

■ 특집 ■

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화*

장혁준

I. 서론: 대안적 삶의 정당화 논의로서 68운동

1948년 12월 10일, 유엔인권위원회(The United Nations Commission on Human Rights, [UNCHR])는 ‘세계인권선언’을 발표한다. 이는 2차 세계대전 이후 자유롭고 평화로운 세계 구축을 목적으로 인간의 기본권을 명시한 선언이다. 선언문 1조에는 “모든 사람은 자유로운 존재로 태어나 동등한 존엄과 권리를 가지며, 이성과 양심을 타고났기 때문에 서로 형제애 정신으로 대해야 한다”고 적시되었다. 여기에는 프랑스 삼색기(Le Drapeau Tricolore)의 정신이 담겨 인권의 본질이 자유(liberty), 평등(equality), 우애(fraternity)에 있음을 천명한다. 이러한 정신은 20세기 초 미국에서 성립된 사회과교육의 본질에도 고스란히 녹아있다. 사회과교육은 ‘자유’와 ‘평등’ 원리를 전제로 시민성 형성을 주목적으로 하고 있으며,¹⁾ 이해관계가 서로 다른 개인 간이나 집단 사이의 갈등문제를 조정하는데 ‘우애’의 의미가 내재해 있기 때문이다.

인권은 기본적으로 인간이기에 가지는 일반적·보편적인 권리를 말한다.

* 본 연구는 2019년 이주사학회 상반기 학술대회(2019.02.18.-19.)에서 발표한 「보편적 권리화를 통한 68혁명 이후의 대안적 시민성 모색」을 수정·보완한 것이다.

1) 장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화」, 『사회과교육』, 57-4(2018), 213쪽.(이하, 「시민권으로서 ‘자유’」)

그러나 그 의미는 고정된 것이 아니라 사회변동의 역사 속에서 계속 진화하며, 생활영역의 다변화와 다양화에 의해 점차 정립되었고 그 내용도 구체화되었다. 이주가 이례적인 현상으로, 이주자가 특수한 존재로 치부되었던 근대적 인식하에 인권과 시민성 논의는 주로 집단 차원에서 지게되었다. 그러나 이주 이민 규모의 확대 및 인적 구성의 다양화에 의해 이주민과 난민 문제가 특수한 현상이 아니라 일상적 현상이 되어버린 21 세기에 들어서면서, 선주민과 이주민의 새로운 갈등 양상은 이전 시기의 인권 개념으로 해결하기 어려운 것이 되었다. 이에 따라 신자유주의 세계화 질서에서 전지구적으로 전개되는 인권 침해 문제에 대응하기 위해 적극적인 대처가 요구되며, 인권과 대안적 시민성 개념이 재정립될 필요가 있다.

오늘날 인간이 겪고 있는 전지구적인 사회변동 과정에서도 여전히 자유와 평등 같은 기본권을 쟁취하기 위한 투쟁의 역사는 되풀이되고 있다.²⁾ 전지구적으로 가시화된 이주사회의 성장 속에서 민주적 가치들 간의 갈등이 심화·확대하고 있으며,³⁾ 이에 따라 두 핵심적 가치는 때때로 상호 갈등과 대립으로 점철된다. 자유와 평등은 본래 상호 규정적인 원리이나,⁴⁾ 일상 속에서 ‘자유’는 부와 명예, 권력을 가진 자들이 흔히 주장하는 덕목이고, ‘평등’은 노동자와 농민 같은 사회적으로 상대적 약자가 내세우는 권리기 때문이다. 나아가 1960년대 이후 본격화된 ‘다양성’과 ‘다원주의’ 개념에는 종전 시민성을 규정했던 집단단위 정체성에 대한 의미 변화가 내포되어 있다. 즉 68운동을 비롯한 1960년대에 본격화된

2) 장혁준, 같은 논문, 189쪽.

3) 장혁준, 「인류의 이방인화에 따른 대안적 시민성의 논리적 근거 모색」, 『사회과학연구』, 25-4(2018), 2쪽. (이하, 「인류의 이방인화」). 2017년 10월 오스트리아, 2018년 3월 이탈리아, 4월 헝가리, 6월 슬로베니아에서는 반(反)난민 정책을 내세우는 우파 정당의 집권으로 기존 독일과 프랑스 중심의 주축국들과 정치적 갈등을 겪고있는 중이다. 중동 및 아프리카 이민자들이 서유럽으로 가는 경유지인 발칸과 지중해 루트에 인접한 이들 국가는 난민 문제에 매우 민감하게 반응할 수밖에 없다. 이에 우파 정당들은 민족주의적 포퓰리즘을 통해 이민자에 대한 경계심을 끊임없이 자극하고 있으며, 이에 따라 난민에 대한 거부 반응은 먼저 도착한 남·동부 유럽에서 시작되어, 점차 서유럽으로 퍼져가고 있다.

4) 이와 관련된 국내 연구로 장혁준, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 한국외국어대학교 박사학위논문(2018) 참고.(이하, 「자기준거적 정체성」)

일련의 신사회운동이 운동주체들의 다원적 가치에 주목하면서 시민성의 의미가 급격히 변화한 것이다. 이는 중심적인 민족집단의 독점적·배타적 지배에 대한 이의제기와 저항으로부터 기인하여 비주류집단 내지 특정 개인의 대안적 삶의 양식에 대한 정당성 논의를 촉발시킨 것으로, 간략히 주류집단에 대한 소수자집단의, 나아가 집단에 대한 개개인의 인정투쟁이라 할 수 있다.

새로운 시민성은 단순히 개인과 사회의 이항대립 속에서 발생하는 정체성이라기보다, 사회변동에 따라 자연스럽게 불가결하며 전통적인 틀 자체의 와해 속에서 등장하는 대안적 개념에서 생각해 보아야 한다. 어느 때보다 자유라는 가치를 우선시하는 개인의 정체성이 사회변화의 주체로 부상하면서, 인식주체인 개인이 재구성하는 대안적 시민성은 기존의 공동체적 속성에 대한 질적 변화를 요구한다. 그럼에도 대안적 시민성이 기능하기 위해서는 공공성을 창출하는 하나의 사회적 규범으로 역할을 할 수 있어야 한다. 이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 대안적 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 이는 개인의 자유로부터 공공성을 창출해내는 철학적 기반을 마련하는 것으로, 본 연구는 68운동으로 촉발된 다문화적 관점을 통해 사회과교육에서 시민성 개념화의 의의와 현실적 한계를 밝힌다. 이를 토대로 자유가 가진 속성을 고찰하여 대안적 시민성의 철학적 성립기반을 선결조건과 확장조건으로 나누어 논증해 보고자 한다.

II. 68운동 이후 시민성 개념화와 현실적 한계

1. 인권 개념의 진화와 3차 인권혁명으로서는 68운동의 의미

인권(human rights)은 인간이기에 가지는 일반적인 권리를 말한다. 이는 인간답게 존재하기 위해 보편적이고 절대적인 지위나 자격으로써 그러한 존엄에 상응하는 생활을 확보하는 데 필수적이고 생래적이며 천부적인 자연권에 해당한다. 주권 국가에서 인권은 정부의 일방적 권력 남용과

억압에 대항하여 인간이 요구함으로써 보호·보장받을 수 있는 보편적 권리를 일컫는다. 이러한 권리가 각국의 실정 헌법에 성문화되면 기본권이 되므로 기본권은 헌법이 보장하는 인권이며, 인권은 기본권이자 시민권을 포괄하는 인간의 본질적 권리인 셈이다. 그러나 인권의 의미는 고정된 것이 아니라 사회변동의 역사 속에서 계속 진화해왔다. 그것은 애초부터 부여된 것이 아니라 인간 이성의 발달과 더불어 과학기술의 발전, 가치관의 변화 속에서 생활영역의 다변화와 다양화에 의해 점차 정립되었고 그 내용도 구체화되었다.⁵⁾ 주요 분기점은 1789년 프랑스 혁명, 1917년 러시아 혁명, 1968년 프랑스 5월 운동으로 각각 1, 2, 3차 인권혁명이라 불린다.

프랑스 혁명은 최초로 보편적 인권의 가치를 천명한 근대적 인권 개념의 시작을 알린다. 그 정신은 인간에게 천부적인 자유와 평등권이 있고 공통의 욕구를 보장받을 권리가 있으며 이를 위해 우애를 발휘해야 한다는 것이다. 이 중 자유와 평등이라는 시민적·정치적 권리는 이론상 민주주의의 핵심 요소가 되지만, 현실은 부르주아 계급의 자유에 초점을 두고 경제적 불평등을 외면함으로써 모든 사람들의 실질적 존엄성을 확보하는 수준까지 이르는 데 어려웠다.⁶⁾ 이는 ‘프랑스 인권 선언(Declaration of the Rights of Man and of the Citizen)’이 소유권을 자연권으로 규정함으로써 ‘자유’와 ‘평등’ 원리가 애초부터 충돌할 수밖에 없었기 때문이다. 예를 들어, 소유권이라는 것이 노예나 노동계급을 대상으로 향하면, 이는 인간 소외 문제에 직접적으로 연결되는 심각한 상황이 되는 것이다.

프랑스 혁명 정신이 1차 인권혁명이라면, 대다수 노동자, 농민, 노예가 인권의 실질적 주체로 등장한 것은 1917년 러시아 혁명과 관련이 깊다. 1차 세계대전에서 거둬들인 패전과 물자 부족으로 인해 사회적 혼란과 전제정치에 대한 불만이 표출되어 프롤레타리아 계급의 사회주의 혁명을 부추겼으며, 이는 일종의 민주주의적 혁명으로 2차 인권혁명에 해당한다. 이후 노동자 정당이 집권하거나 연정에 참여함으로써 사회주의적 이념과 가치를 구현하는 보편적 인권의 실현이 시도되었다. 이러한 정신은 1919년

5) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 『법학연구』, 56(2018), 89쪽.

6) 이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 『사회과교육연구』, 18-2(2011), 55쪽.

독일에서 노동자 계급과 부르주아가 타협하여 탄생시킨 바이마르 헌법에 옮겨진다.⁷⁾ 그것은 자유주의와 민주주의를 바탕으로 하면서 사회주의적 의무를 도입한 것이었다.

1차 인권혁명이 법적·정치적 권리인 자유권의 보장에 치중되었다면, 2차 인권혁명은 경제적 권리의 보장과 복지사회의 구현을 핵심으로 하는 사회권의 보장과 관련된다. 이는 2차 세계대전 이후 자유권과 사회권을 통합하고자 한 결과물인 세계인권선언으로 나타난다. 그럼에도 인권 개념의 진화가 끝난 것은 아니었다. 2차 세계대전까지 세계는 서유럽 국가들을 중심으로 제국주의 식민지 정책으로 인해 규정되어 있었지만,⁸⁾ 전쟁의 종결은 서유럽 중심 질서를 해체하고 새로운 질서체계를 가져왔다. 제3세계 국가들이 국제무대에 등장하면서 새로운 인권 개념이 촉발하게 되는 68운동으로 이어진 것이다. 그런데 이 운동의 특이점은 제국주의의 지배에 놓인 식민지 국가에서 먼저 시작된 것이 아니라 선진국 안에 소외된 청년·여성·빈자·소수민족과 같은 소수자집단에서 먼저 일어났다는 것이다.⁹⁾

68운동 세대들은 근대의 합리화 과정에서 탄생한 주류집단(서구인·백인·기독교인·남성)을 우월한 것으로 여기는 기존의 질서체계에 의문을 제기하였으며, 2차 세계대전 이후 다시 형성된 기성세대의 가치와 그것이 규정하는 정치·경제·사회·문화적 질서체제에 대해서도 도전하였다. 이 운동의 성과로 서구인·성인·남성으로 대표되던 강자가 지배하던 역사에서 여성과 학생, 어린아이, 이주민과 난민 등 소수자집단이 비로소 인권의 주체로 본격적으로 부각되기

7) 바이마르 헌법(Weimarer Verfassung)은 1919년 8월 11일 제정된 독일공화국헌법으로, 국민의회가 바이마르에서 열려 이렇게 부른다. 이 헌법은 종래 비스마르크 헌법과는 달리, 19세기의 자유주의·민주주의를 기본으로 하면서 20세기적 사회국가의 이념을 가미한 특색 있는 헌법으로, 근대 헌법상 처음으로 소유권의 의무성과 재산권 행사의 공공복리 적합성을 규정하고 인간다운 생존권을 보장하는 것을 이상으로 하는 사회국가의 입장을 도입한 점에서 현대 헌법의 전형이 되었다.

8) 이종일, 「다문화 인식론의 형성과 특징 고찰」, 『사회과교육연구』, 20-2(2013), 98쪽.

9) 이종일, 『다문화사회와 타자 이해』 (과주: 교육과학사, 2014), 73-74쪽.

시작한다. 즉 68운동은 자유와 평등 원리를 법과 정치 공간에서 이해하는 것을 넘어 소수자집단 사람들의 삶의 장인 사회·문화 공간에서의 실현을 요구하였다. 이제 소수자집단 사람들은 그들이 소속된 사회·문화 집단(청년·여성·흑인·동성애자·비기독교인)에서 자유와 평등에 관심을 가지고 다양한 방법으로 이를 추구하였다.¹⁰⁾

이에 따라 그동안 ‘자유’ 원리에 압도되어 소극적 의미에 머물러있던 ‘평등’ 문제가 2차 인권혁명 이후 본격적으로 제기되기 시작했다. 단지 법 앞에서의 평등이나 기회의 균등이 아니라 전면적인 사회보장 제도의 확충으로 상당한 수준의 결과적 평등이 추구되었고, 공동체의 운영과 인간과 사회집단의 관계 형성 및 조율 방식 등 모든 영역에서 평등의 원칙이 적용되었다. 나아가 오늘날 진지구화 현상은 프랑스 혁명의 ‘우애’ 정신을 현대적 의미에서 구체적으로 발현할 가능성을 열어놓기도 했다. 자유와 평등권은 개인에 초점을 둔 반면, 우애는 상대를 전제하고 결속을 요구하는 ‘연대’라는 집단적 차원의 속성을 지닌 권리이기 때문이다.

요컨대 68운동은 저항 당사자들에게는 비록 실패한 혁명일지 모르나, 이 운동이 구시대의 사회·문화체계를 완전히 뒤바꿀 기회로 여겨지게 되면서 사회적으로 큰 반향을 일으켰다. 즉 국가, 민족, 종교, 권위에 대한 애국적 복종 등의 보수적 경향이 양성평등, 성해방, 소수자 권리 등의 진보적 색채로 바뀌는 계기가 되었다. 이는 인간의 범주를 서구인·백인·기독교도·남성, 즉 WASP로 제한하는 서구의 주류적 사고에 대한 비판이자, 지배계급에 대한 소수자집단의 반격이었다. 특히 미국사회에서는 그동안 주류 담론에 밀려 소외된 비주류 담론인 인종, 남녀, 노사, 선·후진국 간의 평등을 수면 위로 드러나게 하였다. 이처럼 소위 3차 인권혁명은 대안적 삶의 방식의 정당성 논의를 촉발시켰다는 데 의의를 찾을 수 있다.

또한, 이 운동 이후 본격화된 다양성에 대한 요구는 주류집단에 대항하는 소수자집단의 인정투쟁으로서, 자유 및 평등 원리와 함께, 소수자에게

10)Fraser, R., 안효상 역, 『1968년의 목소리』 (서울: 박종철출판사, 2004), 481-491쪽.

실질적인 자유와 평등을 가능토록 하는 ‘다양성’ 원리를 또 다른 민주주의 원리로 수용하게 하는 계기를 마련하였다.¹¹⁾ 문화변동 측면에서 보면 2차 세계대전의 종결은 단일문화 인식론에서 다문화 인식론으로 변화를 요청한 것으로 서구 문화에 한정된 문화 범위를 소수자 문화에까지 확장시켰다. 이는 정치혁명과 문화혁명의 성격을 동시에 가는 것으로, 프랑스를 비롯한 서유럽과 미국은 본격적인 의미에서 현대사회를 맞이하게 된다.

2. 3세대 인권 개념의 등장과 다문화적 시민성의 부각

이주양상 분석을 통해 미국 사회과교육에서 시민성 개념 형성 및 변천과정을 분석한 장혁준(2018)의 연구에 따르면,¹²⁾ 미국사회로의 이주양상과 그로 인한 사회문제에 따라 이민자를 대하는 사회인식은 달라지기 때문에 시민성이라는 일련의 사회인식은 이민자를 수용하는 방식이 이민정책의 토대가 되어 표면적으로 드러난다.¹³⁾ 여기서 핵심 논제는 비주류 소수자집단에 해당하는 이민자들을 미국 주류문화에 동화시킬지, 아니면 그들 문화를 존중하고 인정하며 통합시켜 나갈지에 있었다. 미국은 건국 이후 줄곧 주류문화에의 동화에 이민정책의 초점을 두었는데,¹⁴⁾ 이는 이민자 문제가 국가적 효율 달성이나 국가정체성 형성 문제와 밀접히 연관되기 때문이다.¹⁵⁾

냉전체제 이후 전후 인력수요의 발생은 이주노동자의 고용으로 이어져

11) Wood, P., 김진석 역, 『다양성』 (서울: 해바라기, 2003), 42-43쪽.

12) 장혁준, 「이주양상 분석을 통해 본 미국 사회과의 시민성 개념 형성 및 변천」, 『사회과교육연구』, 25-2(2018).(이하, 「이주양상 분석」)

13) 장혁준, 같은 논문, 47쪽. 미국의 이민정책은 당면한 다양한 정치·경제·사회·문화의 상황들을 망라하고 있고, 이에 따라 “시민성은 미국사회로 들어오는 이민자를 수용하는 방식에서 이민정책의 기본적인 토대가 결정되어, 교육의 장에서 구체화되고 표면화되었다”.

14) 김호연, 「미국의 동화주의적 이민자 정책과 다문화주의」, 『인문과학연구(강원대학교 인문과학연구소)』, 28(2011), 252쪽. 김호연은 다음과 같이 동화와 통합을 구분한다. “동화(assimilation)는 상이한 문화 집단이 생물학적 융합의 수반없이 병합하는 현상을 말하고, 통합(integration)이 인종적·민족적으로 상이한 집단이 제한 없이 평등한 연합을 가리킨다. 이러한 관점에서 미국은 외형적으로 통합을 지향하는 듯 보이지만, 사실상 동화를 추구하고 있다.

15) 장혁준, 「이주양상 분석」, 48쪽.

미국으로의 이민이 확대되는 양상을 보인다. 외교정책에 대한 고려로 인한 이민정책의 자유화는 이민자의 인적 구성 다양화로 이어지는데,¹⁶⁾ 체제 우위를 선점하기 위해, 미국의 이민정책은 전반적으로 규제 완화를 시도한다. 구체적으로 2차 세계대전 및 <1965년 이민국적법> 개정 이후 이민 규모는 1960년대 320만 명, 1970년대는 450만 명, 1980년대 730만 명으로 급증하였으며,¹⁷⁾ 아시아와 라틴 아메리카 출신 이민자 비중이 높아지고 있다. 구체적으로 1980년대 전유럽 및 캐나다·뉴펀들랜드 출신 백인 이민자가 전체 이민자 중 12.5%에 그친 반면, 아시아 국가는 37.3%, 남아메리카와 카리브해 연안국들은 47.1%를 차지할 정도로 비유럽 출신 이민 규모가 확대되었다.¹⁸⁾

이민 규모의 확대 및 인적 구성의 다양화에 의해 “소수자집단의 권리추구 운동, 국가 간 이주의 확대, 국경의 강화, 국민국가의 증가, 민주주의 국가 내부의 구조적 불평등에 대한 인식 확대, 국제 인권에 대한 인식의 확산 등과 같이 세계화 시대에서 다양성, 시민성과 관련된 복잡한 문제들”이 제기되고 있다.¹⁹⁾ 또한 이 결과가 문화적으로 다양한 배경을 지닌 사람들의 대규모 이민을 불편하게 여기는 기존 이민자들에게 반이민정서를 부여했다는 점도 간과해서는 안 된다.²⁰⁾ 그러나 선주민과 이주민의 새로운 갈등 양상은 이전 시기의 1·2차 인권혁명 패러다임으로 해결하기 어려운

16) 장혁준, 같은 논문, 54-55쪽. 일본이 진주만을 공격하면서 중국과 동맹이 형성되어, <1943년 중국인배제폐지법>, 즉 매그누슨 법이 제정되었다. 또한, 억압을 피해 오는 난민 문제를 해결하기 위해 <1948년 유민법>, <1953년 난민구조법>, <1957년 난민-도망자법>, <1966년 쿠바난민법> 등이 제정되기도 했다. 한편, 전후 인력 수요의 발생으로 <1949년 농업법>을 통해 멕시코로부터 농업노동자의 이민이 허용되었다. 1950년대 유대계와 이탈리아계 이민자의 정치 권력이 커지면서, <1952년 이민국적법>, 즉 맥 캐란-윌터 법이 제정되어 할당제를 완화시켰으며, <1965년 이민국적법>, 즉 하트-셀러 법이 제정되어 각국 할당이 전면 폐지되었다. 나아가 1982년부터 거주한 이민자들에게 합법적 거주 신청자격이 주어진 <1986년 이민개혁 통제법>도 있다.

17) U.S. Department of Homeland Security(Office of Immigration Statistics), 『2015 Yearbook of Immigration Statistics』 (Washington D.C.: U.S. Department of Homeland Security, 2015), p. 5.

18) *Ibid.*, pp. 6-11.

19) Banks, J. A., 모경환·최충욱·김명정 공역, 『다문화교육입문』, (서울: 아카데미프레스, 2008), 25쪽.

20) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 55쪽.

것이였다.

68운동은 이를 해결하기 위한 새로운 패러다임의 등장을 알리는 계기가 되었다. 이후 1979년 유네스코의 법률자문위원이었던 카렐 바작(Karel Vasak)은 인권혁명의 역사 속에서 확보한 권리에 1·2·3세대 인권으로 구분하여 이론화·대중화시켰는데, 인권의 세대론(generational theory) 내지 인권 3단계론이라 불린다.²¹⁾ 그는 프랑스 혁명 이념으로서 자유, 평등, 우애를 각각 권리의 근거로 대응시키면서, “시민적·정치적 권리인 1세대 인권(자유권)은 국가의 간섭이나 개입을 배제하려는 소극적 권리로, 경제·사회·문화 권리인 2세대 인권(사회권)은 일정한 분배의 정의를 확립하기 위해 국가의 의무를 통한 적극적 권리”로 설명한다.²²⁾

그러나 바작은 자유권과 사회권으로 대변되는 자유와 평등의 이분법적이고 대립적 성격에 근거한 분류가 근대 이후 역사의 발전과정에서 전개된 인권 담론을 과도하게 단순화하여 이데올로기적으로 접근하고 있다고 비판하며 3세대 인권인 ‘연대’를 제안한다.²³⁾ 모든 사람을 차별 없이 동등하게 대한다는 의미에서 우리 말 박애(博愛)나 우애(友愛)로 번역된 프랑스 삼색기의 마지막 정신인 ‘fraternity’는 라틴어 ‘frater’를 어원으로 하여, 형제애(brotherhood)를 뜻한다. 이는 오늘날에 와서 연대를 의미하는 것으로, 그 가치는 자유와 평등 양자의 관계에서 둘의 본질을 보존하면서도 질적으로 다른 것이 되게 하는 것, 즉 변증법적으로 지양(止揚)하여 자유와 평등을 모두 아우르고자 한다는 데 있다. 따라서 ‘연대’라는 새로운 인권 개념은 전통적으로 중요시되는 개인적 권리가 아니라 집단적 권리로써 인권의 본질인 보편성, 불가분성, 상호의존성을 보여주는 권리를

21) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 89쪽.

22) Leib, L. H., “An Overview of the Characteristics and Controversies of Human Rights”, *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives* (pp. 41-67), (Leiden, Netherlands; Boston, MA: Brill, 2011), p. 53.

23) 이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 56쪽. 바작에 따르면, 상대적으로 자본주의 국가들은 1세대 인권, 사회주의 국가들은 2세대 인권을 존중하는 반면, 이에 비해 3세대 인권은 정치색이 약하다고 주장한다. 즉 인간과 국가의 관계에서 파생되는 1·2세대 인권이 비해 3세대 인권은 국가라는 경계를 초월하는 전지구적 연대성에 대한 것이다.

말한다. 이렇게 볼 때 3세대 인권은 연대의 원칙에 의한 집단적 권리로서 “개인 및 국가, 공·사적 결사, 국제적 공동체 등의 사회적 행위자 모두의 협력적 노력에 의해 실현되는 권리”로 정의할 수 있다.²⁴⁾

다시 말해 1·2세대의 인권 주체가 개인이라면 3세대의 인권 주체는 각종 단체, 사회, 민족과 국가 등 집단성을 지닌 공동체 자체라고 할 수 있다. 3세대 인권은 “국제적인 협력과 연대를 의무로 인정해야 현실적 인권의 진보를 이룩한다”고 가정한다.²⁵⁾ 세계적 문제의 복잡성에 직면하여 인권의 보편성을 추구하는 과정에서 1·2세대 인권이 현재 상황에 적절히 대응하는 데 충분하지 않기 때문에, 3세대 인권은 이전 세대의 인권을 실현하는 전제조건이 되며, 국경선을 초월하여 다양한 문화가 함께 협력과 연대할 때 확보할 수 있다.²⁶⁾ 따라서 1세대와 2세대 인권 모두 본질적으로 개인의 권리인 반면, 제3세계의 민족주의를 반영하고 있는 3세대 인권은 집단의 권리에 기초한다. 즉 3세대 인권의 주체는 국가나 민족, 혹은 한 국가 내 특정 집단 등 일련의 공동체로 서로 다른 다양한 문화가 병존해야 한다는 다문화적 관점을 취하는 데 의의가 있다.

요컨대 68운동은 프랑스를 넘어 미국을 비롯한 근대 자본주의 국가체제에 개혁 의지를 부여한 전지구적 저항으로, 시민성교육의 한 요소로 다문화

24)Morgan-Foster, J., “Third Generation Rights: What Islamic Law Can Teach the International Human Rights Movement”, *Yale Human Rights and Development Law Journal*, 8-1(2005), p. 67, 85. 1세대 자유권과 2세대 사회권이 국가와 관련된 권리라면, 3세대 인권은 국가 간 경계를 초월하는 국제적 권리로 국제 차원의 연대권과 관련이 있다. 1·2세대 인권이 국가에 의해 실현되는 반면, 3세대 인권은 국제적 협력과 연대가 요구된다는데 근본적인 차이가 있다(유명철, 「제3세대 인권의 측면에서 고등학교 『법과 정치』 교과서의 내용 분석」, 『사회과교육』, 57-4(2018), 1쪽). 인권혁명의 역사를 통해 평가해 볼 때, 3세대 인권에서 제기하는 연대성은 협력, 연대, 결속을 의미하는 형제애의 현대적 표현이다(박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 인권법교재발간위원회, 『인권법』 (서울: 아카넷, 2014), 161쪽).

25)이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석」, 55-56쪽. 1세대 인권(자유권)은 소극적 권리로 국가로부터 자유를 확보하려는 경향을 띠고, 2세대 인권(사회권)은 국가의 적극적 개입과 역할을 통해 사회적 평등을 실현하고자 한다. 3세대 인권은 “국가의 범위와 능력을 넘어서는 문제에 대해 전인류 차원에서의 대응 필요성을 문제의식의 기반”으로 한다(유홍림, 『현대 정치사상 연구』 (교양: 인간사랑, 2003), 317-318쪽).

26)박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 167-168쪽.

관점(multicultural perspective)이 들어가는 상징적 사건이기도 했다. 또한, “유럽과 미국대학을 중심으로 한 1960년대 후반 시작된 반권위주의 운동은 기존 질서체제에 대한 도전이자, 서구사회 중심의 동화주의적 시민성 내지 단일문화 인식론에 대한 도전”이었다.²⁷⁾ 이 운동은 ‘다양성’이라는 현상적 개념을 정립하면서 보다 큰 힘을 얻었는데, 특히 미국사회에서는 다원주의(pluralism)를 수용하는 실천 방식으로서 3세대 인권의 ‘연대’를 통해 다인종·다민족·다문화 사회에 조응하는 정책을 구사하려 했다. 이렇듯 ‘다양성’이라는 사회적 현상과 ‘연대성’이라는 실천적 방식이 사회의 중요한 가치로 자리 잡으면서 소수자집단의 문화를 주류집단이 인정하지 않을 수 없게 만들었다. 국가 차원에서는 문화상대주의적 관점의 수용을 통해 소수자집단의 문화를 인정함으로써 인종적 갈등을 치유하고자 했다.²⁸⁾ 이러한 다원적 관점은 사회과교육에서 다문화교육을 낳았으며,²⁹⁾ 이에 따라 이 시기의 미국 사회과에서 시민성의 성격은 이민자 인적 구성의 다양화에 따른 ‘다원적 시민성’으로 규정할 수 있다.

3. 3세대 인권의 한계로서 인류의 이방인화 문제

신자유주의 세계화 질서에서 전지구적으로 전개되는 인권 침해 문제에 대응하기에 기존 인권 개념에 한계가 존재하며 적극적인 대처가 요구되는 것은 분명하다. 그러나 68운동 이후 등장한 3세대 인권 개념이 오늘날

27) 마찬가지로 1970년대 미국에서는 이전 사회운동과는 성격이 다른 이른바 ‘새로운 사회운동’이 활발히 전개되었다. 신사회운동은 반전평화·반핵환경 및 평등·성해방·인권·공동체주의에 중점을 두고 있었다(비판사회학회, 『사회학』 (과주: 한울아카데미, 2014), 583쪽). 이는 “기존의 종교·애국주의·권위에 대한 복종 등의 보수적인 가치들을 대체하여 진보적인 가치들이 사회의 주된 가치로 자리매김하게 하였고, 그동안 서구인으로 한정된 인간의 범위를 소수자집단 사람들에게까지 확장”시켰다(장혁준, 「이주양상 분석」, 60쪽).

28) 장혁준, 같은 논문, 55쪽.

29) 사회과는 20세기 초 미국에서 시민성을 직접 가르치기 위해 성립된 교과과(장혁준, 「프래그머티즘 인식론을 통한 시민성 개념화의 가능성과 한계」, 『사회과교육연구』, 24-3(2017), 28쪽), “미국 사회과교육에서 시민성은 이민으로 인한 다인종·다민족 국가의 다문화 현상을 극복하여 안정적인 체제유지를 위해 합의된 사회인식을 도출하고자 형성되었다”(장혁준, 「이주양상 분석」, 57쪽).

실질적인 인권 보호에 기여할 수 있는지, 대안적 시민성의 이론적 기반을 마련할 수 있는지 비판적으로 고찰해볼 필요가 있다. 문제는 ‘다양성’과 ‘연대성’을 표방하는 다문화적 시민성이 이주민과 난민의 급증과 이로 인한 변화하는 다문화사회의 역동적인 문제를 해결하기에 적합한가에 있다. 국가 통합원리로 다문화주의를 표방하는 수많은 국가들이 아직도 이질적 문화집단들과의 갈등이 여전하다는 것은 이러한 한계를 뚜렷이 보여준다. 다문화주의는 민주주의의 이상을 지향하기 위해 소수자집단의 문화적 권리를 보호하려 하지만, 그 과정 속에는 연대나 결속을 해칠만한 부정적인 요인도 뿌리 깊이 잠복해 있기 때문이다.³⁰⁾ 이에 3세대 인권 개념의 실천적 방식인 연대가 전지구적 인권문제에 대응하기에 타당한 개념적 도구인지에 대해 검토해 보고자 한다.

쟁점은 1·2세대 인권이 개인의 권리인 데 반해 3세대 인권은 연대라는 집단적 권리를 주체로 부여한다는 데 있다. “1·2세대 인권이 모든 인간 개개인에게 부여되어 개인이 행사하는 권리인 반면, 3세대 인권은 인간 공동에게 부여되어 공동으로 행사된다”는 것이다.³¹⁾ 그러나 1·2세대 인권에 속하는 기본권들도 개인적 권리인 한편 집단적 성격을 가지며, 개인의 권리 실현을 위해 집단적 행위의 측면이 더욱 강조된다는 점에 주목할 필요가 있다. 예를 들어, 종교의 자유 자체는 순수한 개인적 권리지만, 그 행위는 다른 사람과 함께 예배 등으로 이루어진다. 즉 집회 및 결사의 자유를 행사할 권리는 집단적으로 행사된다는 것이다. 국가로부터 부당한 간섭으로부터 미국 수정헌법 1조가 보호하는 자유 원리는 크게 ‘종교의 자유’와 ‘표현의 자유’로 구분된다.³²⁾ 흔히 “여론의 자유”라는 것은 국가의 개입으로부터 내적 믿음의 영역을 보호하려는 종교적 자유에

30) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 3쪽.

31) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 93쪽.

32) 수정헌법 1조에서 보호되는 개인의 기본권은 대표적으로 표현(speech), 결사(association), 종교(religion)의 자유를 말하지만, 따로 결사의 자유가 명시되지는 않다. 1958년 National Association for the Advancement of Colored People v. Alabama 판결(357 U.S. 499)에서 “결사의 자유는 제대로 된 표현의 자유를 보호하기 위해 반드시 인정되어야 하는 권리”라고 판시하였다(정하늘, 『미국법 해설』 (서울: 박영사, 2011), 52쪽). 이는 “표현의 자유가 결사의 자유를 비롯하여 언론, 출판 및 집회의 자유까지 포괄하고 있음”을 의미한다(장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화」, 193쪽).

대한 자각의 결과로 확립된 것”이기 때문에,³³⁾ 결국 종교의 자유와 표현의 자유는 밀접하게 연결된다.

즉 개인의 표현 차원인 ‘종교의 자유’가 집단적 차원으로 범위가 확대된다. 이는 수정헌법 1조가 의견의 집단적 표현뿐 아니라, 정부로부터 어떤 것을 획득하려는 의지를 바탕으로 국가에 요구하고 항의하는 사람들의 보호와 관련되기 때문이다.³⁴⁾ 수정헌법 1조에서 ‘종교의 자유’를 보호하고 동시에 ‘여론의 자유’와 ‘청원의 자유’를 보장한다는 것은 인권의 본질은 개인에게 있고 이의 확장이 집단임을 의미한다. 개인주의적이고 자유주의적인 인권을 논의함에 있어 인권이라는 것은 결국 개개인의 권리로 수렴되는 것이기 때문에, 집단의 권리는 개인의 삶을 풍요롭게 하는 도구이자 수단일 뿐이다. 즉, 권리의 집단성이 추구하는 궁극적인 목적은 집단 자체를 보호하려는 데 있는 것이 아니라 집단의 구성 주체인 개인들의 보호에 있다.³⁵⁾ 따라서 개인의 일정한 집합체이자 사회의 유지와 존속을 위한 집단 자체가 가지는 권리를 분명히 한다는 점에서 보편적으로 승인되기에는 현실적 한계가 존재한다.

특정 권리의 보장을 위해 집단적 행사방식이 필요하다고 하여 권리를 집단적 성격을 가진 것으로 추론하는 것은 납득하기 쉽지 않으며, 오히려 현실 적합성이 떨어지는 것으로 보인다. 사회라는 것은 “개인에게 외재하는 실체이지만, 동시에 그 구성 및 유지를 위해 개인에 의존하고 있으며, 특히 오늘날 그 의존이 심화”되고 있기 때문이다.³⁶⁾ 또한, 권리의 주체로서 집단이 가진 문제는 연대의 적절성 여부와도 관련된다. 3세대 인권이 1·2세대 인권이 전제하고 있는 개인주의 경향을 극복해야 한다는 점과 현대사회가 직면하는 새로운 도전들이 국제적 협력 없이 해결하기 어렵다는 점에서 연대적 성격을 강조하고 있지만, 이것이 필요한 권리라고 해서 이미 제도화된 개인적 권리 범주의 본질과는 다른 새로운 성격의

33) Manin, B., 광준혁 역, 『선거는 민주적인가』 (서울: 후마니타스, 2004), 211쪽.

34) 장혁준, 「시민권으로서 ‘자유’」, 193쪽.

35) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 93쪽.

36) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 131쪽.

권리 범주를 형성하는 것이 가능한 일인지 의문스럽다는 것이다.

정작 중요한 것은 유동하는 근대를 살아가는 선주민과 이주민의 공존 속에서 원자화된 개인인 이방인으로 철저히 타자화되어 박해를 받을 수밖에 없는 처지에 있는 경계인들에게 어떠한 수준의 권리를 부여하는 것이 보다 바람직한가를 논의하는 데 있다. “보편적 자유와 인권을 내세우는 자유주의 견지에서 볼 때, 정착과 이주에 대한 인간의 자유를 제한할 근거가 무엇인지 밝혀내기란 쉽지 않다.”³⁷⁾ 이를테면, 한 지역이나 국가 내 거주와 이동의 자유가 당연한 권리라면, 이것이 국가 간 경계라고 해서 특별히 제약받아야 할 마땅한 이유를 찾기란 쉽지 않기 때문이다.³⁸⁾

나아가 경계인에 대한 차별적 시각이라는 것은 물리적 이주를 감행하는 이주민, 난민에게 국한된 문제만은 아니다. 알베르 까뮈(Albert Camus)의 『이방인(L'Étranger)』(1942)을 보면, 소설의 주인공 뫼르소가 살인죄로 법정에서 서지지만, 그의 재판에서는 이상하게도 살인의 동기는 크게 중요하게 다루어지지 않는다. 그가 다만 관습적인 행동을 하지 않은 것이 재판에서 논란거리가 된다. 이에 대해 까뮈는 이 작품의 미국판(1955) 서문에 “우리 사회에서 어머니의 장례식에서 울지 않는 사람은 사형 선고를 받을 위험이 있다”고 언급한다.³⁹⁾ 한 인간에 대해 관습에 의해 재판하는 것은 우리가 타인을 문화·종교·성별·민족·학벌·직업으로 평가하는 것과 별반 다르지 않으며 이것이 우리 사회의 민낯일지도 모른다.

이러한 관점에서 보면, 이방인은 “한 집단의 구성원이면서 그 집단 구성원들이 공유하는 집단 고유의 문화유형을 공유하지 않기 때문에,

37) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 12쪽.

38) 이주 문제에 있어 이주의 동기가 다르다면, 접근 또한 달라야 한다는 지적이 일반적이다(장혁준, 「인류의 이방인화」, 23쪽). 그러나 칸트는 환대(hospitality)를 “외국인이 어떤 타국의 영토에 도착했다고 해서 국가에게 적대적으로 취급되지 않을 권리”라고 보는데(Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』(서울: 아카넷, 1795/2013), 132쪽), 이는 보편적 권리 차원에서 접근에서 인권을 논의하기 위해 지구에 대한 인간 공동의 소유 및 사용권을 전제하는 것이다(장혁준, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 77-78쪽).

39) Camus, A., 김화영 역, 『이방인』(서울: 민음사, 2011), 서문.

전적으로 성원이 되지 못하는 모든 사람”에 해당한다.⁴⁰⁾ 한 개인의 위치가 일부는 중심에, 다른 일부는 주변에 걸쳐져 있기 때문에 소속 사회로부터 차별을 받는다면, 이러한 현실은 이미 우리 사회에 만연해 있을 뿐만 아니라, 이미 정신적 이주를 감행하는 인류는 이방인과 같은 삶을 살게 된 것이다. 전통적으로 ‘이방인(alien)’이라는 것은 물리적 이주로부터 발생하지만, 현대에 와서 수많은 사람들이 이질성의 갈등을 겪고 있으며, 이러한 초연결적인 갈등이 이질성을 확산시키는 수단으로 악용되고 있다.⁴¹⁾ 따라서 ‘이방인화(Alienation)’ 현상은 이방인을 물리적 이주자에서 현대사회의 정신적 이주자, 즉 집단의 문화를 전적으로 공유하지 않고 정신적 이주를 감행하는 전인류로 이방인의 의미가 확대되는 현실을 일컫는다.⁴²⁾

이러한 문제는 인권을 권리 주체와 의무 주체 차원에서 바라볼 때 더 분명해진다. 1·2세대 인간의 권리 주체는 개인으로, 권리의 의무 주체인 국가나 사회의 존중과 보호 의무가 부여된다. 그러나 인권의 권리 주체가 집단이 되면, 개인의 인권을 약화시킬 잠재성이 커지게 된다. 이러한 발상은 결코 인간 개인에 내재한 고유한 인권을 존중하고 보호하는 것이 아니라는 점에서 비판받을 수 있다. 인간에 대한 이해가 다른 각기 다른 문화권에서 집단의 구성원으로서의 개인이라는 관념이 국가와 사회의 보다 중요한 이익을 위해 희생을 정당화하고 지배계급의 개인 억압을 합법화시킬 위험이 존재하기 때문이다. 즉 3세대 인권이 제기하는 연대라는 집단적 권리는 도리어 연대를 강요할 수 있다는 점에서 인간의 자유의지에

40) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 13쪽.

41) 장혁준, 같은 논문, 13쪽.

42) “물리적 이주자의 이방인화를 확장적으로 고찰하면, 이주민과 난민, 정주민, 정주민 내부의 이방인들이 갖게 되는 이방인화의 잠재적 가능성을 포괄할 수 있기 때문에, 연구자는 이 현상을 가리키는 용어로 ‘인류의 이방인화(Alienation of Humankind)’라는 새로운 개념을 도입한다.”(장혁준, 「자기준거적 정체성」, 61-62쪽) 이주민과 난민 문제를 보편적 문제로 격상시키기 위해 ‘인류의 이방인화’라는 개념을 사용하는 것은 이주 문제 문제의 본질이 문화 공유의 배타성에 있다고 지적하기 위함이다(장혁준, 「인류의 이방인화」, 23쪽).

반하는 개념이 되는 논리적 모순을 지닌다.⁴³⁾ 이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 대안적 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 이는 개인의 자유로부터 공공성을 창출해내는 철학적 기반을 마련하는 것으로, 본 연구는 68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반을 선결조건과 확장조건으로 나누어 고찰해보고자 한다.

Ⅲ. 대안적 시민성 성립의 선결조건: 사회적 공공선

1. 공공선 실현원칙으로서 상호성

사회 구성원 대다수와 관련되는 문제 또는 다수에게 이용되는 대상은 공공성을 지닌다. 공공성이란 다수의 이익에 대한 고려를 의미하는 것으로, 개인이 공공성을 추구한다는 것은 어떤 행위를 결정하는 데 있어, 그 행위로 사회 구성원들에게 미치는 영향이 하나의 제약으로 작용됨을 뜻한다. 사회적 규범으로 기능하는 시민성은 공공성을 추구하지 않을 수 없다. 대안적 시민성이 기능하고자 한다면, 공공성을 창출해낼 수 있어야 한다.

프랑스 현대문학의 장을 연 사실주의 소설가 오노레 드 발자크(Honore de Balzac)는 『골짜기의 백합(Le Lys dans la Vallée)』(1836)에서 19세기 프랑스 귀족사회의 현실을 묘사하며 공공성에 대해 언급한다. 나폴레옹(1769-1821)이 유럽제국 황제가 되었다는 사실은 당시 프랑스의 젊은이들에게 끝없는 출세욕을 자극했으나, 프랑스 제1제정(Premier

43) 권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 102쪽. 물론 모든 권리는 의무를 수반한다. 근대 자유주의 전통하에서 발전한 1·2세대 인권이 개인을 의무자보다는 권리 주체로서 인식해온 반면, 3세대 인권은 집단의 의무만이 아니라 개인의 의무 역시 강조되어야 한다는 지적에 주목할 필요가 있다. 개인에게 근본적으로 도덕적 권리라 할 수 있는 인권에 내재된 의무를 부담할 책임이 있다는 것이다. 개인의 의무는 1·2세대 인권을 포함하여 모든 인권 개념에서 중요한 요소이나 1·2세대 인권의 경우 의무는 권리와 대응 관계로서 권리의 외부에 존재하는 반면, 3세대 인권의 연대 의무는 권리 자체에 내재하는 필수요소로 본다.

Empire, 1804-1814)이 멸망하고 왕정이 복구되자, 전쟁터의 무공만으로 누구나 성공할 수 있는 시대는 사라지고, 매너와 처세술의 중요성이 다시 부각되기 시작했다.⁴⁴⁾

소설의 주인공인 펠릭스라는 청년에게 모르소프 백작부인이 보낸 편지에는 개인의 출세만을 최고의 가치로 여기는 당시 프랑스 귀족사회의 이기심에 대한 지적이 담겨있다. 이는 인간이 개인적인 안녕만을 추구하면 사회가 극도의 혼란에 빠지기 때문에, 개인의 이익과 사회 전체의 이익이 밀접하게 연결되어야 함을 의미한다.

사람들은 다양한 형태로 서로에게 의무가 있습니다. 내 생각에는, 의원직에 있는 공작은 빈곤한 사람들과 수공업자들에게, 이들이 그에게 진 의무보다 더 많은 의무를 지니고 있습니다. 상업에서나 정치에서나 적용되는, 책임의 무게가 이윤과 비례한다는 원칙에 따라, 의무는 사회가 부여하는 이익에 따라 증가하는 것입니다. 각자는 자신의 방식으로 빚을 갚는 것이죠.⁴⁵⁾

이 소설에는 개인과 사회의 관계에 대해 작가가 당대 프랑스 사회에 전하려는 메시지를 담고 있다. 여기서 지위가 높으면, 덕도 높아야 한다는 ‘노블레스 오블리주(noblesse oblige)’가 처음으로 언급된다.⁴⁶⁾ 즉, 명예와 존경은 사회·경제적 지위로부터 비롯되는 것이 아니라 사회적 책무를 다하는 데서 나온다는 것이다. 이 소설이 시대를 초월한 고전으로 남은 것은, 개인의 영달을 추구하는 19세기 프랑스 귀족의 모습이 오늘날 개인주의의 만연을 고스란히 담고 있기 때문이다. 노블레스 오블리주는 당시 귀족사회에 한정된 것이었지만, 이는 오늘날 시민사회에서 공공선을 추구하는 시민적 자질과 크게 다르지 않다.

인간이 공동체적 삶을 택한 이상, 사회적 책무를 감당해야 하는 것은 당연하다. 그렇지만, 공동체주의 지지자라 할지라도 개인의 욕구나 가치를

44)최호열, 「19세기 프랑스 귀족 사회의 처세술」, 『프랑스학연구』, 25(2003), 299쪽.

45)Balzac, H., 정예영 역, 『골짜기의 백합』 (서울: 을유문화사, 2008), 178쪽.

46)Balzac, H., 같은 책, 186·410쪽.

부정하기는 어렵다. 그렇다면, 오늘날 시민은 어느 정도의 사회적 책무를 감당하는 것이 적당한가? 이러한 논의는 개인과 사회의 대결로 치닫고, 개인주의와 공동체주의의 이론적 대립으로 나아간다. 개인과 사회의 갈등을 해소하고, 자유의 향유와 공동체 정신의 추구 사이의 모순을 줄이며, 나아가 이를 병렬시키는 것이 대안적 시민성이 지향하는 바다.

19세기 프랑스 귀족사회의 노블레스 오블리주만큼 거창한 사회적 책무는 아닐지라도, 개인화된 사회에서 공공선을 추구하는 모습은 소소한 일상생활 속에서도 엿볼 수 있다.

인도에 사는 쿠마르라는 남성은 어느 날 한 식당에서 식사하다가 창밖에서 배고픔에 굶주려 식당 안을 훑어지게 쳐다보고 있는 어린 남매를 발견했다. 그는 손짓하여 아이들 두 명을 식당으로 불러 앉혔고, 메뉴판을 주고는 무엇을 먹고 싶은지 물었다. 글을 읽지 못하는 아이들은 그가 먹고 있던 그릇을 가리켰고, 자신이 먹던 것과 같은 음식을 아이들에게 주문해줬다. 남매들이 식사하는 동안, 쿠마르씨는 식사를 멈추고 옆에서 지켜보며 관심을 가져줬고, 아이들이 식사를 마치고 식당을 떠나고 나서야 다시 자신의 식사를 계속했다. 쿠마르씨가 식사를 마치고 화장실에 손을 씻고 돌아온 사이, 그의 테이블 위에는 조금 특별한 계산서가 남겨져 있었는데, 거기에는 ‘0’이라는 가격과 함께 이런 글이 쓰여 있었다. “저희는 인성에 가격을 매길 수 없습니다. 당신의 앞길에 행운이 가득하길”⁴⁷⁾

이 사례에 등장하는 굶주린 남매, 쿠마르씨, 식당 주인은 제각각의 이유로 개인의 가치를 추구한다. 남매는 배고픔을 채울 수 있었고, 쿠마르씨는 자신이 실천한 환대에 만족할 것이며, 식당주인 또한 스스로의 행동을 뿌듯해했을 것이다. 이들은 모두 궁극적으로 개인의 가치를 추구하기 위해 행위를 실천하는 사람들로, 교환과 같은 ‘경제적이고 객관화된 상호성’이 아닌 스스로에게 의미 있는 행위를 선택함으로써 자신의 가치를 실현한다. 즉, 주관적 만족으로부터 시작된 행위의 실천이 사회적 공공선을 향해

47)NTD TV(2017.07.17.). “남성의 선행에 식당 주인이 남긴 센스 있는 계산서”, <http://goo.gl/HcDx8Y> (검색일: 2018년 7월 20일).

자연스럽게 발현된 것이다.⁴⁸⁾

공공성 창출에 있어 경제적이고 객관화된 의미를 벗어나면, 교환 개념의 제거가 가능해진다. 이는 개인의 자유롭고 선한 욕구가 우선되는 것으로, 자신의 실천행위에 대한 타자의 만족이 높을수록 나의 만족도 그만큼 커지고, 타자의 만족이 그다지 크지 않더라도 자신의 실천행위에 정당성을 부여하며 만족하게 된다. 이처럼 개개인의 ‘비경제적이고 주관화된 상호성’을 통해 사회적 공공선을 추구하는 것은 대안적 시민성이 사회적 책무를 수행하기 위한 시민성의 선결조건이라고 볼 수 있다. 개인주의가 교환이라는 객관적 상호성을 전제하는 것처럼 보이지만, 사실 개인의 만족은 꼭 그런 것으로부터 얻을 수 있는 것이 아니다. 오히려 개인의 가치는 교환이라는 경제적 논리를 제거하여 철저히 주관화될 때 자발성을

48) 여기서 ‘교환(exchange)’은 일차적으로 등가성을 가진 재화를 서로 주고받는 것을 말하기 때문에, 정확히 말해 시장교환(market exchange)을 의미한다. ‘호혜(reciprocity)’도 서로 특별한 혜택을 주고받는다라는 점에서 교환과 공통적인 속성을 가지고 있다. 그러나 호혜는 상호이익(mutual benefit)을 전제하는 개념으로, ‘상호성’과 동일하게 번역된다. 이는 어원상 ‘번갈아(교차적으로) 같은 방식으로 돌려준다(returning same way, alternating)’는 것이기 때문에, 대상 간 가치가 동등할 필요가 없고 반대급부가 지연될 수도 있다. 이러한 상호성에는 항상 ‘증여’의 개념이 내포되어 있다. 증여(give)는 선물(gift)을 준다는 것을 말한다. 이는 선물을 주고 거기에 대해 보답하는 것, 즉 베푸는 것에 대한 답례까지 그 의미가 확장된다. 구체적으로 ‘교환’과 ‘호혜’는 상품과 선물의 비교를 통해 구분될 수 있다. 상품을 거래한다는 것과 선물을 거래한다는 것의 근본적인 차이가 바로 상호성의 수반 여부다. 데리다에 의하면, 전통적 의미에서 선물은 동시에 빚으로(Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit Money* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), p. 12), 선물이자 빚이 되는 상호성은 ‘비경제적인 선물’이 ‘경제적인 교환’으로 작동케 하여 사회적 의무를 부과할 가능성을 지니게 된다. 즉, 선물은 주기와 받기, 그리고 답례라는 삼중의 의무를 뜻하는 것으로, 자발적으로 일어나는 것이지만 치밀한 계산에 의한 것이고 사리사욕을 위해 시작된 것은 아니지만 의무적이고 때로는 강제적이다. 마르셀 모스(Marcel Mauss)는 『증여론(*The Gift*)』(1925)에서 선물이 그 자발성과 비계산성에도 불구하고 궁극적으로 의무적이고 계산적이라고 보았다. 다시 말해, 상호성을 전제하고 있다는 것은 자발성과 의무성을 내재하고 있다는 것이다. ‘주어야 할’, ‘받아야 할’, ‘되돌려주어야 할’ 의무를 수행하는 것은 사회적 유대관계를 확고하고 사회를 유지시키는 힘으로 작용하기 때문에, 이는 공동체를 유지하는 수단이 된다. 그러므로 대체로 등가의 상호성 원칙을 어는 한편에서 계속 어길 때에는 호혜적인 교환이 중단될 뿐만 아니라, 기존의 사회적 유대관계도 단절될 수밖에 없다. 이러한 논의를 토대로, 본 연구에서는 교환을 ‘경제적이고 객관화된 상호성’을 지닌 것으로, 호혜(상호성)를 ‘비경제적이고 주관화된 상호성’을 내포하고 있는 것으로 정의한다.

가진다. 따라서 사회적 공공선에 참여하는 것이 의미 있고 지속가능하려면, 주체의 주관성과 자발성이 전제되어야 한다.

그렇다면, 인간은 어떻게 이러한 자발적인 선의지를 갖게 되는가? 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)의 자유론에 따르면, 의지는 행위의 내적 규정근거를 이성 안에 두기 때문에, 본질적으로 자유롭고 순수한 자유의지이자 선의지다. 따라서 사람이 자기 의지대로 행위한다는 것은 이성의 규정에 따라 순수하고 선하게 행동한다는 것이 된다. 칸트는 선의지 개념에 대해 다음과 같이 설명한다.

그 자체로 높이 평가되어야 할, 더 이상의 의도가 없는, ‘선의지’라는 개념을—이 개념은 이미 자연적인 건전한 지성에 내재해 있고, 가르칠 필요는 없으며, 오히려 단지 계발될 필요만 있는 것이다—, 즉 우리의 행위들의 전체적 가치를 평가하는 데 언제나 상위에 놓여 있어 여타 모든 가치의 조건을 이루는 이 개념을 발전시키기 위해, 우리는 ‘의무’ 개념을 취해 보기로 한다. 이 의무 개념은 비록 어떤 주관적인 제한들과 방해들 중에서이기는 하지만, 선의지의 개념을 함유하는바, 그럼에도 이 제한들과 방해들이 그 개념을 숨겨 알아볼 수 없도록 만들기는커녕, 오히려 대조를 통해 그 개념을 두드러지게 하고, 더욱더 밝게 빛나게 해준다.⁴⁹⁾

그에 따르면, 선의지라는 개념은 선천적으로 내재한 상위개념이자, 의무 개념에 함유되어 있다. 의지가 목적 자체인 선을 지향하는 순전한 욕구라면, 자유의지는 그러한 목적에 이르는 수단을 선택하는 것을 본질로 하는 지성적 욕구를 말한다.⁵⁰⁾ 즉, 인간은 이성적이기 때문에 자유의지가 있고, 자유의지는 인간의 욕구가 된다. 예컨대, 신이 불쌍한 사람이 그냥 죽도록 놔두었다고 가정해 보자. 신이 인간에게 준 최고의 윤리가 인간의 존엄성이지만, 왜 신은 그저 방관하기만 하는 것인가? 인간의 존엄성이라는 것이 시민적 덕목이 지향하는 최고의 가치라면, 자유는 인간 존엄성을 위한 필수불가결한 요소가 된다. 자유는 흔히 정치적 의미로, “사람이

49) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학』 (서울: 아카넷, 2013), 84쪽.

50) 백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』, 71-2(2014), 18쪽.

어느 타인의 허락을 구하거나 타인의 의지에 구애받지 않고, 자연법칙의 한계 안에서 스스로 적당하다고 생각하는 바에 따라서 자신의 행동을 명령하고 자신의 소유물과 일신을 처분할 수 있는 상태를 뜻한다.”⁵¹⁾ 인간은 주체적으로 행위하고 자신의 행위에 책임을 지는 존재로, 자유는 시민성의 본질적 요소다.

자유의지가 없는 인류에는 기계적인 강요를 받는 것에 불과하다. 인간은 시민적 덕목에 순응할 수 있지만, 자유의지 없이 그러한 실천을 스스로 선택하는 것은 불가능하다. 그렇기 때문에, 만약 신이 인간의 자유의지를 방해한다면, 인간의 존엄성을 표현할 수 있는 필수요소를 훼손하는 것이 된다. 신에게 불쌍한 사람을 살려달라고 요구하는 것은 모든 사고가 발생하기 전에 그것이 일어나지 않도록 해달라는 것과 다르지 않다. 그것은 인간의 존엄성과는 완전히 다른 요구다. 그런 요구는 인간의 선택할 수 있는 자유를 부정하는 것으로, 신더러 인간을 보호하는 대신 파괴해달라고 요청하는 것이 된다. 따라서 이성적 존재인 인간은 본질적으로 자유의지를 가지고 따르거나 거부할 선택권이 보장됨으로써, 선의지를 가지게 되고 비로소 공극의 윤리인 인간 존엄성을 구현할 수 있다.

이처럼 자신의 의지에 따라 행동하는 인간의 자유는 이성을 소유하고 있다는 사실에 근거한다. 이성이 자신에게 선형적으로 부과하는 규범인 ‘자율’에 복종하는 힘을 가짐으로써, 인간의 선의지 추구는 자율성을 갖게 된다.⁵²⁾ 결국 인간의 자율성이 인간 행위를 결정하고 공공성을 창출한다. 인간은 동물이면서 동시에 이성적 존재이기 때문에, 이중성을 지닌 인간은 자연법칙과 도덕법칙의 지배를 동시에 받는다. 예컨대, 인간이 오로지 이성적이기만 한 존재라면 이성과 어긋나지 않기 때문에 도덕법칙이 있을 필요가 없고, 인간이 오로지 감성적 욕구에 따라 살기만 한다면 어떠한 규범이나 자율, 즉 자기 강제가 있을 수 없다. 결국 인간을 선하게 만드는

51)Locke, J., 강정인·문지영 공역, 『통치론』 (서울: 까치, 1996), 11쪽.

52)Kant, I., 백중현 역, 『실천이성비판』 (서울: 아카넷, 2009), 95쪽. 칸트에 따르면, 자율적으로 자기자신에게 명령한다는 것은 “너의 의지의 준칙이 항상 동시에 보편적 법칙 수립의 원리로서 타당할 수 있도록 그렇게 행위하라”는 자유의 상호성을 바탕으로 하는(Kant, I., 같은 책, 91쪽), ‘자기 법칙수립적’인 이성의 본질을 의미한다(Kant, I., 백중현 역, 『윤리형이상학 정초』 (서울: 아카넷, 2005), 152쪽).

것은 인간이 동물이기도 하지만, 동시에 이성적 존재이기 때문이며, 역설적이게도 욕망과 선의지, 개인성과 공공성을 충족시키려는 인간의 이중성이 스스로에게 복종하는 힘을 만들고, 그것이 인간 존엄성의 원천이 된다.

그럼에도 불구하고 자유를 기반으로 갖게 되는 권리와 의무가 상충할 때, 한 자유 주체와 다른 자유 주체 사이에 충돌이 여전히 발생한다. 이는 자유의 외적 관계의 문제로,⁵³⁾ 이때 사회가 개인의 자유를 어떤 경우, 어느 정도까지 보장하고 제한해야 하는지와 같은 어려운 문제가 제기된다. 그 해답은 사실 인간의 본질적 속성에 이미 내재되어 있을지도 모른다. 이성에 선의지가 존재한다는 것은 인간이 가치 있는 존재임을 의미한다. “인간을 항상 동시에 목적으로 대하고, 결코 한낱 수단으로 대하지 않도록, 그렇게 행위하라”는 칸트의 언명에서 볼 수 있듯,⁵⁴⁾ 인간 자체를 목적으로 대하라는 것은 인간이 내적 가치를 지닌 존재라는 것을 말한다. 이에 대해 칸트는 이 세상 만물이 가격을 갖거나, 아니면 존엄성을 갖는 것으로 구분한다.

보편적인 인간의 경향성 및 필요들과 관련되어있는 것은 시장가격을 갖는다. 필요와 상관없이, 어떤 취미나 순전히 무목적적인 유희에서 우리 마음 능력의 흠족함에 따르는 것은 애호가가격(affektionspreis)이다. 그러나 그 아래에서만 어떤 것이 목적 그 자체일 수 있는 그런 조건을 이루는 것은 한낱 상대적 가치, 다시 말해, 가격을 갖는 것이 아니라 내적 가치, 다시 말해 존엄성을 갖는다.⁵⁵⁾

위에서 보듯, 가격을 갖는다는 것은 동일한 가격을 갖는 다른 것으로도 대체 가능하다. 그러나 가격을 뛰어넘는다거나 가격이 허용되지 않는 것은 존엄성을 갖게 된다. 인간을 수단이 아닌 목적 자체로 대한다는 것은 존엄성이라는 최고의 가치로 대한다는 것이다. 그렇기에 인간에게는

53) 백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 24쪽.

54) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학 정초』, 148쪽.

55) Kant, I., 같은 책, 158-159쪽.

타인의 목적도 나의 목적이 될 수 있다.⁵⁶⁾ 이는 목적 그 자체인 인간성에 적극적으로 합치하려는 노력 자체가 결국은 나의 목적이자 나를 위한 것이라는 뜻으로, ‘자유와 상호성’을 말한다.⁵⁷⁾ 이는 한 개인의 삶이 자신의 삶이 된다는 것으로, 타자를 주체로 승인하는 것을 전제한다.⁵⁸⁾

자유는 자신이 세운 법칙인 자율에 복종하는 힘으로 스스로를 강제하기에, 인간의 선의지 추구는 자율성을 갖는다. 결국 인간의 자율성이 인간 행위를 결정하는데, 인간의 이중성이 스스로에게 복종하는 힘인 자율을 만들고 그것이 인간 존엄성의 원천이 된다. 이처럼 자유는 상호성이 전제될 때, 비로소 그것은 개인적인 것을 넘어 인류 전체에 보편적인 것이 된다. 따라서 개인의 자유와 그 상호성은 “어느 누구의 자유와도 공존할 수 있는 각각의 행위는 정당하다”는 ‘공존의 원칙’을 통해 발현되어야 하며,⁵⁹⁾ 그렇게 될 때 스스로에게 사회적 책무를 부과할 수 있다. 누구와도 공존할 수 있도록 행위하되, 자유를 제한하지도 특정한 도덕법칙을 요구해서도 안 된다. 만약 그렇게 된다면, 자발적 선의지는 또다시 불가능해질 것이다. 자유의 상호성이란 누구의 자유와도 공존을 추구하는 것으로 지구상에 존재하는 어느 누구라도 자유를 가질 권리가 있음을 말한다. 인간의 동질성을 통한 보편적 권리의 보장에 대한 논의는 코즈모폴리터니즘의 논리에서 확인할 수 있다.

2. 동질성을 통한 자유의 보편성

56) Kant, I., 같은 책, 151쪽. 칸트는 “목적 자체인 주관의 목적들이 우리에게 영향을 주는 것이라면, 가능한 한 자신의 목적들이기도 해야 한다”고 주장한다.

57) 栖谷行人(가라타니 고진), 조영일 역, 『제국의 구조』 (서울: 도서출판 b, 2016), 263쪽. 자유의 상호성은 종교적인 맥락에서 말하는 신의 명령과는 다르다. 종교에서의 의무는 신의 명령을 인식하는 것이지만(Kant, I., 백종현 역, 『이성의 한계 안에서의 종교』 (서울: 아카넷, 1793/2016), 389쪽), 도덕법칙은 신의 명령과 같은 타율이 아니라 자신들의 자유의지로서 행할 때 실현되는 것이다. 그렇기 때문에 도덕법칙은 인간 내부에 있어야 한다. 이에 따라 칸트는 이 문제에 신을 도입하지 않고 이성의 한계 내에서 인류에 문제를 해결하려고 한 것이다.

58) Touraine, A., 정수복·이기현 공역, 『현대성 비판』 (서울: 문예출판사, 1995), 8쪽.

59) Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학』, 151쪽.

상품, 기술, 인력 같은 실물영역에서 시작한 경제적 세계화는 정치적·문화적 차원으로 확대되어, 국가 간 상호 연관성이 증대되는 초국적 체제로 개편되었다. 시·공간의 한계를 초월하여 세계가 점점 작아지고 있다는 것은, “전세계적인 사회관계의 강화라고 정의되고, 한 지역에서 벌어지는 사건들이 수만 마일 떨어져 발생한 사건들에 의해 일어나며, 또한 그 반대의 경우도 성립되는 방식으로, 멀리 떨어진 지역들이 서로 연결됨”을 의미한다.⁶⁰⁾ 지구 한쪽에서 일어나고 있는 일들이 지구 반대편 사람들의 삶과도 연결되어 있다는 ‘전지구적 상호 연관성 의식’은 인류라는 보편적 범주를 중요한 정체성으로 받아들이면서 국가의 경계를 넘게 한다. 세계 어느 곳에 살든, 모든 사람의 삶이 밀접한 연관성 속에 놓이게 됨에 따라 인류애와 인간 존엄성이 다시 부각되기 시작했는데, 이는 코즈모폴리타니즘(cosmopolitanism)이 다시 부상하는 계기가 되었다.

코즈모폴리탄, 즉 코스모스의 시민(cosmopolitan) 혹은 세계시민(cosmic citizen)이라는 단순한 개념은 인간의 소속성이나 정체성 문제에 대한 이해를 확장한다는 철학적 의미를 가진다. 그것은 모든 인간 개개인이 특정한 한 국가나 지역에 소속되었다는 협소하고 배타적인 시민의식에 머무르는 물리적 의미의 글로벌 시민(global citizen)이 아니라, 그 경계를 넘어 세계의 시민이라는 의식을 심어준다. 세계가 모두 자신의 고향과 같다는 의식을 가지게 되면, 타자의 이질성을 포용할 수 있게 된다. 이는 타자를 향한 관심과 도덕적 의무가 주로 국가적 경계 안에서 제한되었던 전통적인 사고방식을 벗어나, 국적이나 민족 같은 다양한 외적 차이에도 불구하고 인간이라는 공통성에 대한 인식을 통해 전지구적 상호 연관성 의식을 가지게 한다. 즉, 외적으로 보이는 차이보다 인류로서 공동 운명체의 삶을 나누는 ‘인간’이라는 공통성이 근원요소가 된다.⁶¹⁾

국가의 시민이 세계의 시민이 되면서, 코즈모폴리타니즘은 개인과 사회의 통합을 지향한다. 한 국가의 국민이기도 하면서 동시에 세계의

60) Giddens, A., 이윤희·이현희 공역, 『포스트모더니티』 (서울: 민영사, 1991), 75-76쪽.

61) 강남순, 『코즈모폴리타니즘과 종교』 (서울: 새물결플러스, 2015), 25쪽.

시민이라는 의식, 그리고 다른 모든 사람을 평등한 동료 시민으로 보는 시각에서 정체성의 중요한 원천이 발견된다. 나와 동질적인 조건을 지닌 사람뿐만 아니라, 상이한 조건들 속에 있더라도 세계에 속한 시민이라는 ‘보편적 동질성’ 의식을 형성케 하기 때문이다. 따라서 모든 사람이 인류의 가족이라는 의식이 일상생활 속에 자리 잡을 때, 사회관계에 변화가 일어날 수 있다. 이러한 관심은 인간 사이에 상이성이 아닌, 보편성에 대한 인식을 확대하고 인류 공동체로서 공동 운명에 대해 인식하려는 것이다.⁶²⁾ 즉, 어떤 민족·국가·지역·성별에 속하였는지에 상관없이 인간이 단지 생명을 지녔다는 사실 하나만으로 충분히 존중받고 보호받아야 한다는 인간 이해를 전제하며, 나아가 생명을 지닌 인간이라는 사실 하나만으로 타자에게 공통의 윤리적 의무를 지니게 되는 것이기도 하다.

인간과 인간 사이에서 유대감을 찾는 것은 인간에 대한 이질성의 관점을 동질성의 관점으로 전환할 때 가능하다. 데이빗 바이른(David E. Byrne(1971)에 의하면, 인간은 사소한 공통점에도 호감을 갖고 닮은 사람을 좋아한다. 본능적으로 사는 환경이나 사고방식이 자신과 비슷한 사람을 선호하기 때문에, 일반적으로 어떤 사람의 사고방식이 자신과 비슷할수록 호감으로 느낄 확률이 높다. 동질감이 본능적인 편안함을 제공하는 반면, 이질감은 불편한 감정을 생산해 거부감을 불러일으킬 수 있다. 이러한 이유로 인간은 동질성에 대한 인정은 쉽게 받아들이는 반면, 이질성에 대해서는 끊임없이 차별적 반응을 보인다.

일반적인 논의에서 동질성에 대한 강조는 이질적 대상에 대한 배타성으로 이어지고, 이질성에 대한 인정은 다양성으로 연결된다. 그러나 문제는 ‘동질성을 전제한 이질성의 인정’이나, ‘이질성을 부각시키는 동질성’ 이냐에 있다. 이질성의 부각에는 나와 다른 대상에 대한 철저한

62) 강남순, 같은 책, 18쪽.

대상화·타자화·배제화가 전제되어 있다.⁶³⁾ 이질성의 부각이 가지는 함정은 이원론적 사유방식을 재생산하는 것으로, 이는 차이 이전에 존재하는 공통성을 외면하는 결과를 낳는다. 따라서 개인이나 집단정체성을 한두 가지 차이에 근거하여 고정시켜 버리는 폐쇄적인 고정 정체성을 구성하게 할 소지가 있다.⁶⁴⁾

우리가 외국인이나 다른 성별인 사람을 만날 때, 가장 먼저 눈에 띄는 것이 나와 그의 차이다. 피부색이, 언어가, 좋아하는 음식이, 가치관이 다 다르다. 사람을 대할 때 차이에 주목한다는 것은 서로의 존재를 인정하는 것일 수도 있지만, 더 이상의 거리를 좁히지 않고 거리를 유지하겠다는 것, 곧 무관심을 의미하기도 한다. 초국가적 사회관계가 확대되는 오늘날 개인 간, 집단 간의 갈등해결을 기대한다면, 타자와의 차이보다 동질성에 주목해야 한다. 문화적 차이 이전에 같은 인간이며, 둘 다 맛있는 음식을 먹고 싶고, 편안한 집에서 살고 싶으며, 혹 자식이 있다면 그 자식이 잘 되길 바라고, 좋은 애인을 만나길 바라야 한다. 즉, 이질성은 부각되어야 하는 것이 아니라 인간의 보편적 동질성을 전제로 인정되어야 하는 것으로, 동질성을 전제한 이질성의 관점으로 초점을 이동시켜 그 선·후 관계를 분명히 할 때 타자의 이질성을 포용할 수 있게 된다.

Badiou가 말했듯, 타자와의 차이를 인정하느냐 마느냐 하는 모든 답론은 폐기되어야 하는 것일지 모른다. 특히 그 차이가 문화적·민족적

63)오마이뉴스(2017.06.11.). “당신의 칭찬도 누군가에게는 차별이 될 수 있다”, <http://goo.gl/7fKDxo> (검색일: 2017년 6월 12일). 물론 이질성이 매력적으로 보이기도 한다. 예를 들어, 주인공인 흑인 남성이 백인 여자친구 집에 초대 받으면서 벌어지는 이야기를 그린, 영화 《갯 아웃(Get Out)》(2017)에서는 백인들은 흑인 크리스의 우월한 신체와 성적 능력, 새로움, 발전 가능성을 칭찬하며, 백인들은 그를 진심으로 부러워한다. 그러나 여기에서 ‘흑인의 우월한 신체능력이 부럽다’라는 백인들의 표현은 비록 진심이라 할지라도 상당히 차별적이다. 이는 흑인의 우월한 신체와 발전 가능성 때문에 그를 소유하고자 하는 것과 다르지 않다. 이때 흑인을 바라보는 백인의 시선은 마치 동물원의 멋진 맹수를 보는 눈길과도 같은 것이다.

64) 이질성의 부각이 가지는 또 다른 문제는, 이런 차이의 정체성이 다른 집단과의 상이성을 지나치게 강조하는 바람에, 정작 같은 집단 안에서 발생하는 서로 간의 차이를 간과한다는 것이다. 차이를 덮어둔 채 싸잡아 동질집단으로 치부해 버리는 것은 각기 다른 현실 속에 살아가는 인간 개체의 주체적 정체성을 일면적으로 판단하는 오류를 범하게 된다.

차이에서 기인하는 것이라면 더더욱 같은 점에 주목해야 한다. 동질성에 먼저 주목하면, 차이에 주목할 때 보이지 않던 상대의 어려움이 보이기 시작한다. 내가 누리고 있는 것을 상대방은 온전히 누리지 못하고 있음을, 사회에서 나와 그의 처우가 얼마나 다른지를 그제야 알게 된다. 이는 흑인은 물론이고 이주노동자, 이주민 여성, 북한이탈주민, 동성애자, 경제적 빈곤자, 어린이 등 우리 사회의 모든 사회적 약자에게 해당하는 것이다.

이질성에 먼저 주목한다면, 사회적 약자는 영원히 이방인에 머무를 수밖에 없다. 그들을 특정지었던 이질적인 정체성을 떠나 그들을 다시 바라볼 때, 비로소 우리는 그들을 인격 대 인격으로 만나게 된다. 같음과 다름, 동질성과 이질성의 어느 한쪽으로 내집단과 외집단을 구분하는 것은 위험하다. 보편성이 꼭 동질성을 지향하지도, 특수성이 이질성만을 내포하는 것도 아니다. 문제는 차이라는 이름으로 존재의 보편성이 간과되고 부정되는 현상이다. 일자의 진리는 당연히 부정되어야 하는 것이지만, 이질성과 다양성으로 인해 엄연히 존재하는 보편적인 동질성을 부정해서는 안 된다.

인간의 보편적 동질성을 추구하는 코즈모폴리턴이란, 모든 인류가 세계에 속한 동료시민이라는 정체성을 가지고 서로를 구분 짓는 다양한 경계를 넘는 이로 살아가는 사람이자, 타자에 대한 연민과 책임의식을 가지고 주변인들과 연대하며 살아가는 사람을 말한다.⁶⁵⁾ 이러한 특징들을 통해 볼 때, 코즈모폴리터니즘은 개별성·보편성·동등성·일반성 등의 성격을 지닌다고 볼 수 있다.⁶⁶⁾ 즉, 특정한 개인이나 집단이 아니라, 전지구적

65) 강남순, 『코즈모폴리터니즘과 종교』, 52쪽.

66) Pogge, T. W., "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics*, 103-1(1992), p. 48. 토마스 포게(Thomas Pogge)는 코즈모폴리터니즘의 특징을 인간으로서 개인에 관심을 갖는다는 점에서 개인주의(individualism), 모든 사람들에게 관심을 갖는다는 점에서 보편성(universality), 전지구적 차원에서 모든 사람에게 관심을 둔다는 점에서 일반성(generality)의 세 가지로 말한다. 강남순은 코즈모폴리터니즘을 거시적-상호 의존성의 원리, 우주적 환대와 책임성의 원리, 초경계성의 원리, 초정체성의 원리로 그 성격을 규정하며(강남순, 『코즈모폴리터니즘과 종교』, 56-63쪽), 세 가지의 상호 연관된 도덕적·규범적 방침을 지니고 있다고 본다. "첫째, 인간의 '개별성(singularity)'을 중요한 도덕적·규범적 근거로 삼고 있다. ... 둘째, 우리의 책임이 모든 개별인에게 '동등하게' 적용되어야 함을 강조한다. ... 셋째, 코즈모폴리터니즘의 범주는 보편적이다." (강남순, 같은 책, 21쪽)

차원에서 각각의 모든 개인들에게 동등한 정도의 관심을 갖는다는 것이다. 이러한 관점에서 칸트는 세계의 영원한 평화를 달성하기 위한 방안으로, 자유주의적 개인주의의 기본 원리를 보편적인 국제법의 원리에 적용하여 세계 각국의 실정법으로 시행하려 했다. 이는 국가 간 물질적 교류를 뜻하던 외적 세계화와 구별되는 내적 세계화의 추구이자, “세계(cosmos) 그리고 지역(polis)이라는 양대 공간을 동시에 아우르는 이중적 사회의식을 발현하고자 시도된 것”이다.⁶⁷⁾

이에 대해 마사 너스봄(Martha C. Nussbaum)은 국민국가의 애국주의를 비판하면서 칸트의 코스모폴리타니즘을 적극 옹호하였는데, 애국주의가 정의와 평등이라는 보편적인 도덕 가치를 위협할 수 있다는 이유에서였다.⁶⁸⁾ 다시 말해, 인간이 충성해야 하는 우선순위는 국가가 아니라, 인류애에 기반하여 형성된 지구공동체란 것이다. 그러는 한편, 그녀는 전세계 모든 지역에 동등한 수준으로 관심을 둘 필요가 없으며, 때로는 자신의 공동체에 특별한 관심을 기울일 수 있다고 보았다.⁶⁹⁾ 너스봄이 코스모폴리타니즘을 지지하면서도, 다시 지역이나 국가를 인정한 것은 특정 집단이 다른 집단보다 더 가치 있어서가 아니다. 이것은 현실적인 문제로, 리처드 로티(Richard Rorty)의 자문화중심주의(ethnocentrism)에서도 이러한 시각을 확인할 수 있다.

로티는 판단에 있어서 내집단에 대한 선호는 정당한 것이라고 주장한다.⁷⁰⁾ 왜냐하면 모든 공동체를 생각한다는 것은, 인간이 의사소통이 가능한 모든 공동체를 가질 수 있다는 비현실 전제이기 때문이다. 또한, 자기가 속한 공동체에 더 큰 관심을 갖는 것이 반드시 인류 전체의 이익과 배치되는

67) 김문조, 「코스모폴리탄 사회학」, 『한국사회학』, 43-1(2009), 8쪽.

68) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 『나라를 사랑한다는 것』 (서울: 삼인, 2003), 24쪽.

69) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「응답」, 『나라를 사랑한다는 것』 (서울: 삼인, 2003), 187-188쪽.

70) Rorty, R., 이진우 편역, 「유대성인가 아니면 객관성인가?」, 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (서울: 서광사, 1993), 286쪽. 로티의 자문화중심주의는 자기 확신을 정당화해야 할 사람들과 나머지 사람들을 구별한다는 것을 의미한다. 집단이나 종족은 신념을 공유하는 사람들로 구성되기 때문에, 현실적인 토론에 참여하는 한 종족 중심적일 수밖에 없다고 주장한다.

것이라고 볼 수는 없다. 단지 그는 인간이 공동체에 기여함으로써 삶에 의미를 부여하려는 욕망을 가진다는 의미에서 자문화중심주의를 주장한 것이다.⁷¹⁾ 따라서 자문화중심주의는 우리 자신의 역사적 한계를 인정할 경우 어쩔 수 없이 받아들일 수밖에 없는 개념인 셈이다. 자신의 역사적·지역적 한계를 인정한 상태에서 최대한 우리의 영역을 넓혀가는 것이 현실적이다. 그래서 로티는 대화와 연대를 위한 실천을 강조하고, 그런 가운데 공동체가 지향해야 할 이념이 계속 수정되고 개선된다고 보았다.

엄밀히 말해 로티와 너스봄은 자문화중심주의를 옹호하지만, 자문화중심적 배타주의(ethnocentric particularism)는 철저히 경계한다.⁷²⁾ 따라서 내집단의 지역적 한계를 인정하는 자문화중심주의는 코즈모폴리터니즘과 배치되지 않는다. 코즈모폴리터니즘은 사실상 ‘국가의 지양’을 말하고, ‘지속하면서 끊임없이 확대되는 연합’을 추구한다.⁷³⁾ 그렇기 때문에, 자문화중심적 시각에서 패트리어티즘(patriotism)은 근대 국가의 내셔널리즘과 유사해 보이지만, 엄연히 다르다.

‘패트리어티즘(조국애)’은 근대 국가의 내셔널리즘이 아니라, ‘향토애’ 같은 것이다. 코즈모폴리터니즘은 내셔널리즘과는 배반되지만, 패트리어티즘과는 양립한다. 코즈모폴리터니즘은 수많은 향토가 존재하는 공간을 의미한다.⁷⁴⁾

71) 이우선, 『리처드 로티』 (서울: 이룸, 2003), 231쪽. 자문화중심주의는 자신이 공동체로 속해 있는 문화만 옳고 그 밖의 문화는 가치가 없다는 식의 배타적이고 폭력적인 주장처럼 보이지만, 로티가 이 용어를 통해서 말하고자 하는 것은 자기가 속한 문화적 관점에서 벗어날 수 없다는 것을 인정하자는 것이다 (이우선, 같은 책, 29쪽).

72) Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 26쪽. 너스봄에 따르면, ‘국가주의’와 ‘자민족중심주의적 배타주의(ethnocentric particularism)’는 유사한 것이며, 이러한 감정을 부추기면 결국 한 국가를 단결시키는 가치들조차 전복된다고 지적한다. 이는 내집단을 향한 향토애를 의미하는 ‘자민족중심주의’와는 다른 것으로, 특수주의에 경도되는 현상에 대한 경고라고 볼 수 있다.

73) 柄谷行人, 조영일 역, 『제국의 구조』, 253-255쪽.

74) 柄谷行人, 같은 책, 249쪽.

이처럼 칸트의 영원한 평화구상은 내셔널리즘을 거부하고, 패트리어티즘을 인정하며, 코즈모폴리터니즘으로 나아간다. 그것은 국가를 완전히 폐기하고 실현되는 것이 아니라, 평화를 실현함으로써 얻어지는 것이기 때문에, 패트리어티즘과 코즈모폴리터니즘은 양립할 수 있다.⁷⁵⁾ 이러한 입장에서 코즈모폴리터니즘은 여러 동심원을 인정하므로, 특정 지역이나 국가에 대한 충성이나 관심을 배제하지는 않는다. 그렇지만 가장 중요한 동심원은 보편적 인류 전체로, 보편적인 도덕 가치에의 충성이 우선적이다.⁷⁶⁾

코즈모폴리터니즘이 오늘날 국가와 세계에 시사하는 것은 보편적 존재인 인간이 근대 국민국가를 넘어서기 위한 기획이라는 점이다. ‘세계적으로 생각하고, 지역적으로 행동하며, 개별적으로 살아가자(*Thinking Globally, Acting Locally, Living Personally*)’는 구호에서 보듯, 코즈모폴리터니즘은 정체성을 통해 결정되는 유대관계가 아니라, 차이에도 불구하고 조성되는 유대관계를 추구한다.⁷⁷⁾ 이는 코즈모폴리터니즘이 보편주의 관점에서 인권과 같은 보편적 권리나 의무를 중시하고, 이를 통해 인간 존엄성을 실현하고자 하기 때문이다. 자유의 보편성은 한 인간이 다른 인간에게 마땅히 가져야 할 의무이자, 시민이 개인적·사회적·국가적·공적인 문제해결을 통해 사회적 공공선에 기여하기 위해 가져야 할 기본 자질이다. 이는 궁극적으로 자유의 보편성을 보장하기 위한 것으로 대안적 시민성이 성립하기 위한 선결조건에 해당한다. 그러나 자유의 보편성은 매우 추상적인 개념으로, 이를 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로 적용하는데 이론적·실천적 한계가 있다. 따라서 이러한 한계를 지적하고, 자유의 보편성을 현실적인 맥락에서 보다 구체화시킬 필요가 있다.

IV. 대안적 시민성 성립의 확장조건: 보편적 권리화

75) 柄谷行人, 같은 책, 256-257쪽. 가라타니 고진은 국민국가의 지양이 민족의 차이, 다양한 관습·법·제도의 폐기가 아니라, 전쟁상태가 폐기됨으로써 평화상태를 지향하는 것이라고 보았다.

76) Sen, A., 오인영 역, 「휴머니티와 시민권」, 『나라를 사랑한다는 것』, (서울: 삼인, 2003), 161쪽.

77) 김문조, 「코즈모폴리탄 사회학: 세계화 시대의 사회학적 대응」, 14쪽.

1. 소극적 환대의 한계

칸트는 인간의 권리 논의에 앞서 ‘지구공동소유권’이라는 아이디어를 제시한다. “지구는 인간이 공동으로 소유하는 공유지이기 때문에, 공동의 소유권과 사용권을 가진다.”⁷⁸⁾ 어떤 인간도 특정 지역에 대한 우선권을 가지고 있지 않으므로, 이방인은 더 이상 적이 아닌 동등한 존재로서 ‘환대의 권리’가진다. 이것은 이방인 문제가 인류애의 문제가 아니라, 이방인이 가져야 할 권리에 관한 문제임을 분명히 한다. 즉, “구면(球面)인 지상에서 인간은 무한히 흩어져 살아갈 수 없고 서로 결하여 있는 것을 인정하지 않을 수 없기 때문에, 어느 누구도 타인보다 지구의 특정 지역을 차지할 권리를 더 가지지 않는다”는 것이다.⁷⁹⁾

따라서 환대의 권리는 특정 국가 소속의 국민으로서 지니는 시민권이 아니라, 시민권의 전제조건으로서 모든 사람들이 세계시민이자 인류의 구성원으로서 태생적으로 갖게 되는 보편적 권리인 성원권을 말한다. 사람들은 지구상에서 분리되어 살 수 없는 까닭에, 서로의 존재를 인정하지 않을 수 없다. 이때 경계인이 타국에서 “평화적으로 행동하는 한, 적대적으로 대우받지 않게 되는 권리”가 바로 환대의 권리인 셈이다.⁸⁰⁾

경계인과의 접촉과정에서 그들을 적대적으로 대해서는 안 된다는 것은, 환대를 사회적 관용이나 자선의 문제가 아니라, 개인적인 권리나 의무의 문제로 본 것이다. 환대를 모든 사람이 누릴 권리라고 규정했을 때, 이는 주인과 손님 관계가 아니라 인류 공동에게 귀속되는 “지구 표면에 대한 공통의 권리”가 된다.⁸¹⁾ 이처럼 경계인 문제를 박애나 자선의 시혜적 권리차원에서 인간의 보편적 권리차원으로 치환하면, 주인에게 환대는 하나의 의무로 이를 실천하지 않으면 안 되는 것이 된다. 이러한 ‘환대의

78) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 77-78쪽.

79) Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』, 132-133쪽.

80) 손철성, 「세계시민주의와 칸트의 ‘환대’ 개념」, 『도덕윤리과교육』, 48(2015), 271쪽.

81) 손철성, 같은 논문, 268쪽.

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

원칙'을 통해 국가 구성원을 규정하는 시민권과 인류 구성원을 규정하는
성원권이 조화를 이룰 수 있다.

환대의 원칙이 준수된다면, 공동체의 특성과 상관없이 개개인들은
어디에서든 법적으로 평등하게 보호받을 수 있다. 칸트의 제안은
모든 인류에게 적용되는 공적인 국제법을 제시함으로써, 자유주의적
개인주의에 부합하는 권리를 제정하여 '자유주의적 개인주의의 전지구적
보장'을 요구한 것이다.⁸²⁾ 여기에는 선주민과 이주민 간의 호의적 계약이
평화의 기초가 되고, 점차 세계시민으로 나아갈 것이라는 이상적인
결론이 담겨있다.⁸³⁾ 그러나 칸트가 말하는 보편적 권리는 '환대의 조건'을
부여하기 때문에, 현실적인 갈등 문제가 남게 된다.

외국인이 요구·주장할 수 있는 '체류권(gastrecht)'이란 없다. (이를
위해서는 그를 일정한 동안 동거인으로 삼는 '호의적인 계약'이 필요하다)
서로 교제를 청할 수 있는, 모든 사람에게 있는 권리는 '방문의 권리'이다.⁸⁴⁾

위에서 보듯 칸트의 보편적 권리는, 일시적으로 체류하고 교제할 수 있는
방문권은 누구나 갖지만, 다른 나라에 장기간 체류할 영주권이 주어지는
것은 아니다. 이는 지구공동소유권이 영구적 체류권이나 영주권으로
적용되는 것이 아니라, 일시적 체류권이나 방문권만을 부여하는
조건적이고 소극적 적용에 그치고 있음을 의미한다. 칸트는 환대의 원칙을
통해 보편적 권리에 대해 말하지만, 실상은 여전히 경계인에게 허용되는
일시적인 체류의 권리이자 교제의 권리일 뿐이다. 이것은 세계시민법
조항의 한계로, 결국 그의 보편적 권리 주장은 소극적 의미의 조건적

82)한광택, 「휘트먼의 민주주의, 개인주의, 코스모폴리타니즘」, 『미국학논
집』, 48-3(2016), 193쪽. 칸트는 국가들 간의 국제관계에 보편적 이성의 공
적 사용으로서 개인들 간의 '상호 주체적 관계(intersubjectivity)'를 적용하
였다. 즉, 보편적 이성을 지닌 개인적 자유의 제한을 금지해야 하는 근거를 통
해 국가 간 주권침해가 금지되어야 한다는 정치적 원칙을 세웠다.

83)Kant, I., 백중현 역, 『영원한 평화』, 133쪽. 칸트의 이상은 “이방인에게 보
편적 권리를 부여하는 방식에 의해 먼 지역들이 서로 평화적으로 관계를 맺게
되고, 이런 평화로운 관계는 공법에 의해 확립되어, 인류는 점점 세계시민 체
제에 가까워 갈 수 있다”는 것이다(Kant, I., 같은 책, 133쪽).

84)Kant, I., 같은 책, 132쪽.

환대에 한정되어 있다고 볼 수 있다.

또한, 칸트는 지구공동소유권의 적용을 지구 표면에 국한시킨다. 자크 데리다(Jacques Derrida)의 해석에 의하면, 칸트는 지구 표면 위에 인간 스스로 설립하거나 건축한 것인 거주지, 문화, 기구, 국가 등을 공동소유에서 제외하여 배타적·독점적 영역으로 만든다.⁸⁵⁾ 지구 표면에 대해 접근을 막지는 않지만, 그 위에 설립된 것에 무조건적 접근을 허용하지도 않는다는 것이다. 이에 따라 지구 표면에 설립된 것에 대한 경계인의 권리는 제한되고 특정기간 체류할 권리만 가지게 되며 이 권리마저 국가 간 협약에 의해 보장되는 것으로, 한 국가의 국민이 되고 난 후에야 세계시민이 될 수 있다는 분명한 한계가 존재한다. 즉, 지구의 특정 지역에 대한 독점권은 보장하고 지구공동소유권을 ‘일시적으로 보장하는 방식’을 제시하였기 때문에, 이는 다시 환대의 문제를 겪게 한다.⁸⁶⁾

환대가 일종의 권리로 취급되는 한, 상호적인 제한이 있을 수밖에 없다. 즉, 주인은 주인으로서, 이방인은 이방인으로서 자신의 테두리와 한계를 지켜야 한다. 주인은 이방인을 적대시해서는 안 되며, 이방인은 주인의 땅에서 일어나는 문제에 간섭할 수 없다. 이러한 점은 지금의 주인이 이방인의 땅을 방문하여 처지가 뒤바뀌는 경우에도 마찬가지로 해당된다. 그 바뀐 상황에서 각자는 각자의 권리와 의무를 행해야 하는 것이다. 이러한 상호 관계는 ‘매우 공평하고 정의로운 듯이 보이지만, 따지고 보면 개인의 권리라는 ‘보편적’ 틀에 의해, 또 특정한 곳에서 누가 주인이고 누가 이방인인가 하는 ‘우연한’ 조건에 의해 제약받고 닫혀 있는 관계’다.⁸⁷⁾

칸트는 이방인의 보편적 권리를 주장하나, 국경을 넘는 자유로운 거주자의 권리는 인정하지는 않는다. 그것은 선주민에게 독점사용권적 권리를 부여하게 되므로, 궁극적으로 지구공동사용권이라는 보편적 권리에 반하게 된다. 지구공동사용권이라는 기초 위에 특정 집단과 특정인의

85)Derrida, J., *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (New York, NY: Routledge, 2001), p. 20-21.

86)구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 『비평과 이론』, 16-2(2011), 6쪽.

87)문성원, 『배제의 배제와 환대』 (서울: 동녘, 2000), 138-139쪽.

권리가 다시 발생하기 때문에, 보편적 권리를 실제로 보장하기 어렵다. 결국 칸트의 보편적 권리 주장은 타인의 존재를 부정하는 적대에서 벗어나게 해주었지만, 제한적 권리로 인해 소극적 의미의 조건적 환대에 머물렀다. 그의 논리는 지구 표면의 거주할 수 없는 부분들도 있기 때문에, ‘호의적인 계약’을 통해 이를 해결해야 한다는 것이다.⁸⁸⁾ 이러한 계약관계는 독점적 권리가 확보된 집에 주인이 머물면서 주인이 제시한 조건에 맞는 이방인에게 한시적으로 관용을 베푸는 것으로, 집주인의 절대적인 권리를 인정하고 만다.

독점적인 권리를 배타적인 것으로 서로 인정해주고 일시적인 권리는 상호 합의에 의해 서로 보장받기 때문에 공정한 거래인 것 같지만, 결국 일시적 체류권과 방문권에는 경제적 교환 논리가 작동한다. 이는 매우 우연한 조건에 의해 결정된 이방인이 아닌 자와 이방인인 자를 주인과 손님의 계약관계로 영속화시킨다. 이러한 경제적 시혜와 수혜 구조는 마치 남의 잘못을 너그럽게 용서하는 주인의 입장만을 반영한다. 주인은 이방인의 정당한 권리인 지구공동소유권을 빼앗고, 일시적 체류권과 방문권을 마치 시혜라도 베풀어주는 태도를 유지할 수밖에 없게 만든다. 즉, 선주민의 이주민에 대한 환대의 일방적인 성격을 보여준다. 따라서 칸트의 보편적 권리도 실상은 자선과 박애라는 시혜적 성격을 넘어서지 못하고 있다.

이러한 점에 비춰볼 때, 환대의 권리는 보편적 권리를 위한 충분조건이 아니라, 세계시민적 권리를 구현하기 위한 최소한의 토대로 다소 제한적인 권리라고 볼 수 있다. 결국 자유주의가 보편적 자유를 추구하려면, 소극적 환대 개념을 뛰어넘어 자유로운 방문권과 체류권, 나아가 완전한 이주권을 보편적 권리로 인정할 수 있어야 한다.

2. 적극적 환대를 통한 보편적 권리화

환대에 경제적 교환 논리를 강조하면, 비극적인 정치·경제적 상황에서 이주를 감행하고 있는 오늘날 이방인 문제에 있어, 그들을 환대할 여지는 사라진다. 이는 환대의 본질적 의미에 역행한다. 사실 지구의 특정 지역에

88) Kant, I., 백종현 역, 『영원한 평화』, 132-133쪽.

대한 소유권은 지구의 환대에서 기원하는 것으로, 원래부터 비경제적인 지구의 환대가 선주민의 재산권에 선행한다. 지구에 대한 인간의 공유권이라는 것은 조상-현세대-후손과 함께 공유한 것이기에(구자광, 2011, 9), 지구라는 공유지에 이방인은 애초 존재하지 않거나 모두가 이방인으로 존재한다. 데리다가 에마뉘엘 레비나스(Emmanuel Levinas)를 추모하며 쓴, 『*Adieu to Emmanuel Levinas*』(1999)에는 환대의 공간에 대해 기존과 다른 시각이 드러나 있다.

우리는 확고한 ‘환대의 원칙’을 상기해봐야 한다. 집의 주인이라고 생각하고 환대를 제공하는 주인 자신도 사실은 자신의 집에서 환대받은 손님이다. 주인은 자신의 집에서 자신이 제공하는 환대를 받는다. 결국 그는 그에게 속하지도 않는, 자신의 집으로부터 환대를 받는다. 주인(host)으로서 주인(hôte)⁸⁹⁾은 손님(guest)인 것이다. 거주지는 보호처 내지 난민처로서, 공간을 홀로 차지하여 스스로에게 문을 연다. 여기서 환영받는 사람은 가장 먼저 온 사람이다. 초대하는 사람은 그가 초대한 사람에 의해 초대받는다.⁹⁰⁾

데리다는 집이 설립되기 이전부터 있었던 지구라는 환대의 공간에 기반하여 집에 대한 독창적인 사유를 제공한다. 그에 따르면, 거주지는 시초에 난민처로 설립된 것으로, 지구공유지의 본질은 난민처다. 주인은 원래 난민으로, 난민처인 자신의 집으로부터 환대받는다. 이렇게 되면, 주인과 손님의 차이는 단지 ‘난민처가 제공하는 환대를 누가 먼저 경험하는가’라는 시간상의 차이에 지나지 않게 된다. 따라서 집주인은 자신의 집에서 먼저 환대받은 손님으로, 자신의 집에서 보면 손님일 뿐이다. Derrida는 주인을 손님으로 만드는 ‘새로운 환대의 원칙’을 세워 소유자를 세입자로 만든다. 이에 따라 환영하는 주인과 환영받는 손님이, 이방인이 아닌 자와 이방인인 자가 본질적으로 구분될 수 없게 된다.

89) 김현경, 『사람, 장소, 환대』(서울: 문학과 지성사, 2015), 68쪽. 절대적 환대는 스스로를 주인이면서도 동시에 손님으로 여기는 태도다. 데리다에 따르면, 환대를 뜻하는 프랑스어 ‘hospitalite’는 주인(host)와 손님(guest), 즉 베푸는 사람과 아울러 받는 사람을 동시에 의미하는 ‘hôte’에서부터 장소와의 관계를 함축한다. 반면, 관용은 주체(주인)의 입장이기에 조건부 환대에 해당한다.

90) Derrida, J., *Adieu to Emmanuel Levinas* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999), p. 41-42.

이상의 논의를 종합해 보면, 인간의 권리는 지구소유권에 대한 인식의 차이로 인하여 권리의 특성이 다르게 규정됨을 알 수 있다. 구체적으로 인간이 가진 권리의 특성은 지구공동소유권에 대한 선주민의 시각에 따라 시혜적·제한적·보편적 권리로 유형화하여 구분할 수 있다. 나아가 이방인의 권리를 어떻게 규정하느냐에 따라 선주민이 행하는 환대의 성격이 변화하게 된다. 이를 정리하면, 표 1과 같다.

표 1. 권리의 특성에 따른 환대의 성격

권리의 특성	시혜적 권리	상호적·제한적 권리	보편적 권리
지구소유권	공유 불가(국민국가)	제한적 공유(국제연맹)	전면적 공유 (세계시민국가)
법적 권리	임의적 권리부여	방문권·일시적 체류권	영구적 체류권·이주권
개방도	폐쇄성	제한된 개방성	개방성
덕목	자선·박애	관용·허용	인정
관계	계층적(주인-손님관계)	호의적 계약 (대칭적 상호성)	통합(비대칭적 융화)
환대의 성격	소극적 환대		적극적 환대

시혜적 권리는 사실상 권리라기보다, 주인인 선주민이 손님인 이방인과의 계층적 관계에서 자선이나 박애의 시각을 가지고 권리를 베푸는 것을 말한다. 이에 반해, 칸트가 환대를 언급하면서 말하는 권리는 이방인에게 방문권과 일시적 체류권을 부여한다. 그러나 선주민과 이방인의 계층적 관계는 대칭적 상호성에 바탕을 둔 호의적 계약관계이기 때문에, 언제든 계약이 파기될 수 있는 사실상 상호적이고 제한적인 권리라고 볼 수 있다. 이는 이주자들에게 권리를 허용한다는 것이지, 그들의 권리를 인정하는 것이 아니다. 진정한 보편적 권리란, 지구에 대한 전면적 공유를 바탕으로 주인과 손님의 차이를 두지 않는 비대칭적 융화 관계로부터 도출된다. 이렇게 될 때, 사회 내에서 이방인들의 권리를 인정할 수 있게 된다. 이와 같은 논의를 통해 이방인에게 부여하는 권리의 특성에 따라 환대의 성격을 구분해 보면, 시혜적 권리에서 제한적 권리로의 이행은 소극적 환대로, 제한적 권리에서 보편적 권리로의 이행은 적극적 환대로 볼 수 있다.

현실에서 집주인은 자신의 난민처로부터 먼저 받은 환대를 손님에게 불관용으로 표할 수도, 조건적으로 관용을 베풀 수도, 무조건적인 환대를 베풀 수도 있는 위치에 있다. 즉, 시혜적·제한적·보편적 권리의 주체는 주인에게 해당되는 것이 현실이다. 그러나 난민처에 더 일찍 온 난민과 이후에 온 난민 사이의 시간차를 허용하여, 먼저 온 난민들의 우선권을 주장하는 것은 상당히 모순적이다. 이방인의 권리를 포함한 인간의 권리는 본질적으로 다른 어떤 권리보다도 선행하는 것으로, 지구공동소유권에 의해 보장되는 것이기 때문이다. 환대에 조건을 걸고 그 침해 정도에 따라 시혜를 베풀거나 제한적 권리를 부여하는 것은, 마치 이방인이 원래 어떠한 권리도 가지지 않은 사람들로 보는 것에 지나지 않는다.

지구공동소유권은 지구의 환대로부터 기원하였으며, 무조건적인 환대정신은 이것이 구현된 법률적 권리 이전에 보편적으로 주어지는 권리다. 따라서 적극적 의미의 무조건적인 환대정신을 되살릴 필요가 있다. 그것은 선주민의 독점사용권을 해체하는 것으로, 이렇게 될 때 오늘날 이방인 문제를 해결할 실마리가 보인다. 조건적 환대를 무조건적 환대로 전환하려면, 지구에 대한 소유권과 사용권이 자기해체적 성격을 가진 것으로 이해되어야 한다.

나를 점령하라, 내 안에 자리를 잡아라, 동시에 이러한 것이 의미하는 것은 나를 향해서 또는 ‘내 집’에 오는 것으로 만족하지 말고, 순제 나의 자리도 차지하라이다. 문지방을 넘는 것, 이것은 접근하는 것이거나 가는 것에 불과하지 않고 들어가는 것이다. 구원자라도 되듯, 해방군이라도 되듯 손님을 초조하게 기다리는 주인의 논리는 우리에게 이상하긴 하나 매우 설명적인 논리다. 이것은 마치 이방인이 열쇠를 보유하고 있는 듯한 양상이다. [...] 마치 주인이 주인으로서, 자신의 장소와 권력의 포로, 자신의 자기성의 포로, 자신의 주관성(그 주관성은 인질이다)의 포로이기라도 하듯이 말이다. 그러니까 결국 인질이 되는—진실로 언제나 인질일—것은 주인, 초대하는 자, 초대하는 주인이다. 그리고 손님, 초대받은 인질은 초대하는 자의 초대하는 자가 된다. 주인의 어른이 된다.

주인은 손님의 손님이 된다. 손님은 주인의 주인이 된다.⁹¹⁾

데리다는 이방인이 경계라는 감옥으로부터 주인을 해방시키고 난민처의 미래를 여는 구원자이기 때문에, 먼저 온 난민은 뒤에 올 난민을 환대해야 한다고 주장한다.⁹²⁾ 그러나 무조건적 환대는 지나치게 급진적이어서 오히려 비현실적인 해결이라는 인상을 준다. 적극적 환대가 사적 공간의 완전한 개방을 의미하거나 이방인을 해방자의 위치에 두는 것까지 받아들여야 하는 것이라면, 현실적으로 가능한 것인지 자문해봐야 한다.⁹³⁾ 또한, 이것이 나와 다른 사람 사이의 벽을 허물고 하나가 되는 것을 의미한다면, 개인에 대한 침해를 정당화하는 구실로 전략해 버리기 쉽다.

그러나 적극적 환대가 타자의 영토에 가두어져 자신의 존재를 부인당하는 사람들에게 도움의 손길을 내밀고 자리를 내어주는 일, 즉 이방인에게 무조건적으로 사회 안에 빼앗길 수 없는 장소를 마련해 줌으로써 그들을 인정하는 것이라면, 적극적 환대는 수용 가능한 것이 된다.⁹⁴⁾ 이런 의미에서의 적극적 환대란, 사회의 성원권을 획득한다는 것이다. 즉, 법적 시민권이 아니라, 그 사회 안에서 자기자리가 있다는 의미에서 사회적 성원이 되는 것을 말한다. 사회적 성원권은 특별한 자격을 요구하는 것이 아니라, 단지 물리적인 의미에서 사회 안에 들어와 있다는 사실만으로 충분하다. 따라서 이방인에게 사회적 성원권을 제공하는 것은 타인의 적극적 환대를 통해서만 확인할 수 있다.

적극적 환대는 자아와 타자 사이의 경계를 완전히 허무는 것이 아니라, 함께 공공성을 적극적으로 창출해 나가는 것을 말한다. 타자에게 자리를 내어주고 자리를 인정한다는 것은 자리에 부여된 권리와 그것을 주장할 권리를 인정한다는 것이다. 그렇다고, 적극적 환대가 어떠한 행동이라도

91) *Ibid.*, p. 134.

92) 구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 20쪽.

93) 문성원, 『배제의 배제와 환대: 현대와 탈현대의 사회철학』, 142-143쪽. 사실, 이방인이 해방자라는 의미는 비현실적인 논의라기보다 자리가 없는 타자로부터 내 자리의 의미를 반성하게 함으로써, 내 자리의 유동성을 확인하고 자리의 바깥을 지향하게 하도록 하여 자기 변화를 촉구하는 것을 말한다.

94) 김현경, 『사람, 장소, 환대』, 204쪽.

허용하겠다는 것은 아니다. 다만, 어떠한 경우라도 그의 사람 자격을 부정하지 않는다는 뜻이다.⁹⁵⁾ 인간 자체가 목적인 만큼 가치를 갖지 않기애, 가치를 따져 인정하는 것이 아니라 사람이기에 환대해야 한다.

인류 구성원의 보편적 권리로서 환대의 권리를 부정하면, 인류 공동체에 속한다는 사실을 부정하는 것이 된다. 이방인에 대한 심각한 적대 행위들이 여전한 현실에서는 칸트식의 상호적이고 제한적인 권리로서의 환대를 정착시키는 일도 중요하다. 이방인을 환대하는 이유가 우리도 낮은 곳에서의 이방인이라는 대칭적 상호성 때문이라면, 소극적 환대만으로도 해결할 수 있다. 그러나 적극적 환대정신을 가지지 않으면, 자유주체들이 이해관계의 갈등상황을 맞이할 때, 결국 제한된 권리에 다시 제한을 가하는 방식으로 이방인의 권리를 조정하려 들게 된다. 이를테면, 각종 분쟁 당사자들은 대개 자신의 정당한 권리를 찾겠다고 생각하지, 상대의 권리를 무시한다고 생각하지 않는다. 권리는 어떠한 맥락에서 어떻게 규정되는가에 따라 상당히 달라지기 때문에, 소극적 환대는 언제든지 이방인의 권리를 제한하면서도 환대라는 이름으로 타인에 대한 권리침해를 은폐할 잠재성을 가지고 있다.

반면, 적극적 환대는 자신과 사회가 정한 기준에 부합하지 않은 상대도 받아들여야 한다. 여기에는 자아와 타자, 환대하는 자와 환대받는 자 사이에 확고한 구별이나 상호 대칭관계가 성립하지 않는다. 대신 경계를 무너뜨리는 인간의 보편적 권리가 있다. 결국 적극적 환대란 자신과 동일한 것만 수용하고 타자를 자기화 혹은 배제화하려는 지배 논리를 넘어, 보편적 권리화를 추구하는 것이다. 이상의 논의에서 보면, 자유의 보편성을 추구하는 것은 적극적 환대의 실천을 통해 인간의 보편적 권리의 보장을 촉구하는 것임을 알 수 있다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리가 자유의 상호성을 통해 보편적 자유를 추구하는 것으로, 인간 속성에 내재해 있다. 자유의 본질로서 보편성은 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이기 때문에, 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 적극 추구되어야 한다.

95) 김현경, 같은 책, 230쪽.

V. 결론: 보편적 권리화에 기반한 시민성을 향하여

이주 문제는 오늘날에 와서 일부 서구 국가 문제에 국한되지 않고, 이미 우리 사회에서 현실이 되었다. 지난해 난민 신청을 한 외국인 중 내전으로부터 피신한 500여 명의 예멘인이 제주특별자치도에 도착했는데, 한국에서도 뜨거운 이슈였다. 이를 두고 언론에서는 제노포비아, 난민포비아, 난민 범죄, 타루하시 등과 같은 헤드라인이 양산되었으며, “인도주의 대 경제적 여력, 잠재적 범죄자 대 비이성적 혐오, 인권국가의 책임 대 자국민 안전 우선 등 진짜 대 가짜 난민 문제로 갈려 사회적인 문제로 대두되었다.”⁹⁶⁾ 이번 사태는 우리나라도 난민 문제라는 글로벌 이슈로부터 자유로울 수 없음을 보여준다.

이에 본 연구는 오늘날 인간이 겪고 있는 전지구적인 사회변동에 대한 현상 분석을 통해 종전에 시민성을 규정했던 단위집단들에 대한 해체를 시도하여 대안적 시민성의 철학적 성립기반에 대해 논의하였다. 지금까지 시민성은 공동체를 먼저 가정하고 규정되는 것이 일반적이었기에, 기존 시민성 논의에서 기준단위를 개인에 두는 경우는 거의 찾아볼 수 없었다. 그러나 새로운 시민성은 단순히 개인과 사회의 이항대립 속에서 발생하는 정체성이라기보다, 사회변동에 따라 자연스럽게 불가결하며 전통적인 틀 자체의 와해 속에서 등장한다. 사회는 개인의 외재적 실체인 반면, 그 구성 및 유지를 위해 개인에 의존하며,⁹⁷⁾ 개인은 사회 공간 속에서 상호작용하는 구성적 존재기 때문이다.⁹⁸⁾

이러한 변화의 시작은 대안적 삶의 방식에 정당성 논의를 촉발한 68운동으로부터 비롯된다. 단일문화 인식론에서 서구인·백인·남성·기독교인에 한정되었던 인간의 권리는 이 운동을 통해 비서구인·비백인·여성·비기독교인·빈자에 해당하는

96) 장혁준, 「인류의 이방인화」, 20-21쪽.

97) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 4쪽.

98) 김태원, 「게오르그 짐멜의 이방인 이론과 상호문화」, 『인문사회 21』, 8-2(2017), 71쪽.

소수자집단의 사람들에까지 그 범위가 확장된다. 이에 따라 ‘다양성’이라는 사회적 현상과 ‘연대성’이라는 실천적 방식이 사회의 중요한 가치로 대두되면서 3세대 인권 개념에서는 연대를 집단적 권리 차원에서 논의하고 있으나, 이는 개인에게 연대라는 의무를 부과할 뿐만 아니라 궁극적으로 강요로 이어진다는 점에서 인간의 자유의지에 반하는 개념이라는 점에서 상당히 모순적이다.

이러한 문제를 해결하기 위해 제한된 영토적 경계를 벗어나 정신적 이주를 감행하는 이방인화라는 현실적 제약조건 속에서 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 자유는 기본적으로 개인 전유적 속성을 가지지만 국가나 민족을 넘어서는 인류 보편적인 것이기에, 개인의 가치에 그치지 않고 공공성을 창출할 잠재성을 가지고 있다.⁹⁹⁾ 따라서 자유의 보편성이라는 본질적 성격을 통해 개인으로부터 발현되는 시민성을 정당화하는 철학적 성립기반을 마련하려는 시도는 의미가 있다. 자유라는 가치에 기반한 시민성은 기본적으로 공공성 창출에 기여해야 하고, 대안적 시민성으로 기능하기 위해서는 개인이 시민적 기반을 마련할 수 있어야 한다. 이는 한 인간의 권리라는 것이 개인의 자유로운 권리 행사에 기초하는 것이지만, 이것은 모든 개인에게 해당하는 보편적 권리이므로, 모든 구성원의 권리를 보호할 수 있어야 하기 때문이다.

오늘날 국제사회에서 경계인의 권리 문제는 시민성이 해결해야 할 시급한 과제다. 경계인 문제의 핵심은 문화적 이질성과 정치·경제적 이해관계로 인해 발생하며, 그들은 어디에도 보호받지 못하는 이방인의 위치에 놓이게 된다는 데 있다. 이방인에 대한 차별적 시각은 박해라는 형태로 드러나기 때문에, 그들의 권리나 처우를 어떻게 부여할 지가 문제가 된다. 이러한 경계인들, 즉 물리적 이주자들은 다중적·혼종적 정체성을 지니게 되며, 이는 오늘날 정신적 이주로 이질성 갈등을 겪는 전인류로 확대되고 있다. 또한, 인간은 선의지를 추구하는 존재지만, 자유주체 간의 충돌로 인해 악행을 저지르는 존재기도 하다. 이는 나와 다른 대상을 철저히 대상화·타자화·배제화하기 때문이다. 따라서 중요한 것은 이질성이 아니라, 동질성을 인정하는 것이다. 만약 보편적 동질성을 내면화하여

99) 장혁준, 「자기준거적 정체성」, 46-47쪽.

전지구적 상호연관성 의식이 전인류에게 확대된다면, 보편적 권리와 의무를 중시하는 자유의 보편성이 확보되고, 이러한 인간의 존엄성은 공공성 창출의 기반이 될 수 있다.

칸트는 보편적 권리 논의를 위해 지구공동소유권이라는 아이디어를 제시한다. 누구도 특정 지역에 대해 우선권을 가지지 않기 때문에, 이방인도 환대 받을 권리가 있다는 것이다. 이는 이방인 문제를 인류애와 같은 시혜적 차원에서 권리의 차원으로 치환한 데 의미가 있다. 그러나 칸트는 보편적 권리를 말하면서 선주민의 독점적 권리를 배타적으로 인정하기 때문에, 사실상 시혜적 성격을 벗어나지 못한다. 이와 달리 데리다는 지구공동소유권에 대한 새로운 시각을 제시한다. 그에 따르면, 거주지는 시초에 난민처로 설립된 것으로, 이렇게 되면 선주민과 이방인의 차이는 단지 시간 차이밖에는 지나지 않는 것이 된다. 보편적 권리를 가진다는 것은 성원권을 가지는 것이 되고, 성원권의 획득은 타인의 환대를 통해 확인할 수 있다. 자유의 보편성을 추구한다는 것은 적극적 환대의 실천을 통해 개개인의 자유를 보장하는 보편적 권리화를 추구해야 함을 의미한다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리에 이미 보편적 자유를 추구하는 집단적 속성이 내재해 있다는 것이다. 따라서 자유의 본질로서 보편적 권리화는 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이므로 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 실천 방안을 적극 모색할 필요가 있다.

덧붙여 본 연구에서 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화를 추구하는 것은 사회과교육에서 인간상을 정립하는 노력과 관련된다. 이상의 논의가 일견 추상적이고 이론적인 논의에 머물러있다고 비판받을 수 있지만, 필자는 자유의 보편성이라는 추상적인 개념이 사회과교육과정의 성격 부분에서 분명히 제시되어야 한다고 생각한다. 사회변화에 비해 교육적 변화는 매우 느리게 변화하는 것처럼 보이지만, 사회과교육에서 성격의 변화는 목적의 변화를 다시 목적의 변화는 내용, 방법, 평가 등 일련의 교육과정 전체의 변화를 유도하기 때문이다. 또한 교육이라 함은 기본적으로 교화적인 성격을 띠는 것으로, 전지구적인 관점에서 인간은 동질성을 가지며, 보편적 권리화를 통한 자유의 보편성 논의가 명시된다면 사회과교육은 개인화된 사회에서 공공성을 창출할 수

있는 대안을 마련할 수 있기 때문이다.

대구달서초등학교 교사/대구교육대학교 · 충북대학교 강사
june7709@naver.com

주제어(Key words):

시민성(Citizenship), 68운동(Protests of 1968), 자유의 보편성
(Universality of Freedom), 환대(Hospitality), 보편적 권리화(Making
Universal Rights)

(투고일: 2019. 04. 15 , 심사일: 2019. 05. 06 , 게재확정일: 2019. 05. 07)

<국문초록>

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서
보편적 권리화

장혁준

본 연구는 68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화의 의의에 대해 논의한다. 68운동의 가치는 소수자집단 사람들에게까지 인간의 범위를 확장하여 다양성이라는 사회적 현상과 연대성이라는 실천적 방식을 통해 대안적 삶의 방식에 대한 정당성 논의를 촉발하였다는 데 있다. 그러나 이 운동 이후 다원적 관점을 수용하기 위해 ‘연대’를 집단적 권리 차원에서 논의하는 이른바 3세대 인권 개념은 개인에게 연대라는 의무를 부과하여 인간의 자유의지에 역행한다는 점에서 상당히 모순적이다. 이러한 문제를 해결하기 위해 ‘정신적 이주에 의한 이방인화’라는 현실적 제약조건 속에서 시민성을 논의하는 철학적 토대는 ‘자유’ 관념에서 발견할 수 있다. 개인 전유적 속성을 가진 ‘자유’는 권리의 상호성을 통해 보편성이 부여되고 공공성을 창출할 잠재성을 지니고 있다. 이는 개인의 자유라는 주체적 권리에 이미 보편적 자유를 추구하는 집단적 속성이 내재해 있다는 것이다. 따라서 자유의 본질로서 보편적 권리화는 인간 본성에 내재한 자유의지의 발현이므로 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 실천 방안을 적극 모색할 필요가 있다.

<Abstract>

Since the Protests of 1968, Making Universal Rights as the
Philosophical Foundation of Alternative Citizenship

Chang, Hyeokjune

This study discusses the significance of making universal rights as the philosophical foundation of alternative Citizenship since the Protests of 1968. The value of the Protests of 1968 was that it extended the scope of human beings to minority groups and sparked debate on alternative ways of life through social phenomenon of diversity and practical ways of solidarity. However, the so-called third-generation human rights concept, which discusses ‘solidarity’ at the level of collective rights is quite contradictory in that it imposes the obligation of solidarity on individuals and reverses human free will. In order to solve this problem, the philosophical foundation for discussing citizenship in the realistic constraint called ‘Alienization by spiritual migrations’ can be found in the concept of ‘freedom’. ‘Freedom’ with personal attributes has the potential to create universality and publicity through the reciprocity of rights. This is because the collective attribute of pursuing universal freedom is inherent in the subjective right of individual freedom. Therefore, making universal rights as the essence of freedom is the manifestation of free will inherent in human nature. It is necessary to search for action plan as the foundation of philosophical formation of alternative citizenship.

참 고 문 헌

1. 사료

U.S. Department of Homeland Security(Office of Immigration Statistics), 『2015 Yearbook of Immigration Statistics』 (Washington D.C.: U.S. Department of Homeland Security, 2015).

2. 단행본

- 강남순, 『코즈모폴리타니즘과 종교: 21세기 영구적 평화를 찾아서』 (서울: 새물결플러스, 2015).
- 김현경, 『사람, 장소, 환대』 (서울: 문학과 지성사, 2015).
- 문성원, 『배제의 배제와 환대: 현대와 탈현대의 사회철학』 (서울: 동녘, 2000).
- 비판사회학회, 『사회학: 비판적 사회읽기』 2판, (과주: 한울아카데미, 2014).
- 유홍림, 『현대 정치사상 연구』 (고양: 인간사랑, 2003).
- 이유선, 『리처드 로티』 (서울: 이룸, 2003).
- 이종일, 『다문화사회와 타자 이해』 (과주: 교육과학사, 2014).
- _____, 『정치적 올바름 논쟁과 시민성』 (과주: 교육과학사, 2019).
- 정하늘, 『미국법 해설』 (서울: 박영사, 2011).
- Balzac, H., 정예영 역, 『글짜기의 백합(*Le Lys dans la Vallée*)』 (서울: 을유문화사, 1836/2008).
- Banks, J. A., 모경환 · 최충옥 · 김명정 공역, 『다문화교육입문 (*An Introduction to Multicultural Education*)』 4th ed. (서울: 아카데미프레스, 2008).
- Byrne, D. E., 『The Attraction Paradigm』 (New York, NY: Academic, 1971).
- Camus, A., 김화영 역, 『이방인(*L'Étranger*)』 (서울: 민음사, 2011).

- Derrida, J., *Given Time: I. Counterfeit Money* (P. Kamuf, Trans.). (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992).
- _____, *Adieu to Emmanuel Levinas* (P. Brault, & M. Nass, Trans.). (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).
- _____, *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (M. Dooley, & M. Hughes, Trans.). (New York, NY: Routledge, 2001).
- Fraser, R., 안효상 역, 『1968년의 목소리(1968: A Student Generation in Revolt)』 (서울: 박종철출판사, 2004).
- Giddens, A., 이윤희 · 이현희 공역, 『포스트모더니티(Consequences of Modernity)』 (서울: 민영사, 1991).
- Kant, I., 백종현 역, 『윤리형이상학 정초(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten/Foundations of Metaphysics of Morals)』 (서울: 아카넷, 1785/2005).
- _____, 『실천이성비판(Kritik der Praktischen Vernunft/Critique of Practical Reason)』 (서울: 아카넷, 1788/2009).
- _____, 『이성의 한계 안에서의 종교(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft/Religion within the Boundaries of Mere Reason)』 (서울: 아카넷, 1793/2016).
- _____, 『영원한 평화(Zum Ewigen Frieden: Ein Philosophischer Entwurf/Perpetual Peace: A Philosophical Sketch)』 (서울: 아카넷, 1795/2013).
- _____, 『윤리형이상학(Metaphysik der Sitten/Metaphysics of Morals)』 (서울: 아카넷, 1797/2013).
- Locke, J., 강정인 · 문지영 공역, 『통치론: 시민정부의 참된 기원, 범위 및 그 목적에 관한 시론(Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government)』 (서울: 까치, 1690/1996).
- Manin, B., 곽준혁 역, 『선거는 민주적인가: 현대 대의 민주주의에 대한 비판적 고찰(The Principles of Representative Government)』 (서울: 후마니타스, 2004).
- Touraine, A., 정수복 · 이기현 공역, 『현대성 비판(Critique de la Modernité)』 (서울: 문예출판사, 1995).
- Wood, P., 김진석 역, 『다양성: 오해와 편견의 역사(Diversity: The Invention of a Concept)』 (서울: 해바라기, 2003).

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

柄谷行人(가라타니 고진), 조영일역, 『제국의구조: 중심·주변·아주변』
(서울: 도서출판 b, 2016).

3. 논문

구자광, 「칸트의 ‘경제적인’ 코즈모폴리터니즘과 데리다의 ‘비경제적인’ 코즈모폴리터니즘 ‘너머’의 비교 연구」, 『비평과 이론』, 16-2(2011).
권혜령, 「인권개념의 ‘세대’적 접근에 대한 비판적 고찰」, 『법학연구』, 56(2018).

김문조, 「코스모폴리탄 사회학: 세계화 시대의 사회학적 대응」,
『한국사회학』, 43-1(2009).

김태원, 「게오르그 짐멜의 이방인 이론과 상호문화」, 『인문사회 21』, 8-2(2017).

김호연, 「미국의 동화주의적 이민자 정책과 다문화주의」,
『인문과학연구(강원대학교 인문과학연구소)』, 28(2011).

박병도, 「연대의 권리, 제3세대 인권」, 인권법교재발간위원회,
『인권법』, (161-177쪽) (서울: 아카넷, 2014).

백종현, 「칸트에서 선의지와 자유의 문제」, 『인문논총』, 71-2(2014).

손철성, 「세계시민주의와 칸트의 ‘환대’ 개념」, 『도덕윤리과교육』, 48(2015).

유명철, 「제3세대 인권의 측면에서 고등학교 『법과 정치』 교과서의 내용 분석」, 『사회과교육』, 57-4(2018).

이정주·성열관, 「초등학교 사회과 교과서의 인권교육 관련 내용 분석: 1·2·3세대 인권의 관점에서」, 『사회과교육연구』, 18-2(2011).

이종일, 「다문화 인식론의 형성과 특징 고찰」, 『사회과교육연구』, 20-2(2013).

장혁준, 「프래그머티즘 인식론을 통한 시민성 개념화의 가능성과 한계」, 『사회과교육연구』, 24-3(2017).

_____, 「자기준거적 정체성으로서의 시민성」, 한국교원대학교 박사학위논문(2018).

_____, 「이주양상 분석을 통해 본 미국 사회과의 시민성 개념 형성 및 변천」, 『사회과교육연구』, 25-2(2018).

_____, 「인류의 이방인화에 따른 대안적 시민성의 논리적 근거 모색:

- 21세기 국제이주 양상 분석을 중심으로」, 『사회과교육연구』, 25-4(2018).
- _____, 「시민권으로서 ‘자유’ 원리의 변화: 미국연방대법원 판례 분석을 통해」, 『사회과교육』, 57-4(2018).
- 최호열, 「19세기 프랑스 귀족 사회의 처세술: 발자크의 『골짜기의 백합』을 중심으로」, 『프랑스학연구』, 25(2003).
- 한광택, 「휘트먼의 민주주의, 개인주의, 코스모폴리타니즘」, 『미국학논집』, 48-3(2016).
- Leib, L. H., “An Overview of the Characteristics and Controversies of Human Rights”, *Human Rights and the Environment: Philosophical, Theoretical and Legal Perspectives* (p. 41-67), (Leiden, Netherlands; Boston, MA: Brill, 2011).
- Morgan-Foster, J., “Third Generation Rights: What Islamic Law Can Teach the International Human Rights Movement”, *Yale Human Rights and Development Law Journal*, 8-1(2005).
- Nussbaum, M. C., 오인영 역, 「애국주의와 세계시민주의」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (23-44쪽), (서울: 삼인, 2003).
- _____, 「응답」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (181-199쪽), (서울: 삼인, 2003).
- Pogge, T. W., “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, 103-1(1992).
- Rorty, R., 이진우 편·역, 「유대성인가 아니면 객관성인가?」, 『포스트모더니즘의 철학적 이해』 (269-292쪽), (서울: 서광사, 1991/1993).
- Sen, A., 오인영 역, 「휴머니티와 시민권」, 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (157-166쪽), (서울: 삼인, 2003).

68운동 이후 대안적 시민성의 철학적 성립기반으로서 보편적 권리화

4. 웹 사이트(신문기사 및 사진자료)

오마이뉴스(2017.06.11.). “당신의 칭찬도 누군가에게는 차별이 될 수 있다”, <http://goo.gl/7fKDxo> (검색일: 2017년 6월 12일).

NTD TV(2017.07.17.). “남성의 선행에 식당 주인이 남긴 센스 있는 계산서”, <http://goo.gl/HcDx8Y> (검색일: 2018년 7월 20일).