

다문화주의의 이론적 검토와 정당화

이 용 승 (한국민족연구원 연구위원)

yiys nim@empal.com



서론

다문화주의 및 다문화정책은 이미 우리의 현실에 깊이 자리 잡고 있지만 여전히 모호성을 벗어나지 못하고 있다. 다문화주의는 친숙하면서도 아직 그 개념이 명확하지 않은 상태에 놓여있는 것이다. 정책적 수준에서의 다문화주의는 개념의 불명확성으로 인한 혼란이 한층 심각하다. 동화정책과 다름없는 정부의 시책이 다문화정책이라는 이름으로 시행되는가하면 분리주의가 다문화주의의 외피를 쓰고 자신의 정당성을 주장하기도 한다. 실현되지도 않은 다문화주의의 상상된 미래가 비판의 대상이 되기도 하고, 현실에 대한 과장에 기초하여 다문화정책 도입의 시급성이 주장되기도 한다.

다문화주의가 처음으로 운위되고 정책으로 시행된 것은 1971년으로 거슬러 올라가지만 본격적인 논의와 논쟁은 그로부터 한참 후의 일이다. 우리 사회에서의 다문화주의와 관련한 논의는 이제 막 시작 단계에 있다. 한국 사회에서는 매우 낯선

개념이었던 다문화주의 담론이 2000년대 들어 그야말로 갑자기 부상했다. 그것은 단지 의미를 둘러싼 논의에 그치지 않고, ‘다문화정책’이라는 이름으로 다양한 정책이 도입되는 수준에 이르고 있다. 그러나 ‘다문화주의’가 가리키는 실내용이 무엇이며, 궁극적으로 지향하는 바가 무엇인지에 대한 사회적 합의는 아직 없다. 다만 그것을 말하는 주체의 수만큼, 백인백색의 다문화주의가 있을 뿐이다. 다문화주의의 의미를 둘러싼 모호성은 다문화주의를 처음으로 공식적인 정책으로 채택했던 캐나다라고 다르지 않다.¹⁾

한국 사회의 다문화주의에 대한 논의 수준은 다양한 정의가 서로 부딪치면서 현실과 공명할 수 있는 다문화주의의 의미를 찾고, 한국의 특수성에 부합하는 의미를 재구성하는 과정과는 다소 거리가 있다. 나아가 본격적인 다문화정치²⁾가 시작되었다고 볼 수도 없다. 만일 그렇다면 의미의 다양성은 과도기로서 용인되고 심지어 장려될 수도 있다. 그러나 실상은 이와 다르다. 다문화 담론 및 정책의 범람과 그것을 채우는 내용의 빈약함이 기형적으로 얹혀있는 상황이 우리의 현실이다.³⁾ 물론 내용은 실천을 통한 경험의 축적과 시행착오를 겪으면서 채워 나갈 수도 있다. 대다수의 정치이론은 이러한 과정의 산물이기도 하다. 그러나 앞선 경험과 그에 근거한 이론적 성과가 상당히 쌓여 있다면 그것을 출발점으로 삼는 것이 훨씬 유익할 것이다.

현재 한국 사회에서는 견고한 이론적인 토대없이 당장의 급한 문제를 해결하기 위한 임시방편으로서 소위 ‘다문화정책’이 빠르게 확산되고 있다. 합의 가능한 의미와 내용이 공백으로 남아있고 이론과 내용 구성의 전제라고 할 수 있는 다문화정치 또한 활성화되어 있지 않기 때문에 중앙정부 및 각급 지자체의 주도로 시행되고 있는 여러 다문화정책에 대한 비판이 거의 없을 수밖에 없다. 이러한 현실은 다문

1) 이에 대한 지적은 다음 참조. Li 1999, pp. 148-150. 리에 따르면 다문화주의 해석의 모호성은 정부가 추진하는 정책의 불명확성과 시기에 따른 강조점의 이동 때문에 이기도 하지만, 정치적 아젠다로 활용하고자 하는 사회 세력에 따라 해석이 달라지기 때문에 이기도 하다.

2) 공공정책을 산출하는 과정에서 벌어지는 관계된 집단 간의 공적 논쟁과 논의, 상호 작용을 ‘정치’로 규정할 수 있는데, 같은 의미에서 다문화정치란 ‘다문화’로 표기될 수 있는 이슈영역에서, 가치 배분을 둘러싸고 국가와 성장을 포함한 관련 집단들이 벌이는 갈등과 조정행위 전체를 뜻한다. 다시 말해 다문화정치란 다문화적 현실에 대응하기 위한 정치 영역 내에서의 이해 집단 간의 경쟁 일반 및 조정. 그로부터 도출된 정책 및 자원(resource)의 배분을 포함하는 개념이다. 다문화정치에는 추상 수준이 매우 높은 이념 논쟁에서부터 1989년 프랑스의 헤드 스타프 논쟁처럼 구체적인 사건을 둘러싼 갈등까지를 포함한다. 다문화정치를 통한 갈등과 타협, 조정의 결과로 산출되는 것이 다문화정책이라고 규정할 수 있다.

3) 오경석은 한국 사회가 2000년대 들어 이주노동자들의 노동권과 시민권에 대한 논의에서 갑작스럽게 ‘다문화’ 의제로의 전화(轉化)를 목도하고 있는 현실을 지적하면서 정부의 다문화정책이 일종의 극심한 정책적 분열상을 보이고 있다고 지적하고 있다(오경석 2007, pp. 22-56). 그러나 현재 한국의 담론 지형은 전자의 의제가 후자로 흡수, 병합되어 질적 변화가 있었다기보다는 영역을 달리하는 새로운 의제가 급부상했다고 보는 것이 적절한 분석이다. 즉 이주노동자의 노동권과 시민권 의제는 여전히 존재하고 있는 가운데, 결혼 이주자의 급증에 따라 이민을 목적으로 이주한 외국인에 대한 통합정책의 필요성이 제기되자 일종의 앞선 사회의 모방으로서 ‘다문화주의’가 제기된 것이다. 다만 ‘다문화주의’ 담론의 과정으로 인해 이주노동자의 노동권과 시민권에 대한 사회적 고민이 주춤했던 것이 사실이고, 다문화 담론 자체가 양자의 이슈 영역을 구분하는 것이 아니어서 일종의 좌시효과를 유발한 것일 수 있다.

화주의의 과도한 유통에도 불구하고 아직까지 다문화주의가 우리가 처한 현실에 대한 유의미한 대안으로서 진지하게 받아들여지거나 고민되고 있지 않다는 사실을 역설적으로 보여준다.

한편으로 다문화주의를 둘러싼 논쟁과 정책적 실천에서 우리보다 앞선 역사와 경험을 가진 나라들 조차 진정한 공존을 향한 운동은 결음마 단계에 머물러 있는 현실은 우리가 겪고 있는 혼란상을 용인할 수 있는 여지를 준다. 역사적으로 격렬한 인종갈등을 겪은 후에야 비로소 다른 공동체의 사회적 전통을 인정하고 나아가 이를 주류 집단의 정체성과 공존시킴으로서 성숙한 시민사회를 창출한 경험이 있는 사회들 조차 개별성(particularity)을 인정하는 보편운동은 태동 단계에 머물러 있기 때문이다(Alexander 2005, p. 331). 즉 개별성에 대한 이해와 그것의 재생산을 보장, 장려하고 차이를 인정하는 가운데 더 큰 통합성을 지향하는 움직임은 다민족 국가에서 조차도 이제 시작 단계에 불과한 것이 현실이다.

이와 비교해보면 우리 사회의 모순적 상황을 어느 정도 이해할 수 있는 여지가 생긴다. 다시 말해 다문화주의를 도입하는 데까지 다수의 시행착오와 이로부터 정책을 가다듬어 온 사회와 달리 우리는 인종적 다양성이 움트는 시점에서 급하게 다문화정책을 도입하고 있기 때문에 다소 거친 형태로 다문화정책이 시행되고 있는 것이다. 또한 인종구성이 비교적 단일했던 역사적 경험은 다문화주의 자체에 대한 담론 논쟁이 활발하지 않는 이유 가운데 하나이다. 그러나 이러한 사정이 다문화주의의 의미에 대한 포괄적인 합의조차 불필요하게 하는 것은 아니다. 오히려 다문화주의에 대한 합의가 존재하지 않는 가운데, 급하게 정책논의를 시작함으로써 오는 혼란은 가급적 빨리 극복되어야 할 과제이다.

위에서 이미 언급한 바와 같이, 다문화주의는 한국 사회뿐만 아니라 세계적으로도 아직 논란이 되고 있는 담론이자 정치 영역이다. ‘의미’에 대한 논란은 그 이념의 철학적 기초에 대한 논쟁은 물론, 구체적 정책과 실천에 관한 논쟁으로 이어지고 있다. 이는 다문화주의 자체에 대한 찬반 논란에서부터, 다문화주의의 필요성에 대하여서는 어느 정도 인식을 같이하면서도 그것이 도달하고자 하는 궁극적 목표나 구체적인 정책에 대해서는 의견을 제출하는 것까지 그 논쟁의 범위는 매우 넓다. 이러한 논쟁은 학문 공동체의 논쟁에 국한되지 않는다.

이 글은 기왕의 다문화주의에 관한 이론적 논쟁을 검토하는 동시에 다문화주의의 정당화 논리를 제시해 보고자 하는 목적을 가지고 있다. 이를 위해 2장에서는 다문화주의 자체에 대한 논란을 옹호와 비판으로 대별하여 살펴볼 것이다. 3장에서는 먼저 다문화주의의 정당화를 시도하는 과정에서 피할 수 없는 문화와 정체성에 대한 개념규정을 하고, 이어 4장에서는 3장에서 전개한 논리를 근거로 다문화주의

에 대한 정당화 논리를 제시해 보고자 한다. 결론 부분에서는 2장에서 다룬 다문화주의 비판 논지를 3장과 4장에서의 논의를 기초로 간



동화정책과 다름없는 정부의 시책이 다문화정책이라는 이름으로 시행되는가하면 분리주의가 다문화주의의 외피를 쓰고 자신의 정당성을 주장하기도 한다.

략하게 반박하고, 다문화주의 논의에서 염두에 두어야 할 것을 제시하였다.

다문화주의에 관한 논쟁

옹호

다문화주의는 무엇보다도 민주주의의 관점에서 정당화 논리를 발견할 수 있다. 보편적인 관점에서 민주주의의 핵심은 입법자와 그 법에 의해 규율되는자의 일치, 즉 자기입법 혹은 자기규제라고 할 수 있다.⁴⁾ 좀 더 크게 보자면 통치자와 피치자의 일치라고 할 수 있다. 분석수준을 특정 이슈영역의 정책으로 낮추어 보면, 한 사회의 민주주의 실천 정도는 해당 정책의 결정으로부터 영향을 받을 수 있는 사람들이 정책결정과정에 어느 정도로 참여를 보장받고 있느냐에 따른다. 나아가 자신과 관계되어 있는 정책결정에 대해 비토할 수 있는 권리가 주어져 있는가 하는 점도 민주주의를 측정하는 주요한 요소이다(Shapiro 2002, pp. 174-175).

빈번한 국제적 이주는 정책의 결정과 규율 사이에 불일치의 문제를 대두시켰다. 즉 국민국가(nation-state)의 민족성에 근거한 국민 혹은 시민은 아니지만 해당 국가의 관할 내에 거주하면서 그 국가의 제도와 규범에 의해 통치를 받는 다수의 배제된 자들이 생겨나게 된 것이다. 이들은 비록 시민으로서의 권리와 공통의 정체성 등 공적 인정(recognition)으로부터 배제되어 있으면서도 민족국가 내의 질서에 편입 혹은 포함되어 있는 독특한 위치를 점하고 있다. 민족국가가 행하는 규율과 법에 의해 의무적 규제는 받으면서도 기본적인 서비스와 권리는 향유하지 못하고, 더욱 중요하게는 선거를 비롯한 사회적 규범의 결정과정에서 온전히 배제되어 있는 사람들이 지속적으로 존재한다는 것은 민주주의의 정당성에 대한 위협이 아닐 수 없다. 공동체의 규범이 논의되고 토의되는 공적영역에 참여할 권리는 없이 결정된 규범의 준수만을 강요당하는 특정한 부류의 사람들이 같은 공간에 존재하는 한 민

4) 물론 민주주의의 기본 논리가 현실에서 구현되는 방식은 다양한 수준이 있을 수 있다. 민주주의를 수식하는 수많은 용어가 있다는 점이 이를 명징하게 보여준다.

주주의는 제한될 수밖에 없다. 민주적 정당성의 훼손과 관련한 문제는, 대부분의 인민이 규범의 협의과정에서 배제되어 있는 독재국가보다는 민주국가에서 더 심각하게 다루어질 수밖에 없다. 또한 자유민주주의 국가가 다문화적 상황에 더 많이 노출되어 있기 때문에 이들 국가들이 좀 더 민감하게 인민의 민주적 요구에 반응할 수 있기도 하다.⁵⁾

김남국은 다문화적 요구가 허락되지 않을 때 찾아올 수 있는 민주주의의 위기를 대표의 위기와 연대의 위기로 세분화하여 다룬 바 있다(김남국 2005, pp. 87-107).⁶⁾ 공동체 안에 존재하면서 소비세 등의 간접세를 납부하지만 정치과정에 의견이 반영되지 못하는 사람들이 많다는 사실은 사회구성원의 목소리가 빠짐없이 대표되어야 한다는 민주주의 원칙에 부합하지 않는다는 것이 그가 말하는 대표의 위기이다. 연대의 위기는 민주주의의 작동원리인 다수결의 원칙과 소수의 권리보호라는 두 가지 원칙과 그에 따른 합의가 공동체 구성원들에게 받아들여져야 하지만 이 규칙의 제정에서 배제된 집단의 존재는 사회적 연대감을 약화시켜 합의가 지켜지지 않을 가능성을 높인다는 것이다.

거트만(Amy Gutmann)은 기존의 민주주의 이론이 ‘이익’ 혹은 ‘이익집단’이라는 용어는 빈번히 사용하면서도 정체성, 혹은 정체성 집단에 대한 관심은 그다지 기울이지 않았음을 지적하면서 민주주의의 관점에서 정체성에 대한 고려가 필요하다고 주장한다(Gutmann 2004).⁷⁾ 그에 따르면 ‘이익’이라는 것은 타인과의 정체화 과정을 통해 형성되는 자기이미지(self-image)에 따라 변화하기 때문에 민주주의는 정체화 과정에서 빛어지는 차이-이는 ‘인간 존재의 기초 ‘이다-를 무시하고는 제대로 작동할 수 없다고 한다. 정체성 집단이 민주주의에 기여하는지 혹은 그것을 저해하는지는 사정에 따라 달라지겠지만 시민적 평등, 평등한 자유, 공정한 기회의 제공을 자신의 핵심원리로 하는 민주주의는 정체성을 고려하지 않을 수 없다는 것이 거트만의 주장이다. 기실, 그의 말마따나 정체성 집단은 민주주의의 핵심 원칙 가운데 하나인 결사의 자유의 보장에 따른 당연한 귀결이다.⁸⁾

굳이 이론적 분석이 아니더라도 다문화주의에 관한 논쟁과 실천이 활발하게 진행되고 있는 곳은 대부분 자유민주주의 체제의 국가들이라는 경험적 사실은 민주

5) 이는 다문화주의에 관한 논쟁과 실천이 주로 자유민주주의 국가에서 이루어지고 있는 이유이다.

6) 김남국의 연구는 문화의 도구적 중요성을 인정하는 가운데 다문화주의에 대한 찬반 양 진영의 입장을 매개하는 데 목적이 있으며, 그 과정에서 문화집단의 배제 문제를 민주주의의 위기의 관점에서 파악하고 있다.

7) 그의 글은 정체성 집단이 민주주의 국가에 부과할 수 있는 이슈에 대한 검토를 주요 내용으로 하고 있다.

8) 거트만은 집단적 정체성을 제공할 수 있는 사회적 지표로서 인종, 종족, 민족성, 문화, 종교, 성별, 성적 취향, 계급, 장애, 연령, 이념 등을 제시하고 있다. 거트만이 포괄하는 정체성의 범위는 아래에서 다를 그것에 비해 비교적 범위가 넓다. 필자의 정체성 규정은 생태적인 측면에 보다 무게가 실렸다면, 거트만은 결사의 자유에 따라 형성되는 정체성에 보다 강조점이 있다. 심지어 거트만은 계급, 이념, 종교 등에 기초한 정당 또한 정체성 집단으로 분류하고 있다(Gutmann 2004, pp. 4-5).

주의와 다문화주의의 친화성을 보여준다. 이런 의미에서 다문화주의를 채택하게 되는 가장 큰 요인은 민주화의 진전과 공고화라고 할 수 있다. 민주주의가 보장하는 평등의 가치, 개인에 대한 동등한 고려와 이를 구현할 수 있도록 부여된 개인 및 결사의 자유, 권리의식의 신장, 다원주의와 다양성에 대한 존중 등은 다문화주의가 발전할 수 있는 기름진 토양이 되었음은 부인할 수 없는 사실이다.

레비(Jacob Levy)는 다문화주의의 정당화 논리를 그것이 추구하는 ‘선’에서 찾는 것이 아니라 그것이 피하고자 하는 ‘악’, 즉 잔인성과 굴욕(humiliation)에 대한 규범적 검토로부터 도출한다(Levy 2000, pp. 19-39). 그는 자유주의의 가장 깊은 토대를 인간성에 반하는 절대 악으로서 잔인성을 배제하고자 하는 관용의 정치이론으로 바라보는 쉬클러(Judith Shklar)의 논지를 원용하여 이와 같은 다문화주의의 핵심을 도출한다(Shklar 2004, pp. 149-166).

레비가 자유주의에 주목하는 것은 단지 은유를 목적으로 한 것은 아니다. 그가 자유주의를 길게 인용하는 이유는 그가 보기에 인종 갈등은 자유주의가 가장 두려워하는 공포를 결과할 수 있기 때문이기도 하다(Levy 2000, pp. 30-31). 쉬클러의 지적처럼 이렇게 다문화주의를 보는 것은 “우리 모두가 알고 있고, 할 수만 있다면 회피하려고 하는 어떤 최고악(summum malum)-악이 불러 일으키는 잔혹함과 공포 혹은 공포 그 자체”(Shklar 2004, p. 156)⁹⁾로부터 다문화주의의 존립근거를 찾는 것이다. 즉 쉬클러가 권리나 정의에 의해 도출된 자유주의 대신 공포에 기인한 자유주의(liberalism of fear)를 주조했듯, 레비는 찰스 테일러(Charles Taylor)의 인정(recognition)이나 킴릭카(Will Kymlicka)의 권리가 아니라 다종족 사회에서 피해야 하는 공포의 관점에서 다문화주의에 접근하고 있다. “근대에 이르러 종족성 혹은 문화적 결속보다 정치적 폭력과 잔인성을 양산할 가능성이 더 큰 것은 없으며, 또 이로 인한 폭력은 종족성 자체에 대한 비난으로 없어질 것도 아니기 때문에”(Levy 2000, p. 27) 문화적 차이와 다양성의 공존을 핵심으로 하는 다문화주의는 정당화된다.

상당정도의 긴장을 유발할 수밖에 없는 자유민주주의 국가의 국민형성(nation-building) 프로젝트와 소수자의 권리 주장이 복잡하게 얹혀 있는 현실을 애써 무시하거나 불분명하게 다루는 자유주의 정치이론 사이의 간극을 메우기 위해 노력해온 킴릭카는 자유주의 정치이론의 입장에서 소수자 집단의 권리를 긍정하고, 다문화주의와 다민족적 연방주의(multinational federation)를 옹호한다(Kymlicka 1995;

9) 쉬클러는 자유주의의 기초를 그러한 한도 내에서 볼 때, 자유주의가 보편성을 획득할 수 있다고 주장한다. 레비가 규정하는 다종족 사회에서 위험은 강제적 통합, 혹은 분리, 강제적 배제, 종족 내부의 잔학 행위, 상호작용 틀의 미비 등이다(Levy 2000, pp. 40-66).

Kymlicka 2001). 그의 연구를 관통하는 질문은 자유주의의 가치와 원칙, 지향 내에 개인의 자유와 충돌하지 않으면서, 집단의 문화적 권리를 인정할 수 있는 요소가 있는가 하는 점이다. 스스로를 ‘자유주의적 문화주의자’(liberal culturalist)(Kymlicka 2001, p. 22)라고 칭한 바 있는 킴리카는 구성원 각자의 자유를 침해하지 않고, 오히려 신장할 수 있는 ‘좋은’ 소수자 권리의 조건을 찾는다. 그가 보기에 소수자 권리가 보장되는 경우는 그러한 행위가 집단에 소속된 구성원의 자유와 인권을 신장시킬 때, 내지는 그것이 집단들 간의 평등의 관계에 기여할 때이다. 자신의 관점을 옹호하기 위해 먼저 그는 문화의 개념을 수정한다. 그에게 문화란 개인의 행위를 명령하는 생태적인 전통의 집합이 아니라 우리에게 일련의 선택지를 제공하는 환경이자 그 선택에 의미를 부여하는 평가적 범주를 제공하는 것이다. 그가 보기에 문화란 ‘선택의 맥락’(context of choice)인 것이다(Kymlicka 2004, p. 9).

나아가 킴리카는 소수자의 권리에 대한 인정을 자유민주주의 국가의 초기 국민형성의 관점에서 재조명한다. 그는 자유민주주의 국가가 문화를 종교와 같은 방식으로 취급하는 것, 다시 말해서 사적인 영역에서 신앙의 자유를 보장하면서, 국가는 이에 대해 무관심한 것으로 이해하는 형식에 의문을 제기한다. 종교와 관련하여서는 종교적 자유를 보장하는 동시에 국교(國敎)를 인정하지 않는 헌정질서를 통해 사적 신앙의 자유를 적극적으로 실현할 수 있지만, 문화의 권리는 이와 다르다는 것이다. 거의 모든 근대 자유주의 국가가 채택하고 있는 이와 같은 ‘국가 중립성’ 가설은 기실 문화적 주류(mainstream)에 편향된 제도와 실천을 은폐하는 효과를 가진다. 킴리카가 지적하는 것도 바로 이 부분이다. 그는 ‘시민적 국가’(civic nations)는 인종·민족적 문화에 중립적이라는 가정이 오류라고 평가한다. 당장 미국만 보아도 주(state)의 경계획정이나 연방 가입의 시기는 영국계가 지배권을 행사할 수 있도록 배려한 결과였다는 것이다.¹⁰⁾

그는 국민형성 과정을 일반화하기 위해 ‘사회적 문화’(societal culture)라는 개념을 도입한다. 그가 말하는 ‘사회적 문화’란 주어진 영토 내에서 사회적 제도의 광범위한 배열에서 사용되는 공적 언어를 중심에 둔 문화를 말하는데, 현대 국가는 사회적 문화에의 참여를 독려함으로써 다양성을 제어하는 것은 물론 이를 국민형성의 기제로 활용한다는 것이다(Kymlicka 2001, p. 25).¹¹⁾ ‘사회적 문화’는 주류의 해체모니가 반영된 것임은 두말할 필요가 없다. 국민형성 과정을 통해 형성된 공통의

10) 일반적으로 국민형성을 위해 국가가 선택해 온 정책수단에 대한 예시는 Kymlicka 2004, p. 11 참조. 베이더는 국가 중립성 주장장을 승진하다고 표현하면서 미국이 얼마나 앵글로 색슨 민족주의에 경도되어 있는지 보다 분명히 보여준다(Bader 1997, pp. 774-775).

11) 사회적 문화에 대한 논의는 다문화주의가 소수민족의 분열주의를 조장할 것이라는 일부의 주장에 대한 반박논리로 동원된다. 즉 다문화주의에 따른 정책 가운데 어떠한 것도 사회적 문화에 기초한 사회적 자본의 구성을 의도하지 않는다는 것이다(Kymlicka 2001, pp. 159-162).

국민성(common nationhood)은 국가와 시민 간의 수직적 정당성(vertical legitimacy)의 확보와 시민들 간의 수평적 연대(horizontal solidarity)를 형성하는 핵심적인 기제로서 작동한다(Kymlicka 2004, pp. 13-14). 이와 같이 국가 중립성 가정을 부정하면, 자유주의의 핵심원칙, 즉 정의와 평등의 원칙을 유지하면서도 소수의 문화적 권리를 옹호할 수 있는 새로운 길이 열린다. 비록 ‘국민형성’의 과정이 옳은 목표를 향하고 있을지라도, 이는 소수자에게는 부당하고 부정의한 것일 수 있기 때문에 소수의 권리를 인정하는 다문화주의는 이를 교정하고, 더 많은 자유주의적 가치를 실현하는데 기여한다는 것이 그의 주장이다.

테일러는 중립성과 차이에 무관심한(difference-blind) 자유주의의 가정에 대해 매우 비판적이다(Taylor 1994). 김릭카와 달리 테일러는 과정을 중시하는 자유주의는 소수집단의 ‘인정’의 권리를 보장할 수 없을 뿐만 아니라, 나아가 자유주의 자체가 문화적으로 중립적일 수 없다는 점을 강조한다. 그에 따르면 ‘자유주의는 모든 문화가 만날 수 있는 장소가 아니라 다른 문화와는 양립할 수 없는 하나의 문화를 정치적으로 표현한 것’(Taylor 1994, p. 62)에 불과하다. 자유주의의 문화적 중립성에 대한 부정은 여러 문화들에 대한 동등한 가치 인정에 대한 요구로 나아간다.

낸시 프레이저는 ‘인정’과 ‘재분배’에 대한 엄격한 개념 규정을 통해 양자의 결합 가능성을 모색하는 가운데, ‘인정의 정치’를 궁정한다(Fraser 1995, p. 68-93). 그에 따르면 문화적 불인정(non-recognition)과 경제적·사회적 불평등은 서로를 강화 시켜주는 관계로서 문화적 편견은 국가 시스템 및 경제영역에 제도화되어 있으며, 역으로 경제적 불평등은 문화의 동등한 참여를 방해한다. 그는 경제적·사회적 부정의와 문화적·가치적 부정의가 혼재되어 나타나는 대표적인 영역으로 젠더와 인종문제를 제시한다. 프레이저는 성차별이나 인종차별 문제를 치유하기 위해서는 ‘인정’과 ‘재분배’에 대한 병행적 고려가 필요함을 역설하는데, 그는 양자를 포괄할 수 있는 보다 넓은 의미의 정의 관념의 재구성을 제안한다.

보편주의와 ‘차이의 인정’의 화해 가능성을 탐구해온 벤하비브는 다문화주의의 핵심가치인 차이와 인정의 권리를 궁정하면서도, 다문화주의의 옹호자들의 지나친 ‘규범주의’(normativism)를 비판하고, 심의 민주주의를 공적 영역에서 문화 간 경쟁을 최대한으로 보장할 수 있는 모델로서 제시한다(Benhabib 2002). 따라서 그의 다문화주의 옹호는 조건적이다. 즉 다문화주의가 민주적 포용과 더 많은 사회적·정치적 정의, 문화적 유동성(fluidity)을 위한 실천일 경우에는 동의하지만 그것이 문화적 순수성과 구분(distinctiveness)을 유지하기 위한 운동일 경우에는 비판적 시각을 유지한다. 왜냐하면 그는 문화의 순수성(purity)이라는 것을 신뢰하지 않을 뿐만 아니라 구분된 전체로서 문화를 정체화하는 것이 가능하지 않다고 보기 때문이다.

다. 그에게 있어 문화는 다른 문화와의 복잡한 대화를 통해 형성되는 것이고, 그 대화는 문화 자체의 속성으로 간주된다. 이러한 문화의 복잡성과 경합성을 전제한 가운데 그는 기존의 문화적 배열에 따른 배제와 위계를 부정하고 민주적 대화를 확장하는데 기여하는 인정을 위한 투쟁을 지지한다.

비판

국가의 중립성을 가정하고 일정한 가치에 대한 동의여부로 시민권을 부여하는 공화주의 모델은 다문화주의에 대한 강력한 현실적 대안이다. 원칙적으로 ‘공화국’은 시민 개개인의 종교나 문화적 특질을 고려하지 않으면서, 민주주의나 관용 등 그 사회가 공유하고 지향하는 가치에 동의하는 모든 사람들을 시민으로 받아들인다. 프랑스가 대표적이다. 공화주의에서 개인은 자신이 속한 정치공동체의 시민으로서 공공활동에의 적극적인 참여를 요구받는 것은 물론 공화주의 원칙에 동의하는 한 모든 사람들은 인종과 국적, 성 종교와 무관하게 시민이 될 수 있다고 천명한다. 공화주의 원칙은 또한 국경안의 모든 세력들이 공화주의 정치문화라는 단일 기준에 의해 전적으로 통일되어야 함을 의미한다. 따라서 국가와 개인을 매개하는 중간집단은 인정되지 않는다(김남국 2004, pp. 344-345). 자유주의적 공화주의의 입장에서 인종적, 민족적, 문화적 정체성은 사적영역으로 돌리면서도 다양성을 보장하는 정치제도를 통해 공존이 가능하다고 보는 곽준혁의 논의도 다문화주의에 대한 공화주의적 비판 혹은 대안으로 포함시킬 수 있다(곽준혁 2007, pp. 23-41). 그는 자유로운 행위가 가능한 ‘조건’에 초점을 두는 비지배적 상호성을 정체성 집단 간의 협상의 원칙이자 개인의 행위규범으로서 제시한다. 그에 따르면 비지배적 상호성은 통합이 동화나 배제로 귀결되지 않으면서 다문화적 공존을 지향할 수 있는 원리이다.

좁커(Christian Joppke)는 다문화주의가 문화 혹은 정체성에 대한 매우 모순적인 논리 위에서 있는 사상으로 규정하고 이를 비판적으로 검토한다(Joppke 2004, pp. 237-257). 자유주의를 옹호하는 그는 첫째, 국가의 중립성, 즉 차이에 무관심한 국가상(difference-blind state)은 종교, 문화 등을 ‘개인화’(privatization)함으로써 17세기 이후 인종 갈등의 위험을 회피해 왔으며, 이러한 자유주의적 접근은 여전히 유효한 방안임을 강조한다. 이는 다문화주의의 내재적 경향인 사회의 ‘발칸화’에 대한 대안이기도 하다. 둘째, 문화는 가치의 문제를 포함하기 때문에 다문화주의가 주장하는 바와 같이 모든 가치를 동등하게 인정한다는 것은 논리적으로 불가능함을 지적하고 이어서 다문화주의가 요구하는 ‘인정’은 주류문화에게만 요구되는 단방향

성을 갖고 있어 호혜성이 없다고 비판한다. 이러한 비판에 대한 적절한 대안으로 제시되는 것은 자유주의의 ‘관용’의 정신이다. 마



레비(Jacob Levy)는 다문화주의의 정당화 논리를 그것이 추구하는 ‘선’에서 찾는 것이 아니라 그것이 피하고자 하는 ‘악’, 즉 잔인성과 굴욕에 대한 규범적 검토로부터 도출한다

지막으로 다문화주의가 문화에만 배타적으로 초점을 맞추면서 다른 문제, 특히 사회·경제적 불평등에 대해서는 상대적으로 소홀했다는 좌파로부터의 비판을 인용한다. 다문화주의의 핵심 가정에 대한 비판은 다문화정책을 시행하고 있는 개별 국가에서의 정책 후퇴에 대한 분석으로 이어진다. 비록 그가 다문화주의에 비판적인 나머지 다문화주의의 기여와 한계를 균형감 있게 평가하기보다는 부정적인 측면만을 부각시켜 비판하는 오류가 있기는 하지만 다문화주의가 가질 수 있는 한계를 적절히 드러내 보이고 있다.

같은 맥락에서 자유주의적 평등론의 입장을 취하는 배리(Brian M. Barry)는 집단이 겪는 어려움을 해소할 수 있는 방안은 기회의 균등이나 재화의 배분이지 문화권리의 보장이 그 대안이 될 수 없으며, 오히려 다른 문제를 은폐하는 효과가 있을 수 있음을 지적한다(Barry 2001). 한 집단의 성원들이 고통을 받는 것은 그들의 문화가 인정받지 못하고 있기 때문이 아니라 교육이나 위생, 주거, 취업과 같이 일반적으로 공유되는 목표 성취에 있어서 성취도가 낮기 때문이라는 것이 그의 주장이다. 따라서 문제는 사회적 불평등을 해소하기 위한 방안을 모색하는 것인지, 집단의 문화적 권리를 보장하는 것 아니라는 것이다.

쿠커더스(Chandran Kukathas)는 ‘인정’의 관점에서 자유주의의 결점을 주장하는 테일리를 반박하면서 자유주의 자체가 본질적으로 다문화주의 이론으로서 그 이상의 이념은 불필요하다고 주장한다. 왜냐하면 그가 보기엔 자유주의는 다원주의를 기초로 한 이념으로서 도덕적, 종교적, 문화적 다양성에 대한 근대의 가장 그럴듯한 대답이기 때문이다(Kukathas 1998, pp. 686-699). 인간 사회의 분열과 갈등, 경쟁은 영속적 속성으로서 이를 없애는 것은 가능하지도 바람직 하도 않다. 정치제도는 이러한 갈등을 완화시키는 것에 목적이 있으며, 만약 정치제도가 개인의 가치추구를 자유롭게 허용한다면 그것은 자유주의의 원리에 부합한다. 쿠커더스의 관점에서 자유주의는 개인이나 집단의 정체성이 유지되든 혹은 동화되든 관심이 없을 뿐만 아니라 그들이 자신의 정체성을 보존하거나 확장을 위해 노력하는 것에도 꽤 넘치 않는 ‘무관심의 정치’(politics of indifference)이다. 자유주의는 오직 그러한 개인이나 집단이 존속할 수 있는 질서를 만드는 것에 관심을 둘 뿐이라는 것이다. 따라

서 자유주의가 온전하게 관철되고 있는 사회라면 소수집단의 인정에 대한 요구는 ‘인정의 정치’를 통하지 않고서도 충분히 조정이 가능하다. 그는 집단이란 자연적이고 고정적인 실체가 아니라는 입장이며, 환경에 따라 유동적이라고 본다. 심지어 집단은 그들이 인정을 받기 때문에 존속한다고 지적한다.¹²⁾ 논의의 연장선상에서 인정에 대한 요구에 호응하는 것은 더 심한 사회적 갈등을 양산할 뿐이기 때문에 아예 이슈에서 배제하는 것을 그는 선호한다.

밀러(David Miller)는 종족적·종교적 귀속감이 다르고 생활방식이 상이한 개인과 집단들이 공존하기 위해서는 낮은 수준의 정체성과 소속감을 넘어 스스로의 손해를 감수할 수 있는 공통의 정체성과 상호신뢰가 필요하고, 역사적으로 민족적 정체성 이외의 그 어떤 사회적 정체성도 그것을 제공하지 못했다는 주장(Miller 2000, pp. 81-96)을 근거로 다문화주의에 비판적이다. 경계가 있는 영토를 점유하고 있는 특정 국가 내에 소속된 사람들을 하나로 묶어줄 수 있는 상위의 정체성이 없다면, 그 국가는 분열될 것이라는 것이 이러한 입장이 가지고 있는 우려이다.

다문화주의에 비판적인 입장은 여러 가지 견지에서 반대논리를 제시하지만 이들 모두가 공유하고 있는 공통적인 사항은 근대적 의미의 보편주의(universalism)이다. 이들은 합리적 이성과 계몽주의, 근대적 개인과 자율성에 기초한 맥락 초월적인 보편성이 있다고 상정한다. 이들이 가정하는 보편성은 선협적 직관에 의해서만 인식될 수 있으며, 사회 현상의 이면에 자리한 변하지 않는 본질적 요소이다.¹³⁾ 이러한 가정은 단순히 인식론에 그치지 않고, 규범적 의미 또한 내포하는데, 보편성은 인간 삶의 필수적인 요소로서 간주된다.

국민국가에도 같은 논리가 적용된다. 중립적인 국가는 국민 개개인을 시민적 권리와 자율성을 보유한 평등한 개인으로 취급해야 하며, 원칙적으로 이들 간의 위계나 매개집단은 인정되지 않는다. 매개집단을 인정하더라도 더 큰 공통성을 지향하는 수단으로서 의미가 있을 뿐, 국가 공동체와 충성을 공유하거나 경쟁할 수는 없다. 자유로운 시민적 주체로서 개인은 사적 영역에서는 다양한 정체성을 갖거나, 결사의 자유를 향유하지만 이들의 사적 다양성을 하나로 묶고, 사회적 통합을 유지하게 하는 보다 상위의 문화, 정체성이 있어야만 한다. 이들의 관점에서는, 보편주의의 이면에는 주류의 권력이 관철되고 있으며, 국가 중립성 가정은 허위라는 다문

12) 예를 들자면 미국의 ‘어퍼 머티브 액션’이 오히려 소수집단을 존속시키는 원인이라는 것이 그의 생각이다(Kukathas 1998, p. 293).

13) 선협적인 공공선의 존재를 부정하고, 개인의 자율성과 상호성을 보장하는 정치제도를 통해 형성된 정체성을 지지하는 자유주의적 공화주의는 이러한 일반화에 동의하지 않을 수 있다. 그러나 자유로운 개인 간의 상호성을 통해 일단 형성된 정체성은 다시 ‘보편’의 위치를 점하게 될 것이기에, 자유주의적 공화주의 또한 보편주의로부터의 거리가 그리 멀지 않다. 자유주의적 공화주의에 대한 규정은 꽈준혁 2007, pp. 13-14 참조.

화주의의 비판이 심각한 오류이거나 분열주의를 조장하는 것으로 보일 수 있다.

이념적으로는 보편주의 옹호로 다문화주의 반대진영을 뮤을 수 있지만, 실제 구체적인 현실에서 보편주의가 발현되는 모습은 ‘로마에 가면 로마법을 따라야 한다’는식의 인식과 실천이다. 이는 다소 모순적이긴 하다. 위 오래된 경구가 말하는 바는 ‘특수주의’(particularism)에 다름 아니기 때문이다. 다시 말해 경구는 새롭게 이주한 집단이 성공적으로 새로운 공동체에 흡수되기 위해서는 해당 공동체의 특수한 관행을 따르고 습관화할 것을 요구하는데, 이는 동화정책의 레토릭과 정확히 일치한다. 인간의 생활을 조직하는 여러 다른 가치가 있을 수 있다는 가정에 회의적인 보편주의의 입장에서는 하위문화는 사적 영역에 머물거나, 장기적으로는 소멸되어 상위 공동체의 문화로 흡수되어야 하는 것으로 간주된다. 그러나 이들의 인식과 실천이 강한 지반을 형성하고 있다는 것은 경구 자체의 지속성과 수용성을 일별하는 것만으로 충분하다고 하겠다.

이상에서 살펴본 바와 같이 다문화주의는 수많은 옹호와 비판에 둘러싸여 있다. 이들 양 진영은 나름대로 타당한 이론적, 실천적 근거에 기반하고 있으며, 그렇기 때문에 어느 한 쪽이 절대적으로 옳다고 할 수는 없다. 이러한 판단은 다문화주의에 대한 규범적 접근보다는 균형적이고 실용적인 접근이 보다 적실한 이유를 제시한다. 기실 다문화주의 자체가 보편성보다는 ‘차이’에 주목하는 이념으로서 그것에 어떤 보편적인 규범성을 부여하는 것 자체가 모순일 수 있다.

문화와 정체성

모든 과학적 연구는 분석에서 사용하는 용어에 대한 엄밀한 정의에서부터 시작되는 것이 보통이다. 왜냐하면 용어의 혼동된 사용은 왜곡된 인식을 초래하고, 정작 중요한 요소를 은폐하는 효과를 낼 수 있기 때문이다.¹⁴⁾

다문화주의와 다문화정책에 대한 이해도 마찬가지이다. 다문화주의가 지시하는 사실의 범주에 대한 정치한 이해와 합의가 전제되지 않는다면 다문화주의와 연관된 연구결과가 신뢰성을 가지기는 매우 어렵다. 뿐만 아니라 이것은 대중의 일관된 이해와 인식을 방해한다. 일례로 다문화주의와는 양립할 수 없는 동화정책이 다문화정책의 이름으로 시행되거나, 실제는 다문화주의를 실천하고 있으면서도 사회적 갈등의 소지를 미연에 방지하기 위해 동화주의를 공식적으로 표방하는 경우를

14) 이러한 지적은 뒤르켐이 ‘자살’이라는 일상용어의 혼동된 사용을 경계하면서, ‘우리가 일상용어를 그대로 쓴다면, 같이 묶어야 할 것을 나눠 놓거나 구분해야 할 것을 하나로 묶어 버리는 실수를 할 수 있고, 그렇게 되면 사물들 사이의 참된 연관관계를 알아보지 못하게 될 뿐만 아니라 그 사물들의 본질을 잘못 파악하게 될 것이다’라고 언급한 것과 다르지 않다(에밀 뒤르켐, 황보종우 역 2008, pp. 8-9).

생각해 볼 수 있다. 기표와 기의가 고정되어 있지 않고 맥락에 따라 유동한다면 다문화주의가 가지는 사회적 역할과 의미가 왜곡될 수 있으며, 실천의 담론으로서 다문화주의 자체의 발전을 저해하는 원인이 될 수 있다.

아래에서는 다문화주의를 정당화하기 위해 사전(事前)적 이해가 필수적으로 요구된다고 판단한 문화, 정체성에 대한 정의를 검토한 이후에 다문화주의에 대한 정당화를 제시해 보고자 한다.

문화

문화¹⁵⁾란 자연과 대비되는 개념으로서 인간 조직에 존재하는 유형의 전통 및 무형의 생활습관 전체를 말한다. 나아가 문화란 해당 문화를 보유한 사회의 선과 악, 좋음과 나쁨의 기준을 제공하는 준거로서 구성원 개개인의 정신에 각인되어 있음은 물론 인간 집단과 개인의 신체에도 스며들어 있다. 포괄적으로 보면 문화란 인간 집단의 체험일반으로서 인간의 노동이 자연과 작용하여 얻은 업적뿐만 아니라 인간의 자기이해과정, 자기성취의 과정 자체를 말하는 것이라고 정의내릴 수 있다 (신승환 2003, p. 237).¹⁶⁾

문화가 가지는 전자의 의미는 ‘문명’ (civilization)의 의미와 겹친다. 문명은 인간이 만들어 낸 구체적, 물질적 장치나 창조물을 뜻한다(한승조 1998, pp. 13-16). 이렇게 보면 문명은 생활의 편리와 안전, 풍요를 위한 수단 혹은 방책으로서 의미가 제한되는 반면 문화는 이를 포함하여 인간 생활의 보다 정신적이고 상징적 인측면을 강조하는 용어라고 할 수 있다.

자연과 인간의 상호작용을 통하여 형성된 유·무형의 전통 모두를 문화라고 한다면 다종(多種)의 인간 집단이 보유한 다양한 문화 간의 선형적 우열은 애초에 성립될 수 없다.¹⁷⁾ 문화라는 것이 선형적으로 발전하는 것도 아닐뿐더러 문화 수준의 높고 낮음은 해당 문화가 속한 맥락에서만 파악될 수 있을 뿐 문화 간 우열을 평가 할 수 있는 보편적이고 맥락 초월적인 기준이 존재할 리 만무하기 때문이다.

그러나 이러한 문화이해는 문화 상대주의(cultural relativism)로 귀결되기 쉽다. 만

15) 문화를 어떻게 정의하느냐에 따라 다문화적 상황은 궁극적으로 극복 가능한 것인지 아니면 인간 삶의 필연적 형태인지에 대한 판단이 달라질 수 있다. 이에 대한 판단은 또한 다문화주의 자체에 대한 가치 평가에도 연결될 수 있다.

16) ‘체험일반’이라는 규정은 ‘문화가 인간의 집단적, 종교적, 인종적 체험을 포함’ 한다는 강용수의 문화 정의를 확대 한 개념이다(강용수 2006, p. 104). 이러한 포괄적 정의는 파레크의 문화 정의와도 일맥 상통한다. 그에 의하면 문화란 ‘개인 혹은 집단적 삶을 이해하고 규제하며, 구성하는 믿음과 실천의 체계 즉 인간의 삶을 조직하고 이해하는 방식 그 자체’ 를 뜻한다(Parekh 2000, p. 143).

17) 물론 우리는 현실에서 문화의 비교를 통해 우열을 가정하고, 다른 문화를 비하하거나 열등한 문화의 담지자들에 대한 지배와 배척을 정당화했던 수많은 역사를 기억할 필요가 있다.

약 문화에서 가치를 배제하고 모든 문화를 인간 경험의 산물로서 용인한다면 반인간적 문화조차도, 만일 그러한 것이 존재할 수 있다면, 인정하는 우를 범할 수 있다. 예를 들자면 우리 사회의 군사문화나 과도한 권위주의 문화, 이슬람 사회의 불륜 여성에 대한 자의적 처벌 등을 문화 상대주의의 이름으로 용인할 수 있는가? 혹은 아프리카 일부 종족의 여성할례나 이스라엘의 파괴적 시오니즘을 그들 공동체 고유의 가치의 발현으로 이해하고 그로 인한 인간 존엄의 훼손을 감내해야 하는가? 문화 상대주의는 이 물음에 대해 옹호는 아닐지라도 적어도 침묵할 공산이 크다. 그러나 위에서 열거한 사례들은 인간 내면의 자연스러운 흐름에 근거한 ‘좋음’(good)에 대한 직관과 부합하지 않을 뿐만 아니라 이를 억압하고 왜곡한다.

그렇다면 문화 간 위계를 거부하면서도 문화 상대주의로 미끄러지는 오류를 피할 수 있는 방법은 무엇일까? 그 하나의 방편으로 제시될 수 있는 것이 더 나은 문화가 있을 수 있다는 일종의 ‘유보적 관용’이다. 즉 문화를 개별 인간집단의 경험에서 추출된 고유한 체계로 이해함으로서 문화 상호간 위계를 부인하는 동시에, 인간 내면의 자연스런 귀결인 ‘좋음’에 부합하고 인간의 삶을 고양하는 데 더 적합한 문화가 있을 수 있다는 관용의 정신이 여기서 말하고자 하는 ‘유보적 관용’의 내용이다. 이럴 때라야 자문화 우월주의와 문화 상대주의를 넘어서는 문화이해를 담보 할 수 있을 것이다.

문화를 위와 같이 이해하면 많은 이점이 있지만, 그렇다고 문제가 궁극적으로 해결된 것은 아니다. ‘좋음’의 기준은 무엇이며, 어떠한 조건을 충족시켰을 때 삶의 고양으로 이어지는 더 나은 문화로서 자격을 가질 수 있는가? 이에 대하여 비역사적이고 초월적인, 그렇기에 모든 사회에 적용 가능한 보편적 기준은 있을 수 없다. 다만 그 조건 또한 특정 사회의 맥락에 의존할 수밖에 없다. 즉 해당 사회가 공유하는 이해(understanding)와 부합할 때 ‘좋음’이 생겨나고, 삶을 고양하는 문화로서의 요건이 충족된다고 하겠다. 그러나 이는 더 나은 문화를 구별해내는 근거 자체가 해당 사회의 맥락에 의존하고 있다는 순환논리에 빠지고 만다. 논리가 이렇다면 또 다시 문화 상대주의로 귀결되는 것이 아닌가?

여기에서 고려해 보아야 하는 것이 ‘맥락’의 비교가능성과 이에 따른 변화 가능성이다. 사회 간 교류가 거의 없을 때에는 특정 사회에서 삶에 편리와 고양을 가져다주는 문화로서 간주될 수 있는 행위나 생활습관들이 다른 사회와의 교류와 비교를 통해 더 나은 행위가 있을 수 있다는 정보가 구성원들에게 전해진다면 도전받게 된다. 사회 간 교류와 비교를 통해 사회 구성원들의 ‘이해’가 달라질 수 있고 그것은 ‘맥락’이 변화되었다는 것을 뜻한다. 맥락의 변화에 따라 삶을 고양하는 수단이 변화될 수 있음을 물론이다. 이러한 변화의 자연스러운 귀결은 기존 문화에 대한

반추이며, 타 문화와의 대화와 교류, 소통을 통한 변화이다. 이렇게 본다면 선형적이고 보편적인 ‘조건’이 있을 수 없다는 점을 인정하면서도, 현재의 시점에서 가장 탁월한 인간 삶의 고양 기능을 갖는 문화를 식별할 수 있는 가능성 이 열리게 된다.

같은 맥락에서, 문화는 고정된 실체가 아니다. 문화는 항상적인 구성과 해체, 재구성의 과정에 노출되어 있을 뿐만 아니라 ‘과정’ 그 자체의 표상이라고 할 수 있다. 문화란 명사라기 보다는 동사이며, 시기를 한정한다면 ‘동적 균형’이라고 할 수 있다. 즉 특정의 단위문화는 하나의 체제로서 지속성과 안정성을 가지면서도 끊임없이 변화하는 과정에 있다. 그렇기 때문에 단위문화에 대한 이해는 역사성을 고려한 동태적 인식이 되어야 한다.

그렇다면 무엇이 문화의 변화를 결과하는가? 단위 문화의 변형을 가져오는 요인은 외부적 요인과 내부적 요인으로 구분하여 살펴볼 수 있다. 우선 내부적 요인으로는 첫째로 같은 단위문화에 속하는 개별인간이나 집단 간의 문화적 경쟁을 통해 새로운 문화로 전이하는 것을 생각해 볼 수 있다. 이러한 과정은 인간의 자유의지에 따른 문화 창조의 과정이기도 하다. 둘째로는 ‘이기’(利器)의 발달이 문화의 변화로 귀결되는 경우를 들 수 있다. 예로서 TV나 휴대폰, 인터넷의 등장이 인간의 관계맺음의 방식 자체를 변화시키는 것을 들 수 있다. 타문화와의 접촉과 섞임은 문화 변형의 외부적 요인이다. 이러한 문화의 변형은 항상적인 것이며, 짧은 기간을 놓고 보면 고정된 실체인 듯 하지만 그 순간조차도 문화는 변화의 과정에 있다고 할 수 있다.

문화의 담지체는 개인과 그들의 집합으로 구성된 공동체이다. 문화는 개인과 공동체의 마음과 신체에 모두 기입되어 있다. 특정의 단위문화가 차지하는 공간은 통상적으로 하나의 공동체가 차지하는 공간과 일치한다. 그렇기 때문에 문화의 변화는 그 속성상 점진적일 수밖에 없으며, 그 변화는 자발적일 때 수월하다. 또한 이로부터 변화의 한 양상이라고 할 수 있는 문화의 소멸은 해당 문화의 담지체인 공동체가 모두 소진되지 않는 이상 달성되기 어렵다는 결론을 도출할 수 있다.

여기에서 문화의 담지체로서 문화집단 뿐만이 아니라 개인을 언급한 것은 중요한 의미가 있다. 지금까지 문화에 대한 논의는 특정한 문화를 재현하는 공동체를 상정한 것이다. 공동체를 우선하면 태어날 때부터 공동체에 속한 개인은 생理性으로 공동체의 문화가 제공하는 삶의 가치와 방식에 얹매일 수밖에 없다. 그러나 이것이 사실일지라도 개인의 의식적인 ‘문화선택’이 봉쇄되는 것은 아니다. 공동체의 문화는 그에 속한 개인에게 의미지평이 되지만 해당 문화가 개인에게 갖는 의미는 다양할 수 있으며, 따라서 개인마다 타문화를 수용, 접촉하여 변화하는 속도와 정도는 차이가 날 수 있다. 이는 개인의 문화 공동체로부터의 ‘탈출’(exit)이 보장되

어 있다는 의미로 연결될 수 있다. 이렇게 문화의 의미를 파악할 때 문화 본질주의로 경도 될 가능성은 차단할 수 있다.



타문화와의 접촉과 섞임은 문화 변형의 외부적 요인이며 문화의 변형은 항상적인 것이며, 짧은 기간을 놓고 보면 고정된 실체인듯 하지만 그 순간조차도 문화는 변화의 과정에 있다고 할 수 있다.

문화는 본성상 다문화적일 수밖에 없다(신승환 2003, p. 227). 문화를 자연과 대비되는 인간 행위의 규범, 가치, 지향은 물론 개별인간과 집단의 자기이해와 정체성을 제공하는 틀을 말한다고 할 때, 인간조직이 구분되는 것과 마찬가지로 인류의 문화(Culture)는 그 내에 다종다기한 하위문화를 가지는 것이 당연하다. 또한 동일한 인간집단의 문화일지라도 그 내에 여러 다른 문화가 존재할 수 있다는 점은 다르지 않다.¹⁸⁾

그럼에도 불구하고 타문화와 구분되는 하위문화들은 그 경계선이 희미하여 언제든지 다른 문화와 섞일 수 있는 항상적인 가능성에 열려있다. 그것은 마치 공기와 같아 자연적 장애물이나 국경선을 어렵지 않게 넘나든다. 달리 말해 단위 문화는 그것의 환경을 구성하는 타문화에 열려있으며, 엄밀한 의미에서 외부와 내부의 구분은 불가능할지도 모른다.

문화 사이의 접촉과 교환은 항상 긍정적인 것은 아니다. 그 과정에서 문화 간 대립과 갈등이 있을 수 있으며, 결과적으로 특정 문화의 지속과 온존은 타문화의 파괴를 의미할 수도 있다. 그러나 자문화에 대한 강요를 동반하지 않는 대부분의 문화 간 교류는 양자 모두를 풍부하게 하는 결과를 가져온다. 독립적인 단위문화라고 표현될지라도 그것은 시간이라는 긴 터널을 통과해 오면서 다양한 이질적 요소를 흡수하면서 변형을 거듭해 왔고, 인류가 존속하는 한 이 과정은 지속될 것이다. 따라서 현재의 문화 또한 변화와 생성의 과정에 놓여있다고 보는 것이 타당하다. 즉 선험적으로(transcendental) 한 집단에 고유한 문화란 있을 수 없다. 지금 시점에 고유한 것으로 보이는 문화일지라도 여러 문화의 접촉과 섞임, 경쟁과 상호작용 등을 통해 ‘문화화’의 과정을 겪은 연후에 형성된 것이며, 이러한 문화화 과정은 ‘문화’라는 개념 속에 내재한다고 보는 것이 타당하다.

18) 이 때 정제된 형태의 원형적 문화가 존재하고 현실적으로 나타나는 다양한 삶의 양태, 즉 하위 문화는 원형문화의 형상화 혹은 반영에 불과하다고 보는 입장이 있을 수 있다. 이러한 문화에 대한 이원론적 이해의 입장에서는 원형을 가장 잘 복제, 구현하고 있는 문화(子문화)가 가장 우월한 문화이고 원형으로부터 멀어지면 멀어질수록 저급한 문화로 보게 된다. 이분법적 문화론은 자신을 중심의 문화이며 이상적인 문화로 설정한다. 이로써 타문화를 미개하고 계몽되지 못한 것으로 폄하하고, 그에 대한 우월적 사고를 지니게 되며, 타문화를 소외시키고 억압하며 폭력적으로 교정하려는 노력을 동반하게 된다(신승환, 2003, pp. 229-230). 이러한 사고방식은 이상적인 사회(Idea)를 그리고 현실은 이의 ‘재현’에 불과하다고 보는 플라톤적 그것과 유사하다.

정체성

우리는 다문화정치와 차이 내지는 정체성의 정치라는 말을 혼용한다. 그렇다면 정체성이란 무엇인가? 구문구조의 대칭을 보면 정체성이란 다문화, 차이와 관련이 깊다는 것은 어렵지 않게 추론할 수 있다. 또한 이는 정체성의 정의가 문화와의 연관성 속에서 해명되어야 한다는 것을 암시한다. 나아가 문화의 ‘차이’를 이해하는 데 있어서도 정체성에 대한 규명이 요청된다.

정의(definition)는 개념적이고 추상적인 단어의 조합으로 가능할 수도 있지만, 그 것의 기능 혹은 역할에 주목함으로서 정의를 도출하는 방법도 있다. 기능적 의미에서 정체성은 구체적 개인을 추상적인 공동체나 집단으로 묶어내는 데 매개의 역할을 한다. 즉 정체성은 집단이 성립하는데 필수적인 ‘귀속감’의 원천이다. 물론 귀속감의 강도는 개인이나 집단의 성향에 따라 달라질 수 있겠으나, 실체로서 존재하는 구체적인 개별 인간은 같은 정체성을 공유하고 있다는 귀속감이나 일체감을 근거로 인민이라든가 민족, 혹은 국가를 비롯한 다양한 유형의 집단의 구성원으로 호명된다. 다시 말해 가시적인 개인은 동질적인 정체성을 매개로 하여 비가시적이고, 추상적인 ‘집단성’(collectivity)을 획득함으로서 호명에 응할 수 있는 대상이 된다.

정체성을 형성하는 과정은 공동체의 잘 구획된 제도나 관습을 통할 수도 있고, 주어진 맥락 안에서의 개인의 자기 동일시 내지는 자기 동질화를 통해 이루어질 수도 있다. 물론 대부분의 경우는 양자가 동시에 작동한다. 이 과정을 통해 개인은 타자와의 동질감, 연대감을 획득하는 동시에 자기이미지(self-image)를 형성한다. 이렇게 얻어진 집단성의 구성 요소는 무엇인가?

집단성을 획득하고 이를 유지하기 위해서는 집단이 견고히 공유하는 ‘사물’(things)이 있어야 한다. 그것은 의미, 기억(역사), 언어, 정서, 태도, 업적, 자부심, 전망 등등의 조합이다. 이러한 것들은 문화가 지시하는 바와 대체적으로 일치한다. 다시 말하자면 구체적인 개인이 정체성을 획득하는 과정에 문화의 개입은 필연적이다. 문화는 정체성 형성의 장(場)이자 수단의 기능을 담당한다. 이런 의미에서 문화는 개인 정체성 형성의 의미지평의 역할을 한다고 볼 수 있다. 특정 공동체가 공유하는 문화는 개인이 정체성을 획득하는데 핵심적 수단이기도 하며, 또한 정체성 형성과정 자체가 특정 문화적 맥락에서 이루어지기 때문에 문화는 정체성이 구성될 수 있는 가능성의장을 제공하는 것이다.

그러나 정체성이라는 것은 위에서 열거한 인식가능한 ‘실재’로부터 규명되기도 하지만, 더 중요하게는 다른 정체와의 다름으로부터 찾아진다. 정체성은 동질성을

근간으로 하지만 그것의 존속은 다른 정체성과의 ‘차이’에 의존한다. 차이가 소멸되거나 있더라도 인식되지 못한다면 집단 고유의 정체성은 유지될 수 없다.¹⁹⁾ 즉 정체성은 다른 정체성과의 다름을 인식하는 행위이자,²⁰⁾ 이 과정에서 같은 정체성 집단으로 귀속될 수 없는 자에 대한 필연적인 배제의 논리를 담고 있다.

또 다른 의미에서 정체성은 타자를 필요로 하는데, 왜냐하면 정체성은 고립된 채로 구성될 수 없기 때문이다. 개인은 다른 사람들과 부분적으로는 공개적 대화, 또 부분적으로는 내면의 대화를 통해 정체성을 타협적으로 만들어낸다. 즉 정체성은 타인들과 나의 대화관계와 이를 통한 인정에 결정적으로 의존하고 있다(찰스 테일러, 송영배 역 2001, 61-74). 집단적 정체성 또한 다른 집단과의 대화 및 인정에 의존하고 있다는 점은 두말할 필요가 없다. 이렇듯 정체성은 ‘관계’ 혹은 상호주관성 속에서만 규명할 수 있는 것이다.

정체성은 귀속(belonging) 혹은 실재(be)를 의미하기도 하지만, 위에서 잠시 언급한 것처럼 그 속성상 유동적이다. 따라서 정체성에 대한 규명은 정체화(identify) 혹은 정체 형성(identity formation)의 문제를 제기한다. 정체화 또는 정체 형성은 두 가지 의미를 함축한다. 먼저 그것은 개인이나 집단의 정체성이 문화와 같이 시기를 한정한다면 정태적일 수 있지만, 긴 시간적 지평에서 보자면 끊임없이 유동하고 있으며, 변화의 과정에 있다는 것을 의미한다. 또한 정체화는 개인이나 집단이 기준의 정체성을 획득하고 전승하는 과정을 지시할 수도 있다.²¹⁾

정체성의 구성적 측면에 대한 강조는 복수의 정체성이 존재할 가능성을 제기한다. 달리 말해 개인이나 집단 내에서 복수의 정체성이 경합을 벌일 수도 있다는 것이다. 또한 특정의 정체성을 가지고 있다고 할지라도 그것은 고정적이고 확실한 형태를 띠고 있기보다는 유동적이고 모호한 모습이기 쉽다. 이는 ‘정체들’(identities) 혹은 ‘자아들’(myselfes)의 문제와 관련이 있다. 정체성이 인식 가능하면서도 생태적인 실재만을 의미하는 것에 그치지 않고 시간의 흐름 속에서 해체와 재구성의 노정에 있다면, 즉 끊임없이 변화한다면, 같은 출발선을 가진 정체일 지라도 다양한 방향으로 진화할 수 있다. 따라서 한 집단이나 개인이 복수의 정체성을 가질 수 있다는 가정은 매우 현실적이다. 역으로 한 집단이나 개인이 유일한 정체성을 존재하기 어렵다.²²⁾

정체성을 이렇게 규정하고 보면 그것은 변화에 노출되어 있을 뿐만 아니라 개인

19) 정체성과 차이의 관계는 욕망과 결핍의 관계와 유사하다. 즉 결핍이 사라지면 욕망 또한 지속될 수 없는 것과 같이, 혹은 결핍이 욕망의 전제 조건인 것과 같이 정체성은 차이를 전제하고 서야 유지될 수 있다.

20) 정체성의 구성적 측면을 강조하기 위해 ‘행위’라는 단어를 사용하였다.

21) 이러한 관점에서 정체화는 사회화의 전제 조건으로 간주될 수 있다. 한 사회의 규범과 태도, 관습 등을 학습을 통해 체화하고 자아를 형성하는 과정인 사회화는 먼저 귀속을 통해 사회의 구성원이 되지 않고서는 성립할 수 없기 때문이다.

의 선택에도 열려있게 된다. 개인과 인간 집단은 자신의 정체성을 객관화시켜 반성적으로 성찰할 수 있는 능력이 있다. 이러한 능력을 전제하지 않고는 정체성의 변화 가능성은 제거되고, 개인의 선택에 열려진 공간은 닫히게 된다. 정체성을 닫힌 구조 속에서 이해할 때, 즉 정체성을 주체의 경험 이전에 존재하는 초월적이고 선천적인 어떤 것으로 간주할 경우, 또한 정체성을 주체의 선택에 열어놓지 않을 경우 정체성에 대한 태도는 일종의 ‘낙인찍기’를 결과할 수도 있다. 예를 들자면 인종주의자들이 평가하는 흑인의 특성이나 한국인이 중국인, 혹은 일본인을 향해 종종 드러내는 편견이 그러하다. 좀 더 일반적으로 ‘다름’을 차별의 근거로 삼는 논리도 이에 해당한다. 이러한 논리는 타자를 구분짓고 규정하고, 차별하는 논리일 뿐, ‘정체성의 정치’가 내포하고 있는 정체성의 의미와는 하등의 관계가 없다.²³⁾

정체성이 개인의 삶에서 중요한 이유는 정체성을 보지(保持)하는 것은 자기 자신의 일관성을 유지하고자 하는 인간의 본성에 부응하는 것이며, 위에서 확인한 것처럼 안정감을 주는 원천으로서의 귀속감 혹은 소속감과 관련이 깊다. 보다 현실적으로는 동일한 정체성을 매개로 한 귀속감의 확인 및 인정은 개인의 생존 및 생의 확장과도 연관된다. 개인뿐만 아니라 그들의 집합으로 구성된 그룹이나 공동체 또한 자신의 지속 가능성을 정체성의 유지, 강화로부터 찾을 수 있다. 이로부터 근대 국가가 정체성을 유지하고 강화하고자 하는 욕망을 드러내는 이유를 찾을 수 있다.

그렇다면 국민국가의 정체성이란 무엇인가? 서구에서 특정 정치공동체(polity)의 정체성이란 구성원을 하나로 묶어주는 것이 무엇인가에 대한 관점에 따라 변화하였다.²⁴⁾ 그리스 · 로마, 중세시대에는 ‘좋은 삶’(good life)에 대한 공통관념에 따라 정치체제를 서로 구분하는 근거로 삼았다. 17세기에 들어서면서 이러한 통념은 흙스에 의해 거부되었다. 그가 보기엔 정치공동체는 정통성에 대한 공통관념과 그로부터 도출된 권위의 구조에 의해 통일되고 구성된다. 19세기 민족주의가 부상하면서 기준과는 매우 다른 정체성에 대한 정의가 부상한다. 민족주의의 관점에서 모든 정치공동체는 유기적 전체로 간주된다. 그것은 살아있는 유기체와 같이 독특한 정신과 천부적 특질, 정서를 가지고 있으며, 이것이 사회적, 문화적, 정치적 제도에 스며들어 그것에 생명을 주고, 질서를 부여함으로서 정치공동체를 하나로 묶는 것은 물론 다른 집단과 차별을 가져온다는 것이다. 파레크에 의하면 정치 공동체의 정체

22) 정체성의 구성적 측면에 주목하는 것은 홀링어가 다문화주의의 정체성보다 ‘affiliation’을 더 선호하는 것에 대한 대답이 될 수 있다. 그에 따르면 정체성은 사회화 과정을 소홀히 취급하는 대신 개인의 심리적 측면에 집착하기 때문에 고정성, 천부성(givenness)의 의미를 내포하지만 ‘affiliation’은 유동적이고 동의와 선택에 기반한 공동체의 측면에 더 부합한다는 것이다(Hollinger 2000, pp. 6-7).

23) 정체성의 변화와 구성적 측면에 주목한다고 해서 정체성이 갖는 본래의 성질을 탈각시키는 것은 아니다. 즉 정체성은 지속성과 견고성, 응집성을 자신의 성질로 하기 때문에 단기간의 변화에 쉽게 노출되지는 않다는 점 또한 염두에 둘 필요가 있다.

24) 아래 이에 대한 설명은 Parekh 1994, p. 492 참조.

성이란 공동체의 구성원들이 개인이 아닌 집단적으로, 사적이 아닌 공적으로 공유하고 있는 것이며, 그렇기에 필연적으로 제도에 초점이 맞추어질 수밖에 없다 (Parekh 1994, p. 502).

위의 정체성에 대한 일반적인 논의와 파레크의 정리를 통해 공통점을 발견할 수 있는데, 국가의 정체성이란 기능상 공동체를 하나로 통일하고 타자의 정체성과 자신을 구별함은 물론, 그 실내용은 어떤 가치와 관련이 깊다는 것이다. 정체성이 재구성에 노출되어 있는 것과 마찬가지로 국민 혹은 국가 정체성 또한 재구성의 계기로 항상적으로 노출되어 있다. 국민국가가 형성된 1648년 당시 개별 국가의 ‘국민’이 세계화 시대의 ‘국민’과 같을 수는 없다. 마찬가지로 당시의 국가가 가지고 있던 자기규정과 지금의 국가의 자가관념이 동일할 수는 없는 것이다. 정체성이 변화될 수 있는 것은 그것이 맥락(context)에 의존하고 있기 때문이다. 중요한 것은 누가 어느 정도로, 무엇을 수단으로 정체성을 규정하고 해석하는 권력을 가지고 있느냐의 문제일 뿐, 국가 정체성이란 기본적으로 유동적 일 뿐만 아니라 단일하고 균질적 이지 않다. 일례로 개인이나 집단이 점유하고 있는 사회적 위치에 따라서 국가 정체성을 체현하고 실천하는 정도는 크게 달라질 수 있다.

국가 정체성의 변화와 경합 가능성, 본질적 불균질성은 정체성의 불가피한 다양성을 인정하고 그들 간의 상호작용 및 상호고양을 자신의 정체성으로 주장할 수 있는 가능성을 연다. 즉 다(多)정체성 그 자체를 국가의 정체성으로 상상할 수도 있다는 것이다. 이것이 곧 다문화주의임은 굳이 설명이 필요하지 않다.

‘정체성 정치’의 부상은 다소 역설적인 측면이 있다. 국가 혹은 특정 사회가 하나의 단일한 정체성으로 묶여 있다고 가정되는 시기에 정체성은 정치 담론으로 취급되지 못했다. 그러나 이러한 단일 정체성을 지탱하는 요소들, 즉 사회적 권리구조, 계급이나 국민국가 등의 통합력이 약화되자마자 정체성 정치는 정치 담론의 전면에 등장하게 된다. 1960년대 이후 정체성 정치의 급부상은 같은 기간 인간 사회의 급격한 전환과 심오한 변동과 깊은 관계가 있다.(Hobsbawm 1996, p. 40). 특히 2차 대전 이후 전 세계적인 이민의 광범위한 전개는 이러한 변화에 가속도를 붙였고, 정체성의 정치가 부상하는 중요한 계기가 되었다.

다문화주의의 정당화

위 문화에 대한 개념 규정에서 문화는 언제나 ‘다문화적’이라고 규정하였다. 문화의 담지체인 인간의 공동체가 다양한 것과 마찬가지로 문화 또한 다양할 수밖에 없다. 인간들의 구분되는 공동체가 하나의 공동체로 완전히 통합되지 않는 한 다문

화적 상황은 필연적이다. 이는 한 국가 내에서도 마찬가지이다. 특히 사람들의 국제적 이동이 그 어느 때보다 광범위하게 이루어지고 있는 세계화 시대에 ‘단일의 언어, 문화, 단일의 충성과 같은 이론바 순수하고 통일적인 구성원들만을 이상적인 형태로 생각하는 ‘nation-state’의 현실적인 의미는 퇴색하지 않을 수 없다’(조정남 2007, pp. 12-13).

이와 같이 인간 사회의 문화적 다양성은 문화의 본질적 성질로부터 직접적으로 파생되는 불가피한 속성이며, 세계화는 문화적 다양성을 더욱 촉진하는 결과를 놓고 있다. 이러한 다양성을 우월한 힘을 발휘하여 단일한 문화로 통일/동일화하려는 노력은 의도와는 달리 격한 분쟁과 갈등을 낳을 개연성이 높다. 다문화적 상황이 필연적이라면 다문화주의 또한 이러한 현실 진단으로부터 자연스럽게 도출되는 것이다.²⁵⁾ 실제 동화정책을 통한 단문화주의(monoculturalism) 구성을 실패가 다문화주의로 전환하는 계기가 되었다는 점을 기억할 필요가 있다. 다시 말해 다문화주의는 다민족, 다문화사회의 통합에 있어 동화주의는 유효하지 않고, 오히려 그것은 민족, 에스니시티 분쟁의 원인이 된다는 인식에 따른다(조정남 2007, p. 14).²⁶⁾

그렇다면 세계적 다문화적 양상과 결부되어 과거의 동화정책을 성찰하는 가운데 제시된 다문화주의는 어떻게 정당화될 수 있을까? 아래에서는 다문화주의가 지향하는 가치, 문화적 평등의 정당화 논리, 자유와의 관계, 공존의 의미, 지구화 시대 정의(justice)와의 관계 등에 대한 검토를 통해 최종적으로 다문화주의에 대한 정당화 논리를 대여섯 가지로 정리해 보고자 한다.

다문화주의가 지향하는 주요한 가치 가운데 하나가 평등이다. 보편적으로, 모든 설득력 있는 정치이론은 평등이라는 동일한 궁극적 가치를 지니고 있다. 이는 각각의 이론이 ‘평등주의적 전제’를 공유하고, 평등한 존재로 사람을 다룬다는 개념이다(김릭카, 장동진 외 역 2006, pp. 4-5). 다문화주의도 이와 크게 다르지 않다. 즉 다문화주의가 나름의 설득력을 갖추고 있다면 그 이념을 관통하는 정신은 ‘평등’이라고 할 수 있다. 나아가 다문화주의는 공동체 개별 구성원의 평등만을 용인하는 것에 그치지 않고, 문화와 문화집단 혹은 공동체의 평등까지 의도하기 때문에 보다 확장된 형태의 평등주의라고 할 수 있다. 즉 그 자체로 평등하게 존중받아야 하는 개별 인간의 실존을 인정할 뿐만 아니라 그들이 구성하고 있는 공동체 또한 하나의

25) 줍커는 다문화적 현실에 대한 ‘묘사’가 곧바로 정책적 ‘처방’으로 연결되는 것에 대해 비판한다(Joppke 2003, pp. 239-240). 그러나 다문화적 현실이 필연적 성질을 갖추고 있다면 이를 적절히 반영할 수 있는 방편을 찾는 것 외에는 달리 방법이 없다고도 할 수 있다. 현실의 필요가 이념을 발생 시킨다는 일반적인 명제는 여기에서도 그대로 적용된다.

26) 다양성을 부인하거나 그것을 교체하려는 급진적 시도는 피비린내 나는 실패로 귀결되었기 때문에 다종족적 현실의 일부 측면은 ‘주어진 것’으로 간주해야 한다는 레비의 지적도 이와 같은 맥락으로 읽을 수 있다(Levy 2000, pp. 5-9). 그러나 레비는 단위 문화 자체가 항구적이라고 보지는 않는다.

‘존재’로 간주하는 것
이 다문화주의의 핵심
가정이다. 이런 면에서
다문화주의는 기존의
정의이론보다 진일보
한 측면이 있다고 하
겠다.



인간 사회의 문화적 다양성은 문화의
본질적 성질로부터 직접적으로 파생되
는 불가피한 속성이며, 세계화는 문화
적 다양성을 더욱 촉진하는 결과를 낳
고 있다.

그렇다면 왜 문화는 평등하게 취급되어야 하는가? 개별 문화의 평등은 위에 제시된 문화의 정의로부터 유래한다. 문화는 해당문화를 공유하는 개인과 집단의 자기이해 방식이자 삶을 구성하고 성취하는 과정 그 자체라고 하였다. 이러한 방식의 문화이 해는 문화의 평등을 의미하는 동시에 문화 간 위계나 우열, 그에 따른 동화, 흡수, 강제적 소멸 등을 허용하지 않는다. 이와 같은 문화이 해가 문화 상대주의로 귀결되지 않을 수 있다는 점은 위에서 논한 바와 같다.

평등을 구현하는 수단은 무엇인가? 평등은 존속 가능성을 전제로 한다. 존속을 부정하는 평등은 성립될 수 없으며, 역으로 평등할 수 있는 수단이 확보되지 않은 채, 문화의 지속은 보장될 수 없다. 문화집단의 평등한 존속을 보장하기 위해서는 정치권력의 배분문제를 우회할 수 없다. 권력(power)으로부터 기인하는 권리(right)은 하위문화집단이 스스로의 문화를 존속시킬 수 있는 핵심수단이다.²⁷⁾ 그러한 권리가 주어지지 않은 다문화주의란 언제든지 철회될 수 있는 주류문화의 한갓 시혜에 의존할 수밖에 없으며, 문화집단 간 평등은 커녕 지속적인 문화의 존속과 재생산을 담보할 수 없다.

나아가 그 권리은 일시적으로 불평등하게 분배될 수도 있다. 과거의 차별과 배제를 시정하기 위해 취해지는 한시적인 불평등조치, 혹은 ‘긍정적 차별’(positive discrimination)은 많은 국가에서 용인되고 있는 제도이다. 평균 이상의 권리한을 하위문화집단에게 부여함으로써 초기 조건의 불평등을 완화하고, 스스로 선택하지 않은 우연적 특성, 즉 성별이나 인종, 종족, 가문 등이 결과를 규제하는 정도를 줄일 수 있다. 긍정적 차별은 명목적이고 형식적일 수 있는 ‘기회의 균등’을 실질적이고 내용적인 그것으로 전변시킬 수 있는 수단이다.

여기에서 문제가 될 수 있는 것이 과연 중국과 같이 소수민족의 자치권을 인정하는 경우 해당 국가를 다문화주의 국가로 분류할 수 있는가 하는 의문이다. 다음과 같이 두 가지 이유에서 중국유형의 국가는 다문화주의와 구분된다. 첫째, 중국은

27) 정치권력은 자결권, 자치권, 자치 정부 구성권, 선거권 및 대표(representation)의 권리 등 다양한 충우가 있을 수 있다.

소수민족문화의 보존과 존속을 용인하지만 장기적으로는 단일한 문화, 민족으로의 수렴, 즉 한족화(漢族化)를 지향한다. 중국은 민족융합이라는 이름으로, 심지어 한족을 포함한 모든 민족의 소멸을 표방하지만 실제의 민족정책은 중국 정부의 의도가 어디에 있는가를 잘 보여준다.²⁸⁾ 실내용이 한족으로의 동화라는 점에서 중국의 민족정책은 다문화주의와 거리가 멀지만, 문화를 담지하고 있는 민족 자체의 소멸을 지향한다는 것 또한 다문화주의와의 거리를 넓힌다. 민족문화의 보존을 목적으로 중국에 설치, 운영되고 있는 ‘민족구역 자치제’라는 것도 특정 민족을 위한 자치구라기보다는 전체민족의 잡거를 내용으로 하는 형식적이고 상징적인 의미(조정남 2006, p. 28)를 가질 뿐이다.

둘째, 권리활용의 방식에 대한 통제권을 중앙국가가 보유한다는 확실한 전제위에 국가 통치권의 일부를 해당 소수민족에게 위임하여 자치권을 부여하는 것²⁹⁾은 다문화주의의 의도와 부합하지 않는다. 왜냐하면 이는 자치(self-governing)의 핵심 내용인 자결(self-determination)을 결여하고 있으므로 자치권 자체를 혼란화시키기 때문이다.

문화집단의 권리 인정과 개인의 자유가 양립할 수 있는가를 검토하는 것도 다문화주의를 정당화하기 위해 필수적으로 다루어야 할 주제이다. 양자의 양립불가 내지는 충돌 가능성에 대한 주장은 집단성과 집단의 존속이 개인의 선택과 자유에 앞설 때 예상할 수 있는 자유의 제한 혹은 박탈에 대한 우려에 기초한다. 역사적 경험 이 있다. 또한 어떤 인종이나 민족 집단은 심각하게 반자유적이며(illiberal), 구성원의 자유를 복돋기보다는 억압한다(Kymlicka 1995, p. 75). 경험적 사실에 근거한 이와 같은 우려와 문제제기는 정당하다. 집단의 권리와 개인 권리의 충돌을 피할 수 있는 관점을 제시하기에 앞서 먼저 해명해야 할 것이 있다. ‘무엇을 위한 자유인가’ 하는 점이 그것이다.

자유는 그 자체가 목적이 될 수는 없다. 즉 자유란 그것을 넘어서는 목적을 갖지 않는 궁극적인 지향점이 아니며, 인간 삶의 고양을 위한 수단적 의미를 가질 뿐이다. 따라서 개인의 자유 또한 삶의 필요에 따라 제한될 수 있다. 예로써 특정 개인이나 집단의 자유보장이 다른 사람의 자유를 침해할 경우나 공공선을 해할 때에는 그것을 제한하는 준거로 사용될 수 있다는 것이 모든 자유주의 국가들이 공유하는 규범이자 도덕(morality)이다. 그런데 이 도덕성은 해당 사회의 문화로부터 배태된 것이다. 왜냐하면 한 사회의 도덕은 의미의 체계 혹은 문화를 전제하지 않고는 성립

28) 중국의 민족융합 정책에 대한 자세한 설명은 조정남 2006, pp. 174-191 참조.

29) 이는 국가와 종교의 통제관계에 대한 스피노자의 관점에서 유래 한다(에티엔 발리바르, 진태원 역 2005, p. 54).

할 수 없기 때문이다(Parekh 2000, p. 144). 따라서 인간 삶을 고양하는 자유의 온전한 보장은 문화에 대한 존중과 분리하여 생각하기 어렵다. 문화는 개인적 삶의 해석지 평으로서 개인은 태어나면서부터 이미 문화에 가담한다. 개인의 인권이나 자유가 가리키는 실천적 내용도 해당 사회의 문화적 지평 안에서 구성되는 것이기 때문에 문화를 인정하고 존중하지 않으면서 해당 집단에 속한 개인의 자유를 보장한다는 것은 모순일 수밖에 없다.

집단의 문화적 권리에 대한 인정이 개인의 자율성과 자유를 오히려 확장하는데 기여하기 위해서는 전제조건이 필요하다. 그 전제조건이란 문화는 개인의 선택구조에 열려있어야 한다는 것이다.³⁰⁾ 이렇게 말하는 것은 문화 본질주의에 대한 거부 이기도 하다. 개인은 자신이 향유하는 문화를 인정받음으로서 온전한 자유를 누리는 동시에, 스스로의 자유와 판단에 의해 자기가 속한 문화를 거부하고 다른 삶의 방식을 선택할 권리가 주어져야 한다. 이럴 때라야 집단의 권리와 개인의 자유가 서로 길항관계를 이루지 않으면서 양립할 수 있다.

다문화주의의 정당화 논리를 구성함에 있어 다문화주의에 내재적인 혹은 다문화정책이 내포하고 있는 분리주의적 경향성 내지는 잠재성을 여하히 제어할 것인 가의 문제는 매우 중요하다. 왜냐하면 소수자 권리 보장이라는 정의(justice)의 실현이 사회의 안보(security)를 위협할 수 있다는 현실적인 딜레마가 존재하기 때문이다.³¹⁾ 이로부터 통합(integration)과 통일/정체화(unification/identification)를 구분할 필요성이 제기된다. 전자는 사회 내부의 다양한 차이를 유지, 온존시키면서도 하나의 단위로서 분류될 수 있는 성질을 유지하는 것이라면 후자는 차이를 점진적으로 회색시켜 단일한 요소로 만들어 가는 과정, 혹은 그것이 완성된 상태로 분류하여 인식할 수 있다.³²⁾

통일/정체화의 최종적 목적지는 사회의 이질성(heterogeneity)을 제거하고 동질성(homogeneity)을 확보하는 것이다. 반대로 다문화주의가 지향하는 바는 차이를 반영하면서도 통합력을 유지하는 것이다. 따라서 다문화주의는 단일한 정체성, 즉 주류의 정체성으로 국민과 국가를 동일화하는 것과 분명한 대척점에 서있다.

30) 이는 오킨이 제기한 '탈출의 권리' 와 같다(Okin 2002, pp. 205-230).

31) 킴리카는 이를 정의와 안보의 딜레마로 정식화한다. 소수집단의 동등한 권리를 보장하고자 하는 종족 정치(ethnic politics)는 종종 사회의 안정을 해치고 민주주의와 발전을 저해할 수 있다는 안보공포(security fears)와 함께 한다는 것이 그가 보는 다문화주의의 딜레마이다(Kymlicka 2007, pp. 8-9). 그는 다문화주의의 규범과 기준을 마련하는데 직면하게 되는 딜레마로 범주의 딜레마와 조건, 연쇄의 딜레마를 제시하고 있다. 앞의 것은 소수자의 범주 예로 이주자, 소수민족, 선주민 등에 따라 다문화주의의 규범을 제시하는 데 있어 발생하는 문제이고, 뒤의 것은 다문화주의는 자유 민주주의라는 사전 조건이 구비되어 있는 경우에 더 쉽게 적용되는데, 실제 종족 갈등은 그렇지 않은 국가들에서 발생하고 있는데 따른 딜레마다.

32) '통합'에 대한 용어의 정의는 다문화주의가 사회의 '통합' 력'과 배치되지 않을 수 있다는 것을 설명하기 위한 조작적 정의로서 일반적인 '통합'의 개념과는 일정한 차이가 있다. '통합' 이 의미하는 일반적 뉘앙스에 대한 설명으로는 UNRISD 1994 참조. 이와 비슷한 문제의식은 통합과 동질성(uniformity)을 구분한 꽈준혁의 논의에서도 일부 발견할 수 있다(꽈준혁 2007, p. 36).

‘통합’은 역동적인 개념이다. 통합된 사회는 힘(‘통합력’)을 가질 수 있다. 그러나 통일된 사회는 어떤 성질이나 특질을 가질 뿐, 역동적이지는 않다. 그 내의 개별적인 차이가 활력을 유지하는 가운데 공존하는, 그래서 개체의 활력을 높이고 그것에 의존하고 있는 공동체의 역능(virtus) 또한 고양시키는 것이 ‘차이에 기초한 통합성’을 지향하는 다문화주의가 가질 수 있는 미덕이라고 하겠다. 다문화주의가 주장하고 지향하는 다원성은 배타성과 고립, 소외와는 양립할 수 없는 것이라, 상호작용과 상호침투를 허용하는 공존의 다원성이다. 이처럼 다문화주의를 이해하게 되면 다문화주의에 내재하는 분열적 힘을 통제하고 제어할 수 있는 가능성의 문이 열린다.³³⁾

사실 다문화주의는 분열적 요소를 생래적으로 가지고 있다고 할 수 있다. 정치체제의 분열까지는 아닐지라도 소수자들의 ‘계토화’ 가능성도 일부 존재한다. 이러한 사실조차 부인할 필요는 없다. 이는 마치 자유가 이미 방종의 가능성을 내포하고 있는 것과 같다. 자유가 방종으로 흐를 가능성�이 있다는 이유로 자유를 제한하는 것이 온당하지 않은 것처럼, 다문화주의가 결과할 수 있는 우려를 이유로 그것이 가진 미덕까지 거부하는 것은 논리의 비약이다. 관건은 부정적 효과를 여하히 제어할 것인가가 되어야 할 것이다.

다문화주의의 이름으로 분리주의를 옹호하는 경우가 있으나 이는 위에서 말한 바와 같이 다문화주의가 지향하는 ‘통합’과는 구분된다고 하겠다. 다문화주의는 특정 사회 내의 하위문화 간 삼투력이 대단히 높은 경계를 상상하지만 이것이 국경과 같은 인위적인 장벽을 설정하지는 않는다. 이러한 분리주의는 다문화주의보다는 종래의 민족주의(nationalism)의 범주로 묶는 것이 옳다. 이러한 논리적 궤적이 도달하는 최종 목적지, 즉 다문화주의의 궁극적인 지향은 ‘공동체들의 공동체’³⁴⁾라고 할 수 있다.

다문화주의는 실체를 갖는 다양한 문화가 단지 고립적으로 존재하는 상황을 인정하지 않는다. 다문화주의는 문화의 공존을 지향한다. 여기서의 공존은 문화 간 만남과 소통, 섞임을 전제하는 것이다. ‘다문화주의는 필연적으로 대화적이기 때문에 문화적 차원은 독백적으로 이해되어서는 안된다’(설한 2005, p. 198). 다문화주의는 문화 ‘들’의 접촉과 소통을 통해 단위 문화의 역능을 강화하고, 그것을 담지하고 있는 인간의 고양을 궁극적인 목적으로 한다. 따라서 다문화사회는 문화 간

33) 이렇게 말하는 것이 다문화주의가 갈등, 적대와는 거리가 먼 규범성을 가지고 있음을 주장하는 것은 아니다. 어떠한 이념도 인간 사회에 본질적인 갈등과 적대, 심지어 폭력을 제거할 수는 없으며. 제거를 위한 시도는 오히려 더 큰 갈등과 폭력을 수반할 수밖에 없다. 차이를 인정할 때, 이미 차이 간의 긴장과 갈등이 있을 수 있다는 점 또한 인정하는 것이다. 다문화주의는 차이가 분쟁으로 발전하는 것을 일정한 수준에서 제어하고, 그들을 공존시키는 것에 자신의 목적을 제한할 때, 제대로 작동할 수 있을 것이다.

34) 캐나다의 전 수상이었던 조 클락은 캐나다 사회를 이와 같이 표현한 바 있다(Lipset 1990, p. 180).

위계는 거부하지만 문화 간 경쟁은 용인한다. 즉 문화의 맥락은 비교 가능해야 하며, 그런 만큼 변화 가능성에 온전히 노출되어 있어야 한다.³⁵⁾ 다문화사회에서 타문화에 대한 관용과 인정은 개인의 윤리이자 정치도덕이기도 하다.

다문화주의가 지향하는 사회는 몇 개의 인접한 동질적인 소수자의 단위문화(uniculture)들이 주류의 단위문화를 배경으로 점점이 박혀있는 ‘모자이크’ 사회가 아니다.³⁶⁾ 다문화주의는 단위문화의 자기표현과 외적 표명, 자기존중을 용인하고 그러한 전제 하에서 뒤섞임을 통한 문화의 수정과 변형을 당연시한다. 평등한 문화상호 간의 이해와 존중, 대화와 소통을 통해 차이와 다양성을 전제로 하면서도 전체를 관통할 수 있는 다문화적 정체성을 수립하는 것이 다문화주의가 가지는 궁극적 목표라고 할 수 있다. 공존적 질서 하에서 개별적인 문화를 포괄하고 아우르는 다문화적 정체성이라 함은 강제와 배제와는 양립할 수 없는 개념이자 실천으로서, 여러 가지 잡다한 구성요소들이 다정하게 공존하며 제각각의 색깔과 냄새를 그대로 유지하면서도 그들 고유의 개별성과는 또 다른 통합성을 이루어내는 이른바 ‘salad bowl’ 같은 유익한 공존을 내용으로 하는 다원적인 국민성을 상정하는 것이다(조정남 2007, p. 13). 그런 의미에서 다문화주의는 국가, 나아가 세계사회(world society)의 구성을 가능하게 하는 최소한의 공통가치가 있어야 한다는 판단에도 올려있다.

다문화주의는 또한 탈근대적 기획의 성격을 가지고 있다.³⁷⁾ 인종주의나 자문화 중심주의에 따른 문화적 차별은 근대적 현상이기 때문에 이에 대한 대안적 사유인 다문화주의는 국민국가 건설로부터 시작된 근대성에 대한 근본적 성찰과 전복을 요구하는 담론이라고 할 수 있다. 그것은 실체중심에서 관계중심으로, 존재중심에서 생성중심으로, 인식중심에서 이해중심으로의 전환을 요구하는 동시에 문화적 차이에 대한 감수성과 차이의 보편성을 원리로 한다(신승환 2003, p. 238).³⁸⁾ 다문화주의는 고립된 실체로서 산재하는 문화를 관계의 영역으로 불러들이고, 본질과 원형에 천착하기보다는 변화와 생성을 우선하는 이해방식이다. 또한 그것은 불변의 본질을 로고스를 통해 인식하는 것에 방점을 두기보다는 대상이 속해 있는 지평을 이해하고 해석하는 데 초점을 둔다. 동일성보다는 차이에 민감한 것도 다문화주의

35) 김비환은 문화의 비교불가능성을 받아들이는 가운데, 비교 가능하지 않은 문화가 공존할 수 있는 방법은 ‘공동의 이상’ 보다는 모든 문화가 회피하고 싶어 하는 ‘공동의 악’을 확인함으로서 잠정적 합의(modus vivendi)에 이를 때라고 주장한다. 이를 가능케 하는 시각으로서 그는 실용·신증주의적 보편주의를 제시한다(김비환 2005, pp. 64-93).

36) 베토백은 문화 본질주의에 기반한 다문화주의의 결론이 이와 같다며, 이에 대해 비판적인 입장을 취한다(Vertovec 1996, pp. 51-2).

37) 다문화주의가 가지는 탈근대적 성격이 그것의 정당화로 이어질 수 있는 것은 다문화주의의 탈근대적 성향이 근대에 대한 성찰에 기초하고 있기 때문이다.

38) 신승환은 탈근대적 문화이해의 방식으로서 다원주의 문화론, 문화 다원성을 설명하고 있으나, 그가 말하는 문화 다원성을 다문화주의로 독해해도 크게 무리가 없다.

가 지난 탈근대적 기획의 성격을 보여주는 것이라고 할 수 있다.³⁹⁾

또한 다문화주의는 지구화 시대의 정의(Justice)를 규정하고 실현하는 문제와도 깊은 관련이 있다. 국경을 넘어서는 인구 이동을 다루는 헌법적이고 정책적인 문제들이 국가 간의 관계 규정에 핵심적이며, 따라서 규범적인 지구촌 정의이론의 중심에 놓여야 한다고 말하는 벤하비브(Seyla Benhabib)의 주장도 이와 맥락을 같이 한다. 즉 양자는 국가와 국민 중심의 발상을 넘어서는 문제라는 핵심을 공유한다(벤하비브 2008, p. 24). 과거에도 정치 공동체 내의 ‘배제된 자’에 대한 관심은 정의이론의 핵심을 차지했지만, 그 관심의 대상은 국민이면서도 제대로 된 권리를 가지지 못한 계급, 계층, 소수인종 등에 대한 것이었다. 다문화주의는 이미 성원권 (political membership)을 획득한 자는 물론, ‘국민이 아닌 자’에 대한 관심도 포함한다는 면에서 ‘탈국가중심주의’적 지향을 담고 있다.

국제적 이주가 낳은 다문화적 상황을 다루어야 하는 과제는 ‘공동체의 성원’이 전에 단지 인간 그 자체라는 이유로 발생하는 개인의 권리문제’와 관련된다(벤하비브 2008, p. 33). 이와 같은 논리는 인간의 균원적 평등성에 대한 인식의 확장과도 연관이 있다. 인종과 출생 등 생득적 요인에 따라 인간 사이에 선형적 위계가 존재한다는 인식은 근대 이후까지도 지속된 관념이었다. 이러한 관념은 식민지 건설, 인종적 배제와 인종학살, 2등 국민의 양산 등의 현실로 구체화되었다. 현재는 많은 국가에서 공식적으로는 인간 사이의 위계가 거부되고 있으나, 지금도 이러한 관념의 유산은 어렵지 않게 발견할 수 있다. 다문화주의는 이러한 위계질서에 대한 부정과 평등성에 대한 인식을 전제하지 않고서는 성립될 수 없는 논리라고 할 수 있다.

이상의 논의를 통해 다문화주의 정당화 논리는 다음의 몇 가지로 제시될 수 있다. 첫째, 다문화주의는 인간 사회의 ‘다문화적 상황’의 필연성에 대한 긍정에 기초한다. 이에 따라 다문화주의는 차이를 인정하고 소수 공동체의 문화를 보존하고 발전시키는 것을 옹호한다.

둘째, 다문화주의는 차이들 간의 평등의 논리에 따른다. 차이의 존속과 이들 간의 평등의 실제적 구현을 위해 다문화주의는 권력의 배분에도 주의를 기울인다. 개인 및 집단의 문화에 대한 평등한 처우는 민주주의의 확장과 맥을 같이한다.

셋째, 다문화주의는 문화적 차이와 문화의 권리를 인정하고, 이들 간의 공존과 상호 구성적인 문화 간 교류를 장려함으로써 사회의 통합력을 제고한다. 이러한 논

39) 규범적 성격을 가지는 다문화주의의 대두를 사회·정치 질서를 조직하는 원리로서 근대의 단일 합리성 개념에 대한 근본적 도전으로 이해한 김비환의 논의도 다문화주의의 탈근대적 성격을 말하고 있다(김비환 2005, pp. 66-71).

리는 다문화주의가 스스로에게 부여한 한계 이자 끊임없이 자신을 돌아보는 성찰의 준거 이기도 하다.



다문화주의는 고립된 실체로서 산재하는 문화를 관계의 영역으로 불러들이고, 본질과 원형에 천착하기 보다는 변화와 생성을 우선하는 이해방식이다.

넷째, 다문화주의는

근대적 인식의 산물인 인종주의, 자문화중심주의에 대한 반성적 평가에 기초하고 있다.

다섯째, 가장 포괄적으로 다문화주의는 인간의 권리와 본원적 평등성의 문제에 천착한다. 다문화주의는 이미 공동체의 성원권을 가졌으나, 그 권리를 갖기 위해 희생되어야 했던 개인 및 집단의 가치문제를 다룰 뿐만 아니라 아직 성원권을 갖지 못했으나, 이미 그 사회에 존재하는 사람들에게 관심을 기울인다. 그것을 지탱하는 논리가 인간의 평등에 대한 인식이라는 점은 많은 설명을 필요로 하지 않는다.

이상의 다섯 가지 요소는 상호 규율과 제한 관계에 있다. 자유와 평등의 가치가 가지는 내적 긴장이 그렇듯, 어느 한 가지 요소가 지나치게 극대화되면 오히려 다른 가치는 형해화될 우려가 있기 때문이다. 일례로 평등과 상호존중, 통합의 가치를 훼손하면서 문화의 보존만을 요구하는 것은 다문화주의가 지향하는 바와는 거리가 있다. 따라서 각각의 구성요소를 어느 정도까지 허용하고, 어느 수준에서 조율할 것인가는 해당 사회 구성원의 심의가 필요하다. 특히 매우 현실적인 과제로서 기존의 불평등을 해소하기 위한 소수집단에 대한 한시적 특혜를 어디까지 허용할 것인가 하는 점은 정교한 논의와 사회적 합의가 요구된다.

결론

위에서 제시한 다문화주의의 정당화 논리는 맥락 초월적인 보편주의를 부정하는 반면 다문화주의를 옹호하는 측에서 제시하고 있는 논리, 즉 민주주의, 국가 중립성에 대한 회의, 자유의 확장, '악'의 회피, 사회·경제적 권리의 확대 등에 동의하는 가운데 제시된 것이다.

국가가 종교를 대하는 방식과 같은 중립성을 문화적 측면에서 가지기는 대단히 어렵다. 국가가 운영하는 제도에는 이미 주류의 가치가 녹아들어가 있음은 물론 주류의 편의가 반영되어 있다. 따라서 국가가 특정의 선호와 편향을 가질 수 있다는 점을 인정하지 않은 채 모든 시민을 평등하게 대한다는 천명은 구조적 배제를 용인하는 논리로 활용되기 쉽다.

좁커가 주장한 바대로 자유주의가 인간의 자유 확장과 갈등의 회피에 일정한 기여를 해 왔다는 점은 인정되지만 개인에 배타적인 초점을 둠으로써 인간 사회에 필연적인 집단 내지는 정체성의 측면을 간과했다는 비판에서 자유로울 수 없다. 자유 또한 위 4장에서 논의한 바와 같이 절대적 가치일 수는 없다. 쿠커다스의 자유주의옹호는 자유주의를 지나치게 이상화하여 사실상 자유주의와 다문화주의의 가치를 혼합하는 오류를 범하고 있다고 평가할 수 있다.

사회적 불평등 해소의 우선성을 주장한 배리의 주장 또한 경청할 부분이 없는 것은 아니지만 배리의 우려는 프레이저의 논거를 제시하는 것으로 많은 부분 해소될 수 있다. 즉 사회·경제적 불평등과 문화적 불평등은 상호 강화하는 효과를 가지는 것으로서 양자를 배타적으로 간주하기보다는 균형있게 다루는 것이 더 적실성이 있다.

국가 단위에서 통용될 수 있는 상위의 정체성의 필요성을 제기하는 밀러의 주장 또한 국가가 다정체성을 가질 수 있다는 위 정체성에 대한 논의를 통해 반박될 수 있다.

이상에서 다문화주의에 대한 정당화 논리를 제시하긴 했지만 다문화주의에 대한 지나친 규범적 접근은 오히려 다문화주의 이론과 실천의 발전을 저해할 뿐만 아니라, 현실을 오도할 수도 있다는 점을 염두에 둘 필요가 있다.⁴⁰⁾ 다문화정책은 다문화적 현실의 불기피성을 인정하는 가운데, 실천 가능한 여러 통합정책 가운데 하나에 불과하다. 다문화정책이 다문화사회로부터 파생되는 모든 문제의 해결책이 될 수는 없다는 것이다. 그것은 때로 역효과를 낳을 수도 있고 정책적 측면에서의 후퇴도 얼마든지 가능하다. 한계나 예외가 없는 이론이나 정책적 실천이란 있을 수 없다. 그렇기에 모든 지속 가능한 실천이 그렇듯 다문화주의 또한 끊임없는 비판과 성찰의 대상이 되어야 하며, 어떠한 비판에도 크게 열려 있어야만 현실 적합성을 유지할 수 있을 것이다.

조금 다른 맥락에서 다문화주의는 시민사회에서의 꾸준한 논쟁과 논란을 필수적으로 요구한다. 한국을 비롯하여 다문화주의가 국가관료기구에 의해 채택되고 주도되고 있는 오늘날 다문화주의를 말하는 것은 초기와는 달리 관료의 언어를 말하는 것과 다르지 않다(Kymlicka 2003, p. 8). 시민사회의 활발한 투입이 약화된 가운데 관료제도에 의해 운용되는 실천은 한계를 가질 수밖에 없다.

다문화담론이 문화적 차이 간의 대화와 소통, 공존이라는 목적을 추구하는 과정

40) 다문화주의에 대한 규범적 접근이 만연한 이유는 천선영의 말마따나 다문화사회 담론에는 `인간들의 전지구적 교류가 엄청난 속도와 폭으로 증가하고 있는 오늘날 어떻게 하면 싸우지 않고 평화롭게 살 수 있을 것인가라는 윤리적 고민이 절제 배어 있'기 때문일지도 모른다(천선영 2004, pp. 364-5).

에서 오히려 차이를 부각시키고 이를 영속화하는 ‘부수적 효과’를 낳을 수 있다는 비판에 대해서도 생각해 볼 여지가 많다. 천선영의 말마따나 ‘다(多)문화라고 하는 것이 기본적으로 상호 독립적으로 존재하는 각 개별 문화 ‘들’의 ‘존재’를 전제로 하는 개념이기 때문에 이 담론의 틀 안에 머무르는 한 우리는 그에 대한 사회적 소통과정에서 필연적으로 개별 문화들의 차이에 대하여 끊임없이 담론화하지 않을 수 없다(천선영 2004, p. 374). 더 많은 사회통합 혹은 연대와 더 많은 다양성은 양립 할 수 있는가?⁴¹⁾ 이 질문은 금세기 들어 특정 종교와 연관된 대규모 테러가 빈발하면서 더욱 절박한 문제로서 부각되고 있다.

물론 이에 대하여서는 다르게 생각해 볼 여지가 있다. 즉 근대 이후 개인적, 집단적 차이는 다문화담론이 아니더라도 항상적으로 재생산되어 왔으며, 차이의 재생산과 타자에 대한 은밀한 배제 또한 지속되어 왔다. 이러한 비가시적 형태의 차별과 배제를 용인하는 것보다는 이를 드러내고 상호 공존할 수 있는 지반을 마련하는 것이 사회적 통합력 제고에 더 넓은 대안일 수 있다. 다만 다문화담론이 개인적 선택을 봉쇄하고 문화적 차이의 영속화로 귀결되지 않도록 하기 위한 끊임없는 노력이 필요한 것은 분명해 보인다. 차이들 간의 대화와 소통을 통해 새로운 문화, 정체성의 촉진으로 이어질 수 있는 가능성에 더 많은 기회를 줄 수 있는 다문화 프로그램이 기획되고 실천되어야 하는 이유이다. 다문화주의의 실천과정에서 그동안 주류에 의해 차별받아온 문화적 주체를 가시적 이게 하고, 이들에게 보상을 해주는 것도, 비록 이 과정이 문화적 차이를 부각시키는 조치일지라도 용인될 수 있을 것이다.

다문화주의가 강조하는 차이가 소통없는 고립으로 귀결되지 않기 위해서는 문화적 인정에 대한 권리 및 요구가 소수집단만의 특권처럼 취급되어서는 곤란하다. 소수집단의 구성원들에게는 ‘탈출’의 권리가 주어짐은 물론 소수문화집단 내에서도 다문화주의는 핵심적인 가치로서 작동할 수 있어야 한다. 즉 다문화주의 자체가 공유된 가치로서 사회에 뿌리내릴 때라야 고립된 문화가 보이지 않는 높은 문화적 장벽에 가로막혀 있는 단절적 상황을 피할 수 있을 것으로 보인다.

다문화주의와 관련된 논의가 아직까지는 서구를 중심으로 이루어지고 있으며, 서구 자유민주주의 국가에 훨씬 잘 들어맞는 논리라는 점에 대한 인식 또한 필요하

41) 군하트는 이를 ‘전보의 딜레마’라고 규정한다(Goodhart 2004, p. 30). 이에 대한 나름의 대답은 4장에서 제시되었다.

42) 역사적 사실은 수많은 종교전쟁과 민족갈등, 인종적 배제, 문화적으로 동질화된 국가 등의 유산을 갖고 있는 유럽보다 아시아나 아프리카, 중동 등지가 종교적, 인종적 관용을 더 많이 가지고 있었다는 것을 밝혀 준다. 킴리카는 이러한 역사적 사실에 대한 인식을 전제하고, 인구구성의 문제, 평등에 기초한 권리 의식 향상, 공고한 민주주의, 자유민주주의적 가치에 대한 동의, 인종문제의 탈안보화(desecuritization) 등의 5가지를 서구에서 다문화주의가 활발할 수 있는 조건으로 제시한다(Kymlicka 2004, pp. 34-9).

다. 킴리카가 언급한 바와 같이 이러한 현상의 원인은 지역 간 ‘문명적 차이’ (civilizational differences)에 있기 보다는 통합정책에 대한 고민을 더 많이 할 수밖에 없었던 서구의 특수한 조건으로 인해 초래된 결과이다.⁴²⁾ 가까운 시일 내에 국경의 견고함이 예전과 같은 수준으로 복원될 것이라고 예상하기는 어렵다. 오히려 세계화가 지시하는 방향은 이와는 정반대이다. 인구의 이동에 따라 문화적 다양성의 수준이 더욱 높아질 것이며, 인간으로서 가질 수 있는 권리에 대한 인식과 가치의 확산도 더 광범위하게 실현될 것으로 보는 것이 대체적으로 옳은 전망이다. 따라서 다문화주의에 대한 담론과 실천은 서구 이외의 지역으로 범위를 넓혀갈 것으로 예측하는 것이 논리적으로 합당하다.

그러나 다문화주의 가치의 국제적 확산은 곳곳에서 어려움에 처해 있으며, 심각한 후퇴도 경험하고 있다. 그것은 다문화주의에 대한 오해나 편견으로부터 기인한 것이기도 하지만 다문화주의 자체가 가지는 비용과 리스크에 따른 것이기도 하다. 다문화주의는 인종적, 문화적 다양성을 다루는 가장 최신의 방법이자 가치일 뿐, 더 나은 모색을 허용하지 않는 최종적인 대안은 아니다. 다문화적 실천은 끊임없는 회의와 검증의 대상이 되어야 하는 것이다.

다문화주의는 시간적, 공간적 맥락을 초월하여 존재하는 규범적 위치를 차지하고 있지도 않다. 구체적 시간과 장소의 변이에 따라 다문화주의는 얼마든지 다양한 형식과 내용을 가질 수 있으며, 그것이 오히려 다문화주의의 지속가능성을 제고하는 방법이기도 하다. 따라서 다문화주의 자체에 대한 정당성 검토를 포함하여, 다문화주의는 어떠한 조건에서 더 잘 작동하는지, 해당 국가의 맥락에 따라 다문화주의의 수준과 유형은 어떻게 달라지는지, 갈등의 유형에 따라 어떤 다문화정책이 유효적절한지, 장·단기적 쳐방은 어느 수준에서 배합할 것인지 등에 대한 다양한 비교연구는 향후 예상되는 다문화적 현실의 확산에 따른 문제에 대한 대처방안을 풍부하게 할 것이다.

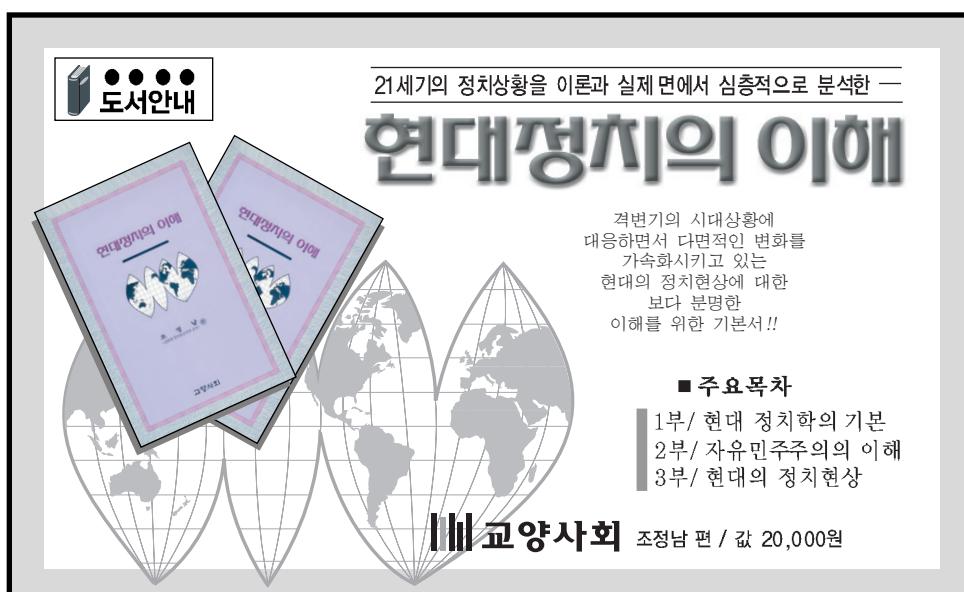
〈참고문헌〉

- 강용수. 2006. “문화철학에서 바라본 근대와 탈근대의 논쟁.” 『철학연구』제32집.
- 곽준혁. 2007. “다문화공존과 사회적 통합.” 『대한정치학회보』15집 2호.
- 김남국. 2004. “영국과 프랑스에서 정치와 종교: 루시 디 사건과 헤드스

- 카프 논쟁을 중심으로.”『국제정치논총』44권 4호.
- 김남국. 2005. “심의 다문화주의: 문화적 권리와 문화적 생존.”『한국정치학회보』39집 1호.
- 김비환. 2005.『포스트 모던 시대의 정치와 문화』서울: 박영사.
- 설한. 2005. “재분배의 정치와 인정의 정치.”『한국과 국제정치』49호.
- 세일라 벤하비브, 이상훈 역. 2008.『타자의 권리: 외국인, 거류민, 그리고 시민』서울: 철학과 현실사.
- 신승환. 2003. “문화 다원성의 종교철학적 함의.”『대동철학』제21집.
- 에밀 뒤르켐, 황보종우 역. 2008.『자살론』파주: 청아출판사.
- 에티엔 발리바르, 진태원 역. 2005.『스피노자와 정치』서울: 이제이북스.
- 윌 킴릭카, 장동진 외 역. 2006.『현대 정치철학의 이해』서울: 동명사.
- 조정남. 2006.『현대중국의 민족정책』파주: 한국학술정보.
- 조정남. 2007. “현대국가와 다문화주의.”『민족연구』30호.
- 찰스 테일러, 송영배 역. 2001.『불안한 현대 사회: 자기 중심적인 현대문화의 곤경과 이상』서울: 이학사.
- 천선영. 2004. “‘다문화사회’ 담론의 한계와 역설,”『한독사회과학논총』14권 2호.
- 한승조. 1998.『인류역사와 세계문명: 인류가 이룩해 온 주요문명의 내용과 평가』서울: 집문당.
- Alexander, Jeffrey. 2005. “Theorizing the ‘Modes of Incorporation’.” Peter Kivisto ed. *Incorporating Diversity: Rethinking Assimilation in a Multicultural Age*. Colorado: Paradigm Publisher.
- Bader, Veit. 1997. “The Cultural Conditions of Transnational Citizenship: On the Interpenetration of Political and Ethnic Cultures.” *Political Theory* 25, No. 6.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Fraser, Nancy. 1995. “From Redistribution to Recognition: Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age.” *New Left Review* 212.
- Gutmann, Amy. 2004. *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Goodhart, D. 2004. “Too Diverse?” *Prospect Magazine* 95.

- Hobsbawm, Eric. 1996. "Identity Politics and the Left." *New Left Review* I-217.
- Hollinger, David. 2000. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*. New York: Basic Books.
- Joppke, Christian. 2004. "The Retreat of Multiculturalism in the Liberal State: Theory and Policy." *The British Journal of Sociology* 55, No. 2.
- Kukathas, Chandran. 1998. "Liberalism and Multiculturalism: the Politics of Indifference." *Political Theory* 25, No. 5.
- Kymlicka Will. 1995. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2001. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. NY: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 2003. "Canadian Multiculturalism in Historical and Comparative Perspective: Is Canada Unique?." *Constitutional Forum* 13.
- Kymlicka, Will. 2004. *Culturally Responsive Policies*. Report prepared for the 2004 United Nations Human Development Report. UNDP.
- Kymlicka, Will. 2007. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. New York: Oxford University Press.
- Levy, Jacob. 2000. *The Multiculturalism of Fear*. New York: Oxford University Press.
- Li, Peter. 1999. "The Multicultural Debate." P. S. Li ed. *Race and Ethnic Relations in Canada*. New York: Oxford University Press.
- Lipset, Seymour. 1990. *Continental Divide: The Values and Institutions of the United States and Canada*. New York: Routledge.
- Miller, David. 2000. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Okin, Susan. "Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit." *Ethics* 112, No. 2.
- Parekh, Bhikhu. 1994. "Discourses on National Identity." *Political Studies* 42.
- Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural*

- Diversity and Political Theory.* London: Macmillan Press Ltd.
- Shapiro, Ian. 2002. "Democratic Justice and Multicultural Recognition." Paul Kelly ed. *Multiculturalism Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*. Cambridge: Polity Press.
- Shklar, Judith. 2004. "The Liberalism of Fear." Shaun P. Young ed. *Political Liberalism: Variations on a Theme*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition." Amy Gutmann ed. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- UNRISD, 1994. "Social Integration: Approaches and Issues." Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Vertovec, Steve. 1996. "Multiculturalism, Culturalism and Public Incorporation." *Ethnic and Racial Studies* 19, No.1.



Theoretical Review and Justification of Multiculturalism

Yong-Seung Lee

(Researcher in Korea Research Center of Ethnology)

Key words: Culture, Identity, Multiculturalism

The object of this study is to present legitimate logic of multiculturalism through examining preexisting theoretical controversy both on pro and contra sides. Although multiculturalism is very familiar concept even in the Korea society, there is no comprehensive agreement on the meaning of it.

Multiculturalism is based on the inevitable cultural plurality in human society. The recognition that multi-cultural situation is inescapable in human society demands to develop an appropriate scheme, in which we are able to deal with it. As a cognitive framework, multiculturalism plays positive role in the democratic and diverse society under the globalization. Multiculturalism contributes to enhance equality that is a core value of modern democracy. Based upon the value of equality, it promotes integration of residents of the society who have diverse background in terms of ethnic, language, and religion. Lastly, multiculturalism represents a deep concern about the inherent rights of human being, which are being advanced through reflection on the dark side of modernity, such as racism and ethnocentrism.

This article suggests the legitimacy of multiculturalism, it is necessary to be opened to the continued critical examination, however. This will enrich the contents of it as for policy to cure the practical