공 햄릿은 이 세상을 “잡초투성이 정원”(1.2.135)에 비유했다. 그에게 이 세상, 이 지구는 “더럽고 병균이 우글거리는 거품 덩어리”에 불과했다.

타르코프스키에게도 이 세상은 폭력에 의해 자연뿐만 아니라 인간의 모든 가치가 황폐화된 잡초투성이에 불과했다. 철학자 후설(Edmund Husserl, 1859~1938)이 주장했듯, 대

지는 미리 주어진 것이며,⁶⁾ 미리 주어진 이 대지에 거주하는 모든 생명은 이 대지를 자신들에게 미리 주어진 자신들의 집으로 여기고 이에 순응하며 살았지만, 인간은 이 대지를 그들만의 집으로 여기고 '자기 마음에 들도록 자기식대로' 관리하면서 그들이 단지 '인간'이 아니라는 이유로 동물을 비롯해 자연의 모든 생명을 거침없이 참살했다. 이런 폭력성은 같은 인간에게도 거침없다. 그 결과 이 세상은 모든 가치가 잡초투성이가 되어버린 황폐한 정원으로 변했다. 제3차 대전이라는 핵전쟁도 이의 결과다. 이제 핵전쟁이라는 최악의 폭력이 이 세상을 파국으로 몰아가기 위해 날개를 펴덕이고 있다. 타르코프스키가 '정원'이라는 이미지를 등장시킨 것은 이를 말해주기 위한 것이다.

이 잡초투성이의 세상에서 신이 인간을 버리고 떠난 적은 오래다. 19세기 독일 시인 뢰넬린은 말년에 신이 인간을 떠난 "지상에" 더 이상 "척도(척도)가 있는가"라고 묻고는 지상에는 인간을 위한 "척도는 없다"라고 노래했다.⁷⁾ 하이데거 또한 뢰넬린처럼 우리 시대를 "신의 도주"⁸⁾의 시대로 특징지어면서 지상에 인간들을 위한 척도가 없음을 통감했다. 더욱이 그는 우리 시대를 "척도를 위한 싸움을 포기한 시대"⁹⁾로 규정했다. 그렇다면 종말이 곧 닥칠지도 모를 이 지구는 어떻게 될 것인가.

타르코프스키는 전직 교수 알렉산더와 가정부 마리아를 등장시킨다. 그리고 그들 간의 '동침'이라는 모티프를 등장시킨다. 구원은 영웅이나 초월적인 존재 같은 어떤 대단한 인물이 아닌 일상의 평범한 인간들에 의해 이루어지며, 그것도 일상의 평범한 인간들의 평범한 '행위'에 의해 이루어진다고 말한다. '동침'에 의해 세상의 구원이 가능하다?..... 비트게인슈타인은 "우리에게 매우 중요한 사물의 모습은 그 단순함과 친숙함 때문에 드러나지 않고 숨어있다"¹⁰⁾고 말한 바 있다. 나는 비트게인슈타인의 인식에 크게 공감한다. 우리는 우리에게 너무나 단순하고, 너무나 친숙하고, 너무나 평범하기 때문에 그 속에 구원이 있고, 진리가 있다는 것을 알지 못하고 살아가는지 모른다.

앞서 소개했듯, 『카라마조프가의 형제들』에서 남편에게 매일 구타당하기까지 하면서 고통스러운 결혼생활을 하고 있는 한 농부 부인이 남편이 병들어 들어 눕자 행여 건강을 되찾으면 다시 자기를 괴롭힐 것 같아 이참에 그를 죽일까 말까 갈등하다가 병까지 얻어 원로수도승 조시마를 찾았다. 뉘우치는 그녀에게 조시마는 "뉘우치고도 주님께 용서를 받지 못할 만큼 큰 죄는 이 세상에 없고 있을 수도 없다네....."라고 말하면서 "자네가 뉘우치고 있다면 이미 하느님의 사람이라네. 사랑으로 모든 것이 상쇄되고 모든 것이 구원된다"라고 말했다. "어서 가보게, 그리고 무서워하지 말게나"라고 말하는 그에게 그 여인은 "작은 부탁한 가지"가 있다며 "여기 60코페이카가 있는데 이것을 저보다 더 가난한 여자에게 주세요"라고 말했다. 자기보다 "더 가난한 여자"에게 60코페이카라는 작은 도움이라도 아낌없이 주는 사랑, 이것이 조시마가 강조하는 사랑이었다. 조시마는 큰 것보다 작은 것에서, 전체에서 보다 개별에서 사랑은 출발해야 하며, 이렇게 출발한 사랑은 "전체를 위해", 즉 전(全) 인류를 위해 "..... 미래를 위해" 널리 반향을 일으켜 대양(大洋)을 이룬다고 말했다.

나는 2004년에 출간된 저서 『눈의 역사 눈의 미학』의 마지막 장 「구원의 눈」에서 데리다(Jacques Derrida, 1930~2004)가 저서 『눈먼 이의 회상』(1990)에서 "보는 것이 눈의 본질이 아니라 눈물이 눈의 본질"이며, "눈물이 눈의 본질"이라는 사실을 "인간만이 아는 것"¹¹⁾이라고 말했던 것을 소개한 바 있다. 그의 저서에는 루브르박물관에 소장된 71점의 그림이 등장하는데, 그 가운데 나의 주목을 끈 그림은 다 볼테라(Daniel da Volterra,

1509~1566)의 「십자가 아래의 여인」이었다. 한 여인이 십자가 아래에서 몸을 앞으로 구부린 채 십자가 위에서 처형당한 예수의 죽음을 슬퍼하며 크게 통곡한다. 예수의 죽음에 통곡하는 여인의 눈은 온통 눈물로 덮여 있다. 눈과 눈물을 구별할 수 없을 정도로 눈이 눈물, 눈물이 눈이 되고 있다. 예수의 사랑을, 아니 그의 전부를 사랑했던 그림 속의 그 여인처럼 그를 닮아가려는 자들이 진정한 인간들이다. 나는 그 저서에서 예수를 닮아가려는 이런 인간들이 있기 때문에 이 세상의 파국은 유보되고 있다고 말했다.

예수는 “세상이 끝날 때까지 고뇌 속에 있을 것이다. 그러니 우리는 이 시간동안 잠을 자서는 안 된다.”¹²⁾ 이것은 파스칼의 유명한 말이자 그의 신조다. 바울이 「갈라디아서」 2장 20절에서 십자가에서 처형당한 예수의 고통을 자신의 고통으로 여기고 자신도 예수와 마찬가지로 “십자가에 못 박혔다”라고 말했듯, 그리고 「로마서」 8장 17절에서 예수와 마찬가지로 “그의 고난을 함께 받아야 할 것이다”라고 권고했듯, 우리 또한 예수가 당한 수난과 고통을 우리 자신의 것으로 여기고 십자가를 짊어지고 가야한다는 것, 말하자면 인간들을 위해 자신의 모든 것을 바친 그의 희생정신을 세상 끝날 때까지 닮아가지 하지 않으면 안 된다는 것, 나는 이것이 파스칼이 ‘우리는 잠을 자서는 안 된다’라고 말했을 때, 그가 의미하고자 했던 것이라고 생각한다. 예수의 십자가를 짊어진다는 것은 물론 쉬운 일이 아니다. 타르코프스키는 알렉산더와 마리아가 예수의 희생정신과 인간들을 향한 그의 사랑을 닮아가려는 그러한 인간들이라고 여기고 있다. 그들의 희생으로 인해 이 세상의 파국이 유보되고 있다고 보았다. 큰 것만을 높이 평가하는 데 익숙한 우리에게 그들의 행위는 어쩌면 작은 것으로 보일지 모르지만, 타르코프스키에게는 그들의 행위야말로 인류의 구원이라는 절대적인 사랑을 위해 아낌없이 자기를 바치는 절대적인 자기희생의 행위이었기 때문이다.

나는 같은 저서 『눈의 역사 눈의 미학』의 2장 「눈과 태양, 신 그리고 빛」에서 아우구스티누스의 말을 소개한 바 있다. 아우구스티누스는 이 땅의 “모든 이는 자기가 사랑하는 존재와 똑같은 존재가 된다. 그대가 땅을 사랑하는가. 그대는 땅이 될 것이다. 그대가 신을 사랑하는가..... 그대는 신이 될 것이다”¹³⁾라고 말했다. 그리고 예수의 육화를 논하는 같은 저서의 4장 「성상논쟁」에서 나는 알렉산드리아 출신의 그리스 주교 아타나시우스(Athanasius, 296~373년)의 말도 소개한 바 있다. 아타나시우스는 “그[예수]는 우리가 신이 되도록 인간의 육체를 쓰고 세상에 나왔다”라고 말했다.¹⁴⁾ 예수의 죽음으로 인해 우리는 우리의 삶의 궁극적인 가치이자 최고의 이상을 상실했다. 그의 죽음으로 인해 지상에는 우리를 위한 궁극적인 척도(尺度)는 더 이상 존재하지 않는 것처럼 보였다. 아우구스티누스는 “그대가 신을 사랑하는가” 하고 묻고는 그대가 신을 사랑한다면 “그대는 신이 될 것이다”라고 말했다. 우리가 예수를 사랑한다면, 좀더 정확하게 말하면, 우리의 행위가 절대적인 사랑을 위해 절대적인 자기희생을 했던 예수의 행위를 닮아간다면, 우리 또한 예수와 같은 존재가 될 수 있다는 것이다. 아타나시우스는 예수가 인간의 육체를 쓰고 이 세상에 나타난 것은 우리가 그와 같은 신이 되도록 하기 위한 것이라고 말했다.

나는 1994년에 출간된 『왜 유토피아인가』에서 황석영의 작품 『장길산』을 다루면서 미륵을 온갖 억압과 착취와 그리고 가난의 고통으로부터 자신들을 해방시키고 대동(大同)세상을 가져올 메시아로 여기며 수백 년 동안 기다리고 또 기다리고 있는 천대받는 백성들 하나하나가 다름 아닌 미륵이라고 일컬으면서, “진리를 찾는 자가 바로 진리이듯, 부처를 찾는 중생이 바로 부처이듯, 메시아를 찾는 민중이 바로 메시아다”라고 말한 바 있다. 유대교계통의 프랑스 철학자 레비나스는 “메시아는 고통 받고 있는, 다른 사람들의 고통을 떠맡고 있는 정의로운 사람이다”라고 규정하면서, 다른 사람들의 고통을 떠맡고 있는, “다른 사람들의 고

통이 과한 짐을 피하지 않는” 그런 “모든 사람들은 메시아다”라고 말했다.¹⁵⁾ 그렇다면 타르코프스키의 주인공들과 마찬가지로 우리 또한 메시아, 아니 예수와 같은 존재가 될 수 있다. 나는 이것이 기독교의 핵심사상이 되어야만 한다고 본다.

3세기경에 기록된 것으로 전해지는 외경(外經)의 하나인 『요한행전』에 따르면 예수는 단 한 번도 눈을 감아본 적이 없었다. 왜 눈을 감지 않았을까. 최후의 심판을 대비하기 위해 한 사람 한 사람의 삶을 낱알이 지켜보기 위해서였을까. 중세 사람들은 그렇게 생각했다. 그들은 예수의 이런 감시의 눈을 ‘정의의 눈’이라고 일컬었다. 나는 그렇게 생각하지 않는다. 세상 도처에서 신음하고 있는 ‘암하레츠’(‘am h’aretz, 땅의 사람들)의 슬한 고통을 생각하면 어찌 눈을 감고 잠을 잘 수 있었겠는가. 단 한 번도 눈을 감아본 적이 없었던 그는 결국 눈을 감는다.

『마가복음』 27장 46절은 처형당하면서 예수가 “큰 소리로” “나의 신[하느님]이여, 나의 신[하느님]이여 어찌해 나를 버리시나이까”하고 울부짖었다고 말한다. 조금 뒤 27장 50절에서도 다시 “큰 소리로” 울부짖었다고 말한다. 버림받은 채 죽어가고 있다고 스스로 느끼는 그의 모습은 죽은 뒤 무엇이 그를 기다리고 있는지를 아는 그런 자의 모습이 아니다. 인간들은 물로 자신의 아버지인 신[하느님]에게마저 버림받고 있는, 철저한 고립가운데 커다란 공포를 느끼는, 더더욱 자신의 존재의 불확실성에 대해 불안을 느끼는 그런 모습이다. 나는 이 순간을 주목한다. 사후의 그의 부활 어쩌고저쩌고는 나의 관심의 대상이 아니다.

예수의 죽음은 형언할 수 없을 정도로 상징적인 의미가 깊다. 그것은 그가 표상하는 모든 가치, 무엇보다도 「사도행전」 20장 35절에 등장하는 “주는 것이 받는 것보다 복이 있다”라는 그의 말씀에 의해 단적으로 대변되는, 사랑과 희생이라는 높은 가치의 죽음 그 자체일 수도 있기 때문이다. 바울이 「갈라디아서」 6장 2절에서 “서로 짐을 나누어지십시오. 그렇게 함으로써 여러분은 그리스도의 법을 달성하게 될 것입니다”라고 말했을 때, 그리스도의 법의 본질이 무엇인가는 「마태복음」 5장 43절, 19장 19절, 「로마서」 13장 9절, 「갈라디아서」 5장 14절에 단적으로 드러나고 있다. “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”는 예수의 계명, 곧 그의 법의 본질, 아니 그의 삶, 그의 죽음의 본질은 ‘받는 것보다 주는 것에 복이 있다’는 것에 함축되어있다.

그의 신[그의 하느님]은 그를 배반했을지 몰라도 우리는 그를 배반할 수가 없다. 그를 사랑한 다 볼테르의 그 여인처럼 ‘땅의 사람들인 ‘우리’는 그를 배반할 수가 없다. 바로 여기에 예수의 부활의 의미가 있다. 우리가 그의 죽음을 애도하면서, 그리고 그의 희생정신을 이어받으면서 세상 끝날 때까지 그의 삶을 닮아가려고 한다면, 그는 우리 속에 영원히 살아남아 있을 것이다. 그렇다면 그의 죽음은 ‘존재의 끝’이 아니다. 그렇게 그가 우리 속에 계속 살아남아 있는 것, 나는 이것이 바로 그의 **부활**이라고 본다. 그리고 이것이 바로 우리의 부활이라고 본다. 바울이 「갈라디아서」 2장 20절에서 “이제 더 이상 내가 사는 것이 아니라 내 안에 그리스도께서 사는 것이다”라고 말했을 때, 나는 이를 말해주는 것으로 보고 있다. 그러니 나는 그의 부활이 아니라 그의 십자가에서의 **죽음**이 그의 승리라고 본다. 나는 무엇보다도 이것, 말하자면 이 역설 또한 기독교의 핵심사상이 되어야 한다고 본다.

그런데 이게 가능한 일인가. 소포클레스의 작품 『안티고네』에 등장하는 코로스는 “괴물 같은 존재는 많지만, 인간보다 더 괴물 같은 존재는 아무 것도 없다”(332~333행)라고 말했다. 모든 존재 가운데 가장 괴물 같은 존재인 인간들이 세계를, 그리고 역사를 지배하고 있는 한, 그의 부활이 어찌 가능하겠는가.

나의 은사 선생님의 이야기는 다음 글에도 이어진다. 다음 글이 은사 선생님에 대해 말

하고 싶었던 내용이기 때문이다.

임철규--1939년생. 연세대 명예교수(영문학과). 학술계간지 『현상과 인식』 창간동인. 저서로는 한길사에서 펴낸 『임철규 저작집』(전 7권): 『우리시대의 리얼리즘』(1983) 『왜 유토피아인가』(1994) 『눈의 역사 눈의 미학』(2004) 『그리스비극-인간과 역사에 바치는 애도의 노래』(2007) 『귀환』(2009) 『죽음』(2012) 『고전-인간의 계보학』(2016) 『그리스비극-인간과 역사에 바치는 애도의 노래』(개정판 2018). 역서로는 『비평의 해부』(N. 프라이) 등 다수. 편역서로는 『카프카와 마르크스주의자들』이 있음.

- 1) Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, G. S. Fraser 옮김 (Chicago: U of Chicago Pr., 1950), I: 211~212쪽.
- 2) Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Donald A. Landes 옮김 (London: Routledge, 2012), lxxxv쪽.
- 3) C. H. Dodd, *The Interpretation of Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge UP, 1953), 268~269쪽. 그리고 Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford UP, 2017), 53~63쪽을 볼 것.
- 4) *The Wisdom of Solomon*, Ernest G. Clark 주석(註釋) (Cambridge: Cambridge UP, 1973), 51~53쪽. 그리고 Troels Engberg-Pedersen, 같은 책, 54쪽, 63~64쪽과 Peder Borgen, *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology* (Leiden: Brill, 2014), 88쪽을 볼 것.
- 5) Augustine, *Augustine: Later Works*, John Burnaby 옮김 (London: SCM Pr, 1955), 8: 336쪽.
- 6) Edmund Husserl, "Foundational Investigations of the Phenomenological Origin of the Spatiality of Nature," *Husserl: Shorter Works*, Peter McCormick and Frederick A. Ellison 엮음, Frederick Kersten 옮김 (Notre Dame, In: U of Notre Dame Pr., 1981), 230쪽.
- 7) Friedrich Hölderlin, "In Lovely blueness.....," *Poems and Fragments*, Michael Hamburger 옮김 (Cambridge: Cambridge UP, 1980), 601쪽.
- 8) Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Gregory Fried and Richard Polt 옮김 (New Haven: Yale UP, 2000), 40쪽.
- 9) Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy: Enowning*, Parvis Emad and Kenneth Maly 옮김 (Bloomington: Indiana UP, 1999), 84쪽.
- 10) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe 편역 (New York: Macmillan, 1953), Part 1, §129, 43쪽.
- 11) Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines* (Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1990), 128쪽.
- 12) Blaise Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, Jacques Chevalier 엮음(그리고 주석) (Paris: Éditions Gallimard, 1954), 1313쪽; Blaise Pascal, *Pensées*, Roger Ariew 편역 (Indianapolis: Hackett, 2005), 273쪽.
- 13) Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, L. E. M. Lynch 옮김 (New York: Random House, 1960), 250쪽 (주24)에서 재인용.
- 14) Athanasios, *De Incarnatione* 54, Robert W. Thomas 엮음 (Oxford: Oxford UP, 1971), 268쪽.
- 15) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (Éditions Albin Michel, 1963/1976), 138~139쪽; Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Seán Hand 옮김 (Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990), 89쪽.

3부 2019 한국인문사회과학상 시상식

수상자

박 재상(서울중앙의원), 임 미선(서울중앙의원)

『근곡 박동완의 생애와 기독교 민족주의』 (공저)

Memo

Memo

4부 주제 발표회

1. 우리의 일상: 기독교적 관점에서_신 상형(안동대)
2. '1인 가구' 현상에 대한 해부학: 기독교윤리적 관점_구 미정(송실대)
3. 국제관계에서 '상식'의 변화: 일상화된 한일갈등_조 의행(서울신대)
4. 미디어와 일상에 관한 정치적 상상력_이 국배(송실대)
5. 한국 민주주의와 일상, 상식과 성찰_함 규진(서울교대)
6. 일상 속에 있는 광장정치_이 순웅(경희대)
7. 우리 시대, 환경보존이 일상이 되다_박 삼열(송실대)

‘1인 가구’ 현상에 대한 해부학: 기독교윤리적 관점

구미정(숭실대)

1. 들어가는 말

우리 사회의 일상을 수놓는 다채로운 풍경 가운데 ‘1인 가구’의 증가를 빼놓을 수 없다. 통계청이 발표한 인구주택총조사 결과, 일반 가구의 가구원 수를 규모별로 분류했을 때 1인 가구가 가장 많고(28.6%), 2인 가구가 다음을 차지하며(26.7%), 3인 가구(21.2%), 4인 가구(17.7%), 5인 이상 가구(5.8%) 순으로 나타났다.

산업화·도시화와 더불어 확대가족이 줄고 핵가족이 늘어난 것은 어제오늘의 일이 아니다. 또 저출산 장기화 조짐이 보여주듯, 자녀 없이 부부끼리만 사는 경우도 이제는 흔하게 볼 수 있는 그림이 되었다. 그러나 자의든 타의든 ‘나 홀로’ 삶을 꾸리는 사람들이 2인 이상 모둠살이를 하는 사람들보다 두드러지게 많아진 현상은 최근에야 생겨난 이례적인 풍경이다.

2018년 말에 나온 「트렌드 코리아 2019」¹⁾만 보아도 1인 가구 급증에 따른 우리 사회의 변화된 모습이 잘 감지된다. 이 책은 2018년 동안 소비자의 선택을 받은 10대 트렌드 상품으로 “가정식 대체상품, 관찰예능, 굿즈, 근거리 단기여행, 방탄소년단, 배틀로얄 장르 게임, AI 스피커, 키오스크, 펫 관련 용품 및 서비스, 홈 뷰티”를 꼽았다.

‘가정식 대체상품’은 가정에서 손쉽게 조리할 수 있는 음식과 식품 배송 서비스를 아우르는 개념이다. 식재료 손질을 최소화해 간단히 데우거나 끓이기만 하면 바로 먹을 수 있는 즉석식품을 편의점에서 사거나 ‘새벽 배송’ 서비스를 통해 집에서 받는 이들이 많아졌다. 인스턴트 음식보다는 한두 단계 조리과정을 더 거쳐야 하지만, ‘집밥’ 느낌을 제대로 즐기려는 소비자들의 취향에 맞아 대세 상품이 되었다. 이 트렌드를 이끈 건 당연히 1인 가구의 증가다. 혼자서 간편하게 요리해 먹되 근사하게 차려 먹고 싶은 욕구를 지닌 소비자가 늘면서 가정식 대체상품 시장이 성장했다.

‘관찰예능’은 한 마디로 다른 사람의 일상을 관찰하는 프로그램이다. <나 혼자 산다>, <미운 우리 새끼> 등 홀로 사는 연예인들의 일상에서부터 <연애의 맛>, <하트시그널> 따위의 연애예능, <동상이몽-너는 내 운명> 같은 부부예능, <슈퍼맨이 돌아왔다> 같은 육아예능 등 그 종류와 범위가 실로 무한한데, 이 가운데 단연 인기는 <나 혼자 산다>이다. 일상의 모든 것이 관찰예능으로 전환되는 현상에 대해서는 좀 더 촘촘한 논의가 필요하겠지만, 여기서는 다만 이 현상이 1인 가구의 증가와 연관된다는 점만 짚고 넘어가려 한다.

‘굿즈’, ‘방탄소년단’, ‘배틀로얄 장르 게임’은 소비 계층의 연령대가 하향화된 방증으로, 굳이 1인 가구의 증가와 직접 연관되지 않는다고 치자. 그러나 ‘근거리 단기여행’은 복잡한 준비과정 없이 가벼운 마음으로 훌쩍 다녀올 수 있는 여행인 만큼 혼자 사는 사람들의 ‘워라벨’ 중시 경향과 맞물린다. ‘AI 스피커’ 역시 혼자 사는 사람들에게 말벗이 되어주는 전자제품으로 1인 가구의 증가 추세를 반영하는 제품이다. ‘키오스크’는 사람과 접촉하지 않은 채 상품을 주문하고 거래하고 결제하는 장치로, 극장이나 공항, 주차장, 병원, 패스트푸드점 등에 등장한

1) 「아프니까 청춘이다」로 유명세를 누린 김 난도 교수가 이끄는 서울대학교 소비트렌드분석센터가 매년 펴내는 시리즈물이다.

화면 터치식 결제시스템이다. 최저임금 상승에 따른 인건비 절약 차원에서 도입되었다고 하지만, 지극히 개인주의화 되어 불필요한 인간관계를 귀찮게 여기는 요즈음의 풍토를 반영하기도 한다. 반려동물 관련 용품 및 서비스가 늘어난 것이나 가정에서 스스로 피부를 관리하는 홈뷰티 장치가 불티나게 팔리는 현상 역시 같은 맥락에 놓여 있다.

사람 사는 모양새가 완전히 바뀐 것이다. 과거에는 혼자 사는 삶이 ‘비정상’으로 보였다면, 이제는 ‘정상’을 넘어 ‘이상’(理想)으로까지 보일 정도다. 이 글에서는 우리 사회의 일상을 이렇게 주조한 배경을 살펴보고자 한다. 나아가 기독교 윤리적 관점에서 1인 가구 현상을 어떻게 바라보아야 할지 논의할 것이다.

2. ‘혼술남녀’의 탄생

2천 년대 초반에 나온 대중가요 중에 <화려한 싱글>이라는 제목의 노래가 있었다. “결혼은 미친 짓이야. 정말 그렇게 생각해. 이 좋은 세상을 두고, 서로 구속해 안달이야.” 이렇게 시작하는 노래였는데, 특히 젊은 여성들 사이에서 큰 인기를 누렸던 것으로 기억한다. 그런가 하면 비슷한 시기에 나온 영화 중에, 정말 노래 가사에 나오는 그대로 - 사실은 동명의 소설을 영화화한 것인데 -, <결혼은 미친 짓이다>라고 노골적으로 비꼬는 영화도 있었다.

페미니즘 열풍이 빚어낸 풍속도일 것이다. 가부장적 결혼제도에 반기를 드는 여성들이 차츰 많아지는 추세다. 이는 조 남주의 소설 「82년생 김지영」이 100만 부 이상 팔려나간 경이적인 기록에서도 드러난다. 이 소설은 우리네 가정과 직장, 사회에서 여성이 얼마나 조직적으로 문화적 폭력에 시달리고 있는지를 담담히 묘사함으로써 큰 공감을 끌어냈다.

이 소설의 도입부에는 출구 없는 육아전쟁과 가사노동의 압박에 시달리다 정신이상 증세가 주인공이 추석 때 시집에서 집안일을 하다가 갑자기 스스로 친정어머니가 되어 시부모에게 항의하는 장면이 나온다.

사돈어른, 외람되지만 제가 한 말씀 올릴게요. 그 집만 가족인가요? 저희도 가족이에요. 저희 집 삼 남매도 명절 아니면 다 같이 얼굴 볼 시간 없어요. 요즘 젊은 애들 사는 게 다 그렇죠. 그 덕 따님이 집에 오면, 저희 딸은 저희 집으로 보내주셔야죠(조 남주, 2016: 18).

시집 위주로 돌아가는 가부장적 명절 풍속도에 대한 저항이다. 이 대목에서 주인공은 왜 언제나 남자가 앞이고 위여야 하는지 의문을 제기한다.

그때는 몰랐다. 왜 남학생부터 번호를 매기는지. 남자가 1번이고, 남자가 시작이고, 남자가 먼저인 것이 그냥 당연하고 자연스러웠다. ... 주민등록번호가 남자는 1로 시작하고 여자는 2로 시작하는 것을 그냥 그런 줄로만 알고 살 듯이.(조 남주, 2016: 46)

그러니까 대중문화는 사랑과 결혼 사이에 뚜렷한 인과관계를 찾아보기 어려운, ‘깍뎂기’뿐인 결혼제도를 정면으로 응시하는 동시에, 어느덧 결혼을 ‘필수’가 아닌 ‘선택’으로 간주하고 있는 젊은 세대의 성 풍속도를 예민하게 포착해 내고 있다. 그런데 결혼이 선택이라면 ‘화려한 싱글’이 가능할까? 언제 끝날지 모를 ‘저성장’의 늪에 빠져 헤어 나오지 못하는 사이에, 아무리

‘스펙’을 쌓아도 도무지 취업할 길이 없는 청년들에게 ‘1인 가구’란 어떤 의미일까?

걸그룹 씨스타의 노래 <나 혼자>에 나오듯이, “나 혼자 밥을 먹고 나 혼자 영화를 보고 나 혼자 노래하고 … 오늘도 나 혼자” 사는 청년들의 삶은 어쩐지 화려함과 동떨어져 보인다. ‘비정규직’, ‘잉여’, ‘열정페이’ 같은 수식어로 치환된 삶이어서 그렇다. 그러니까 ‘요즘 젊은 것들’이 옛날에 비해 특히 이기적이어서 혼자 사는 게 아니라는 말이다.

지난 2016년 10월 23일자 「조선일보」는 호주의 유명 칼럼니스트이자 인구통계학자인 버나드 솔트가 호주 일간지 「오스트레일리안」에 한 칼럼을 실었다가 청년들의 빈축을 산 일화를 소개했다. 브런치(우리말로 ‘아점’, 곧 아침 겸 점심이라고 한다)를 먹으러 레스토랑에 갔다가 우연히 옆 테이블의 젊은이들이 22달러(우리 돈으로 약 2만 원)가 넘는 브런치 메뉴를 주문하는 걸 보고 깜짝 놀랐다는 내용이다. “나는 중년이고 가족을 다 부양했기 때문에 이런 브런치를 먹을 수 있지만, 젊은이들이 어떻게 이런 걸 먹느냐”, “일주일에 몇 번씩 22달러를 모으면 집 보증금을 모을 수 있을 것이다.”

그로서는 진심 어린 충고를 한답시고 그런 칼럼을 썼을 것이다. 잘 생각해보면, 틀린 소리도 아니다. 힘들게 ‘알바’해서 번 돈으로 저축을 하는 게 낫지, 저렇게 ‘흥청망청’ 써 대서는 언제 시집·장가를 가며 언제 집을 장만할 것인가? 그는 자신의 글에 대해 청년들이 반발하는 이유를 도무지 이해하지 못할지도 모른다.

하지만 그가 모르는 게 하나 있다. 오늘의 청년들에게 필요한 건 ‘꼰대’들의 충고나 설교가 아니라는 사실이다. 심지어 ‘아프니까 청춘이다’ 식의 선부른 위로도 이제 그 유효기간이 다했다. 우리 시대의 청년들은 그렇게 어수룩하지 않다.

한 마디로, 세상이 달라진 것이다. 경제가 성장하고 발전하던 시대에는 정수라의 노래 <아! 대한민국>을 마음껏 ‘떼창’할 수 있었다. “원하는 것은 무엇이든 얻을 수 있고, 뜻하는 것은 무엇이건 될 수가 있어. 이렇게 우린 은혜로운 이 땅을 위해, 이렇게 우린 이 강산을 노래 부르네.” 왜냐하면 그때는 은행이자 10-20퍼센트를 육박하던 ‘경제 호황기’였기 때문이다. 대학을 나오는 대로 취직이 되었다. 대학을 나왔는데도 ‘집구석에서 노는’ ‘잉여’가 드물었다.

아니 사실은 그때도 그렇게 밝은 면만 있었던 건 아니다. 정수라의 <아! 대한민국>은 “하늘엔 조각구름 떠 있고, 강물엔 유람선이 떠 있는” 유토피아를 노래했지만, 정태춘의 <아! 대한민국>은 “기름진 음식과 술이 넘치는 이 땅”, 그러나 “최저임금도 받지 못해 싸우다가 쫓겨난, 힘없는 공순이들은” 설 자리가 없는 디스토피아를 폭로했다. 요즘 청년들이 힘든 건 아마도 정태춘이 고발한 대한민국의 문제가 전혀 해결되지 않은 채 고스란히 떠넘겨졌기 때문일 것이다. 우리 사회가 이른바 ‘87년 체제’와 더불어 민주화 시대에 접어들었다지만, 한 꺼풀 들추어보면, 경제의 민주화는 고사하고 일상의 민주화도 전혀 이루어지지 않았으니까 말이다.

혼밥족과 혼술족의 유행에 힘입어 티브이엔(tvN)에서는 <혼술남녀>라는 제목의 월화드라마를 발 빠르게 내보내고 있다. 노랑진 학원가를 배경으로 한 이 드라마에는 다양한 청춘남녀들이 등장해 제각각 어떤 사연이 있어 혼술족에 이르렀는지를 그린다. 더러는 ‘알바천국’인 대한민국에서 아무리 열심히 알바를 해도 월세조차 내기 어려운 현실에 절망해 혼자 술을 마시고, 또 더러는 지금 정부의 ‘반값 등록금 공약’이 실현되지 못한 데 분개해 학자금 대출 갚을 일을 걱정하며 혼자 술을 마신다. 물론 헤어진 ‘남친’·‘여친’이 그리워 혼자 술을 마신다는 낭만적인 레퍼토리가 완전히 소멸한 건 아니지만, ‘3포 세대’에게는 그조차 사치다.

연애와 결혼, 출산을 포기한, 아니 포기하기를 강요당한 이 시대의 청춘을 일컫는 신조어가 ‘3포 세대’다. 포기의 목록은 날이 갈수록 늘어난다. 기존의 ‘3포’에 더해 취업과 내 집 마련까지 포기한다는 의미의 ‘5포 세대’, 또 여기에 더해 인간관계와 희망까지 포기해야 한다는 ‘7

포 세대’, 나아가 건강과 외모까지 포기해야 한다는 ‘9포 세대’, … 도무지 줄어들 기미가 안 보인다.

신자유주의 경제질서 아래 포획된 청년의 모습은 이토록 참담하다. 무한경쟁에서 뒤처지면 아예 사람이기를 포기해야 한다. 아이엠에프(IMF, 국제통화기금) 때 아버지가 ‘구조 조정’이라는 명목으로 회사에서 ‘잘리는’ 모습을 보고 자란 지금의 청년들에게는 ‘정규직’이라는 말이 천국행 티켓이나 다름없다. ‘취업하라, 그리하면 너와 네 집이 구원을 얻으리라.’ 취업만 할 수 있다면 영혼이라도 팔겠다는 저들의 절실함에 누가 돌을 던질 수 있을 것인가?

그래서 <혼술남녀>의 공간 배경이 노랑진 학원가라는 게 예사롭지 않다. 대한민국 사교육의 심장, 입시와 취업교육의 중심인 그곳은 대한민국 청년들의 ‘연옥’(煉獄)이나 다름없다. 가톨릭 용어인 연옥은 죽은 사람의 영혼이 천당으로 가기 위해 일시 체류하는 장소다. 살아있는 동안 지은 죄가 말끔히 정화되면 천당에 갈 것이고, 그렇지 못하면 하염없이 그곳에 갇혀 있어야 한다.

죄라니? 그렇다. 요즘 청년들은 ‘흙수저’로 태어난 게 죄라고 인식한다. ‘조물주 위에 건물주’가 있는 나라, 부모가 기왕이면 서울 시내, 그것도 강남에 빌딩을 소유하고 있으면, 거기서 나오는 월세로 평생 일하지 않고 편히 살 수 있는 나라, 그런 대한민국에서 ‘부모 찬스’를 쓰지 못한다는 건 그 자체가 죄라는 인식이 팽배하다.

죄인이 가는 곳이 감옥이다. 노랑진 학원가에 발이 묶인 청년들에게는 그곳이 곧 감옥인 셈이다. 흙수저로 태어나 사람답게 살기 위해서는 어떻게든 취업에 성공해야 한다. 그리고 좁은 취업의 관문을 통과하려면 이런저런 시험을 준비하지 않으면 안 된다. ‘고시’(考試)에 붙으면 천당에 갈 것이고, 그렇지 못하면 마치 구천을 떠도는 영혼처럼 계속 그곳을 배회할 수밖에 없다. 불확실성과 우연성에 내던져진 삶, 그런 청년들에게 저축이 가당키나 한가. 저축도 탄탄하고 안전한 미래가 보장된 이에게나 허락된 사치일 뿐. 불온한 시대의 무게를 온몸으로 견디며 대한민국의 청년들은 오늘도 ‘고시원·편의점·피시(PC)방’이라는 지극히 개인화된 삶의 공간 속에서 바장인다.

3. 생육하고 번성하라?

금요일 밤 티브이를 켜다. 누구에게는 ‘불금’(불타는 금요일)이라지만, 1인 가구에게는 티브이만한 친구가 없다. 밤 10시에 에스비에스(SBS)에서 <정글의 법칙>을 본 뒤, 엠비시(MBC)로 채널을 돌리면 <나 혼자 산다>가 나온다. 기가 막힌 조합이다. 우리 시대의 예언은 티브이를 통해 흘러나오는가 싶다. 그 옛날 사마리아의 풍요와 부에 찬물을 끼얹은 아모스가 환생하기라도 한 것 같다. 예능의 외피를 입고 티브이 예언자가 소리친다. 왜 ‘나 혼자 사냐’고 묻지 말라, ‘정글의 법칙’이 우리 삶을 이렇게 초토화시켰다!

물론 ‘정글의 법칙에서 살아남기’를 강제하는 신자유주의의 정언명령에 고분고분 순종하는 이도 있을 것이다. 아니 체질적으로 무한경쟁이 적성에 맞는 이도 분명 있다. 그러나 우리의 고민은 그 수준이 아니다. 정글에서 어떻게 해야 살아남을까, 취업경쟁·결혼경쟁에서 승리하지 못해 ‘나 혼자 산다’면 어떻게 해야 폼 나게 살 수 있을까, 그런 고민보다 더 중요한 건 따로 있다.

이 대목에서 나는 낙타를 떠올린다. 옛날 옛적 호랑이 담배피던 시절에 아메리카 대륙에서 살았다는, 그러다가 빙하기에 힘센 육식동물들이 자신들의 삶터로 몰려들자 ‘정글의 법칙’이 싫어 익숙한 삶터를 떠났다는, 경쟁도 없고 싸울 일도 없는 곳을 찾아 무작정 걷다 보니 사막

에 달았다는, 그리하여 자기 등에 지방이 가득 담긴 혹을 달고서 사막에 최적화된 몸으로 진화했다는 ‘지구상에서 가장 평화로운 동물’ 말이다.

낙타의 정신으로 이 시대를 역행하면 어떨까. 돈이 없으면 사랑도 하지 말고 결혼도 하지 말고 자식도 낳지 말라는 이 시대의 사악한 술수를 향해 “귀신아, 나가거라!” 크게 소리쳐보면 어떨까. 돈으로 사랑하는 게 아니다. 돈으로 결혼하고, 돈으로 자식 기르는 게 아니다. 뜻으로 사랑하고, 뜻으로 결혼으로, 뜻으로 자식 기르는 거다. 이미 그렇게 사는 이들이 더러 있다. 세상은 그들의 선택을 ‘대안적인 삶’이라 부른다.

오로지 사랑으로 결혼한다는 생각, 이래저래 돈이 많이 드는 서울살이를 접고 시골로 들어가 자연과 노닐고 이웃과 벗하며 살겠다는 생각이 지극히 ‘당연’하기보다는 ‘대안’으로 여겨지는 세대 또한 정상은 아닐 테다. 그렇다면 결혼이 아니라 비혼(非婚)을 선택한 이들의 삶 역시 자연스럽게 받아들여져야 하지 않겠는가.

기독교 신앙은 해 아래 존재하는 어떤 인위적인 제도도 절대화하지 않는다는 점에서 초월적이다. 이 초월의 눈이 있으면, 다른 이의 삶의 방식을 내 잣대로 판단하거나 정죄하기는커녕, 있는 그대로 존중하는 시야가 열린다.

결국 우리 시대 그리스도인에게 필요한 미덕이 바로 그것이 아닐까. 신자유주의 맘몬의 횡포에는 단호히 ‘아니오’를 외치되, 타인의 취향에는 겸손히 ‘예’하기. 이렇게 ‘더불어 삶’의 지혜가 깃든 신앙이라야 아름다우니까. (논문의 형식을 취하지도 못한 미완성 글입니다. 보완하여 계속 이어 쓰겠습니다.)

국제관계에서 ‘상식’의 변화: 일상화된 한일갈등

조의행(서울신대)

“[한국이] 국제사회의 국제법 상식에 따라 행동해줬으면 한다”

(아베 신조, 2019년 7월 4일)¹⁾

I. 들어가며

국제정치학의 주요 이론 중 하나이자 동북아시아 국제관계를 설명하는데 여전히 유용한 분석 이론인 현실주의(Realism)는 국가들이 존재하는 공간을 무정부(anarchic) 상태로 본다. 이와 같은 무정부적인 조건 속에서는 갈등이나 전쟁을 중재할 상위 권위자가 없으므로, 각국은 스스로 보유한 힘의 역량에 따라 스스로 생존을 도모해야 한다. 비록 이러한 고전적인 현실주의를 기반으로 발전해 온 분석의 잣대 - 이를테면 신고전적 현실주의(Neo-Classical Realism)이나 신현실주의(Neorealism) -에 따라 각국의 생존방식에는 차이가 있다. 하지만 현실주의적인 세계에서 국가가 취해야 할 기본 전제는 다르지 않다. 일찍이 투키디데스가 『펠로폰네소스 전쟁사』에서 기술했듯이 “[힘을 가진] 강대국은 자신이 할 수 있는 것을 해야 하며, 약소국은 순응해야 할 것을 받아들여야 한다.” 이와 같은 현실주의적인 틀은 최근 악화일로로 겪고 있는 한국과 일본의 갈등 상황, 특히 일본의 수출 규제조치를 쉽게 설명한다.

오사카 G20 정상회담이 종료된 지 얼마 되지 않은 7월 4일, 일본 정부는 한국 전자산업에 필수적인 소재에 대한 규제조치를 전격적으로 발표했다. 이 조치는 특히 한국의 주요 수출품목인 반도체와 디스플레이 생산에 차질을 유발할 수 있다는 점에서 한국의 급소를 노렸다. 한국 정부와 국민의 강한 반발에도 일본 정부는 이 조치를 8월 28일 그대로 시행해 한국을 수출우대국에서 제외시켰다. 최근 일본 언론에 공개된 규제강화 조치 결정은 한국 대법원의 강제징용 판결로 인한 일본 기업에 대한 영향을 차단하고 한국 정부에 명확한 불만을 전달할 수 있는 수단 - “싸움에서의 강한 첫 한 방”이었다(국민일보, 2019년 10월 18일). 하지만 일본이 계산 없이 “한 방”만 날린 것은 아닐 것이다. 한국보다 우월한 소재 및 부품 기술력과 크고 튼튼한 경제적 기초체력은 지구전으로 갈수록 한국을 압박할 수 있으며, 궁극적으로 한국 문재인 정부의 위안부합의 파기와 대법원의 강제징용 판결로 일본 기업의 손해배상 명령에 대한 한국 정부의 변화된 태도를 끌어낼 수 있다는 믿음이 있었을 것이다. 이러한 믿음에는 한국은 “때리면 꺾이게 돼 있다”(연합뉴스 2019년 10월 19일)와 같은 일본인들의 현실주의적 인식이 있다. 그렇다면 현실주의적 시각이 최근 악화일로에 있는 한일관계를 설명하는데 유일한 잣대라고 할 수 있을까?

우선 글머리에서 인용한 아베 신조 일본 총리의 발언과 그 배경에 주목해 볼 필요가 있다. “[한국이] 국제사회의 국제법 상식에 따라 행동해줬으면 한다”의 말을 풀어보면, 강제징용에 대한 일본개입의 배상을 명령한 한국 대법원의 판결은 국제사회에서 통용되는 ‘상식’에 벗어났다는 의미이다. 한국의 국제사회에서의 상식 준수를 요구한 것은 아베 총리뿐이 아니다. 일본의 신임 경제산업상으로 취임한 스가와라 잇슈 또한 일본 언론과의 인터뷰에서 “한국은 국

1) 일본 정부가 불화수소·포토레지스트·플루오린 폴리이미드 등에 대한 대(對)한국 수출규제 강화조치를 발표한 직후인 7월 4일, 아베 신조 일본 총리는 NHK에 출연해 한국 대법원의 일제 강점기 강제 징용 피해자들에 대한 일본 기업의 손해배상 명령을 비판하며 위처럼 발언했다.

제사회의 상식을 다 하는 것이 중요하다”라고 발언했다(뉴시스, 2019년 9월 19일). 물론 일본의 수출규제조치 이후 일본 정치인들만이 국제사회와 상식을 강조해 온 것은 아니다. 문재인 대통령은 8월 5일, 수석비서관·보좌관 회의를 직접 주재하며 “일본의 자유무역질서 훼손에 대한 국제사회 비판도 매우 크다. ... [한국은] 국제사회의 책임 있는 일원으로 인류의 보편가치와 국제규범을 지키겠다” (세계일보, 2019년 8월 5일). 한일 양국 모두 서로에게 국제사회 상식 준수를 촉구하고 하는 형국이다. 이러한 수사(Rhetoric)에는 자국이 국제사회의 정상적인 일원으로 상식적이고 책임을 다하고 있지만, 상대 국가는 그렇지 않다는 뜻이 내포되어 있다.

이와 같은 맥락에서 본 연구는 국제사회와 그 공간에서 통용되는 상식을 통해 현재 진행 중인 한일 양국의 갈등의 성격을 살펴보고자 한다. 그렇기 위해서는 한일 양국이 전제로 하는 국제사회의 의미를 정리하는 동시에 이 공간에서 상식이라고 일컬어지는 개념을 보다 뚜렷하게 규정지를 필요가 있다. 이러한 분석의 틀을 바탕으로 논의해야 문제는 한일 양국 정부의 상호 비방의 대상인 된 주요 현안 - 한국의 대법원의 강제징용 판결과 일본의 대한민국 수출규제조치 - 의 국제사회 상식 위반 여부이다. 이 과정은 양국 갈등의 직접적인 원인을 국제사회라는 거시적 틀에서 분석해 보는 데 있을 것이다. 이러한 작업을 통해 본 연구는 이른바 전례가 없었던 ‘뉴 노멀(New Normal)’ 시대로 진입해 있다는 점을 지적하는 한편, 현 향후 양국 관계를 전망해 보도록 하겠다.

II. 국제사회와 상식

1. 국제사회

고대 그리스 철학자 아리스토텔레스가 제안한 가장 유명한 명제 중 하나는 “인간은 사회적 [혹은 정치적] 동물이다”일 것이다. 비록 짧지만, 옛 성현이 한 이 한 마디에는 인간 그리고 인간사회의 본질적 속성에 대해 잘 담고 있다. 즉, 인간은 공동체인 사회를 형성하고 그 속에서 타자들과 관계를 형성해 가며 살아갈 수밖에 없다는 뜻일 것이다(박영신, 2010). 그러면 국가들은 어떤 존재론적 속성을 가질까? 인간과 마찬가지로 다른 국가와 사회적 관계를 맺고 공동체를 만들고자 할까? 만약 그렇다면 지구라는 공간 속 존재하는 200여 개 국가의 공동체를 간단히 국제사회라고 부를 수 있을 것이다. 앞서 인용한 한일 양국 정치인의 수사 속 “국제사회” 또한 이러한 연장 선상에서 사용했을 것이다.

다만 국제사회라는 개념은 학문적으로 조금 ‘엄격하게’ 사용된다. 국제관계학의 주류인 미국에서는 실증적이고 경험적인 분석을 기반으로 둔 행태주의(behavioralism)를 통해 주요 연구대상을 자연과학처럼 객관적이고 가치 중립적으로 분석해 보편적으로 해석될 수 있는 국가 행위의 정형성을 제시한다. 이에 비해 영국학파(the English School)에 속하는 학자들은 각 국가의 가치와 동기에 반영된 특수성을 해석학적 방법을 통해 설명해 왔다(전 재성, 2011: 438). 국제사회(international society)는 영국학파에서 기본적으로 통용되는 개념이며 전제로서(조 의행, 2019: 76) 국가 사이의 사회화 과정을 거치며 형성된 공간으로 본다. 영국학파는 이론적으로 현실주의와 자유주의의 중간자적인 입장(via media)이거나 이 두 이론 모두 포괄하는 다원주의(pluralism)의 입장에 국제사회를 사회구조적으로 탐구한다. 국제정치의 무정부적 성격 때문에 강대국의 힘에 휘둘린다는 현실주의적 전제를 영국학파는 수용한다. 그러나 동시에 자유주의에서 말하듯이 국가들이 사회화 과정을 거치며 거치면서 규범(norms), 규칙(rules) 및 제도(institutions)가 형성되고 그로 인해 일정하게 질서가 유지되는 것 또한 국제

정치의 속성으로도 이해한다.

따라서 영국학파에서 국제정치의 전제로 인정하는 국제사회란 “국가들 사이에 상호 이익과 정체성이 제도화되어 공유된 규범, 규칙 및 제도가 창출하고 유지”되는 사회적인 공간으로 정의될 수 있다(Buzan, 2014: 12-13). 그리고 국제사회가 존속될 수 있는 이유는 “공통된 이해관계와 어느 정도 공통된 가치를 인식하면서 [국가들의] 상호관계에서 어떤 규칙에 따라 구속되고 있다고 생각하기 때문”이다(Bull, 1977[2012]): 78). 결국 국제사회에 대한 온전한 이해는 힘과 경제력과 같은 국가의 정량적인 역량뿐 아니라 국가들이 공유한 규범적 가치와 의미를 통해 이루어진다고 볼 수 있다(Finnemore, 1996: 2). 또한, 과학적인 변수로 활용하기 쉽지 않은 인식, 관념, 규칙의 충돌과 같이 국가 사이의 상호작용 중 나타나는 규범적인 긴장과 문제점들은 국제사회라는 틀 속에서 더욱 쉽게 이해될 수도 있다(Buzan, 2014 참조). 이런 측면에서 동북아시아에서 미국의 주요 동맹국이자 민주주의와 자유시장 경제까지 공유한 한일 양국에서 벌어지는 갈등 형태는 국제사회라는 틀은 유용해 보인다.²⁾

2. 상식: 국제사회의 내면화된 규범

그러면 국제사회에서의 상식에 대해 논의할 차례다. 사전적인 의미로서 상식은 “사람들이 보통 알고 있거나 알아야 하는 지식[으로] 일반적 견문과 함께 이해력, 판단력, 사리 분별 따위를 포함”하는 것으로 규정된다. 한편 영어에서의 상식(common sense)은 “실용적인 방법으로 사물을 생각하고 합리적인 결정을 내리는 능력”이다(Oxford Dictionary). 한국어의 상식에는 일반적으로 습득해야 할 지식의 내용까지 포함되지만, 영어의 어원까지 살펴보면 합리적인 판단을 하게끔 하는 자연적인 능력 정도로 규정할 수 있다. 미국의 역사가 소피아 로젠필드는 상식의 규정을 조금 더 확장한다. 그는 상식을 “일상적이고 실제적인 경험을 바탕으로 일상 문제에 대한 기본적인 판단을 할 수 있도록 하는 [기본적인] 능력(ability)”이자 “이 능력으로부터 도출되어 널리 공유되어 겉보기에 분명한 결론, [즉] 지각 있는 모든 사람이 논쟁조차 하지 않고 동의하는 뻔한 것(truism)”이라고 했다.

상식이 정치적, 그리고 정치학적으로 규정된 적은 있다. 안토니오 그람시는 오늘날 국제정치 연구나 개념에서도 널리 활용되는 ‘헤게모니(hegemony)’ 개념을 창안했고, 이를 위해 상식(senso commune)의 문제점을 주목했다. 다만 그람시가 그의 『옥중수기』에서 규정한 상식이란 국가 지배층이 장악한 헤게모니 기구에 의해 피지배계급인 대중이 왜곡되어 공유한 지식이자 사고와 행동 기준일 뿐이다(차명제, 1996, 203). 물론 국제관계 이론인 현실주의나 자유주의에서 상식은 합리성이라는 말로 어느 정도 통할 수도 있을 것 같다. 이 두 이론 모두 국가의 행위를 상식의 사전적 의미인 합리적인(rational) 판단에 기반을 두기 때문이다. 하지만 최근 한일갈등의 원인 혹은 행태를 두 국가의 비합리성 잣대에 맞출 수는 없을 것이다.

한편 영국학파의 국제사회에서도 상식 그 자체를 중요하게 다루어지지 않는 것은 사실이다. 다만 상식에 비견될 수 있는 개념을 제공하는데, 그것이 [국제]규범이다. 규범의 사전적 의미는 “권위 있는 표준”이면서 “공동체 내의 구성원들을 묶는 정당한 행동의 원칙으로서, 적절하게 수용될 수 있는 행위로 인도하고 통제하는 [기제]”이다(Merriam-Webster). 국제사회에 바라보는 규범 또한 크게 다르지 않다. “정상에서 이탈하지 않은”, 달리 말해 “비정상적”이지

2) 하지만 간과하지 말아야 할 점은 영국학파에서 주장하는 국제사회 개념이 갖는 한계이다. 그중 하나가 국제사회가 갖는 서구 중심적인 입장이다. 특히 중국을 국제사회의 완전한 구성원으로 보아야 하는 여부를 두고 학자마다 입장은 갈린다. 이를테면 둔(Tim Dune)의 경우에는 같이 민주주의와 인권 개념을 수용하지 않는 한 중국이 국제사회의 일원은 될 수 없다고 본다. 반면 존스(Catherine Jones)는 중국이 이미 국제사회의 일원임은 물론이고 나아가 규범 창출자로 이해한다.

않고 국가 사이에서 “정상적인 것”으로 받아들이는 것으로(Womack, 2008: 267), 중국 한자로는 표준(標準 *biaozhun*)으로도 번역된다. 특히 국제정치에서의 규범이 국가 사이의 끊임없는 사회화 과정에서 속에서 나타난 형성된 결과물이라 측면에서 인간사회의 상식과 통한다. 하지만 규범은 도덕 및 윤리적인 차원을 넘어 실천 행위로서 구속까지 수반되는 관습이나 규칙 혹은 법률과 같은 제도까지 포함된다. 그래서 규범은 “사회적 체계를 구성하는 실천의 결과”인 동시에 “실천의 매개체”이자(박 창건, 2016: 168), 궁극적으로 구속력을 갖는 제도나 법률의 형태로 구현된다(조 의행, 2018, 33). 따라서 어떤 행위를 합리적으로 판단할 수 있도록 하는 기본적인 인지력이 상식이라면, 규범은 그 상식적인 판단의 합리성을 도덕과 윤리, 그리고 제도나 법률의 이름으로 국제사회의 구성원들의 행위에 준거를 갖게 한 것이라고 할 수 있다.

그러나 규범과 상식이 국제사회에서 유사하게 사용될 수 있는 이유는 규범이 갖는 내면화(internalization) 속성 때문이다. 규범은 국가 사이의 사회화와 수많은 국제 사건들을 접하면서 단계적으로 형성된다. 핀네모어와 식킨크(Finnemore/Sikkink, 1998, 905)에 의하면 규범은 출현, 분출(cascades) 및 내면화의 단계를 거친다.³⁾ 특히 내면화 단계에 이르게 되면 이 규범을 수용한 행위자에 의해 “당연한 것(taken-for-granted)”로 받아들여지므로, [이처럼] 내면화된 규범이 곧 수용자 행위의 준거가 된다는 것에 의문을 품지 않을 뿐 아니라 논의하거나 순응할지 심각하게 고려하지 않게 된다(윌글: 904). 어떤 규범의 온전한 내면화는 곧 국제사회 구성원들에게 상식으로 수용된다는 의미가 된다.

III. 국제사회의 “상식의 문제”

1. 대법원의 강제징용 판결

문재인 정부의 대일본 정책은 정치경제와 안보 분야에서는 협력하되 역사와 영토문제는 원칙적으로 유지해 나가는 투 트랙 접근이었다(양기호, 2019). 하지만 그 우선 순위는 역사문제였기에, 한국 정부의 위안부합의 불이행 - 혹은 파기 -은 사실 시간문제였다. 후보자 시절부터 이 합의에 비판적이었던 문재인 대통령은 취임 직후 처음으로 갖는 일본 아베 총리와의 전화통화에서 “위안부 합의는 우리 국민이 정서적으로 수용할 수 없다”고 밝히며 문제를 제기한 데 이어, 2017년 5월, ‘한일 일본군 위안부 피해자 문제 합의 검토 TF’를 두어 문제점을 검토했다. 이 합의에 대한 재협상을 일본 정부에 요구했으나 반발했고, 한국 정부는 결국 재협상을 요구하지 않을 것이며 합의 원안에 따라 이행을 요구하는 일본 정부에게도 이를 따를 의사가 없음을 밝혔다. 국가 간의 ‘합의’는 일종의 신사협정이기 때문에 국회의 비준이 필요한 조약에 비해 강한 구속력은 없다. 다만 비록 불리하게 맺은 합의라고 하더라도 불이행 혹은 파기는 국가 사의의 신뢰를 훼손하는 행위임은 분명하다.

하지만 일본 정부가 격렬한 반발과 논쟁을 불러온 사안은 한국 대법원의 강제징용 판결이었다. 본 연구가 이 판결에서 지적하고 싶은 부분은 한국 사법부의 ‘사법적극주의’이다. 여기에 반대되는 용어가 ‘사법자제의 원칙(principle of judicial self-restraint)국가 사이의 “이해관계가 고도로 복잡하게 착종[사물 따위가 뒤섞여 엉킴]되어 있는 외교영역에서 발생한 문제에 대해 특히 외교를 담당하는 행정부에서 명시적으로 표명한 의견이 있었음에도 불구하고 이와 상반되는 사법적 판단을 내리는 데는 [사법권의] 신중한 접근이 필요”하다는 의미이다(이국관,

3) 핀네모어와 식킨크가 제시한 국제규범에 대한 ‘생명순환모형’은 과정 자체는 생략하도록 하겠다.

2014, 381). 하지만 한국 대법원의 적극적인 판결이 야기한 문제와 이에 대한 한국 정부의 대응은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 한국 사법부의 판결은 우선 대부분 국가에서 채택해 온 사법자제의 원칙과 충돌한 면이 있다. 지난 한국 대법원 배상판결은 실질적인 피해자를 구제하고 늦게나마 이에 대해 보상을 한다는 측면에서 법리적으로는 문제가 없을 수 있다. 아울러 이전 정부 시절 정부와 대법원의 사법거래 의혹이 있었던 사안이기 때문에 더욱 법리적 해석에 집착했을 수도 있다. 하지만 “한일협정으로 개인청구권이 소멸한 것이 아니다”라는 판결이 갖는 폭발성을 한국 사법부가 간과했다는 것은 사법 판결에 있어 이례적인 조치인 것은 사실이다. 물론 삼권분립이 확립된 정상적인 국가에서 사법부에 정무적인 판결을 강요할 수는 없고 정무적인 판결을 해서도 안된다. 하지만 “외교 및 국제관계는 일반적으로 사법적 판단에서 제외된 영역 중 하나이다”(McGoldrick, 2010, 이극관, 2014: 382에서 재인용)라는 말에서 알 수 있듯이 사법권은 외교정책에 조심스럽게 접근해 할 필요가 있다. 특히 특정 외교 문제 관련 오랫동안 일관된 입장이 있으면 이에 대한 사법부의 판단은 더욱 조심스럽게 할 필요가 있다. 실례로 필리핀의 경우 위안부 피해자 관련 소송에서 필리핀 사법부는 해당 사안이 외교 문제에 해당한다는 판단을 내렸다. 이극관 교수의 지적대로 “이후의 사태 전개는 외교문제에 대한 사법자제의 원리가 형성된 이유(즉 고도의 정치적 판단이 요구되는 외교문제에 대해 사법부가 개입하는 경우 오히려 국가목표의 달성을 방해)한 거인지에 대한 판단은 유보해야 한다. 다만 이 판결은 일본 정부에 1965년 체제의 전면적인 부정으로 읽힐 수 있다는 것 또한 고려했어야 한다. 그러나 본 연구는 사법부의 판단 보다 이후의 한국 정부의 조치가 비상식적이었다고 생각한다.

둘째, 한국 정부의 미흡한 후속 조치를 꼽을 수 있다. 대법원 판결 이후 한국 정부의 공식 입장은 삼권 분립이 헌법상 보장된 국가로서 사법부의 판결을 존중하는 것을 원칙으로 삼는 것이었다. 하지만 후술하듯이, 일본 정부는 한국의 대법원 판결이 일본의 수출규제조치를 시행하는데 결정적인 사건이었음을 굳이 숨기지 않고 있다. 특히 이 사안은 판결의 법리적 타당성과 별도로 일본 정부에 한일관계의 근간인 1965년 한일청구권 협정에 대한 근본적인 부정으로 읽혔다. 고노 다로 당시 일본 외무상이 “국제적인 폭거이며, 국제질서에 도전(한겨레, 2018년 11월 6일)”이라고 비난한 이유라고 할 수 있다. 따라서 장부승 일본 간사이 외대 교수의 지적대로 대법원 판결에 대한 정부의 정확한 입장표명이 있어야 함은 물론, “이참에” 1965년 청구권 협정에 대한 재해석을 당당하게 요구 공론화시켰어야 했다. “[대통령은] 국민 전체를 대변하는 사람 아닌가. 외교정책을 대법원에 등 떠밀려 학 있다는 인상을 주면 안되였다(신동아, 2019년 9월).

위안부합의 파기에 이은 강제징용 관련 대법원 판결에 대한 한국 정부의 소극적 조치는 국민감정과 여론을 충분히 반영한 것은 사실이다. 그럼에도 불구하고 지금까지 한일관계에 ‘상식’으로 제도적 틀로 작용해 오던 1965년 체제에 대한 정부의 견해를 명확하게 밝히지 않은 것은 물론이고 이 문제를 일본 정부와 논의하고자 하는 적극적인 모습을 보여주지 않은 것은 문제였다.

2. 일본의 수출규제조치 - 비례성의 원칙 논란

일본 정부가 한국을 화이트 리스트에서 제외한 조치는 국제사회의 상식에 부합한 조치라고 할 수 있을까? 일단 국제 자유무역이 주요 안건이었던 오사카 G20 정상회담 직후에 내려진 조치라는 측면에서 국제적인 비판의 소지가 작지 않다. 그렇다면 이 조치에 담겨 있는 국제법

적 문제를 논의해 보도록 하겠다.

일본 정부는 2019년 7월 1일, 일부 한국 수출품목이 북한으로 유출된다는 안보상의 이유로 수출규제조치를 전격적으로 발표했다. 일본 경제산업성은 해당 조치를 “국제적 평화 및 안전의 유지를 위해 한국으로 수출하는 화물에 대한 허가의 특례를 폐지할 필요가 있다”고 밝혔다. 이 의미는 한국에 수출하고자 하는 일본 기업은 제품명, 판매처 및 수량 등을 신청서와 계약서 등을 첨부해 경제산업성의 허가를 받아야 함은 물론, 이 물품이 국제 평화와 안전에 부합하게 사용되는지 정부가 하나하나 관리하겠다는 것이다. 하지만 일본 정부가 공식적으로 밝힌 안보 문제는 단지 명분일 뿐이고 일본이나 해외 전문가 혹은 언론 대부분 이 조치가 한국 대법원의 강제징용 판결에 대한 보복 조치임을 인정하는 추세이다. 일본 정부 또한 한국 정부가 이들 수출규제 품목을 안보상 미흡하게 처리했다는 구체적인 증거를 제시하지는 않았다. 일본 정부의 조치는 가진 국제법적 문제점은 두 가지로 요약될 수 있다.

첫째, 일본이 수출규제조치의 근거를 둔 세계무역기구(WTO)의 전신인 ‘관세 및 무역에 관한 일반협정(GATT)의 11조이다. 여기에는 “안보에 심각한 영향을 주는 등 예외를 제외하고 수량 제한을 금지”한다. WTO 체제가 지금까지 안보상 이유로 수출 제한을 인정한 것은 단 1건으로, 러시아와 우크라이나 분쟁 사례이다. 이 사례는 양국이 일촉즉발의 준 전시상황이었을 만큼 다급한 상황이었기 때문에 수출규제의 정당성을 인정되었을 뿐이다(중앙일보, 2019년 7월 4일). 특히 일본의 통상 전문가 또한 언론 인터뷰를 통해 “이번 조치가 바로 [제]11조의 위반이라고는 할 수 없지만, 신청해도 수출허가가 나지 않는 사태가 되면 수출이 실제로 제한되는 것이 되니 위반일 수 있다”고 지적한다(연합뉴스, 2019년 7월 3일). 물론 이 사안은 WTO의 분쟁 해결기관으로서의 판단에 달려 있는 문제인 것이 사실이다.

둘째, 일본 조치의 더 큰 문제점은 ‘비례성 원칙’의 훼손이다. 사실 일본 정부는 이번 수출 규제조치 3개월 전인 4월 5일, ‘화물이동과 관련한 러시아의 조치’ 패널 분석에서 “비경제적인 이유로 무역제한 조치를 취하는 것은 GATT의 정신에 위배되는 만큼 자제해야 한다”고 밝힌 바 있다(노컷뉴스, 2019년, 7월 31일). 즉, 비경제적 문제는 그 사안에 해당하는 논리로 풀어야 한다는 문제로 국제법상 비례성의 원칙이 반영된 것이다. 비례성의 원칙이란 “일정한 목적을 달성하기 위한 수단을 선택할 때 그 목적과 수단 간의 관계에서 ‘비례적인 수단’을 선택해야 한다”는 것이다. 이는 달리 말해, 이 원칙은 추구하는 목적의 실현에 ‘적합한 수단(적합성 원칙, principle of suitability)’, 다른 그 목적을 실현하는데 충돌하거나 다른 목적에 대해 피해를 적게 주는 수단(필요성 원칙, principle of necessity) 및 다른 목적과의 관계에서 균형 있게 실현해야 한다는 ‘좁은 의미의 비례성 원칙(principle of proportionality)’에 근거한다. WTO는 GATT 제11조와 마찬가지로 GATT 제20조에서 이에 관한 규정을 두고 있는데, 회원국의 건강보호, 식품안전 및 환경보호처럼 비경제적 요인이지만 이 규정으로 자유무역 조치에 예외를 둘 수 있게 했다. 특히 이 비례성 원칙은 한국과 일본 모두 명시적 규정이 없더라도 헌법적인 지위를 갖는 것은 물론이고 WTO 역시 분쟁의 해결기관으로서 비례성 원칙을 수용한다(김민주, 2014).

비례성의 원칙에 대한 문제는 수출규제조치 이후 발표된 일본 정부의 대응을 보면 더욱 명확해 진다. 지난 7월 29일, 일본 언론을 통해 “한일청구권협정을 위반하는 사태를 일방적으로 만든 한국 측의 변화를 기다리겠다는”(MK뉴스, 2019년 7월 29일) 일본 정부의 방침이 알려졌다. 즉, 한국 대법원 판례나 위안부 합의파기 등에 불만이 있다면 이 문제의 해결에 한국과의 협상 혹은 다자간의 틀 속에서 해결하고자 하는 노력을 해야 할 필요가 있었다. 즉, 정치/외교 문제를 경제 보복으로 삼았다는 것은 ‘비례성의 원칙’을 존중하는 WTO 정신과 규정에 부

합하지 않은 것이다. 또한, 주지하는 바와 같이 이 조치가 한국 정부가 한일군사정보교류협정(GSOMIA)의 종료로 이끌어 한일관계를 더욱 악화시켰다는 것을 참작하면 더욱 그렇다.

V. 국제사회 규범변화: 비자유적(Illiberal) 가치의 일상화

위에서 논의해 온 한일관계를 둘러싼 일련의 갈등은 합의의 파기와 경제 보복 등으로 더욱 고착화된 양국 사이의 불신이 뿌리 깊게 잡고 있기 때문이라고 볼 수 있다. 물론 본 연구자와 일부 일본 전문가들은 이 사태가 반세기 이상 두 국가의 연대를 지탱해 온 동북아시아 안보 구조 속에서 내재해 있던 문제가 표출됨과 동시에 이른바 정상적인 국가 관계를 지향하는 과정으로 보기도 한다. 하지만 양국의 문제를 보다 거시적인 국제사회의 틀에서 보면 다음과 같이 정리할 수 있으리라고 본다.

첫째, 국제사회의 주요 규범이었던 자유적 국제 질서(the Liberal International Order)의 퇴조이다. 제2차 세계대전, 특히 냉전 해체 이후 급속하게 국제사회에 자리매김한 자유적 국제질서는 정치적 제도로써 민주주의, 보편적 가치로서 자유와 인권, 그리고 국제 무역 체제로써 자유무역 등을 기반으로 하는 국제질서였다. 그러나 2008년 미국에서 촉발된 글로벌 경제 위기, 서구권에서 득세하기 시작한 포퓰리즘, 그리고 중국을 위시한 신흥 강대국의 기존 국제 규범에 대한 도전 등이 자유적 국제질서를 허물고 있다. 이른바 비자유적 요인이 오늘날 기존의 자유적 규범을 밀어내고 있다. <표 1 참조>

<표 1> 자유적 국제질서와 비자유적 국제질서 *

	자유주의 국제질서	비자유주의 국제질서
기본축	법의 지배 개방된 시장경제 인류보편적 가치(인권, 자유, 민주주의)	힘의 지배 배타적 보호주의 시장경제 중상주의적 개별 국익 추구
현상 및 특성	제도화 규범과 절차의 준수 대화와 협상 외교적 접근을 통한 해결, 다자주의 비제로섬 게임 추구 통합과 협력 공동이익을 통한 개별이익 추구 개인·인간 중심 접근	제도의 파괴와 무기력화 규범과 절차의 변형과 무시 강압과 강제 물리력에 의한 해결, 일방주의 제로섬 게임 추구 분열과 대치 개별이익이 공동이익에 우선 국가 중심 접근

* 출처: 아산정책 연구원, 「비자유주의 국제질서(Illiberal International Order)의 부상」

둘째, 비자유적 국제질서의 퇴조는 이를 구축하고 주도해 온 국가, 특히 미국의 글로벌 정책의 변화와 무관하지 않다. 트럼프 행정부의 집권 후 두드러진 일련의 글로벌 정책을 살펴보면, 한태평양경제동반자협정(TPP) 탈퇴, 이란 핵 협상 파기, 파리 기후변화협정과 유네스코 탈퇴 등을 꼽을 수 있다. 안보적인 측면에서도 북대서양조약기구(NATO)나 한국과 같은 동맹국에 대해 편협하거나 급격한 부담금 증액을 일방적으로 요구해 거래의 대상으로 전락시키고 있

다. 중국과의 무역 갈등을 처리하는 방식 또한 세계무역기구(WTO)와 같은 국제기구의 다자간의 틀이 아닌 양자 협의를 선호하며 경제 보복은 일상적인 외교의 수단이 되었다. 그리고 이와 같은 미국 대외외교의 중심에는 국무부가 아닌 백악관이 주도하는 형국이다. 이러한 현상은 한국과 일본 모두 크게 다르지 않다. 한국의 위안부 합의파기나 일본의 수출규제조치에 각국 담당부처의 입장은 거의 반영되지 않았다. 즉, 현재의 한일 양국 현안은 국제사회의 규범과 제도의 틀 속에서 문제 해결을 도모하는 담당부처의 입장보다 청와대나 내각관저와 같이 자국 내 포퓰리즘 혹은 민족주의에 더욱 민감하게 기댄 곳에서 주도되었다. 더군다나 한미일 동맹체제의 중심축인 미국이 이번 한일 갈등에 중재자 역할을 전혀 하지 않고 있는 것은 시사하는 바가 크다.

셋째, 자유적 가치의 퇴조이다. 특히 인권은 냉전 이후 그 중요성이 강조되기 시작한 확산한 대표적인 자유적 가치 중 하나이다. 인권문제는 탈냉전 시대 인도주의 개입, 그리고 국제사회에서 '보호해야 할 책임(the Responsibility to Protect: R2P)'의 제도화를 이끈 주요한 자유적 가치와 관련이 있다. R2P는 개별 국가의 주권을 넘어 국제사회 개입의 정당성을 규정한 규범으로 2005년 유엔 총회를 거쳐 명문화되었다. 국제사회의 주요 규범으로서 제도화되는데 공감대가 있었기 때문에 가능했던 것이다. 하지만 두 측면에서 지속적인 도전을 받아 왔다. 하나는 인권이 유엔헌장에 명문화된 이래 국제사회에서 흔들리지 않는 상식으로 수용된 주권과 동등하게 간주할 수 있느냐의 여부이다. R2P의 제도화 이후에도 현실정치에서의 인권과 인도주의 개입 문제는 강대국의 국익 여부에 의해 오용되거나(리비아의 경우) 전혀 인용되어 실천되지 않는 경우가 많다(시리아 사태)(조의행, 2019a 참조). 또 다른 하나는 중국과 같은 신흥 강대국은 인권과 인도주의 개입에 대해 새로운 해석을 시도해 기존 자유적 가치가 국제사회에서 내면화되지 못하도록 도모해 왔다(Jones, 2018 참조). 이러한 국제적 환경에서 위안부나 강제징용과 같이 인권 및 인도주의 문제 관련 사안이 국제적 주목을 받기 더욱 힘든 환경이 되었다. 인권문제가 온전히 국제사회에서 내면화되지 못했기 때문이다. 비록 졸속으로 처리되었다고 하더라도 신중하지 못한 합의의 파기는 일본 정부에 국제법의 훼손이라는 명분을 주었을 뿐이다.

마지막으로 민족주의적 포퓰리즘의 득세이다. 영국 브렉시트(Brexit)로 대표되는 서유럽 극우파 득세 그리고 트럼프 행정부의 미국 우선주의(America First)는 글로벌 경제위기의 산물이다. 이러한 현상은 각각 시리아와 중앙아시아 난민 문제와 얽히면서 더욱 그 영향력이 강해지고 있다. 자유적 국제질서를 이끌었던 국가들의 태도 변화는 각국이 국제사회 틀 속의 협력보다는 각자도생의 유혹이 쉽게 빠지도록 했다. 신자유주의적 세계화가 진척된 오늘날 국제사회에서 이러한 문제는 다자간 혹은 국제기구를 통한 전 지구적인 협력이 필요하다. 그러나 각국은 다자간 협력보다는 국가 간, 그리고 자국의 개별이익을 도모하는 방향으로 전개됐다. 그리고 여기에는 각국의 배타적 민족주의 여론이 강하게 반영되어 있기 때문에 온건한 합의를 더욱 어렵게 만든다. 제로섬 게임의 환경이다. 무엇보다 국내문제와 국제관계의 연계 고리가 더욱 끈끈해지는 상황에서 대중의 욕구는 더욱 거세질 것이며, 이에 영합하는 정치지도자가 득세하기 좋은 환경이 조성되었다. 한일 양국 갈등 과정에서 조사된 여론조사는 이를 뒷받침하듯이, 갈등이 심화할수록 수습과 종결을 요구하기보다는 더욱 강한 강경책을 지지하는 여론의 흐름이 문제의 해결을 더욱 어렵게 만들고 있다.

결국 최근의 한일 갈등은 비자유적 국제질서의 등장이라는 새로운 국제질서의 패러다임 속에서 이해될 수 있다. 이른바 국가 간의 긴장과 갈등이 이어지는 국제사회의 '뉴 노멀' 시대가 도래한 것이다. 기존 자유적 국제질서가 토대였던 국제사회의 종언이자 새로운 규범 - 사실

규범이라고 할 수 있을지 모르겠지만 - ‘노멀’, 즉 표준이자 상식인 시대로 접어들고 있다.

IV. 나가는 글을 대신하며: ‘뉴 노멀’이 일상인 국제사회

지난 미국발 금융위기 이후 전 세계적으로 침체일로를 겪고 있는 경제 상황을 빗대 ‘뉴 노멀(New normal)’이라고 한다. 원래 저성장 시대를 의미하는 말이었으나 이제는 이와 같은 경제적 침체가 이어지는 이 시기가 ‘뉴 노멀’이자 표준이며 상식이 되었다. 그리고 최근 긴장의 연속이었던 한일관계는 위안부합의 파기, 한국 대법원의 강제징용 배상명령, 초계기 레이더 조준 사태, 그리고 일본의 수출규제조치 실시 등으로 1965년 이래 최악의 상황을 맞이하고 있다. 한일 양국의 긴장과 갈등은 관리의 영역을 이미 넘어섰다. 양국 정부의 관계뿐 아니라 두 나라 국민의 상호 인식 또한 전례 없을 정도로 나빠졌다. 가장 반일감정이 약했던 한국의 젊은 층이 일본 불매운동을 주도하고 있다. 일본 서점의 베스트셀러 목록에는 혐한서적으로 놓여 있는 것을 넘어 쌓여 있다. 한일갈등이 양국 국민 깊은 곳에 내면화되고 있다.

사실 한일관계는 1965년 수교 이전부터 불씨를 담고 있었다. 다만 냉전시대에는 이데올로기가 탈냉전시대 시대에는 경제협력과 발전이 그 어떤 다른 것보다 우선되던 시대였다. 역사 문제와 영토문제 등이 억제될 수 있었던 - 정권의 필요 때문에 활용되기도 했지만 - 시대였다. 하지만 이제는 국제사회를 지탱해 오던 자유적 국제질서가 붕괴하고 있다. 효율적으로 운영되던 한중일의 산업 분업구조는 이제 각국의 경쟁구조 바뀌고 있다. ‘뉴 노멀’이 전 세계적으로 상식이 된 시대에서는 각자도생이 각국의 길일 수도 있다. 이런 측면에서 트럼프 현상 또한 시대의 산물이다.

그래서 문제는 일본의 대한수출규제가 단순한 규범, 즉 상식에서 벗어난 것은 아니라고 일본 국민에게 읽히는 데 있다. 오랜 ‘뉴 노멀’ 저성장 시대를 살아온 일본인에게 턱 아래까지 쫓아온 한국 전자산업에 대한 견제가 상식인 것인가? 일본인의 심리에 “추월 당하고 싶지 않은 국가의 대표가 한국”이기에 그렇다. 한국 또한 마찬가지다. 이웃 국가 일본과 협력하고 공유해야 할 사안은 많으면 많았지 적지 않다. 위안부합의를 파기와 대법원 판결을 대체할 분명한 대안을 가지고 있어야 했다.

상대를 비난하는데 상식은 굉장히 유용한 정치적 도구이다. 상식에 대한 호소는 정치인에게는 확고한 확신을 제공하는 동시에 듣는 대중의 단결을 끌어내는 정치적 권위가 된다. ‘뉴 노멀’시대 각국 정치의 오늘날 초상이다.

<참고문헌>

김 민주, 「WTO 협정상 비례성원칙의 적용근거」 『국제법학논총』 59(2) (2014).

불, 헤들리, 『무정부 사회』(진석용 옮김) (서울: 나남, 2012)

박 영신, 「기억과 자기 이해」 『현상과인식』 34(3) (2010).

아산정책 연구원, 「비자유주의 국제질서(Illiberal International Order)의 부상」 『ASAN Issue Brief』 (2017년 12월 23일): <http://www.asaninst.org/contents/>

양 기호, 「문재인 정부 한일관계의 기원: 대북인식에서 역사갈등으로」 『한국일본학회 제98회 학술대회』 (2019)

이 극관, 「한일청구권협정상 강제징용배상청구권 처리에 대한 국제법적 검토」 『서울대학교 법학』 54(3) (2013).

전 재성, “영국의 국제사회학과 이론,” 「현대 국제관계이론과 한국」(우 철구/박 건영 편)(서울: 사회평론, 2011).

조 의행a, 「21세기 국제규범으로서의 ‘정당한 전쟁’: 보호해야 할 책임이 갖는 논쟁점과 전망」 『현상과인식』 42(3) (2018)

조 의행b, 「중국의 규범적 강대국론 연구: 남중국해 분쟁 사례를 중심으로」 『사회이론』 54호 (2018).

조 의행, 「중국이 바라는 세계는 곧 ‘천하’일까?」 『현상과인식』 43(1) (2019)

차 명제, 「그람시와 그의 이론에 대한 현실적 고찰 - 한국적 수용에 대한 하나의 방법론적 제언」 『한독사회과학논총』 제6권 (1996)

Buzan, Barry 『An Introduction to the English School of International Relations』 (Cambridge & Malden MA: Polity, 2014)

Finnemore, Martha/Sikkink, Kathryn, 「International Norm Dynamics and Political Change」 『International Organization』 52(4) (1998).

Finnemore, Martha, 『National Interests in International Society』 (Ithack, NY: Cornell University Press, 1996).

Jones, Catherine 『China's Challenge to Liberal Norms (London: Palgrave Macmillan, 2018).

Womack, Brantly, 「China as Normative Foreign Policy Actor」 『Natalie Tocci (역음), 『Who is a Normative Foreign Policy Actor? The European Union and its Global Partners』 (Brussels: Centre for European Policy Studies, 2008).

국민일보
<http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0013835183&code=611311111&cp=nv>

노컷뉴스
<https://www.nocutnews.co.kr/news/5191418>

뉴스시스
http://www.newsis.com/view/?id=NISX20190919_0000774033&cID=10101&pID=10100

세계일보
<http://www.segye.com/newsView/20190805509974?OutUrl=naver>

신동아
<https://shindonga.donga.com/3/home/13/1822882/1>

연합뉴스
<https://www.yna.co.kr/view/AKR20191019041200073?input=1195m>

중앙일보
<https://news.join.com/article/23514921>

<https://news.join.com/article/21563563>

한겨레
<http://www.hani.co.kr/arti/international/japan/869062.html>

미디어와 일상에 관한 정치적 상상력

이 국 배(송실대)

1. 이론은 일상과 마주할 때 가장 고통스러울 수 있다. 일상이 ‘현상의 반복’이라면, 그 일상에는 일정한 패턴이라는 것이 있는 것인지, 일상의 생활세계 안에 사는 내가 그 패턴을 인식하는 일은 가능한 것인지, ‘나’는 일상의 산물인지, 아니면 일상이 나의 구성물인지, 아직도 우리는 그 모든 것에 대해 확실하게 아는 것이 없다.

일상이 노동의 영역인 것은 분명하다. 이 영역에서의 우선적 가치란 당연히 ‘생존’일 것이다. 생존은 필연적으로 노동을 수반하며, 가정이라는 울타리를 치고 사적인 영역을 창출한다. 이것이 현대를 사는 우리가 갖는 사생활(privacy)의 비밀이다. 하지만 노동은 인내이지 용기는 아니다. 노동은 고통스럽다. 반복의 지겨움을 견뎌야 하기 때문이다(Arendt, 1998, 101). 따라서 일상은 이론 뿐 아니라 우리의 몸도 힘들게 하는 일차원적 세계이다.

2. 근대의 특징은 말과 행위로 이루어진 공적 영역이 사적 영역에 의해 사실상 점령됐다는 데에 있다. 일상은 출퇴근이 되었고, 인간이 하는 모든 일은 ‘직업’이 됐다. 일상은 교환되기 위해서 창출되며, 곧 이어 소비된다. 소비될 수 없는 일상은 더 이상 존재하지 않는다. 이 과정에서 개인 각자의 일상은 교환을 통해 타인의 일상이 된다. 그렇게 우리의 일상은 오늘 이 시간에도 창출되고 교환되고 소비된다. 이 때 각자가 소망하는 일상의 욕망은 곧 나의 욕망이 아니라 타인의 욕망이다. 우리는 이렇게 타인과의 욕망들로 연결된다. 그럼에도 불구하고 그 욕망은 결코 우리 공동의 꿈은 아니다. 근대가 창조했던 공론의 장이 사적 욕망을 교환하는 매개체, 즉 대중 미디어가 되는 순간이다.

2.1. 근대 인쇄술을 매개로 다시 탄생한 철학은 인간을 세계의 중심에 위치시켰다. 역설적이게도 이에 대한 정당화는 스스로가 거부했던 종교에 의존했다. 인식의 코페르니쿠스적 전환이 있는 이후, 그 인식을 매개하는 도구는 언어라는 성찰에 도달했다. 이어 철학 스스로가 책이라는 미디어의 산물일지도 모른다는 생각에 이르기까지는 적지 않은 세월이 흘렀다. 인식의 미디어적 전환(Friesen & Hug, 2009, 63-84). 세계는 이제 중첩된 온갖 매체의 연결망일 뿐이다.

2.2. 수학은 근대의 주도적 학문이 되었다(Arendt, 265). 인간은 이제 지구를 낫선 우주의 힘에 노출시킨다. 스스로를 우주적 존재로 확립하고, 이 우주의 힘을 다시 자신의 세계로 끌고 들어온다. 이 순환을 가능하게 한 수단은 수학이다. 수학이 기하학에서 분리되었다는 것은 지구라는 공간이 갖는 세계로서의 중요성이 상실되었다는 것을 의미한다. 자연을 독해하는 또 다른 언어인 수. 그것의 조합으로 표현되는 새로운

가상의 세계, 다른 아닌 ‘디지털의 세계’(being digital)이다. 이른바 편재성(digital ubiquitous)이라는 특징을 갖는 이 세계는 우리를 ‘영원한 현재(now)’ 속에 살게 한다. 디지털 세계에서 우리에게 ‘일회성’의 삶은 더 이상 없다.(Hassan & Sutherland, 2017. 25-143) 우리는 이제 스스로가 미디어가 되었다. 유기체는 알고리즘일 뿐이다. 우리의 지능은 의식에서 분리되었다. 진화의 방향 역시 결국은 스스로 결정할 것이다. 우리의 일상은 이제 재현되고 복제되고 영원의 시간 속에서 기록되고 축적된다. 그리고 개발된다. 인류에게 이제 사생활(privacy)로서의 일상은 없다. 모든 이의 일상은 오늘도 데이터교(data religion)의 창고에 차곡차곡 보관된다(Harari, 2017). 물론 이에 대한 담론마저도 결코 ‘정치적인 것’(the political)으로 받아들여지지 않는다는 전 세계 정치의 테이블에 이에 대한 안건은 없다. 다만 이 이야기들이 대량으로 유포되고 소비될 뿐이다. 이러한 흐름이 정치의 종말을 예고하는 전조일지도 모르지만.

2.3. 특이점(the Singularity)을 향해 가는 세계. 우리 일상의 흐름은 어느새 우리 자신의 향상(enhancement)에 목표점을 두었다. 사건의 지평선 뒷모습을 볼 수 없고 그 너머에는 무엇이 있는지 완벽하게 이해할 수도 없는 지점(Kurzweil, 2005, 35). 이러한 흐름은 과연 지구 위에서 장구한 세월을 걸쳐 형성된 인간의 복수성(plurality)을 기술적 단수성(technical singularity)으로 사상시키려는 일부 세력들의 전체주의적 음모일까(Berkowitz, 2018, 24). 그래서 우리 자신과 우리 일상의 자율성은 붕괴의 위기에 직면하게 될까(Habermas, 1987. 113-198). 그런데 과학기술과 자본, 국가의 연동 속에서 수행되는 이러한 흐름에 대해 과연 비판적 담론으로서의 행위는 이러한 추동을 저지할 수나 있을까. 이에 대해 우리에게 역사가 말해 주고 있는 교훈은 무엇일까.

3. 철학은 일찍부터 관조의 세계를 염원했다. 초월적 세계에 진리가 존재한다고 믿었고, 관조는 차안의 세계를 넘어 절대적 진리에 다가가는 초고속 열차가 될 수 있으리라 생각했다. 하지만 차안의 세계 속에서 관조하는 초월의 세계가 결국은 차안의 자기 서술일 뿐이라는 주장에 동의한 이후, 철학과 정치는 분리되었다. 정치는 더 이상 관조의 대상이 아니다. 즉 진리의 세계가 아니다. 이후 이론은 합의의 테이블에 집착했다. 정치는 합의의 기술이 되어야만 했고, 그러한 합의는 ‘우리 모두가 조화롭게 행위’(action in concert) 하는 가운데 언제나 가능할 것이라고 희망했다. 그것이 우리의 일상이 될 수도 있다고 기대했다. 합의의 테이블에 처음부터 자리가 없는 많은 사람들은 주목하지 않은 채.

3.1. 행위가 체계라고 한다면 일상은 다른 모습을 띤다. 주관과 객관, 자기소외와 해방의 순환 운동이 근대의 철학이 형성해 놓은 프레임일 뿐이라면, 이 프레임에서 벗어나기 위해서는 사회 체계 안에서 우리의 현존을 삭제해 버리는 방법을 택할 수도 있다(Luhmann, 2013, 181). 이러한 탈출은 주관과 객관, 행위와 규범으로 도무지

설명되지도 변화되지도 않는 우리의 일상에 대한 또 다른 처방전이다. 약효는 알 수 없으나 질병의 정도를 최소한 설명은 할 수 있으리라는 기대를 갖게 한다. 이를 위해 사회 이론은 철학과 잡았던 손을 놓아 버린다. 인간의 '향상'을 추구하든, 반대로 이에 대한 강력한 비판의 담론을 확산시키든 이 모든 시도는 인간을 중심에 놓고 생각하는 근대적 사고의 틀일 수 있다. 만약 우리가 심리체계로 구성된 존재일 뿐이고 우리가 오히려 사회체계의 환경일 뿐이라면, 우리로부터 일정 수준 거리를 두게 된 일상은 좀 더 명확한 모습을 우리에게 드러내 줄 수도 있다. 물론 그 때의 일상은 일상 속에서 관찰된 일상일 뿐이다.

3.2. 일상의 체계가 점점 복잡성을 더해가고 미디어는 점점 매개의 중첩성을 더해감으로써 우리의 일상은 시간이 갈수록 좀처럼 그 모습을 우리 앞에 드러내지 않는다. 체계의 숲으로 이루어진 세계에서 체계 상호간의 정보 전달이란 애초부터 지극히 제한적 흐름이었을 수 있다. 커뮤니케이션의 제한성을 인지하지 못하면, 이상적 의사소통적 행위에 근거한 조화로운 행위(action in concert)의 가능성을 버리지 못한다. 일상은 이해되지 않은 채 당위로만 존재한다. 이러한 당위적 세계는 오히려 일말의 제한적 커뮤니케이션의 가능성마저 불식시킴으로서 결국은 불통의 정도를 심화시킨다. 불통의 심화는 체계 상호간의 상이한 규범체계를 다시 공고화 한다.

4. 여름의 끝자락을 달군 조국 전쟁은 우리 일상의 평온함을 송두리째 흔들고 갔다. 관련 기사 118만개는 전대미문의 양이라 한다. 다른 한편에서는 정교한 검색 방법을 사용할 경우 8만개에 불과하다고 한다. 그런데 기사의 수가 중요한 것은 아닐 것이다. 중요한 것은 그 수많은 기사들이 그 어떤 '정보'도 우리에게 전달하고 있지 않다는 사실이다. 이 시간까지도 계속되고 있는 관련 추적보도가 우리의 일상과 도대체 어떠한 관계가 있는지 우리는 정녕 알지 못한다. 거리에서는 계속해서 서로 다른 광장이 펼쳐진다. 대의민주주의의 종말을 고하듯 촉망받던 정치인은 총선 불출마를 선언한다. 이제 우리는 대한민국의 정치가 비로소 종말로 가는 출발선에 있다고 한탄해야 하는가.

5. 정치적 의사 결정 과정에서의 합의와 이를 위한 대의제는 이상적 의사소통구조를 전제로 한 정체이다. 그것을 '이상적'인 것으로 설정하는 한 우리의 일상은 보이지 않는다. 애초에 대체 불가능한 것임에도 불구하고 상이한 체계로 진화해 왔던 그 어떤 체제와 현상을 머리에 그리면서 우리의 일상을 관찰하는 까닭이다. 정권 쟁취를 위한 거짓의 공론장과 서로 다른 메아리가 울려 퍼지는 광장의 정치가 대한민국 민주주의의 고유의 작동 방식이며 체계 진화의 과정이라고 본다면, 우리의 일상은 보다 건강하고 선명한 모습을 드러낸다. 새로운 정치적 상상력이 요구되는 이유이다.

■ 참고 문헌 및 논문

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago:Univ.of Chicago, 1998
- Berkowitz, Roger, *The Human Condition Today: The Challenge of Science in Arendt Studies*, Vol.2, VA:PDC, 2018
- Friesen, Norm & Hug, Tho, *The Mediatic Turn: Exploring Concepts for Media Pedagogy, Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, edited by Knut Lundby, NY:Peter Lang, 2009
- Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action, Vol.2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. by Thomas McCarthy, Boston:Beacon Press, 1987
- Harari, Yuval N. *Sapience: A Brief History of Humankind*, NY:Harper, 2015
- Hassan, Robert & Sutherland, Thomas, *Philosophy of Media*, NY:Routledge, 2017
- Kurzweil, Ray, *The Singularity Is Near*, NY:Vicking Press, 2005
- Luhmann, Niklas, *Introduction to System Theory*, edit. by Dirk Baecker, trans. by Peter Gilgen, MA:Polity Press, 2013

한국 민주주의와 일상, 상식과 성찰

함 규진(서울교대)

I. 들어가며

플라톤의 『국가론』 첫머리는 “정의란 무엇인가?”라는 논쟁으로 시작된다.

케팔로스는 “친구에게는 좋은 것을, 적에게는 나쁜 것을 돌려주는 것”을 정의라고 말한다.

글라우콘은 “서로 간에 불의를 저지르거나 당하지 않도록 약정을 한 내용”을 정의라고 말한다.

트라시마코스는 “강자가 자신의 이익을 지키기 위해 만들어낸 것”을 정의라고 말한다.

여기 대하여 소크라테스(플라톤)는 “진정한 정의란 그 누구에게도 정의롭다고 여겨져야 하는 것이 아닐까?”라고 질문하며, “정의는 그 자체로 훌륭한 것(arete), 본질적으로 맞는 일을 어김없이 하는 것”이라고 말한다.

이 대화편의 필자가 플라톤이기에, 정의의 정의(定意)는 그의 주장대로 정해진다. 그렇다면 과연 정의란 무엇일까? 그 문제를 덮어두고, 위의 주장들 가운데 ‘상식적’인 주장은 어떤 것일까?

사실 네 가지 주장이 모두 나름대로 ‘상식’이라 주장할 수 있다. 하지만 “별도의 성찰이나 숙의 과정을 거치지 않은, 자연스레 형성된 유행하는 생각과 태도”를 상식이라고 한다면, 케팔로스의 주장이 가장 ‘상식적’일 것이다. 이는 실제로 ‘지금 바로 여기’에서 확인된다. 두 개의 진영으로 나뉘어, ‘적’에게 나쁜 일이 벌어지면 ‘정의가 실현되었다’고 한다. 반대로 ‘친구’에게 나쁜 일이 벌어지면 ‘정의가 무너졌다’고 한다. ‘내로남불’이라는 말이 많이 나오지만, 예외 없이 적대 진영의 행동만을 비판하는 말이다. 자신의 입장과 조금만 다른 스펙트럼의 입장은 “편향되었다”고 한다. “A당을 지지하든 B당을 지지하든 자유 아니냐”라는 말에는 “A당을 지지하는 일은 상식이고, B당을 지지한다면 비상식이다. 선택의 문제가 아니다”라고 한다.

그런데 마지막 주장에서 언급된 ‘상식’이란 무엇일까? 앞서 언급한, “날 것 그대로의 생각과 태도”로는 보이지 않는다. 이는 오히려, “기본적인 지성이 있는 사람이라면 누구나 이해하고 공감하는” “그 자체로 훌륭한, 본질적으로 맞는 일 그대로의 것”의 관념이라 할 수 있다. 비록 서로를 ‘그림자’로 인식하며 일방적인 옳고 그름을 강변하지만, 스스로 내세우는 주장이 ‘보편적으로 합리적’이라고 믿으면서 이를 ‘상식’이라 부르고 있는 것이다. 이야말로 소크라테스(플라톤)의 주장이 아닐 수 없다. 우리가 고민해야 할 상식은 케팔로스의 상식을 외면하지는 않되, 대체로 소크라테스(플라톤)의 상식이며, 그것을 어떻게 현대 한국정치와 민주주의의 과제에서 ‘보완’ 적용할 수 있을지가 당면한 과제이다.

II. 상식철학과 상식의 정치

“철학은 … 상식 원칙(the principles of Common Sense) 말고는 그 어떤 뿌리도 갖고 있지 않다. 철학은 상식에서 자란다. 그리고 상식을 통해 자양분을 얻는다. 그 뿌리에서 잘려지면, 그 영광은 수그러들고, 그 수액은 마르고, 죽어서 썩어 버린다.”¹⁾

상식, common sense는 철학의 주된 관심 대상이 못 된다는 게 오랫동안 “상식”이었다. 도무지 “상식”을 “일정 시대, 일정 지역에 사는 보통 사람들이 갖고 있는 체계화되지 못한 관념의 집합”이라고 할 때, “정신 영역에서의 보편적 지식을 추구하는 엄밀하고 체계화된 기술(技術)”을 표방하는 철학으로서는 상식은 극복의 대상이지 존중의 대상일 수 없을 것이다. 상식을 깨는 것이 철학이며, 철학을 거부하는 것이 상식이다. 상식철학이란 거의 형용모순처럼 인식될 정도다. 정치·사회의 진보 면에서도 상식의 담론은 전혀 융통성 없는 극단적 보수 담론이며, “상식이라는 것은 과거에 분명했던 것과 혼란된 것이 혼합되어 전해진 것 이상은 결코 아니”²⁾라는 경멸적인 시각이 통용되는 수가 많다.

그러나 “상식”이 그렇게 부정적이고 무의미하지 않을 수도 있다. 토머스 리드(Thomas Reid)를 비롯한 스코틀랜드 상식학파의 기본적 주장은, 흄(David Hume)의 생각과는 달리, 우리의 인식은 어떤 공통적이고 원초적인, 자명(自明)한 원칙에의 믿음을 필요로 하며 그것은 상식이라는 것이었다. 따라서 플라톤과 같이 초월적인 존재의 세계를 독단적으로 상정하는 것도 불가하지만, 데카르트의 “모든 것을 회의한다”는 자세 역시 근본적으로 무의미하다.³⁾ 또한 상식에의 반성은 ‘근본으로 돌아간다(反本)’의 의미도 가질 수 있다. 우리는 상식을 통해 서로 다른 입장들끼리의 대화와 이해를 실현하고, 상식을 기준으로 일반적으로 통용될 수 없는 의견들, 잘못된 논설을 골라낼 수 있다. 상식에 의한 소통과 진보가 가능하다는 것이다. 코우츠(John Coates)는 상식에 대한 이러한 접근을 “비판적 상식주의(Critical Commonsensualism)”라고 부르며, 새뮤얼 존슨(Samuel Johnson)에서 시작된 리드, 스튜어트 등의 상식철학파, 포퍼, 퍼스, 시즈윅, 무어, 콰인 등 영미철학의 전통에서 이러한 철학적 접근들을 두루 찾아내고 있다.⁴⁾ 일본의 도사카 준(戸板潤) 역시 “내용으로서의 상식”과 “수준으로서의 상식”을 구별하였다. 그에 따르면 “내용으로서의 상식”이란 잡다하고 무질서한 지식의 집합에 불과하며(후설의 “자연적 태도”에서 얻을 수 있는 것과 같은), 표준적인 지식과 학술에 환원됨으로써 극복되어야 하는 원시적 지식이다. 그러나 “수준으로서의 상식”은 사회구성원들이 공통으로 옳다고 여길 수 있는 근본적 표준, 이상(理想)이며, 지식의 아래에 있는 것이 아니라 도리어 독자적인 기준으로써 다른 모든 지식의 척도가 되는 것이다.⁵⁾

우리는 이것을 “일반적인 의미에서의 상식”과 “상식철학”으로 구분할 수 있다. 일반적인 의미에서의 상식은 일정한 공동체 구성원들에게 우연히 존재하는 공통된 인식, 통념이며 따라서 합리적으로 정당화되기 어렵고, 논리적 비판을 견뎌낼 수 없다. 하지만 상식철학은 “과연 무엇이 상식인가”라는 의문에서 시작하여 그 공동체(최소한)에서 장기지속하며 일반적으로 옳다고 받아들여지는 원초적 신념을 찾아낸 것이다. 우리는 실제로 상식이 진보와 개혁

1) Thomas Reid, *Inquiry and Essays*, edited by Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer(Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p.7

2) Alasdair MacIntyre, 김민철 역, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』, 서울: 철학과현실사, 2004. p. 308.

3) 사실은 데카르트의 “코기토” 역시 원초적이고 부정할 수 없는 명제에서 출발한다는 점에서 상식철학과 일맥상통하는 점이 있다. 그러나 데카르트에게 그 과정은 철저히 개인적인 과정이었으며, 그는 신학적, 철학적 도그마(dogma) 외에도 “타인의 일반적 의견”의 가치를 무시했다. Daniel J. Boorstin, 강정인·전재호 역, 『탐구자들』, 서울: 세종서적, 2000. pp. 274-275 참조

4) John Coates, *The Claims of Common Sense: Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), pp. 14-38.

5) 戸板潤, 『日本イデオロギ-論』(岩波文庫, 1977), pp. 78-91. 中村雄二郎, 양일모·고동호 역, 『공통감각론』, 서울: 민음사, 2003. pp. 21-36에서.

의 근거가 되는 경우를 볼 수 있다. 급진적인 민주주의자였던 토머스 페인(Thomas Paine)은 『상식(Common Sense)』이라는 제목의 책에서 구체제를 신뢰할 수 없는 것은 상식이라고 주장한다.⁶⁾ “원칙과 상식이 통하는 사회”란 선거전에서 진보를 표방한 후보자들이 즐겨 채택하는 표어다. 이 때 상식철학은 우원하고 복잡한 이념체계들 사이의 대립과 갈등을 지양하고, 근본적으로 합의가 가능한 단순한 원칙에 입각하여, 모두에게 수용 가능한 구체적인 정책에 합의하고 추진하도록 하는 실천원리로 기능할 수 있다.⁷⁾

즉 동양의 상(常) 관념이 다양한 의미를 내포하는 가운데 지극히 평범한, 그러나 불변하는 지고의 가치를 지시하듯,⁸⁾ 상식, common sense도 가장 평범하고 단순하면서 가장 근본적인 철학의 근원으로 무한한 가치를 담지하는 대상으로 여겨질 수 있다.

서구 상식철학의 내용은 매우 다양하고, 단순하지 않은데, 그 핵심적인 공통 입장들만 정리해 보면 다음과 같다.

먼저 상식철학은 “우리는 우리가 안다고 생각하는 것에 대해 진정으로 ‘많이’ 알고 있다”⁹⁾고 전제한다. 공동체 성원 일반이 공유하는 ‘의견’의 경우, 그것은 체계적 과정을 거쳐 도출된 ‘지식’과 부합하는 점이 많다는 것이다.

다음, 상식철학은 거의 모든 사람이 인지하고 있는 명제들이 존재한다고 본다. 그런 명제들은 “확실히 정의되지 않지만 자명(自明)한, 무형(無形)의 원칙들의 집합체”이며, “이 원칙들은 일상생활(日常生活)에서 우리의 판단 기준이 된다.”¹⁰⁾

6) 그는 자신이 “지극히 단순한 사실, 평범한 논의, 그리고 상식”을 말할 것이며 “편견과 선입견을 버리고 이성과 감정으로 하여금 스스로 판단하게 하며, 인간의 참된 성격을 갖고, 아니 차라리 그것을 버리지 않고 너그럽게 자신의 견해를 넓힘으로써 눈앞의 일만 보지는 말아야 한다”라고 주문한다(Thomas Paine, 박홍규 역, 『상식, 인권』 서울:필맥, 2004. p.45). 그리고 열 살도 안 된 왕이 성인인 수백만 국민의 행동을 제약하는 법에 거부권을 갖는 것이나, 인구와 면적이 훨씬 큰 아메리카가 영국에 종속되는 것 등은 누가 봐도 어리석다는 주장을 한다. 이런 그의 입장은 분명 “상식”에 의거해 단순한 통념을 배척하고 있다.

도덕철학적으로 사실 이러한 관점은 서구 상식철학과 영미철학 전통의 경계를 훨씬 넘어선 지점에서부터 찾아볼 수 있다. 바로 모든 규범은 다만 관행(convention)이며, 자연(nature)이라는 초월적, 초인간적 기원을 찾는 것은 억지라는 소피스트 이래의 관점이다. 이 관점에 따르면 어떤 도덕적·사회적 문제를 논할 때 신이나 자연 같은 초월적인 근거에 의존하는 것은 잘못이며, 인간 사회에서 “자연히” 형성되어 장기지속하는 기본 원칙에 돌아갈 필요가 있다. 물론 이러한 관점은 상대주의나 허무주의로 귀속될 가능성이 있다는 점에서 어떤 보편성에 대한 신뢰를 저버리지 않는 상식철학적 관점과 반드시 동일시할 수 없지만, 도덕적·사회적 논의에 초월적 근거가 불필요하다고, 심지어 유해하다고 본다는 점에서는 맥락을 같이한다. 관행과 자연의 개념에 대해서는 George H. Sabine, *A History of Political Theory*(revised edition, New York: Henry Holt and Company, 1951), pp. 29-32; Karl R. Popper, 이한구 역, 『열린사회와 그 적들』, 서울: 민음사, 1990(7판), 1권 pp. 89-122.

7) 이러한 관점의 한 예로는 “형이상학이나 추상적인 원리의 수준이 아닌 보다 구체적인 실천적 원리의 차원에서는 다양한 종교들 사이의 협력이 얼마든지 가능하다고 본다. 예컨대, 기독교와 유교는 세계의 생성과 존재 방식에 대해서는 전혀 상이한 견해를 제시할 수 있지만 타인을 존중하고 타인의 생명과 재산을 탈취해서는 안 된다는 구체적인 행동 원칙에 대해서는 전적으로 동의할 수 있다. 이런 합의가 사회 전체의 운영 원리의 수준에서는 가능하지 않을 것이라고 단정할 이유가 없다.”(김비환, “현대 한국 정치와 유교 전통” 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육연구단 편, 『근대 극복을 꿈꾸는 동아시아의 도전』, 청아람미디어, 2004. p. 232)

8) 가령 상수(常數), 상온(常溫)에서처럼 “불변하는(constant)”, 또는 상도(常道), 윤상(倫常)에서처럼 “근본적인(fundamental)”, “최고의 가치를 지닌(foremost)” 등의 의미를 나타내는 한편, 상무(常務), 상습(常習), 상투(常套)에서처럼 “보통의(usual)” “평범한(ordinary)” “흔한(abundant)” “반복적으로 나타나는(recurrent)” 등의 의미도 나타낸다. 또한 “상스럽다”, “상놈” 등에서와 같이 “저속한(vulgar)” “비천한(ignoble)”의 의미마저 나타내기도 한다.

9) Noah Lemos, *Common Sense: A Contemporary Defense*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), p. 5.

또한, 우리는 그런 명제들을 기초로 여러 철학적 이론이나 사상적 이념을 검증한다. 그것은 “상식에 부합되지 않는 이론은 거짓이다”는 입장을 뜻하지는 않는다. 그러나 “‘나(연구자 또는 사상가)와 우리 중 다수’가 알고 있는 상식에 부합되지 않는 이론은 거짓일 가능성이 많다”는 입장을 뜻한다.¹¹⁾ 그러한 상식 명제와 배치되는 이론이 존재할 때, 우선 상식 명제의 진실성을 신뢰하는 편이 현명하다.

그러나 한 번 정립된 상식은 절대적인 교리(敎理)가 아니다. 우리는 상식이 근본적으로 모호성을 띠고 있음을 인정해야 하며, 그것은 곧 철학 및 인간의 지식이 갖는 모호성에 대한 인정이기도 하다. 우리는 “상식이 무엇인지”, “이 상식이 과연 ‘아직도’ 상식인지” 끊임없는 질문을 던져야 한다. 보완되고 정련된 상식은 곧 학문과 대등해진다.¹²⁾

상식은 공동체 내 성원들이 공유하는 공통 감각이며, 그 문명(文明)의 기표(記標)다.¹³⁾ 따라서 상식은 어떤 정치적 타협, 사회적 약속, 윤리적 공감을 상징한다. 그러한 타협 · 약속 · 공감의 결과물인 “무엇이 근본적인 선악인가의 일부 명제를 포함한 일정한 도덕 명제들”은 곧 상식의 일부로서 우리에게 “즉각적으로(immediately)” 공유되어 있다.¹⁴⁾ 대중은 상식으로 복귀함으로써 그 집단적 도덕성을 유지한다. 사상가 · 이론가는 상식을 보완하고 정련함으로써 사회의 도덕성 유지에 기여한다.¹⁵⁾

이처럼 서구 상식철학은 기본적으로 인식론 중심으로 형성되어 현실주의, 실증주의, 실용주의의 초기적 수준을 포함한다. 그러나 부정할 수 없는 원초적 관념에서 논의를 시작하고, 또한 누구나 받아들이는 불변의 도덕 원칙을 궁구하고 그것에서 도덕률을 이끌어내는 점이 상식철학의 본령이라고 할 수 있다. 다시 말해서 케팔로스의 상식에서 고민을 시작하지만, 지향하기는 소크라테스(플라톤)의 상식인 것이다.

III. 현재의 한국정치 - ‘소용돌이의 정치’에서 ‘진영의 정치’로

일찍이 그레고리 헨더슨(Gregory Henderson)은 1950년대의 한국정치를 관찰하고 그것을 “소용돌이의 정치(Politics of Vortex)”로 지칭했다. 한국은 정부와 병립하면서 정부를 견제 내지 거래할 수 있는 중간세력이 부재한 사회이고, 따라서 원자화된 개인은 정부와 직접 연결된다. 그에 따라 정치, 경제, 문화 등 모든 것이 정부를 정점으로 소용돌이치며, 그 중심과의 거리가 해당 개인의 권력 크기를 나타내는 절대적 일원(一元) 정치·사회라는 것이다.¹⁶⁾

헨더슨은 전문적인 정치학자로서 체계적인 연구 끝에 이러한 분석을 내놓은 것이 아니었고, 이후 한국 사회는 발전을 거듭했지만, 아직도 그의 주장은 한국정치학에 그림자를 드리우고 있다. 실제로 1950년대부터 1980년대까지 한국정치는 다분히 일원적이었으며, 최고통

10) John Coates, 앞의 책, p. 15.

11) Noah Lemos, 앞의 책, p. 7.

12) John Coates, 앞의 책, pp. 18-19.

13) 김선옥, 『정치와 진리』, 서울: 책세상, 2001. pp. 96-97; Robert Cox, 홍기빈 역, 『다수 문명에 대한 사유 외』, 서울: 책세상, 2005. p. 95, 100.

14) Noah Lemos, 앞의 책, p. 157.

15) Henry Sidgwick, *Methods of Ethics*(Indianapolis: Hackett Publishing Company; 7TH edition, 1981). p. 466

16) Gregory Henderson, *Korea : the Politics of the Vortex*(Cambridge : Harvard Univ. Pr., 1968)

치권자와 집권당에 대항하는 정치세력은 ‘만년 야당’ 및 ‘재야’로서 실질적인 대안 정치세력의 힘을 갖추지 못하도록 억눌려져 있었다.

1987년 ‘민주화’ 이후로 이는 변화되었다. 하지만 ‘일원적’ 소용돌이는 ‘이원적’ 소용돌이로 바뀌어갔다. 1990년 3당 합당 전후로 한국 정치과정은 영남과 호남을 중심으로 하는 두 진영으로 나뉘었고, 이를 극복, 통합한다는 비전을 걸고 2002년에 등장한 노무현은 그것이 여의치 않자 1987년 이후 모호해진 ‘민주-반민주 구도’를 내세웠다. 이는 국가보안법 철폐 논쟁, 노무현 퇴임 직후의 사태 등으로 계속 증폭되었으며, 민주-반민주의 진영 논리에는 특정 정치인에 대한 맹목적 지지 혹은 맹목적 반대라는 ‘빠와 까의 문화’도 덧씌워졌다. 게다가 2010년대에 들어서는 노무현 이후의 집권 여당 쪽에서 2000년대 형성된 ‘남남갈등’에 편승하여 ‘종북세력-애국세력 구도’라는 프레임까지 내세웠다. 그 절정은 2014년의 통합진보당 해산 결정이었다. 그러자 이에 맞선 진영에서는 다시 ‘친일적폐-민족개혁 구도’를 제시, 상대 진영을 ‘친일 적폐 세력’으로 낙인찍고 진영 공세를 펼치는 중이다.

이러한 진영 논리는 일면 정치에 대한 관심을 환기하고, 적극적인 정치 참여를 유도하는 효과도 있다. 그러나 그것은 과연 ‘건강한’ 참여일까? 오페와 프로이스(Claus Offe and Ulrich Preuss)는 정치 참여율이 무조건 높다고 좋은 정치가 구성되지 않는다면, 1) 억측이나 감정이 아닌 사실에 근거한 참여, 2) 단기적 이익에 매몰되지 않은 장기적 비전을 염두에 둔 참여, 3) 자신의 이익만이 아니라 타인의 이익도 고려하는 참여를 대안으로 제시했다.¹⁷⁾ 사실 이는 현재 어느 ‘민주국가’에서도 충분히 달성하지 못하고 있는 수준 높은 참여이지만, 한국의 진영 논리는 더더욱 그런 양질의 정치참여가 이루어지지 못하도록 작용하고 있다.

진영 논리는 이른바 ‘확증편향’에 따라 자기 진영에 유리한 정보는 ‘틀림 없는 사실’로 받아들이고, 불리한 정보는 ‘가짜뉴스’로 무시하게끔 한다. 또한 ‘스피커’가 자기 진영이라면 그 말의 합리성이나 근거의 충분성 등을 따지지도 않고 수용, 추종하면서 반대 진영이라면 ‘000에 실린 기사라면 읽을 필요도 없다!’는 식의 태도로 극단적인 거부를 나타낸다. 이런 추세는 선정적이고 갈등을 부추기는 경향의 언론 보도로 더욱 강화되며, 그러한 정치 문화, 언론 환경에 적응하려는 대중지식인(public intellectuals)들의 진영 중심적 발언과 비평으로 지지된다.¹⁸⁾

또한 1, 2년마다 돌아오는 각종 선거에서 활용되기 쉬운 단기적 의제에만 주목하며, 적어도 5년 이상, 한 정권의 임기를 넘어서 꾸준히 추진될 필요가 있는 의제(가령 한미동맹의 재검토, 근본적인 교육개혁, 증세 문제 등등)는 당장의 선거에서 역효과를 낼 수 있다는 이유로 보류된다. 마지막으로 진영 논리는 그에 매몰된 정치참여자들이 ‘자신의 이익’보다는

17) Claus Offe and Ulrich Preuss, "Democratic Institutions and Moral Resources," in David Held(ed.), *Political Theory Today*(Cambridge: Polity, 1991). pp. 156~157.

18) 피시킨(J. Fishkin)은 그런 경향을 미국을 비롯한 민주주의 국가 전반에서 찾고 있으며(J. Fishkin, *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*(New Haven: Yale University Press, 1991), 우리나라에서는 김대영, 김만흠, 박승관 등이 비슷한 지적을 하고 있다(김대영, 『공론화와 정치평론 : 닫힌 사회에서 광장으로』, 서울: 책세상, 2005; 김만흠, “진영 대립의 정치와 방송의 정치평론”, 『정치와 평론』, 13권 0호, 2013; 박승관, “한국사회와 커뮤니케이션 엔도가미”, 한국정치평론학회 편, 『한국 민주주의와 언론자유 그리고 그 위기』, 고양: 인간사랑, 2012). 특히 김만흠은 “정치평론에 나타난 평론가의 관점이나 당파성이 객관적 가치 기준에 따라 만들어지기보다는, 대부분 현실 정치의 당파적 대립 구조에 그대로 병렬하고 있다.”고 함으로써 대중지식인들이 공론장에서의 의제 제기와 논의에서 영합적인 자세를 벗어나지 못하고 있음을 지적한다.(김만흠, 앞의 글, p. 123)

‘진영의 이익’에 따라 생각하고 행동하도록 한다는 점에서 긍정적으로 보일지 모르지만, 그것은 곧 반대 진영의 이익은 물론 존재이유까지 철저히 무시한다는 의미다. 더구나 다수의 정치참여자들에게는 즉자적 관심을 일으키지 않는 의제, 가령 성소수자나 동물의 권리 등에 대한 의제는 매번 외면된다.

이러한 진영간 대립으로 ‘끝없는 갈등 상태’로 현시되는 한국정치는 차라리 그러한 진영의 구분이 실질적인 이념이나 근본적인 세계관에 따라 빚어진 것이라면 나름 의미를 둘 수도 있다. 그러나 현실은 ‘매우 지엽적이거나 상상된 문제를 둘러싼 분열’로 분석된다.

현재의 한국은 중차대한 사회적 의제를 여럿 내포하고 있다. 가령 ‘한미동맹 재검토’ - 6.25 전쟁 당시 어설픈 타협으로 빚어진 한미동맹은 세계적 냉전의 끝을 본지 수십 년이 지난 지금, 근본적 재검토가 필요한 시점이 온 지 한참이 지났다. ‘근본적인 교육개혁’ - 공부만 열심히 하면 개천에서 용이 날 수 있다는 게 ‘코리언 드림’이었지만, 지금은 불필요하고 비효과적인 공부를 유아 시절부터 악랄하게 강요당하는, 광범위한 청소년 인권 유린의 상황 이상이 아니다. 경제성장이 둔화하고 사회계층화가 강화되면서 개인의 영달에 공부가 갖는 기대효과도 떨어져만 간다. 수시 정시 비율만 문제 삼는 정도를 넘어, 진정 인간적이고 효과적인 교육이 되도록 개혁을 해야 할 시기가 이미 오래 전에 왔다. 그리고 ‘증세 문제’ - 유럽식 복지 모델을 선호한다는 진영도 ‘증세 없는 복지’라는 상대 진영의 구호를 답습할 뿐이다. 이 밖에 ‘재벌 개혁’으로 대표되는 경제력 집중 완화 문제, 북한과의 전면적인 관계 개편(통일, 또는 독일의 동서독 기본조약과 같은 평화공존체제 수립 등) 문제 등도 논의는 어느 정도 이루어져도 현실정치와 정책에는 제대로 반영된다고 볼 수 없다.

결국 ‘공론장’이 ‘실질적으로 국민의 복지 증진 또는 정의의 실현과 직접적 관련성이 없는 의제’로 오염되고, 누가 이기더라도 유의미한 변화는 선출직 고위공무원의 정당별 분포도에만 나타나는 식의 정치갈등이 반복된다. 이렇게 정치과정과 그에 투입되는 정치적 열정(passion)이 대중의 실제 생활과는 동떨어진 의제에만 집중되기에, 상당수의 대중은 ‘케팔로스적 정의’에 동원되기를 거부하고 개인사로 침잠해 버린다. 그들의 생활세계에서 정치란 ‘난폭하고 지저분하며 무의미한 일’이 된다. 그래서 ‘정치 같은 데 신경을 쓰느니, 자신의 앞가림이나 하라’는 ‘트라시마코스적 정의’를 상식으로 받아들여, 정치적 무관심층을 형성한다. 극단적이고 숭고한(스스로의 시각에서는) 정치참여를 이끌어내는 진영의 정치는 역설적으로 강력한 정치적 무관심층, 정치 허무주의를 양산한다.

IV. 촛불의 희망, 상식의 제도화

그럼에도 이러한 현대 한국정치의 양상이 긍정적으로 전환될 희망이 없다고는 할 수 없다. 최근의 촛불은 ‘진영의 촛불’이라는 의혹을 받고 있지만, 그 배경이 된 2017년의 촛불, 박근혜 퇴진을 요구했던 촛불은 ‘대체로 진영을 초월하여’ 다수의 국민이 한 목소리를 냈던 촛불집회로 평가되고 있다.

당시 촛불집회의 두드러진 구호는 두 가지였다. ‘이게 나라냐?’와 ‘대한민국은 민주공화국이다!’ ‘이게 나라냐’라는 구호는 ‘나라라고 하면 당연히 이러이러해야 하지 않는가’라는 상식철학적 정명론(正名論)을 나타내고 있었다. 물론 마르크시즘이나 아나키즘에서처럼 국가를 단순히 억압과 폭력의 기계장치로만 이해할 수도 있다. 그러나 오늘날 다수의 한국 대중에게 국가란 조상들이 대대로 살아온 ‘조국(fatherland)’이며, 자신의 대부분의 문화적 정체성이 비롯된 ‘본향(native land)’이며, 오랜 침략과 역경 속에 지켜온 ‘우리나라(homeland)’

다. 또한 나라라면 정의의 권화여야 하고, 국민의 눈물을 닦아 주는 존재여야 한다. 광화문을 메우며 ‘이게 나라냐!’를 외쳤던 국민의 의식 속에는 당시 발각된 국정농단 및 일련의 비리가 ‘소중하고 자랑스러운 우리나라를 더럽히는 행위’에 다름 아니라는 인식이 있었고, 또한 가장 정의롭고 일반 대중, 서민의 복지를 위해 존재해야 할 국가의 권력이 개인의 사적 이익을 위해 전횡되었다는 인식도 있었다고 여겨진다.

이것은 바로 ‘나라’의 의미에 대하여 ‘나라다운 나라’라는 소크라테스(플라톤)적 상식이 소환되었다고 볼 수 있다. 이것은 곧 대체로 침묵해온 대중이 억압적 권력 엘리트에게 공의(公義, 체다카)를 요구했다는 점에서 3.1 운동, 4.19, 5.18, 6.10 등과 닮아 있다. 그런데 2017년 촛불집회에는 또 하나의 강력한 목소리도 있었다. ‘대한민국은 민주공화국이다.’ 그것은 헌법적 주권자로서의 스스로를 환기하는 목소리이며, 그 주권자의 위임에 따라 국정을 맡아야 할 권력자들이 배임(背任)을 저지르고 잠시 위탁받았을 뿐인 권력을 남용했다는 통렬한 비판이었다. 이것은 소크라테스(플라톤)적 상식의 목소리가 아니다. 오히려 그것은 사회계약론적 정의론을 제시했던 ‘글라우콘적 상식’이다.

한국은 제도적 민주화가 앞섰던 일본에서 찾기 어려운, 국민 일반의 폭발적 참여로 정치 변동과 정치발전을 이뤄낸 민주주의 유산을 갖고 있다는 평가가 있다. 하지만 한편으로 그러한 참여 폭발이 권위주의 정권을 무너뜨리고 새로운 정치세력의 등장을 가져오기는 했어도, ‘혁명’에 어울릴 만한 근본적인 제도적 변혁은 수반되지 않았다는 지적도 있다. 그것은 더 이상 참기 어려워 폭발한 대중의 정치적 열정이, 마치 전근대 시대에 낡은 왕조를 무너뜨리고 새 왕조가 들어서면 잦아들었듯이, 새로운 정치세력의 집권과 함께 잦아들어왔기 때문이다. 그래서 2017년의 촛불조차도 한국 사회에 근본적인 변화를 가져오기보다는 ‘어느 한 쪽이 압도적으로 유리한 진영 정치구도’를 가져왔을 뿐이라고 해석되기도 한다. 그리고 최근에는 그러한 ‘압도적 유리함’조차 점차 축소되고 있다.

이는 바로 소크라테스(플라톤)적 상식에 글라우콘적 상식이 조화되지 않았기 때문에, 다시 말해 이상적인 국가 비전에 적합한 제도화가 이루어지지 않았기 때문에 빚어진 상황이다. ‘보편적 원칙과 이상’으로서 다중에게 소환되는 소크라테스(플라톤)적 상식은 그 다중이 심각하게 분열되어 있을 때는 서로 상반되게 나타날 수도 있는 것이다. 그것을 조정하고 조율할 제도화가 없다면, 분열된 상식은 ‘저들은 비상식적인 존재이며, 배제의 대상’이라는 인식으로 이어져버릴 수 있다.

‘무엇이 상식이나’의 논쟁에 앞서, 현대 한국 민주주의의 제도화는 조악한 상태다. 지금 우리가 존치시키고 있는 1987년의 헌정질서는 광장과 교정과 길거리에서 시민들의 공론을 거쳐 수립된 것이 아니었다. 6월 항쟁으로 힘이 쇠락한 정부여당과 상대적으로 강해진 야당 세력이 적당한 타협으로 구성한 것이었다. 그에 따른 문제점이 그동안 수많은 논문과 책자에서 지적되었음에도, 현실정치에서는 유의미한 개혁의 시도가 이뤄지지 않고 있다. “헌법이 잘못된 것이 아니라, 헌법을 운용하는 사람이 잘못된 것”이라는 언술조차 상당한 영향력을 갖고 파급된다. 현행 헌법이 바로 박근혜와 같은 대통령을 언제든지 낳을 수 있음이 이미 사실로 증명되었는데도!

현 정부 초기에 잠시 제기되었다가 사실상 ‘망각’된 의제인 헌법 개정도 그 주제는 ‘대통령제냐 내각제냐’ ‘대통령 단임제냐 중임제냐’ 정도의 일부 권력구조 문제에 국한되고 있다. 계속 문제점을 노출하고 있는 권력분립 구조의 재정비, 충실성과 자립성이 현저히 떨어지는 지방자치체제의 개선, 나아가 국민 복지와 인권, 정의에 밀접한 주제인 사회, 경제, 교육, 문화적 주제들에 대한 개헌 논의는 거의 찾을 수 없다. 종종 선진 정치체제로 거론되는 유럽

에서는 성소수자와 동물의 권익, 환경과 난민 문제 등에 대해 집중적인 사회적 논의와 개헌이 이루어지고 있음과 대조된다.

그것은 결국 2017년 촛불이 담지하던 ‘발전적인 상식의 정치’가 ‘퇴행적인 진영론적 상식의 정치’에 포섭되어버렸음을 의미한다. 진영의 정치는 즉각적인 동원과 선거에서의 득표에 집중할 뿐, 상대 진영을 포함한 여러 정치주체, 사회주체들과의 길고 꾸준한 논의와 타협을 필요로 하는 의제를 기피하기 때문이다. 그것은 ‘직업으로서의 정치’를 행하는 행위자들의 불가피한 선택일 수도 있다. 그러나 진정으로 ‘정치다운 정치’를 통해 ‘나라다운 나라’를 만들어 가려면 제도화를 통해 그러한 행위자들의 욕망을 제어하고 조절해야 한다.

그것은 한국 민주주의가 포퓰리즘으로 타락하지 않도록 하기 위해서도 반드시 필요하다. ‘지금은 바야흐로 포퓰리즘의 순간(populist moment)’¹⁹⁾이라고 할 만치 전 세계적으로 민주주의의 위협적 사생아로 출현하고 있는 포퓰리즘은 아직 확고하게 합의된 정의가 없지만, 대체로 다음과 같은 특징을 갖고 있다.

1) 권력 엘리트에 대한 일반 서민의 영향력이 크게 감소 또는 무시되고 있다는 인식과, 서민 일반의 삶의 질과 미래에 대한 기대가 장기적으로 부진한 상황 인식이 겹쳐지면서 발생한다.-우파 포퓰리즘은 ‘권력기구를 장악한 비애국적, 위선적, 독선적 인텔리 좌파’를, 좌파 포퓰리즘은 ‘권력기구와 보수대연합을 이룬 대기업, 대학, 주요 언론사 등의 기득권 우파’를 부도덕한 ‘만악의 근원’으로 공격한다.

2) ‘국민 주권 원칙’을 극단적으로 중시하면서, 직접민주주의, 참여민주주의, ‘광장의 정치’ 등의 정당성을 강조하는 반면 대의제도, 기성 정당체제, 비선출 전문직 관료기구 등 현대 ‘자유민주적 기본질서’의 여러 핵심 제도(institution)의 정당성을 폄하하거나 부정한다.

3) 언론자유, 법치주의를 가치절하하거나 부정하며, 기성 언론이나 법관들이 ‘사악한 권력 엘리트’ 스스로이거나 그 하수인으로서 서민 대중을 억압하고 자신들의 이익만 추구하고 있기 때문이라고 여긴다.

4)(특히 우파 포퓰리즘의 경우)난민, 소수인종, 성소수자 등등 사회의 주변적 구성집단을 혐오하며, 이들에 대한 우대나 배려 정책을 ‘사회 주류에 대한 역차별’ ‘엘리트의 입맛대로 사회를 재편성하려는 음모’ 등으로 매도한다.

5) 기성 정당과의 차별성을 주장하며, 파격적이고 갈등지향적인 수사법과 행태를 과시하는 인물을 중심 지도자로 내세운다.²⁰⁾

지금 한국의 진영 정치가 이러한 포퓰리즘의 기준에 모두 부합한다고는 할 수 없다. 특히 ‘기성 정당에 대한 불신’이라는 점에서 그렇다. 하지만 과도한 이분법, 상대 진영을 도덕적으로 구제불능의, 타협보다 타도가 마땅한 대상으로 규정하는 태도, 참여민주주의나 직접민주주의에 대한 이상화, 언론자유, 법치주의에 대한 의심 등은 지금 한국에서도 널리 볼 수 있는 현상이다. 더욱이, 2019년의 촛불은 ‘좌우 포퓰리즘의 대결’ 조짐으로 해석될 소지까지 있었다. 서초동의 촛불은 ‘친일 수구 기득권 세력에 대한 투쟁’을, 광화문에 모인 촛불은 ‘위선적이고 몰염치한 강남 좌파 엘리트’에 대한 혐오를 표방하고 있었던 것이다.²¹⁾

19) Yascha Mounk, 함규진 역, 『위험한 민주주의 : 새로운 위기, 무엇이 민주주의를 파괴하는가』, 서울: 와이즈베리, 2018. p. 9.

20) 이상 Yascha Mounk, 위의 책; Jan Werner Mueller, 노시내 역, 『누가 포퓰리스트인가 : 그가 말하는 국민 안에 내가 들어갈까』, 서울: 마티, 2017; Thomas Frank, 함규진 역, 『실패한 우파가 어떻게 승자가 되었나』, 서울: 갈라파고스, 2013; 서병훈, 『포퓰리즘 : 현대 민주주의의 위기와 선택』, 서울: 책세상, 2008.

21) 여기에 포퓰리스트적 지도자가 출현한다면 한국 민주주의의 포퓰리즘화는 더욱 가속될 우려가 있

그렇다면 ‘소크라테스(플라톤)적 상식을 글라우콘적 상식으로 보완하는 일’, 즉 ‘상식의 제도화’는 무엇을 의미하는가. 몽크는 포퓰리즘을 극복하는 방안으로 1) 다문화 · 다인종 사회에서 벌어지는 갈등을 중화하는 ‘포용적 애국(민족)주의’를 보급하고 2) 주택, 일자리 등 서민들의 불만을 야기한 기본적 경제 문제를 해결하는 데 우선하고 3) 혐오 발언, 음모론 등에 의존하지 않도록 정치인들과 언론인들이 신사협정을 맺고 4) 시민교육을 활성화하는 일 등을 들고 있다.²²⁾ 다산디(Niheer Dassandi)는 1) 민주주의를 단순히 인민주권, 다수의 지배로만 보지 말고 인권과 법치주의 등 자유의 보장과 그를 위한 사법권 독립과 언론 자유의 수호 또한 필요함을 인식할 것 2) 심각한 불평등 해소와 저소득층 삶의 질 향상에 우선할 것을 주문하고 있다.²³⁾

‘포용적 애국주의’와 같은 사상적 대안은 한국 사회에서 좀 더 논의가 필요할 것이다. 그리고 경제 문제, 삶의 질 문제를 해결함이 무엇보다 중요함은 사실이지만, 그것은 사실상 모든 정권의 문제이자, 일국적 차원의 제도화로서 충분히 해결될 문제는 아니다. 따라서 1) 표현과 커뮤니케이션을 중심으로 하는 정치과정의 개선, 2) 시민교육의 강화, 이 두 가지가 ‘상식의 제도화’에 적합한 주제다.

이런 분야의 제도화에는 여러 가지가 있을 것이다. 현 정권 초기에 실시했던 ‘원전 공론 조사’ 같은 속의민주주의 시스템을 보다 많이, 자주 보급하는 일에서부터 국회에서 마냥 계류 중인 ‘공무원의 정치적 중립성에 대한 재검토’, ‘민주시민교육 활성화’ 등등의 제도적 개선까지, 여러 배려가 필요하다. 하지만 보다 근본적으로, 정치 커뮤니케이션과 시민 교육 과정에서, ‘상식철학에 따른, 건설적이고 포용적인 토론의 기법’ 도입과 활성화가 필요하다.

그러한 ‘상식을 지키는 토론’에서, 먼저 양자는 ‘상대가 옳을 수도 있다’는 데 합의해야 한다. 상대는 악의 세력 또는 무지한 존재이므로 ‘그가 어떤 말을 해도 마치 광풍과 같을’ 것이라고 예단하지 말고, 스스로의 옳음에 대해서까지 냉정해질 필요는 없지만, 적어도 상대의 옳음의 가능성에 대해서 용인할 수도 있다는 자세를 스스로에게 부과해야 한다.

그리고 ‘상대의 주장과 태도를 불러일으킨, 근본적 감성에 대한 이해’를 시도해야 한다. 가령 ‘조국-검찰개혁 논쟁’에서 보면, ‘서초동’에서는 ‘늘 곧고 깨끗한 말만 하던 사람이 어떻게 실제로는 탄판일 수 있는가’에 대한 경악과 실망을 이해해야 한다. 또한 ‘광화문’에서는 ‘일찍이 대한민국의 일개 장관이 이토록 철저하고 치열한 검찰 수사의 대상이 된 적이 있었는가’라는 의문의 강렬함과, 그런 현상이 소환한 ‘과거의 트라우마’를 이해해야 한다. 상식철학에서는 먼저 ‘다수가 알고 있는 의견-지식’에서 출발하는바, 그런 의견-지식은 공통의 정감(common sense)을 필수로 한다. 다만 공동체가 진영으로 갈라진 상황에서는, 상대 진영의 핵심적 공통 정감을 이해하지 못한다면, 또는 앎으려 한다면 대화와 교류는 원천적으로 봉쇄되는 것이다.

그 다음으로는 ‘개인적이고 일시적, 피상적인 문제’와 ‘근본적이고 체계적인 문제’를 구별하는 작업이 필요하다. 가령 ‘조국 사태’의 핵심은 검찰 개혁인가, 조국이라는 개인의 진퇴인가? 서초동에서도 광화문에서도 후자에 집중해서 문제를 인식할 수 있다. 그러나 좀 더 숙의(deliberation)를 진행한다면, ‘조국이 개혁을 실현할 책임자인가’ 여부보다는 ‘검찰개혁이 지금 여기에서 필요하고 시급한 과제인가’ 여부가 더 근본적임을 도출할 수 있을 것이

다. 채진원은 이재명에게서 그럴 가능성을 보고, 우려한다. 채진원, “포퓰리즘의 이해와 이재명 현상에 대한 시론적 논의”, 『사회과학논집』, 제50권 1호, 2019.

22) Yascha Mounk, 앞의 책, pp. 237~322.

23) Niheer Dassandi, 이해경 역, 『민주주의는 실패했는가?』, 서울: 자유의길, 2019. pp. 132~133.

다. 그렇다면 남은 문제는 두 가지뿐이다. ‘검찰개혁이 과연 지금 이 시점에서, 이론적, 현실적으로, 먼저 고려하고 수행할 과제인가?’ ‘만약 그렇다면, 어떻게 제도적, 문화적으로 그 개혁을 수행할 것인가?’

물론 이런 ‘합리적’ 숙의 과정이 실제 정치 커뮤니케이션 현장이나 교육 현장에서 원만하게 이뤄질 거라고 항상 자신할 수는 없다. 그러나 일부에서라도 이런 숙의-토론 과정·기법이 시행되고, 시행착오를 거쳐 모델화되며, 보급될 수 있다면 점진적으로나마 진영정치의 파괴력과 포퓰리즘의 공포를 줄여갈 수 있다. 그리하여 케팔로스적 상식을 극복하고, 트라시마코스적 상식을 기피하여, 공화국-공동체의 구성원들이 소크라테스(플라톤)적 상식을 소환·화되 글라우콘적 상식으로 보완하면서 실질적 개혁을 추진할 수 있다면, 한국 민주주의의 미래는 반드시 혼돈(Chaos)을 마주하지 않아도 될 것이다.

V. 나가며

“우리는 늘 향상하는 길에서 벗어나지 않고, 모든 노력을 기울여, 정의와 사려를 따르게 될 것이다.”

플라톤은 『국가론』을 정의에 대한 토론으로 시작해서, 이 세상과 저승까지 논한 끝에 ‘희망’을 말하며 끝맺고 있다. 그가 땅에 묻힌 지 수 천 년이 지났지만, 그의 말은 아직도 이성 과 논의의 마지막에는 향상된 삶이 있으리라는 희망을 남겨 주고 있다.

한국은 오랜 전통이 있으면서 국가사회의 돌연한 멸망을 경험한 나라이며, 새로운 배움에 대한 열망과 함께 일반적인 신뢰 대상에 대한 결핍을 견뎌온 사회이다. 이런 가운데 ‘과거를 이해하고, 현재를 분석하며, 미래를 대비하는’ 과제란 지난할 수밖에 없다.

그러나 2017년에서 2019년의 촛불이 우리에게 주는 것은 희망과 우려이며, 아직 공포는 아니다. 그런 점에서 ‘상식의 조정과 조합, 제도화’를 통해 전체 공민(demos)의 차원에서 이 공동체의 정치 발전, 내지는 구원을 모색하는 일은 반드시 절망적이지는 않다. 그리고 그 과정에서, ‘정치평론’의 역할은 아무리 강조해도 모자라지 않을 것이다. 어떤 ‘이익 집단’으로 정의되지 않으면서, ‘사회를 조망함으로써 또한 참여하며’ ‘진영의 소용돌이 앞에서 개인으로서 공포를 느끼나, 공민으로서 자리를 피하지 않는’ 정치평론가의 역할은.

참고문헌

- 김대영, 『공론화와 정치평론 : 닫힌 사회에서 광장으로』, 서울: 책세상, 2005.
- 김만홍, “진영 대립의 정치와 방송의 정치평론”, 『정치와 평론』, 13권 0호, 2013.
- 김비환, “현대 한국 정치와 유교 전통” 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육연구단 편, 『근대 극복을 꿈꾸는 동아시아의 도전』, 청아람미디어, 2004.
- 김선욱, 『정치와 진리』, 서울: 책세상, 2001.
- 박승관, “한국사회와 커뮤니케이션 엔도гами”, 한국정치평론학회 편, 『한국 민주주의와 언론자유 그리고 그 위기』, 고양: 인간사랑, 2012.
- 서병훈, 『포퓰리즘 : 현대 민주주의의 위기와 선택』, 서울: 책세상, 2008.
- 채진원, “포퓰리즘의 이해와 이재명 현상에 대한 시론적 논의”, 『사회과학논집』, 제50권 1

호. 2019.

中村雄二郎, 양일모 · 고동호 역, 『공통감각론』. 서울: 민음사. 2003.
戸板潤, 『日本イデオロギ-論』(岩波文庫, 1977).

Plato, *Republic*

- Boorstin, Daniel J., 강정인 · 전재호 역, 『탐구자들』. 서울: 세종서적. 2000.
Coates, John, *The Claims of Common Sense: Moore, Wittgenstein, Keynes and the Social Sciences*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).
Cox, Robert, 홍기빈 역, 『다수 문명에 대한 사유 외』. 서울: 책세상. 2005.
Dassandi, Niheer, 이해경 역, 『민주주의는 실패했는가?』. 서울: 자유의길. 2019.
Fishkin, J., *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*(New Haven: Yale University Press. 1991).
Frank, Thomas, 함규진 역, 『실패한 우파가 어떻게 승자가 되었나』. 서울: 갈라파고스. 2013.
Henderson, Gregory, *Korea : the Politics of the Vortex*(Cambridge : Harvard Univ. Pr., 1968)
Lemos, Noah, *Common Sense: A Contemporary Defense*(Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004).
MacIntyre, Alasdair, 김민철 역, 『윤리의 역사, 도덕의 이론』. 서울: 철학과현실사. 2004.
Mounk, Yascha, 함규진 역, 『위험한 민주주의 : 새로운 위기, 무엇이 민주주의를 파괴하는가』. 서울: 와이즈베리. 2018.
Mueller, Jan Werner, 노시내 역, 『누가 포퓰리스트인가 : 그가 말하는 국민 안에 내가 들어갈까』. 서울: 마티. 2017.
Offe, Claus and Preuss, Ulrich, "Democratic Institutions and Moral Resources," in David Held(ed.), *Political Theory Today*(Cambridge: Polity. 1991).
Paine, Thomas, 박홍규 역, 『상식, 인권』 서울: 필맥.
Popper, Karl R., 이한구 역, 『열린사회와 그 적들』, 서울: 민음사. 1990(7판)
Reid, Thomas, *Inquiry and Essays*, edited by ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer(Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983).
Sabine, H., *A History of Political Theory*(revised edition, New York: Henry Holt and Company, 1951)
Sidgwick, Henry, *Methods of Ethics*(Indianapolis: Hackett Publishing Company; 7TH edition. 1981).

일상 속에 있는 광장정치

이순웅(경희대)

1. 일상(日常, Alltag, everyday life, daily life)에 주목하는 이유

일상은 항상성, 반복성 등의 특징을 띠기 때문에 잘 감지되지 않는 또는 잘 감지하는 못하는 영역이기도 하다. 익숙한 것은 잘 감지되지 않는다. 익숙한 것에는 둔감하기 마련이다.

후설에게 일상(Alltag)은 과학적인 관념적 구성체에 대비되는 직관적 경험의 세계이다. 하지만 오늘날 일상 속에 있는 광장정치를 바라볼 때는, 아무나 직관하는 것이 아니며 그러한 직관이 꼭 필요한 것도, 어떤 결정적 역할을 하는 것도 아니라는 점에 주목할 필요가 있다. 직관을 통해 본질을 꿰뚫는 것이 별다른 효력을 발휘하지 못하는 것이 현실이다. 수많은 본질이 ‘사실상’ 존재한다는 것도 난제다. 어떤 하나로 통합되고 공유되는 본질이란 없는 셈이다.

궁극적으로는 윤리적 연명을 내세우거나 대안 사회를 만들 수 있는 주체에 관해 언급하려는 것이 철학하는 이의 중요한 사명 중 하나이다. 그러나 지금은 윤리적 테제를 내세우는 데에는 겸허한 태도가, 주체에 관해서는 한 발짝 물러서서 의심하는 태도가 먼저 필요하다. 그러한 태도를 가진 자가 더 나은 사회를 만드는 데 기여할 수 있다. 성급한 예단보다는 ‘판단중지’가 훨씬 더 가치 있는 시대다.

정신에 관한 프로이트의 도식을 차용한다면 오늘날은 정치경제와 관련한 담론에서는 리더(leader)나 엘리트가 차지하는 영역이 아니라 일반 대중의 영역에 주목해야 한다. 의식(consciousness)의 범주에 있는 각성이나 이성이나 합리성이니 하는 부분이 아니라 의식의 범주에서 배제된 영역, 특히 감성의 영역에 주목해야 한다. 화려한 수사(rhetoric)와 논리적 연쟁이 오가는 ‘각성된 자’들의 공간, ‘오피니언 리더들’의 공간이 아니라 습관적으로 반복하는 삶 속에 있는 무수한 대중들의 일상적 공간이다.

주체에 관해 의심하거나 주체를 부정하는 구조주의자들의 문제의식을 받아들인다면 심층적인 면, 미시적인 측면에 주목하는 것이 중요하다. 중요한 것 또는 ‘진실’은 거대담론 속에 있는 게 아니라 미시적 측면에 있기 때문이다. 일상은 미시 세계의 다른 말이기도 하고 너무나 익숙하기 때문에 잘 깨닫지 못하는 ‘의식 외부’의 영역이기도 하다.

지금 경계해야 할 것은 대중의 정서와 괴리된 엘리트주의적 발상이다. 이른바 본질을 꿰뚫었다고 생각하는 엘리트는 일상을 과소평가하면서 대중의 정서, 감성을 염두에 두지 않은 채 ‘나를 따르라’고 종종 외치곤 한다. 물론 암암리에.

2. 현대 광장정치의 특징과 ‘조국사태’에 대한 정치적 판단

고대 그리스·로마의 광장은 공론 형성이 가능한 광장이었다. 재산권 또는 시민권을 가진 자들만의 광장이었지만 모두가 동등하게 참여하여 자유로운 의사표현, 비판, 합의를 가능하게 하는 광장이었다. 이른바 ‘합리적 공중’의 형성 가능성이 매우 높은 광장을 그들은 가지고 있었다.

그러나 디지털 시대를 맞으면서 매우 다양한 SNS 공간을 창출하고 있는 현대의 광장에서는 공론 형성이 사실상 불가능하다. 무엇보다도 이 광장에는 매우 많은 정보가 있다. 정보란 하

나의 ‘사실’이 아니라 ‘가치가 개입된 사실’이다. 따라서 이미 가지고 있는 가치관이 정보 형성에 영향을 미칠 수밖에 없고 다양한 가치관은 다양한 정보를 만들 수밖에 없다. 게다가 개개인은 정보 생산자이기도 하다. 인터넷이나 SNS 공간은 소통의 편리성을 가져왔지만 파편화된 수많은 공간(광장)을 창출하기 때문에 공간 간 소통은 매우 제한되어 있기도 하다. 아날로그 시대에서 디지털시대로 진입했을 때 생긴 광장의 새로운 모습이다.

남한 사회를 크게 두 진영으로 나눈다면 진보와 보수 또는 좌파와 우파로 나눌 수 있다.¹⁾ 이 두 진영은 물리적 공간뿐만 아니라 디지털 공간까지 매우 이질적인 공간을 가지고 있으며 서로 소통하지 않고 서로를 적대시한다. ‘한국식 민주주의를 건설’하겠다고 박정희 정권 때나 ‘정의 사회를 구현하면서 국민정신을 개조’하겠다고 전두환 정권 시절과는 확실히 다른 양상이다. 그 시대에는 소수의 사람들을 제외하면 권력자가 모든 이데올로기적 국가장치를 장악하고 국민의 의식을 장악하고 통제하는 것이 가능했다.

같은 진영일지라도 공간을 각각 따로 갖고 있으며 내세우는 주장도 다종다기하다. 광화문 태극기 집회 참여자들도 마찬가지다. 특히 박근혜 전 대통령에 대한 입장은 매우 다르다. 추종자들도 있지만, 나라를 망친 이들이 박근혜, 최순실을 비롯한 그 일당들이고 그렇기 때문에 보수가 새롭게 거듭나야 한다는 주장을 하는 이들도 있다. 태극기 집회도 가만히 살펴보면 목소리가 다양하며 광화문 주변에서 각각 따로 공간을 차지하면서 조금씩 다른 목소리를 내고 있다. 진보진영도 마찬가지다. ‘조국수호’보다는 ‘검찰개혁’을 더 선호하는 이들도 있으며 민주당에 대한 입장이나 지지도도 다양하다.²⁾

두 진영은 각각 매우 다양한 디지털 공간을 가지고 있다. 그렇지만 진보진영이든 보수진영이든 각각 하나의 자기 진영 - 중앙 컨트롤 타워 같은 - 을 만들면서 모이거나 연대하지는 않는다. 디지털 공간에서는 넓게 보면 같은 진영이라도 각각 따로 논다는 얘기다. 그런데 어떤 결정적 사건(사안)이 발생했을 때는 물리적 공간에서 같은 공간을 공유하면서 서로 연대한다. 아무래도 디지털 공간은 가시성이 떨어지고 익명성까지 보장되므로 그 실체를 확인하기도 내세우기도 어렵다. 그렇지만 광화문이든 서초동이든 국회 앞이든 물리적 공간은 실체를 확인하고 확인시켜주기가 쉽다. 양 진영은 얼마 전 ‘기를 쓰고’ 물리적 공간에 모였다. 이번 ‘조국 사태’는 사실상 ‘전쟁’이었다. 또는 ‘전쟁’이다.

공동의 적 앞에서는 전술적 제휴를 할 수 있다는 것이 전쟁의 기본 상식이다. 다만 이번에 물리적 공간에서 같은 편끼리 연대한 것은 생각을 공유하는 같은 편끼리의 연대라기보다는 공동의 적을 가진 이들 간의 연대라고 할 수 있다. 이른바 ‘보수’를 자처하는 이들은 반문(反文) 대열에서 함께 행동했고 ‘지면 안 된다’, ‘질 수 없다’고 생각했던 이들은 서초동, 국회 앞 등에서 행동을 함께했다. 공격과 방어로 치면 ‘보수’가 공격하고 ‘진보’가 방어하는 모양새였다

1) 흔히 그렇게 일컬어지기 때문에 편의상 나는 이분법일 뿐이다. 각각의 개념에 대한 엄밀한 정의는 여기서 다루지 않는다. 다만 일반적으로 보면 이른바 좌파는 ‘좌파’보다 ‘진보’라는 말을 더 선호하고 우파는 ‘보수’라는 말을 더 선호한다. 상대방에 대해서 보수파는 ‘좌파, 빨갱이’라는 말을 자주 쓰는 반면, 진보진영은 ‘우파’, ‘보수’라는 말도 잘 쓰지 않는 편이다. 아마도 우파라고 하면 좌파가 대응하고 좌파라고 하면 북한과 연계된 상상이 가능해지기 때문에 그런 것 같다. 그리고 보수라는 말을 잘 쓰지 않는 이유는 상대방을 진정한 보수로 보지 않기 때문일지도 모른다. 진정한 보수라면 일제강점기에 친일행위를 하지 않고 독립운동을 한 사람이거나 그들의 후손일 것이다. 기독교 신자라면 신사참배를 하지 않는 것이 진정한 보수주의자의 태도일 것이다. 하지만 지금 보수를 자처하는 사람들은 친일행위를 한 사람의 후손이 많고, 신사참배를 했으며, 반공·반북을 보수로 여기기 때문에 진보진영의 입장에서는 그들을 ‘보수’로 칭하기도 어려울 것이다.

2) 논의의 흐름상 ‘같은 진영 간의 차이’에 대해서는 여기서 자세히 다루지 않는다. 왜 두 진영이 생겼고 그 두 진영 간의 차이가 그렇게 적대적인가에 대해서만 다룬다.

고 하는 게 어울릴 듯하다. 왜냐하면 보수 측은 조국을 최순실과 동일시하고 문재인을 박근혜와 동일시하는, 다시 말하면 최순실 게이트가 박근혜를 몰아냈듯이 조국 게이트가 문재인을 몰아낼 수 있다는 희망사항을 갖고 있었던 것으로 보이기 때문이다. 지금의 여론몰이로 내년 국회의원 총선에서 더 많은 의석을 차지하려는 계산도 하고 있었다는 것은 두말할 필요도 없다.

이 싸움을 ‘전쟁’으로 볼 수 있는 이유는 거의 모든 국민의 시선이 이 문제로 집중될 때 어느 하나에만 구멍이 뚫려도, 다시 말하면 조국(가족)에 대한 몇 개의 혐의 중 어느 하나라도 입증이 되면 연쇄적으로 견잡을 수 없는 사태가 초래되는, 다시 말하면 전세가 급격하게 기울 것으로 예상되기 때문이다. 그야말로 일종의 ‘사활’이 걸린 사태이기 때문에 ‘전쟁’이다. 한편 이번 사태에서는 전쟁에서 드러나는 양상이 그대로 드러났기 때문에 ‘전쟁’이기도 하다. 전쟁에서는 옳고 그름이 없다. 진실과 거짓은 중요하지 않으며 오직 이기는 것만이 선이다. 그렇기 때문에 너무나 많은 거짓이 진실로 포장되어 디지털 공간을 떠돌아다닌다.

지금의 공방전은 다음과 같은 것으로 판단된다. 혐의 중 입증된 것은 없다. 그런데 혐의점이 없다는 것을 완벽하게 입증하여 상대방을 침묵시키고 있는 상황도 아니다. 상대를 침묵시킬 수 있다면 방어를 넘어서 공격 또한 가능할 텐데 그런 양상으로 전개되지는 않고 있다. 말하자면 양측이 팽팽한 접전을 벌이고 있다고 볼 수 있는데, 이때 한 가지 간과해서는 안 될 것이 있다. 법적 판단에 관한 것이다. 법적 판단에 따르면 혐의 입증은 검찰의 의무이지, 혐의점이 있다고 의심 받는 자가 스스로 혐의 없음을 입증할 책임은 없다는 생각이다. 하지만 이러한 법적 판단은 중요하지 않다. 공격하는 자의 입장에서 혐의만으로도 충분히 이용가치가 있기 때문이다.

정치에서 중요한 것은 법적 판단이나 팩트(fact)보다는 윤리적 판단이나 이미지이다.³⁾ 강제성이 가장 강한 것이 법규범이기는 하지만 법에 관한 한 항상 윤리적 잣대를 놓아서는 안 된다. 윤리는 법보다 우월한 규범이다. ‘혐의’는, 입증되지 않으면 법적으로 무죄이지만, 비윤리적 인간으로 볼 만한 이유를 제공하기 때문에라도 정치적으로는 이용가치가 있다. 불법적 행위를 했다면 더 큰 손상을 입겠지만 윤리적이지 않다는 비난만으로도 타격을 입을 가능성은 얼마든지 있는 것이다.

한편, 법적 무죄는 아무 혐의도 없는 ‘순백의 상태’라는 뜻도 있지만 처벌할 만한 증거가 부족하여 처벌할 수 없다는 뜻도 지닌다는 것을 상기할 필요가 있다. 혐의점이 있다고 의심 받는 자의 정치적 잘못은 윤리적으로 비난 받을 만한 빌미를 제공했다는 것이다. 이 말은 윤리적으로 행위했어야 했다는 뜻이 아니라 (그렇게 하는 것은 정치에서 불가능할 수도 있으므로) 애초에 비난 받을 만한 빌미를 제공하지 말았어야 한다는 뜻이다. 정치에서의 비르투(미덕, 덕, virtue)는 윤리적 행위를 하는 데서 나온다기보다는 윤리적으로 비난 받을 만한 일을 하지 않거나, 했더라도 노출시키지(들키지) 않는 데서 생긴다. 윤리적 비난을 받는 것은 정치와 윤리를 제대로 분리하지 못한 것에 대한 대가를 치르는 것이다.

한편 법은 강제성이 가장 강한 규범인 만큼 위반했을 경우, 위반한 자에게 최후의 일격을 가할 수 있는 기회를 제공할 수도 있다. 그렇기 때문에 방어하는 측에서는 법적 제재를 받지 않는 것이 자신을 지킬 수 있는 최후의 보루를 유지하는 것이기도 하다. 그런데 정치판에서는 중요한 사건의 경우 법적 판단까지 가지 않는 경우가 많다. 예를 들면 김구 암살의 배후, 장준하 추락사건, 5.18 광주항쟁 당시 발포 명령자, DAS의 실소유자, 세월호 침몰의 원인 등은

3) 예를 들어 어린이를 안고 들어 올리거나 어린이에게 꽃다발을 받음으로써 순수한 이미지를 연출하고, 재래시장 이용하면서 서민적 이미지를 만드는 것은 고전적 정치행위가 된 지 오래다.

여전히 미국 속에 있다. ‘조국 사태’ 역시 마찬가지일지도 모른다. 그러나 이러한 사건들이 정치에서 일정한 역할을 하지 않는 것은 아니다. 실제적 진실이 밝혀지지 않는다고 해서 없던 일이 되는 것은 아니기 때문에 이러한 사건들이 갖는 의미가 무엇인지에 관해서 끊임없이 언급하고 의미를 부여하려는 노력을 해야 한다. 과거는 현재에 의해서 끊임없이 재구성되는 것이다.

3. 반문(反文) 대열로 뭉치는 이유

(1) ‘빨갱이 콤플렉스’와 경제성장 신화

반문 대열의 구성원을 보면 노인이 많다. 그렇기 때문에 일부 눈에 띄는 젊은이는 그들을 고무시키기에 충분하다. 어쨌든 일부의 젊은이들이 반문 또는 반(反)조국 전선에 합류했다는 것은 그 수가 적더라도 간과하기 어려운 새로운 현상이기도 하다.

노년층의 머릿속에 강하게 뿌리내린 것은 이른바 ‘빨갱이 콤플렉스’인 것 같다. 간단하게 말하면 문제인은 빨갱이고 보수에 반하는 모든 세력은 빨갱이라는 것이다. 평화, 환경, 인권 등을 얘기하는 자들조차도 잘 살펴보면 빨갱이이니 정신 바짝 차려야 한다고 주장한다.⁴⁾ 이런 주장이 왜 통하는지 살펴봐야, ‘판단력 없는 노인네들이 할 일 없으니까 돈 몇 푼 받고 시위에 참여한다는 비판’을 넘어서 수 있다. 빨갱이 콤플렉스는 다른 말로 하면 뿌리 깊은 반복 의식이다.

광복 이후 남북한 권력의 탄생 과정을 보면 북한은 베트남 등과는 달리 비교적 적을 많이 만들면서 사회주의를 건설한 편이다.⁵⁾ 지주나 기독교도들의 희생이 컸으며 남한으로 이주한 이들은 강한 반복 의식을 갖게 된다. ‘6.25 남침’도 반복 의식을 갖게 하는 데 한몫을 했다고 할 수 있다.⁶⁾ 반문 진영에게 북한이 왜 전면전을 선택했는지는 중요하지 않다. 전쟁을 일으킨 당사자라는 사실이 중요할 뿐이다. 비인간적 양상의 극단이 전쟁이다. ‘사람 죽이는 일’을 해야 하는 때이고 많이 죽일수록 더 큰 보상을 받는 때이기 때문이다.⁷⁾

여러 정파가 힘을 합친 연합 권력에서 이른바 ‘숙청’을 통해 김일성 중심의 유일 체제로 전환했던 것도 내부의 적 또는 비(非)동조 세력을 만들어낼 여지가 있는 것이었다. 그렇다 보니 서로 다른 목소리에 귀를 기울이고 다양성을 일정 부분 인정하는 합리적 의사소통 속에서 사회를 통합하는 시스템보다는 ‘무(無)오류’의 수령을 내세우는 형태로 사회 구성원을 통합했던

4) 예를 들면 11월 2일(토) 광화문 ‘태극기집회’ 당시 전광훈 목사 옆에 있던 김문수의 연설.

5) 예를 들면 베트남은 ‘지주의 토지를 몰수하여 농민에게 분배’하는 정책에서 ‘제국주의자 및 매국노의 토지를 몰수하여 빈농에게 배분’하는 정책으로 전환한다.

6) 6.25가 일어나기 전(前), 약 1년 반(미군이 3.8선 경계를 남한군에게 이양한 기간) 동안 874회에 걸쳐서 남북한 간에 군사적 충돌이 있었기 때문에 사실상 늘 전쟁 상태였지만 북한이 전면전을 벌였다는 점에서 6.25는 남침이라 볼 수 있다. 이길 수 있다고 생각하지 않으면 먼저 공격하지 않는다. 이길 수 있다고 생각한 이유는 권력의 정통성이 북에 있다고 생각했기 때문이다. 예를 들면 친일파 청산이나 외세의 개입 정도와 정책(예를 들면 광복 이후 소련은 북한을 직접 통치하지는 않으면서 친일파 청산에 동의했다. 반면에 남한에서는 3년간의 미군 통치 기간이 있었고 미군은 친일파 청산에 관심을 두기는커녕 반공, 반소를 선택하는 한 기득권을 그대로 인정하는 조치를 취한다), 토지 개혁 등에서 북한권력은 남한권력보다 인민에게 더 많은 공감대를 얻고 있었다. 군사력만으로는 이길 수 없다. 의식·마음까지 얻지 못하면 궁극적 승리를 거둘 수 없는 게 전쟁이다. 북한권력은 남한의 민심도 자기들에게 있다고 판단했던 것이다. 어쨌든 북한권력의 계산, 예상과는 달리 유엔군이 개입하면서 6.25전쟁은 국제전의 양상을 띠고 승자도 패자도 없는 상처만을 남긴 채 휴전을 맞이한다. 전쟁의 상처를 겪은 이들에게는 치유할 수 없는 트라우마가 자리 잡을 수 있다.

7) 이 전쟁은 사르트르와 메를로-퐁티를 갈라놓기도 했다. 사르트르는 이 전쟁(남침)을 지지했지만 메를로-퐁티는 반대했다. 그만큼 이 전쟁은 그 정당성 여부와 관련하여 논쟁을 하기에 충분하다.

것도 선거와 정당 체제와 같은 서구식 민주주의의 세례를 받은 이들로서는 받아들이기 곤란한 것이 되었다. 세계의 몇몇 곳에 세습 왕조 체제가 있다는 것도 북한의 세습 체제를 그대로 인정할 수 있는 근거가 되기는 어렵다.⁸⁾

반복 의식은 북한과 비슷하거나 북한을 조금이라도 이롭게 하는 조치는 다 빨갱이 조치로 이해하도록 한다.⁹⁾ 세금을 더 걷는 것을 두고도 세금을 누구에게 더 많이 걷고 어떻게 쓰느냐에 관심을 두기보다는 그저 ‘내 것을 더 빼앗는 것’과 등치시킨다.

남북한 권력은 오랫동안 자신의 존립 근거를 서로를 적으로 보는 데서 찾았다. 대결이 조장됐고, 자기 권력이 가진 문제점은 적과의 대결이 덮어주었다. 여기에 더해 노년층에게 강하게 남아 있는 것은 ‘박정희 신드롬’이다. 박정희는 가난, 배고픔에서 벗어나게 해준 사람, 경제를 발전시킨 사람으로 여전히 그들의 머릿속에 남아 있다. 요즘 사람들은 이해하기 어렵겠지만 예전에는 ‘진짜로’ 많은 사람들이 가난했다. 끼니를 거르는 일이 많았다. 삶의 질이 아니라 삶, 생존을 걱정했던 이들에게는 박정희가 여전히 위대한 지도자로 남아있는 것이다.

<프레저 보고서>에 따르면 남한의 경제성장은 박정희의 아이디어 때문이 아니라 미국의 대남 정책 덕분이다. 그렇지만 그런 것은 그들에게 중요하지 않다. 알고 싶지도 않으며 안다 해도 박정희 신드롬이 깨지는 것은 아닌 것 같다. 대략 1970년 중반부터 남한의 경제력이 북한의 경제력을 앞서기 시작했다는 점도 박정희 신드롬을 유지하는 데 한몫을 했다고 볼 수 있다. 그리고 박정희 권력을 사실상 계승한 전두환 역시 3저 호황 덕에 물가안정, 경제성장을 이루었다. 남한 경제는 수출주도형으로서 대외의존도가 높기 때문에 당시의 경제성장은 권력자의 지도력 덕이 아니라 3저(저달러·저유가·저금리) 때문이라는 견해는 별다른 영향력을 발휘하지 못한다. 남북한 동시 유엔 가입을 분단 고착화로 여기는 북한의 태도를 바꾸게 한 것도 우월한 경제력을 앞세운 노태우 정권의 북방외교였다. 독재자¹⁰⁾라 하더라도 배고픔을 해결해 준 존재, 경제성장을 이룩한 존재라면 믿고 따를 만하다는 것이 ‘태극기 집회’에 나가는 노년층의 생각인 것 같다. 더욱이 그 대통령들은 북한이라는 ‘악마’와 싸우는 최고 사령관이지 않은가. 노년층의 눈에는 인권, 평화, 환경 등을 얘기하는 젊은이들이 가난과 배고픔을 모르는 낭만주의자들로 보일 수 있다.

(2) 기독교 세력

아마도 반복 의식이 누구보다도 더 강한 사람은 기독교도(특히 개신교도)일 것이다. 남한에는 기독교 신자가 많은 편이다. 원래 기독교는 로마가톨릭, 개신교, 성공회, 동방정교 등을 다 아우르는 말이지만 남한에서는 기독교가 개신교로 통용된다. 어쨌든 북한에서의 탄압을 피해 남한으로 온 기독교 신자들은 뿌리 깊은 반복 의식을 갖고 있다. 중국이나 일본과 비교하면 한반도는 기독교 전파가 비교적 성공한 지역이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 남한의 정치판을 읽을 때도 그들의 행보를 눈여겨 볼 만하다.

북한권력의 입장에서는 기독교도들이 자산가이기도 했지만 ‘종교는 인민의 아편’이라 설파한 마르크스의 교조에 비추어볼 때에도 용납하기 어려운 것이었다. 계몽을 통해 얼마든지 종

8) 자칭 보수 진영이 반문대열에 합류하는 이유를 설명하는 맥락이므로 남한에서 있었던 진보당의 조봉암 사형 사건이나 군사독재 시절의 정치적 탄압 등은 따로 언급하지 않는다. 이는 ‘너도 마찬가지로 오류’에 빠지지 않기 위한 조치이기도 하다. 남한 사회에도 문제가 있었다고 해서 북한에서 있었던 문제점이 없어지는 것은 아니며 면죄부를 줄 수 있는 것도 아니다.

9) 이를 법적으로 뒷받침하는 것은 국가보안법이다.

10) 쿠데타로 집권한 그들은 사실상 despot이다. 하지만 노년층들은 그들을 고대 로마 공화정 시기의 dictator처럼 여긴다.

교적 세계관에서 벗어나게 할 수 있다는 자신감도 있었을 것이다. 마르크스가 말한 대로 종교는 보이지도 않고 확인할 수도 없는 내세를 내세우며 현실을 있는 그대로 보지 못하게 하고 현실의 고통을 직관하지 못하게 한다는 점에서 아편과 같은 효과를 발휘하기도 한다.

하지만 종교가 불필요하다는 계몽이 현실적 힘을 얻으려면 우선 고통스럽지 않은 현실을 제공해야 한다. 종교의 기능 중 하나가 기복(起福)인데, 현실이 고단하면 종교를 통해서라도 행복을 얻으려고 하는 것이 인간의 심사(心思)일 수 있다.

한편 인간은 죽음을 의식하는 존재다. 기독교든 이슬람교든 불교든 간에 종교는 삶 이후에 관해 말해준다. 천국에서의 영생이든 지상에서의 환생이든 종교의 가르침은 인간이 가지고 있는 가장 큰 궁금증 또는 두려움을 극복하게 해준다. 사회주의 사회든 자본주의 사회든 어떤 사회 체제에서 살아가든 간에 인간이 죽음을 의식하고 자신의 유한성을 극복하고자 하는 욕망을 가진다면 종교를 받아들일 수도 있다. 저마다 바람직하다고 주장하는 사회체제는 현세의 삶에 관해 말하는 것이지 현세 이후에 관해 말해주는 것이 아니다. 인간이 ‘죽음·삶 이후’를 의식하는 한, 일정 부분은 ‘종교적 동물’이 될 여지가 있다. 북한의 권력자들은 넘치는 의욕과 자신감을 가진 나머지 인간이 종교적 동물이 될 수 있다는 점을 지나치게 가볍게 본 것 같다.¹¹⁾

(3) 공정한 경쟁을 의심하는 젊은이들

조국 스스로가 말했듯이 그는 ‘금수저’였다. 혜택 받은 부유층의 일부라는 것을 스스로 인정했다. 그러나 일부 젊은이들의 반발은 그가 금수저라는 것도 부유층의 일부라는 것도 아니다. 그들이 반발한 것은 로마 공화정 시대에 있었던 노블리스 오블리주(noblesse oblige)에 반(反)하는 행보 때문인 것으로 보인다. 자녀 대학(원) 입학과정이나 투자가 합법적이라 하더라도 아무나 누릴 수 없는 혜택이나 이득이 그 안에 자리 잡고 있었다.¹²⁾ 반면에 그가 사회 지도층 또는 혜택 받은 부유층으로서 한 일은 무엇인가? 어느 부유층과 다를 바 없는 행보, 예를 들면 어떻게든 현재의 입시 제도를 활용해서 자녀를 ‘출세’시키려 하고 자본주의의 제도를 이용해서 이득을 보려는 길을 걸었다는 것이다.¹³⁾ 로마 공화정 시대에 귀족들이 보여주었던 헌신이나 희생 같은 것은 찾아보기 어렵다. 평소 그가 했던 말과 실천적 행동 사이의 괴리가 젊은이들로 하여금 허탈감, 상대적 박탈감을 느끼게 한 것 같다.

애초부터 경쟁은 사회적 신분에 따라 공정성과는 거리가 멀게 제도화되어 있었는데, 그러한 제도를 십분 활용했다는 점이 조국(가족)에 대한 반감을 낳은 것 같다. 평소 말하는 것으로 보아 그래도 조국은 다른 면이 있을 줄 알았는데, ‘조국, 너마저...’

어느 대학, 무슨 전공으로 입학하느냐에 따라 인생이 달라지는 것이 한국의 교육제도이고 문화다. 조국 자녀의 입학 과정은 어느 기득권층의 입학 과정과 별반 다르지 않다. 그런 혜택을 누리지 못하는 젊은이들의 반발을 가라앉히기 위해 정부가 내세운 조치는 ‘정시 확대’이다.

(4) 좌파의 실기(失機)

좌파는 민심을 제대로 읽지 못한 채 계몽적 전위 역할을 한 적이 있다. 예를 들면 광복 이후 신탁통치(trusteeship) 문제가 대두됐을 때다. 일제강점기에 대부분의 민족주의자가 변절하

11) 북한에도 종교의 자유가 있다는 주장과 관련해서는 더 언급하지 않는 것으로 한다.

12) 불법이라면 ‘귀족적 책무’ 같은 것은 언급할 이유가 없다. 불법적 행위를 한 것이 아니냐는 의심이 젊은이들의 반발을 낳았다는 것도 재차 언급할 필요는 없다.

13) ‘조국은 몰랐다. 부인이 한 일이다’라는 주장은 여기서 별다른 의미가 없다.

고 친일파로 돌아섰을 때 대부분의 사회주의자, 공산주의자들은 끝까지 독립운동을 전개하거나 적어도 친일파가 되지는 않았다. 그렇기 때문에 이른바 ‘좌익’은 인민들로부터 두터운 신임을 얻고 있었다. 그런데 신탁통치 안이 발표되자 처음에는 반대했던 좌파가 돌연 찬탁으로 돌아선다.

우리 힘으로 독립한 것도 아니고 미·소 등의 강대국이 개입한 상황이기에 그들의 결정을 무시할 수 없고, 또 5년이라는 기간은 일제 치하에 비하면 그리 길지도 기간이니 받아들이고 그 동안 나라를 세울 수 있는 준비를 하자는 것이 좌파의 판단이었던 같다.¹⁴⁾ 그러나 아무리 현실적이고 합리적인 판단이라 하더라도 일반 대중들의 정서로는 받아들이기 곤란한 결정이었다고 할 수 있다. 조금만 더 깊이 생각하면 납득할 수 있을지 모르지만, ‘조금만 더 깊이 생각할’ 만한 여유를 갖기 어려웠던 것이 오랜 식민지를 겪은 당시 대중들의 정서였다.

좌파가 급격하게 지지를 잃은 것도 이 시기다. 게다가 언론(성조지, 동아일보 등)은 일부러 오보(誤報)를 내보내기까지 했다. 좌파는 나라를 소련에 팔아먹는 자로 인식되었다. 반탁 운동이 반소, 반공 운동으로 변하자 타스통신이 신탁통치는 소련의 생각의 아니라 미국의 생각이었다는 것을 밝혔고 미국도 이를 인정했지만 여론을 돌릴 수는 없었다. 좌파의 찬탁 선택은 남쪽의 이승만, 김구, 북쪽의 조만식 같은 사람의 반탁 주장을 뛰어넘기에는 역부족이었다. 좌파의 찬탁 선택은 현실성과 합리성을 갖춘 것이라 하더라도 대중(인민)의 정서와 괴리된 엘리트주의적 발상의 하나이며 회복하기 어려운 폐해를 낳았다고 할 수 있다.

또 하나는 유엔에 의한 ‘인구비례에 의거한 남북한 자유 총선거 실시’ 결정을 과소평가하고 사실상 거부한 것이다. 인구 비례이기 때문에 인구가 적은 북쪽에 유리하지 않다는 점도 작용했을 것이다. 그리고 또 소련 사회주의의 건설 과정을 보면 부르주아 민주주의 방식을 일정부분 받아들이지 않았으면서도¹⁵⁾ 견재했기¹⁶⁾ 때문에 일반적인 부르주아 민주주의 방식 말고도 한반도에 고유한 사회주의를 건설할 수 있다는 자신감을 가졌던 것 같다. 소련이 하나의 귀감이 되었을 것이며 고대로 거슬러 올라가 보면 민주정을 부정적으로 봤던 소크라테스·플라톤의 견해도 민주주의를 그대로 받아들이지 않는 데 한몫을 했을 수도 있다.

하지만 좌파가 읽지 못한 것은 태어나서 처음으로 주체가 되어보는 인민들의 ‘감격스러운’ 경험이다. 조선시대에도 일제강점기에도 인민들은 주체를 경험하지 못했다. 자유 총선거 때의 주체가 미국이라는 거대한 힘을 뒷배로 가지고 있는 자들이 미국식 또는 서구식 민주주의를 받아들이면서 만들어낸 주체라 하더라도, 그리고 각종 여론조작과 테러를 일삼으면서 인민의 이성적 판단을 마비시킨 상태에서 형성시킨 주체, 다시 말하면 호명된 주체, 바로 그렇기 때문에 진정한 주체가 아니라 할지라도 인민들의 입장에서 그때 다가온 주체는 거부하기 어려운 ‘마약이 든 사탕’과도 주체였다. 내 손으로 국민의 대표를 뽑는다는 생각, 어떤 대표가 뽑히느냐 하는 문제가 내 손에 달려 있다는 인식, 왕정과 식민지시기를 거친 인민의 입장에서는 천지가 개벽하는 듯한 새로운 경험이며 거부하기 어려운 유혹이었을 것이다.

좌파는 미국이 주도하는 유엔이 내세운 ‘총선거’가 가진 함정¹⁷⁾을 잘 읽고 있었지만 부르주

14) 미국과 소련 등의 의도까지 고려하여 종합적으로 언급해야 하지만 여기서는 상세히 다루지 않는다.

15) 예를 들면 레닌의 ‘제헌의회 해산 조치’ 같은 것이 그것이다. 레닌은 ‘다수파’라는 뜻을 가진 볼셰비키가 다수파가 되지 못하자 의회를 해산시켰다. 이러한 상태는 사회주의와 민주주의를 동시에 실현하는 데 방해가 된다고 여겼기 때문이다.

16) 당시로서는 견재했다고 할 수 있다. 2차 세계 대전은 사실상 소련과 독일의 대결이었고 서방세력은 기여한 바가 별로 없다는 주장이 있다. 베를린에 먼저 들어간 것도 소련군이다.

17) 인구비례, 여론, 선동에 능한 우익의 행보 등으로 볼 때 좌익이 다수파를 차지하기 어렵다는 점, 그리고 아직 내전 중인 중국 상황을 보면 부르주아 민주주의를 받아들이지 않고도 혁명을 완수할 수 있을 것 같은 판단 등이 ‘총선거’를 일종의 ‘함정’으로 여기도록 했을 것이다. 남한만의 단독 정부 구성

아 민주주의의 강점(強點), 즉 대중의 감성을 사로잡는 힘을 과소평가함으로써 민의를 대변하는 권력이라기보다는 민의가 무엇인지 선형적으로 알고 있는 자들의 권력이라는 인상을 주었다. 이러한 권력이 민심과 멀어지느냐 민심과 함께하느냐 하는 문제는 당시의 좌파에게 하나의 과제로 주어진 셈이지만 인민 한 명 한 명이 정치적 주체라는 인상은 덜 줄 수밖에 없는 선택이었다. 정치에서는 인민(국민)이 실제로 주체냐 아니냐가 아니라 주체로 느끼게 하는 게 중요하며 주체성이 훼손됐다는 인상을 주지 않는 게 중요하다.

4. 진보진영에게 필요한 인식

근대 정치학의 ‘아버지’ 마키아벨리가 주는 교훈은 여전히 유효하다. 정치와 도덕의 분리가 그것이다. 조국 사태의 경우 (사퇴하기 전) ‘언제까지 윤리, 도덕에 머무를 것이냐’며 ‘그가 가진 정치적 의지와 능력, 자질로 평가하자’는 주장이 있었다. 하지만 이는 마키아벨리적이지 못한 발상이다. 조국(가족)에게는 잘못을 물을 만한 법적 증거가 없다는 주장 역시 어떠한 정치력을 가져야 하는지를 모르는 발상이다.

오늘날 흔히 미덕, 덕으로 번역되는 virtue는 본래 역능(力能)이라는 뜻을 지녔다. virtue(영어)는 라틴어 비르투(virtue)에서 온 말이고 비르투는 그리스어 아레테(arete)를 번역한 말이다. 그런데 아레테는 원래 호메로스의 시에서 전사(戰士)의 자질 같은 의미로 쓰였다. 이는 보호의 중요성 때문이었는데, 중앙집권적 권력이나 법의 지배가 아직 확립되지 않은 상태에서는 힘과 간계(奸計), 무기를 다루는 기술 같은 전사의 자질을 갖춘 자가 가족을 더 잘 지킬 수 있었고 그렇기 때문에 그런 자질은 숭배의 대상이 되었다.

그런데 소크라테스, 플라톤 시대에 이르면 세속적인 것이 아니라 궁극적인 것에 관심을 가지고 이른바 보편적 진리를 내세우게 되는데, 이때부터 아레테·비르투는 윤리적 판단의 일부를 이루는 것이거나, 아니면 보편적 진리나 윤리적 판단의 뒷전으로 밀려나게 된다.

마키아벨리는 비르투를 재소환했다. 신의 이름으로 통치하는 교회권력에 대항하는 세속권력을 안정적으로 확보하려면 비르투가 필요하다. 비르투는 정치적 능력인데, 정치와 도덕을 분리하는 데서 그 능력이 생긴다. 이때 분리하라는 것은 각각을 별개의 것으로 보라는 뜻도 있지만 도덕적 정치의 불가능성, 불필요성을 깨달으라는 것이기도 하다. 정치와 도덕을 실질적으로 결합하려 하면 권력을 얻기도 유지하기도 어렵다. 결합되어 있는 것으로 보이는 것은 문제가 되지 않는다. ‘그렇게 보이는 것’이 필요할 뿐, ‘실제로 그러한 것’이 필요한 것은 아니다.

정치에서는 ‘힘과 간교한 기술, 무기를 다루는 기술’ 같은 전사의 자질이 필요하다. 이는 도덕과는 무관한 기술이다. 때로는 도덕률을 어길 수도 있다. 그렇지만 정치 고수(高手)는 그러한 것을 눈치 채지 못하게 한다. 정치적 능력은 그런 데서 나온다. 정치는 더러운(dirty) 동물을 먹고살 수도 있지만 동물을 먹었다는 것을 눈치 채게 하면 안 된다는 것, 이것이 현대 정치에서 필요한 정치적 능력이다.

의회 민주주의를 채택했다고 하지만 거리로, 광장으로 나오는 사람들이 많은 것만큼 부담스러운 일도 없다. 민주당(문재인)의 무능은 조국을 임명했을 때 그렇게 많은 반발이 있으리라는 것을 예견하지 못했다는 데 있다. 법적으로 볼 때 조국은 아무런 하자가 없다, 혐의가 있더라도 검찰에서 입증할 수 없다고 판단했다는 것, 여기에 집권당의 한계가 있다.

보수를 자처하는 자들이 진보를 자처하는 자들보다 훨씬 더 비리가 많고 부패했는지 모른

에 반대하고 빨치산 투쟁에 집중했던 것도 이러한 정세판단에서 나온 것으로 보인다.

다. 그렇지만 그들은 권력을 가졌던 오랜 경험자이며 그 경험자의 계승자이기에 정치적 고단수의 위치에 올라있다. 자신의 비리를 감추는 데 능하고, 상대 허점을 발견하고 공격하는 일에 능하다. ‘안희정 사태’는 진보진영에게 부족했던 비르투가 하나의 예로서 드러난 것이다.

5. 더 생각해 볼 것

조국 사퇴는 내년 총선을 의식한 결단이라는 데에 별다른 이견이 있는 것 같지는 않다. 하지만 그를 지지했던 사람들에게 말할 수 없는 허탈감과 실망감을 안겨준 것도 사실이다. 나아가 공격을 버티지 못하고 한발 물러서야 하는 집권자(집권당)의 정치적 한계, 무능을 보여주는 것이기도 하다. 게다가 ‘무엇이든 간에 어떤 문제가 있기 때문’에 사퇴한 거 아니냐는 인상을 주는 것은 총선에서 득표로 이어지지 않으면서 집권당의 또 다른 무능, 계산 실패로 이어질지도 모른다. 집권당도 이 정도는 알기에 조국 카드를 버린 후 패스트트랙에 집중한다든지, 이제까지 그다지 적극적 관심을 보이지 않았던 세월호 특별수사단을 만들면서 반격의 기회를 가지려 하고 있다. 이러한 방침이 정치적 능력으로 나타날지는 좀 더 지켜봐야겠다.

다만 다음과 같은 것은 언급해야겠다. 조국 사태의 실제적 진실은 아마도 드러나지 않을 것이다. 법적 범죄 유무가 드러난다 하더라도 어느 한쪽이 치명타를 입을 것 같지는 않다. 관심이 다른 곳으로 옮겨지고 있으며, ‘혐의 입증 - 유죄’ 판결이 나오더라도 승복하지 않고 무죄를 주장할 여지는 많다. ‘혐의 없음’ 판결이 순백(純白)의 무고(無故)·무결(無缺)한 상태로 돌아가게 하는 것도 아니다. ‘처벌할 만한 근거가 부족함’을 뜻할 수 있기 때문이다. 그렇다면 ‘혐의’는 여전히 유명처럼 남는다. 양 진영은 이미 실제적 진실보다는 도덕성이나 이미지 제고에 힘쓰면서 새로운 전술 찾기에 착수한 것으로 보인다.

다음과 같은 것도 기억해야 할 것 같다. 남한 의회정치의 역사를 따져 보면 민주당의 뿌리는 일제강점기 지주세력이 중심이 돼서 만든 한민당 아닌가? 역대 여당이었던 자유당이나 공화당은 ‘친일’을 제외하면 별다른 근거나 뿌리도 없는 소위 ‘등보잡’들의 당이었다. 그래도 오랜 시간 권력을 잡았다. 바로 이런 데에 민주주의의 특징과 한계도 숨어 있다. 민주적 절차를 거쳐서 합법적으로 권력을 잡은 자가 무솔리니나 히틀러였다는 것을 기억하는 이는 별로 없다. 아감벤이 왜 민주주의를 전체주의의 다른 이름이라 했는지 생각해보아야 한다. 랑시에르의 말처럼 정치 투쟁이 단어들을 전유하기 위한 투쟁이라면 민주주의라는 말 그 자체가 중요한 것이 아니라 그것이 누구의 것인가, 누구의 민주주의인가가 더 중요하다.

남한 민주주의의 역사를 돌아볼 때, 부르주아 민주주의를 받아들이면서 야당다운 야당을 하려 했던 세력은 조봉암이 이끌던 진보당이었던 것을 기억하는 사람도 별로 없다. 남한 야당의 역사는 조봉암이 간첩 혐의를 쓰고 사형(1959년)을 당한 이후 사실상 사라졌다고 해도 과언이 아니다.¹⁸⁾ 이후 등장한 독재 권력은 등 따습고 배부르게 해주겠다는 구호와 주눅 들게 하는 강압 모두를 적절히 활용하면서 권력을 유지해나갔다. 이후에는 전통적으로 야당이었던 세력이 여당이 되었어도 개량에서 근본적 개혁으로는 나아가지 못하고 있다. 다시 말하면 민주당이 권력을 잡든 자한당이 권력을 잡든 세상의 질서가 근본적으로 바뀌는 것은 아니다.

예를 들면 더 많아지는 정규직은 안정적으로 착취 받는 자의 증가이면서 더 소외되는 비정규직의 불안정 노동을 남긴다. 이러한 사태는 집권 민주당의 의지박약 때문¹⁹⁾이기도 하지만 정치권력의 권능을 넘어선 경제권력, 다시 말하면 이른바 ‘노동시장의 유연화’를 원하는 경제

18) 2011년 무죄 판결을 받음.

19) 민주당의 정책은 비정규직 철폐가 아니라 정규직 증원이다.

권력²⁰⁾과 선진국제자본의 요구를 거부할 수 없기 때문이기도 하다. 관심의 영역을 정치권력에서 경제권력까지 넓혀야 하는 이유다.

한편 남북한 화해는 일본과 미국이 원하는 바가 아니라는 점도 상기할 필요가 있다. 오랜 시간 한미일은 삼각구도를 형성하면서 중소북과의 대결을 통해 자기 권력을 유지하는 방식을 취했다. 남북이 진정으로 화해하고 통일의 길로 간다면 그다음 적(敵)은 일본이 될 가능성이 크다. 아베 정부가 취한 경제제재는 남북화해 이후에 벌어질 대결 구도를 미리 예방하기 위한 선제적 조치이자 남한 길들이기 정책일지도 모른다. 물론 미국의 동의나 묵인하에, 미국의 대남 정책은 원래 일본 전범에게 면죄부를 주면서 일본을 키우는 한편, 일본 경제에 종속된 남한 경제를 만드는 것이었다. 남한의 경제성장과 남북화해는 기존 질서에 균열이 가져오는 것으로서 미일에 불이익을 가져오거나 더 큰 이익을 가져오지 못하게 하는 상황을 낳을 수 있다.

구부러진 막대기는 똑바로 펴 때 바로 펴지는 것이 아니라 반대로 더 구부릴 때 똑바로 펴진다. 민주당에게 ‘반대로 더 구부릴 수 있는 능력이나 의지’를 요구하거나 기대하는 것은 맞지 않는 옷을 입으라고 하는 것일지도 모른다. 노무현도 ‘대연정’을 말했었다.

20) 문재인은 이미 이재용에게 화해의 몸짓을 취했다.

우리 시대, 환경보존이 일상이 되다

박삼열(송실대)

현재 우리가 직면하고 있는 환경적 위기와 더불어 환경보존은 우리에게 일상이 되었다. 21세기 인간의 삶을 위협하는 환경의 물결에 대처하기 위해 인간과 자연의 생명체계를 균형적으로 유지할 수 있는 환경 인식과 환경보호 실천, 환경문제 해결에 대한 이야기들이 쏟아져 나오고 있다. 이 글에서는 우리 시대의 일상이 되어버린 환경보존에 대해 아무런 성찰 없이 받아들여야 하는지 물음을 던지고자 한다.

Q 1. 언제부터 본격적으로 환경이 파괴되기 시작했는가?

A. 근대부터

근대 즉 모던 modern이란 말은 어원상 '새로운' 또는 '지금'을 의미한다. 모던 modern이 의미하는 새로운 시대는 인간이성에 대한 신뢰를 바탕으로 시작되었다. 중세에서는 이성의 주체가 신이었고, 인간은 신으로부터 이성의 일부를 부여받아 신의 뜻에 따라 사는 존재로 이해되었다. 그러나 근대에 와서는 인간이 이성의 주체가 되면서 인간이성의 자율성이 확보되었다. 인간 이성과 모순되는 것들은 모두 배격되었으며, 인간 이성이 진리의 기준이 되었다. 이제 이성은 신의 이성이 아니라 인간의 이성이 되었으며, 인간의 양도할 수 없는 권리가 된 것이다. 이렇게 근대는 신이 세계의 중심에서 주변부로 밀려나면서 시작되었다. 근대의 시대정신은 인간이성에 대한 신뢰를 바탕으로 인류는 보다 나은 삶을 위해 우주의 비밀 즉 우주의 법칙을 밝혀내고 자연을 정복할 수 있다는 계몽주의를 특징으로 한다. 우리가 오늘날 살고 있는 과학문명이 고도로 발달된 이 세계도 이성의 시대 즉 근대의 산물이다.

Q 2. 인간은 자연을 탐구하고 정복할 수 있는 권리가 있는가?

A. 자연관(세계관)에 따라 관계 설정은 다르게 될 수 있다.

1. '자연' 개념

현재 환경과 관련된 여러 문제에 관하여 여러 측면에서 활발한 논의가 이루어지고 있으며 예를 들면 자연 보호와 자연 개발의 경계, 동식물의 권리, 토지의 이용 등 구체적인 문제와 관련된 수많은 논의들이 등장하고 있다. 하지만 이러한 개별적인 문제를 다루기에 앞서 반드시 관여해야만 하는 주제가 있다면 그것은 바로 '자연'이라는 개념 자체에 대한 논의일 것이다. 자연이라는 단어는 사실 여러 가지의 다양한 의미를 지니고 있지만 우리가 흔히 사용하는 일상어이기 때문에 아무런 비판과 반성이 없이 '인공적인 것이 더해지지 않은 천연 그대로의

상태’ 또는 ‘우리를 둘러싸고 있으며 우리의 경험의 대상이 되는 물리적, 물질적 세계 전체’를 의미하는 것으로 여겨져 왔다. 하지만 특히 이 ‘자연’을 어떤 것으로 파악하고 이에 근거하여 ‘자연’과 ‘인간’ 사이의 관계를 어떤 것으로 규정하는가에 따라 많은 주장들이 전혀 다른 의미를 함축하게 되고 때로는 ‘자연’을 대하는 기본적인 태도가 완전히 달라질 수 있기 때문에 ‘자연’ 개념 자체에 대한 논의가 매우 큰 중요성을 띠게 된다.

2. 목적론적 자연관

중세의 세계관은 아리스토텔레스와 프톨레마이오스의 이론을 기본으로 해서 거기에 기독교의 교리가 합치될 수 있도록 수정을 했다. 세계의 중심에는 지구가 있고, 그 다음 안쪽에서부터 달, 수성, 금성, 태양, 화성, 목성, 토성이 있다. 그리고 이 8개의 행성을 둘러싸고 있는 원동천(原動天) 즉 제1동자(第一動者)가 있다. 이 원동천은 모든 행성들의 1일 1회의 회전, 즉 일주회전(日周回轉)을 관장한다. 그리고 그 바깥에 이 전부를 둘러싸고 있는 열 번째의 하늘인 최고천(最高天) 즉 하나님의 나라가 있다. 최고천과 지구는 정지해 있고, 그 외의 행성들은 하루에 한번 회전한다. 지구는 땅 위에 있는 지상계이고 지구 바로 다음에 있는 달의 바깥쪽(上)이 천상계이다. 중세의 세계는 이렇게 천상계와 지상계로 나누었고 이 두 세계는 성질이 전혀 다른 세계이다. 그리고 지구의 중심부에 지옥이 있고 거기에 악마가 살고 있다. 지상계에 살고 있는 인간은 흙으로 빚어진 다음 하나님의 입김이 불어넣어진 존재이다. 이렇게 인간은 땅의 성질과 하늘의 성질을 두루 갖춘 유일한 존재이다. 이 두 가지 성질로 인해 인간은 지구의 중심 즉 지옥을 향해 떨어지려고 하면서도 천상계 즉 하나님의 나라를 갈구한다. 이 멸망과 구원의 갈림길은 신의 섭리에 의해 결정된다. 이렇게 중세의 우주관에는 인간의 운명과 희망이 반영되어 있다. 그러나 코페르니쿠스, 케플러, 갈릴레이 등의 연구는 중세의 세계관을 바꾸어 버렸고, 우주의 운행은 통일적인 법칙을 따르고 있다는 것을 입증하였다. 예를 들어 중세에는 4계절의 변화를 신의 섭리로 이해했지만, 근대 과학은 이를 지구의 공전과 자전으로 설명하고 있다.

이렇게 자연의 모든 것을 신의 섭리로 이해하는 중세의 자연관은 목적론적 자연관으로 나타난다. 자연에 존재하는 모든 사물은 목적이나 의미를 각각 가지고 있다는 것이다. 목적론적 세계관에서는 꽃은 아름답게 피기 위해 존재하며, 또한 사람은 선하게 살기 위해 존재한다. 무거운 철구는 위에서 아래로 떨어지는 데에도 목적을 가지고 있다. 그것은 보다 안정되게 되기 위해 떨어진다는 목적이다. 더구나 이 목적론적 자연관에서는 철구가 땅에 떨어지는 과정에 신의 의지와 기적이 끼어들 여지가 있다. 이렇게 중세에는 자연의 모든 대상이 신의 섭리에 의해 자신이 가지고 있는 목적을 성취하는 방향으로 나아간다고 생각하였다.

3. 기계론적 자연관

그러나 이성에 의해 진리를 인식할 수 있다고 생각하는 근대 철학자들에게 그러한 설명은 더 이상 설득력이 없게 되었고, 형이상학적 사변에 불과한 것으로 간주되었다. 그들은 인간이 성과 모순되는 모든 내용들을 제거하면서 자연에 대해 탐구하였다. 그래서 근대 과학은 자연의 모든 사물들에서 목적이나 의미 등과 같은 정신적인 요소들을 제거했다. 이제 자연은 더 이상 살아 있는 유기체적 자연이 아니라 하나의 거대한 기계가 되었다. 물리적 법칙에 따라 작동되는 기계처럼 자연은 인과적으로만 질서 지워지고 연결되어 있다. 목적론적 자연관에서

기계론적 자연관으로의 변화가 일어난 것이다.

이러한 변화는 신의 존재를 가정하지 않고도 자연의 모든 현상과 존재를 설명할 수 있게 해주었다. 기계론적 자연관에서는 자연을 신비화하지 않고 목적이나 의미를 제거했기 때문에 자연을 어떤 질적인 관점이 아닌 양적인 관점에서만 바라볼 수 있게 되었다. 자연을 수로 나타낼 수 있기 때문에 수학적 논리와 측량의 방법으로 자연을 탐구할 수 있게 되었다. 다시 말해 자연전체를 하나의 독자적인 물질로 간주하고, 물리적인 법칙들을 수학으로 설명하게 된 것이다. 우리는 근대라는 시대가 그 이전의 시대보다 더 발전한 시대이기 때문에 복잡한 시대라고 생각하기 쉽지만, 사실은 그 반대이다. 근대 과학은 세계를 보다 단순한 하나의 원리로 설명하려고 노력했다. 그것은 자연을 양화시켜서 수로 나타낼 수 있기 때문에 가능했다. 이렇게 근대는 이성의 주체를 인간으로 파악함으로써 신의 섭리가 아닌 과학법칙으로 자연을 설명할 수 있게 되었다. 근대의 세계관은 모든 존재가 목적에 의해 움직이는 것이 아니라 자연의 법칙에 의해서 움직인다는 기계론적 세계관이다.

4. 환경파괴의 주범 데카르트

이처럼 이성의 시대에는 근대 자연 과학의 발전으로 자연에 목적이나 의미가 존재한다는 목적론적 자연관은 폐기되고 자연은 정신이 제거된 물질적인 대상으로 남게 되었다. 그리고 이 물질적인 자연의 모든 현상들은 법칙에 의해 인과적으로 상호 연결되어 있을 뿐이라는 기계론적 자연관이 확립되었다. 따라서 인간은 이성에 의한 과학적 탐구로 자연현상들의 법칙들을 발견하는 것이 가능하게 되었다.

데카르트는 신이라는 무한세계와 정신과 물체라는 두 개의 유한 세계를 내세웠다. 이러한 구분은 자연이라는 거대한 기계의 법칙들을 발견하기 위해 의도된 것으로 보인다. 그에 의하면 신이 이 세계를 무로부터 창조해서 법칙을 부여한 다음, 이 세계로부터 초월해 있다는 것이다. 따라서 이 세계는 법칙에 의해서만 인과적으로 움직인다. 그런데 데카르트는 이렇게 목적이 없는 자연이라는 기계에 정신을 포함시키지 않았고, 포함시킬 수가 없었다. 이제 세계는 정신의 세계와 물질의 세계로 분리된다. 신의 세계로부터 분리되고 또한 정신의 세계로부터 분리된 물질의 세계에서는 모든 대상을 수로 나타내는 데 아무런 문제가 없었다. 마음껏 자연 법칙들을 탐구할 수 있는 과학의 세계가 만들어진 것이다. 이제 신이라는 실체 이외에 정신과 물체라는 두 개의 자연, 즉 세계를 필요로 하게 되었다.

물질적 세계는 이성에 의한 과학적 탐구가 가능한 기계적 세계가 됨으로써 세계, 즉 자연은 물질적 자연이 되었다. 이제 자연은 존재하는 모든 것들이 하나의 법칙에 의해 인과적으로 연결되어 있다. 이러한 자연 이외의 다른 자연의 실재를 인정한다는 것은 합리적 사고방식이 아니다. 이처럼 데카르트는 신이 창조한 세계를 양분해서 정신 세계와 분리된 물질 세계를 설명했다. 그 덕분에 주체인 인간 이성, 즉 정신은 객체인 물질적 자연을 인식의 대상으로 놓게 되었고 마음껏 과학적으로 탐구할 수 있는 권리를 얻게 되었다.

5. 베이컨의 과학 유토피아: “아는 것이 힘이다.”

베이컨의 유명한 “아는 것은 힘이다.”라는 주장은 “(자연)을 아는 것이 힘이다.”라는 뜻이다. 즉 자연을 알고 정복한 다음, 인간의 삶에 유익하게 잘 활용했을 때 인간의 삶은 행복해질 수 있다는 것이다. 베이컨은 우리가 자연을 제대로 알기 위해서 우선 다음과 같은 이상,

즉 편견에서 벗어나야 한다고 역설한다.

- (1) 종족우상 : 모든 것을 인간 종족 중심으로 생각하는 사고방식에서 벗어나야 한다.
- (2) 동굴우상 : 각 개인이 가지고 있는 편견, 즉 동굴에서 벗어나야 한다.
- (3) 시장우상 : 시장에서 오가는 온갖 무의미한 말처럼 존재하는 않는 것에 대한 무의미한 언어에서 벗어나야 한다.
- (4) 극장우상 : (영국의) 극장이라는 웅장한 분위기로 인해 분 배우들의 연기를 현실로 착각 하듯이 부적합한 권위로 인해 사실로 인정하는 태도에서 벗어나야 한다.

이러한 우상에서 벗어난 다음, 자연을 제대로 인식하고, 과학의 힘으로 자연을 인간에게 유익하게 활용하여 인간의 삶을 윤택하게 만드는 ‘과학 유토피아’로 나아가는 길을 제시하고 있다. ‘과학 유토피아’는 과학의 힘으로 자연을 정복하고 활용하여 인간의 삶을 더욱 더 행복하게 만드는 새로운 세계, 즉 ‘신 아틀란티스’이다.

Q 3. 어떻게 해결할 것인가?

- 환경 유토피아 VS 신과학 유토피아

A. 인간은 자연의 일부이고, 더불어 살아야 한다는 유기체적 자연관, 즉 생태학적 자연관으로 전환함으로써 ‘환경’ 문제를 해결할 수 있을까? 아니면 과학기술의 힘으로 파괴된 환경을 복원할 수 있을까?

‘자연’이라는 단어는 사실 여러 다양한 의미를 지니고 있지만 우리가 흔히 사용하는 일상어이기 때문에 아무런 비판과 반성이 없이 ‘인공적인 것이 더해지지 않은 천연 그대로의 상태’ 또는 ‘우리를 둘러싸고 있으며 우리의 경험의 대상이 되는 물리적, 물질적 세계 전체’를 의미하는 것으로 여겨져 왔다. 하지만 이 ‘자연’을 어떤 것으로 파악하고 이에 근거하여 ‘자연’과 ‘인간’ 사이의 관계를 어떤 것으로 규정하는가에 따라 많은 주장들이 전혀 다른 의미를 함축하게 되고 때로는 ‘자연’을 대하는 기본적인 태도가 완전히 달라질 수 있기 때문에 ‘자연’ 개념 자체에 대한 논의가 중요하다.

데카르트의 계몽주의적인 입장에서의 ‘자연’은 항상 정신, 즉 이성을 지니고 있는 인간의 의도에 대한 수단적 의미 밖에 지니지 못하며 인간이 자연에 영향을 미쳐 변화시키는 것은 가능하지만 역으로 자연은 인간에 어떤 영향도 미칠 수 없다는 일방적인 태도가 등장하게 되었다.

그러나 유기체적 자연관에서는 인간이 인식의 주체이고, 자연이 인식의 대상이라는 자연관에서 벗어나, 인간 역시 자연의 일부에 지나지 않기 때문에 이제 자연은 이용, 정복, 지배의 대상으로서 인간의 이성에 부수되는 것이 아니라 인간을 포함한 다른 모든 개체를 포함하는 총체로서 자연이 된다. 그렇기 때문에 자연의 한 요소 또는 일부를 차지하는 인간은 자연과 동일한 질서에 속하며 자연에 적용되는 것과 동일한 원리의 지배를 받지 않을 수 없으며 따라서 가능한 한 자연에 순응하고 자연에 따라야만 하는 존재가 된다. ‘인간이 자연을 정복할 수 있다는 권리’를 부여한 기계론적 자연관이 폐기되고, ‘인간이 자연의 일부이고, 자연 안에서 다른 생물, 무생물과 더불어 살아가야 한다는 당위성’을 부여하는 유기체론 자연관으로 전환

될 때 우리는 환경을 소중히 생각하고 보존할 수 있는 철학적 근거를 가지게 된다.

이러한 생태주의적 자연관은 ①자연을 형성하는 각각의 개체들이 인간의 의미 부여와는 무관하게 자연의 일부로서의 의미를 소유하여 그 자체만으로도 가치를 지닐 수 있으며 ②그러한 자연의 질서에 순응하는 것이 인간에게도 도움이 된다는 사실을 알려주고 있다.

한편 과학기술주의자는 과학기술의 힘으로 파괴된 환경을 복원할 수 있기 때문에 과학을 더욱 더 발전시켜야 한다고 주장한다. 과학의 힘으로 자연을 활용하여 인간의 삶을 더욱 윤택하게 만들고, 또한 과학의 힘으로 환경파괴를 막을 수 있고, 파괴된 환경은 복원할 수 있다는 것이다. 새로운 과학유토피아의 등장이다.

하지만 우리는 인간을 둘러싼 환경에 대한 인간의 우월성을 비판하고 다른 생명체와 인간의 평등한 관계를 추구할 뿐만 아니라 더 넓은 전체의 틀에서 올바른 관계를 모색해야 한다. 인간을 포함한 자연 전체가 행복해 질 수 있는 ‘환경 유토피아’를 만들었을 때 인간은 자연 안에서 다른 개체와 공생하는 의미 있는 삶을 살아갈 수 있을 것이다. 이처럼 명예로운 세계 시민의 조건 중 하나는 환경에 대한 올바른 인식에서 출발하여, 자연 안에서 더불어 살아가고, 환경보호를 실천하는 것이다.

이처럼 우리 시대, 환경보존이 일상이 되었다면, 환경보존에 대한 부담과 압박도 일상이 되지 않았을까? 환경에 대한 인식이 부족하면 환경 무식쟁이가 되거나, 환경보호를 실천하지 않으면 환경윤리를 위배하는 비윤리적 인간이 되는 에코포비아(eco-phobia) 현상이 우리 시대의 일상이 아닌지, 즉 에코포비아 시대에 살고 있는 듯 하다. 이제부터는 ‘에코포비아’로부터 벗어나는 길, 즉 환경보존의 일상으로부터 탈피하는 길을 모색해 볼 필요가 있지 않을까 생각해 본다.