

아피아의 세계시민주의와 다문화주의 비판

염운옥

I. 세계시민주의의 귀환

내가 한국인으로 태어났다는 사실과 인류의 일원으로 태어났다는 사실, 이 가운데 무엇이 더 우연적일까? 18세기 프랑스 철학자 몽테스키외(Montesquieu)라면 이렇게 답했을 것이다. “나는 프랑스인이기 이전에 한 인간이며…그저 우연히 프랑스인이기 이전에 필연적으로 한 인간이다.”¹⁾ 몽테스키외는 스토아학파의 세계시민주의(cosmopolitanism) 이념을 적극적으로 수용한 근대 계몽주의자였다. 몽테스키외를 따른다면, 나는 인간으로 태어났고 ‘우연히’ 한국인으로 태어났다.

오랫동안 잊혔던 세계시민주의가 1990년대 후반부터 정치이론과 사회이론 분야에서 새롭게 주목받고 있다. 세계시민주의는 국가와 국민을 넘어선 세계와 인류에 대한 보편적인 도덕적 의무와 책임이 존재한다는 사실에 주목한다. 세계시민주의는 민족이나 국가 같은 특정한 공동체의 울타리를 넘어 ‘세계시민(cosmopolitan=a citizen of the world)’으로서 삶을 살아갈 것을 요구한다. 그런데 지금 왜 세계시민주의인가? 오늘날 세계시민주의가 새롭게 부상하고 있는 배경은 무엇인가?

첫째, 되돌릴 수 없는 현실이 되어가고 있는 지구화(globalization)를 거론하지 않을 수 없을 것이다. 인간과 자본의 이동과 교류의 확대라는 지구화의 현실은 혼종성(hybridity)을 강화하고, 다중적 소속감(multiple belongs)을 요구한다. 이주민이 되지 않더라도 이제 우리는 가족, 국가,

1) Montesquieu, *Mes pensées*, 마이클 샌델 지음, 김선옥 외 역 『공동체주의와 공공성』 (서울: 철학과 현실사, 2008), 122-123에서 재인용.

민족에 속할 뿐만 아니라 세계에 속하고 있다는 것을 그리 어렵지 않게 실감할 수 있다. 고대 그리스에서 세계시민주의를 주장한 디오게네스(Diogenes)는 아웃사이더였고, 제논(Zenon)은 키프러스의 키티움(Citium)에서 온 이방인이었다. 아리스토텔레스의 말처럼 인간이 ‘폴리스적 동물’이라면 ‘폴리스의 시민’이 아니라 ‘세계의 시민’을 자처하는 세계시민주의는 인간 본성에 어긋나는 허황된 이념이 된다. 따라서 세계시민주의는 폴리스적 질서의 외부에서 시작될 수밖에 없었다. 세계시민주의가 이방인으로부터 기원했다는 사실은 오늘날 지구화의 현실에서 요청되는 윤리를 사고할 때 의미심장하다. 국가의 경계를 넘는 인간의 이동성 증가는 경계 자체의 존립근거를 문제 삼고, 경계를 뛰어넘는 윤리를 요구한다.

둘째, 세계시민주의는 공동체주의와 다문화주의를 대체할 수 있는 개념으로 떠오르고 있다. 민족주의, 자민족중심주의와 다문화주의 사이에서 중도적 대안을 구체화하는 길로서 세계시민주의가 부활하고 있다. 1990년대 중반 미국에서 벌어진 애국주의와 세계시민주의 사이의 논쟁은 세계시민주의의 재등장을 알리는 한 계기였다.²⁾ 논쟁을 촉발한 철학자 마사 너스범(Martha Nussbaum)은 세계시민주의를 적극적으로 옹호했다. 너스범은 미국인들이 미국적 정체성과 시민권에 대해 자만심에 빠져 있으며, 이러한 애국주의 때문에 전세계 인류 공동체의 일원이라는 또 다른 충성심을 갖지 못한다고 주장한다. 국내에 한정된 관심만으로는 환경문제나 식량·인구문제 같은 인류의 미래에 대한 공통된 인식을 필요로 하는 사태에 대처하지 못하기 때문에 칸트적 도덕성에 근거해 세계시민이 되도록 학생들을 교육해야 한다는 것이 너스범의 주장이다.³⁾

세계시민주의는 과연 지구화 시대를 사는 우리에게 대안적 전망을 줄 수 있을까? 과거 세계시민주의에 항상 따라다녔던 ‘뿌리 없는 국제주의’, ‘조국의 배신자’ 같은 부정적인 이미지는 상당히 흐려지고 심지어는 사라졌지만, 그렇다고 해서 세계시민주의가 기존 정치이념을 대체할 통일되고

2) 논쟁을 촉발한 마사 너스범의 논문과 이에 대한 콰메 앤서니 아피아, 지젤라 벅(Sissela Bok), 주디스 버틀러(Judith Butler), 네이션 글레이저(Nathan Glazer), 아마르티아 센(Amartya Sen), 찰스 테일러(Charles Taylor), 임마뉴엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein) 등의 논평을 담은 책은 1996년에 출간되었다. 마사 너스범 외 지음, 오인영 역 『나라를 사랑한다는 것: 애국주의와 세계시민주의의 한계 논쟁』 (서울: 삼인, 2003).

3) Robert Fine and Robin Cohen, "Four Cosmopolitan Moments," 154-155.

일관된 이념의 체계를 갖고 있는 것은 아니다. 지나치게 많은 뉘앙스와 의미를 가진 다양한 ‘세계시민주의들’이 존재하기 때문에, 세계시민주의가 지구적 경제·정치·생태문제들에 대처하는 통합적 윤리의 역할을 하기에는 내적 정합성이 결여된 사상으로 보이는 것도 사실이다.⁴⁾

현대에 부활한 여러 다양한 세계시민주의들⁵⁾ 가운데서 콰메 안토니 아피아(Kwame Anthony Appiah)의 ‘뿌리내린 세계시민주의(rooted cosmopolitanism)’는 주목할 만하다. 아피아는 ‘로컬(local)’과 ‘유니버설(universal)’ 사이를 대립적으로 파악하지 않고, ‘뿌리내린 세계시민주의’, ‘세계시민적 애국자(cosmopolitan patriots)’ 같은 언뜻 모순처럼 보이는 개념을 조합해 세계시민주의의 재구성을 시도한다. 아피아는 너스범이 촉발한 세계시민주의와 애국주의 논쟁, 찰스 테일러(Charles Taylor)가 제시한 다문화주의와 인정의 정치에 관한 논쟁에 개입해가면서, 독특한 세계시민주의를 전개하고 있다.

II. 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’와 ‘세계시민적 애국자’

아피아는 가나인 아버지와 영국인 어머니 사이에서 영국에서 태어나 가나에서 성장했고 현재는 미국 프린스턴 대학의 철학 교수로 있다. 아피아의 세계시민주의는 어떤 단일한 정체성으로도 자신을 규정할 수 없는 그의 개인사와 분리해 생각할 수 없다. 아피아의 아버지 조 조셉 아피아(Joe Joseph Appiah)는 콰메 은쿠루머(Kwame Nkrumah)와 함께 가나

4) David Harvey, “Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils,” *Public Culture*, 12-2(2000), 529.

5) 아피아의 뿌리내린 세계시민주의 이외에도, 인류학자 제임스 클리포드(James Clifford)는 ‘갈등하는 세계시민주의들(discrepant cosmopolitanisms)’이라는 개념을 통해 다양한 접촉지대(contact zones)에서 생존과 활동을 위한 전략을 구사하고 있는 사람들의 삶에 주목한다. 한편, 보다 전복적인 세계시민주의로는 ‘아래로부터 지구화(globalisation from below)’를 주장하는 킬립비아의 인류학자 아르투로 에스코바(Arturo Escobar)와 ‘서발턴 세계시민주의(subaltern cosmopolitanism)’를 주장하는 보아벤투라 데 수사산토스(Boaventura de Sousa Santos)의 논의를 들 수 있다. David Harvey, *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom* (New York: Columbia University Press, 2009), 113-114.

의 독립 운동을 주도했던 인물이다.⁶⁾ 아피아의 공헌은 세계시민주의의 지평을 ‘유럽’ 너머 ‘아프리카’로 확장했다는 데 있다. 아피아는 가나인 아버지와 영국인 어머니로부터 물려받은 이중의 문화적 전통과 유산, 동성 애자로서 자신의 정체성을 자산으로 삼아 독특한 세계시민주의를 전개하고 있다.⁷⁾

아피아는 주체와 타자, 이웃과 이방인을 이어주는 ‘인류의 공통성’을 계몽주의의 휴머니즘에서 말하는 ‘보편적인 이성’이 아니라 개인성을 구성하는 다양한 경험, 공통의 삶의 이야기, 지역적 관심에서 찾고 있다. 『정체성의 윤리(The Ethics of Identity)』에서 그는 서로 다른 삶의 이야기를 구성하고 이해하는 인간 능력에 주목하고 이런 인간적 능력은 “에이븐 강가와 도르도뉴 강가에서 발견되는 것과 마찬가지로 아마존강, 미시시피강, 콩고강, 인더스강, 황화강에서도 발견된다”⁸⁾고 말한다. 낯설게 보이는 타자와 우리를 연결시켜주는 것은 타자의 이야기를 듣고 이해하는 능력이다. 세계시민주의는 ‘대화’로부터 출발할 수밖에 없다. 서로를 이해하는 능력, 타자에 대한 스테레오타입적인 재현을 기꺼이 내려놓으려는 성숙한 개인들의 대화하는 능력이야말로 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’에서 중요한 역할을 한다. “최종적인 합의를 상정하지 말고 이웃이든 이방인이든 모든 사람과 대화”⁹⁾하는 것이야말로 세계시민주의로 나아가는 통로라고 아피아는 주장한다.

아피아는 ‘뿌리없는 세계시민주의(rootless cosmopolitanism)’의 휴머니즘을 비판한다. ‘뿌리없는 세계시민주의’는 보편적 준칙과 이성의 지배를 최우선으로 내세워 식민주의와 제국주의의 논리가 될 수 있기 때문이다. 아피아는 멀리 있는 세계에 마음을 빼앗겨 가족과 고향을 소홀히 하지 말고, 자신이 뿌리내린 곳에 애착을 가지고 그 곳에서 의무를 다할

6) 조 조셉 아피아는 영국 유학 당시 영국 여성 애니드 마가렛 크립스(Enid Margaret Cripps)를 만나 결혼해 콰메 안토니 아피아와 두 딸을 낳았다. 애니드의 아버지는 1947년에서 1950년 애틀리 내각에서 재무장관을 역임한 노동당 정치가 리처드 스탠퍼드 크립스(Sir Richard Stafford Cripps)이다.

7) Barbara Caine, “Writing Cosmopolitan Lives: Joseph and Kwame Anthony Appiah,” *History Workshop Journal*, 70 (2010), 152-171.

8) Kwame Anthony Appiah, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 257.

9) Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (New York: Penguin, 2007), 44.

것을 역설한다. 요컨대 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’는 ‘보편적 가치에 대한 충성’과 동시에 ‘지역적 헌신을 요구하는 세계시민주의’이다.

보편적 원칙에 대한 존중과 지역적 관심을 동시에 추구하는 아피아의 ‘뿌리내린 세계시민주의’에서 애국주의(patriotism)와 세계시민주의는 어렵지 않게 조화를 이룬다. 「세계시민적 애국자(Cosmopolitan Patriots)」에서 아피아는 자신의 아버지를 ‘세계시민적 애국자’의 실례로 든다. 아피아의 아버지는 자신이 나고 자란 가나의 아산티(Ashanti)를 사랑했으며, 키케로(Cicero)와 성경을 통해 생각하는 법을 배웠고, 그 세대 많은 흑인 민족주의자들처럼 ‘아프리카’라는 매혹적인 추상 개념을 좋아했다. 아피아의 아버지는 “너희들이 세계시민임을 기억하라”¹⁰⁾라는 유언을 남겼다.

아피아가 말하는 ‘세계시민적 애국주의’가 충성하는 대상은 무엇인가? 아피아는 중요한 것은 “우리 모두가 자유주의라는 정치문화와 자유주의에 따르는 헌정 질서에 대한 존중을 공유하는 것”¹¹⁾이라고 주장한다. 우리에게 필요한 것은 ‘문화’를 공유하는 시민이 아니라 상상의 공동체 네이션을 구성하는 필요조건으로서 ‘공동의 제도(common institutions)’에 충성하는 시민이라는 것이다.¹²⁾ 그리고 아피아에게 공동의 제도란 ‘자유주의 정치문화’와 ‘자유주의적 헌정 질서’에 다름 아니다. 요컨대 ‘뿌리내린 세계시민주의자’에게 세계시민주의와 애국주의는 자유주의를 매개로 놓으면 결국 같은 것이다. 따라서 아피아에게서 세계시민주의와 애국주의는 자유주의라는 공동의 기반 위에서 쉽게 조화를 이루게 된다.

III. 아피아의 다문화주의 비판

앞서 살펴본 대로 아피아는 철저하게 고전적인 자유주의에 기반을 두고 세계시민주의를 전개하고 있다. 아피아의 자유주의적 입장은 1992년에 나온 찰스 테일러의 논문 「다문화주의와 ‘인정의 정치’(Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’)」에 대한 논평을 통해서도 잘 드러난다. 다문화주의는 원래 퀘백의 프랑스계 주민의 통합이라는 캐나다의

10) Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitanism: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 91.

11) *Ibid.*, 107.

12) *Ibid.*, 102.

정치상황을 배경으로 등장한 이론이다. 캐나다의 다문화주의 정치철학자 테일러는 ‘차이’에 둔감한 정치를 비판한다. 근대 자유주의의 ‘동등한 존엄성의 정치(politics of equal dignity)’는 보편주의 이념에 충실한 나머지, 사람들 사이의 차이에 의미를 두지 못했다. 개인이나 집단의 정체성은 ‘자기 삶의 주인이 되려는 진정한 욕구(authenticity)’에 근거를 두고 있기 때문에 마땅히 존중받아야 한다. 따라서 테일러는 ‘보편적 존엄성의 정치’를 넘어서 개인과 집단의 차이에 대한 인정을 요구한다.¹³⁾

아피아는 다원적 사회 현실과 소수자의 생존에 대한 인정을 위해서는 절차적 자유주의에 수정이 불가피하다는 테일러의 견해에 찬성한다. 테일러는 다문화국가에서 특정 문화와 가치를 시간적 연속성을 지니고 전승해 온 소수자 집단의 생존을 강하게 요구한다. 소수자 집단의 이러한 요구는 자유주의 국가 체제의 ‘재규정’을 요구할 수밖에 없는 논리를 내포하고 있다. 이주민이나 난민 같은 ‘새로운 주체들’이 시민권과 사회적·경제적 권리를 요구하게 되면 다문화주의에서 국가 주권은 ‘국가 대 국민’에서 ‘국가 대 소수자’의 관계로 재조정되어야 할 필요성에 직면하게 되는 것이다. 그러나 국가 주권과 시민권 논의는 아피아의 관심사가 아니다. 아피아의 관심은 집단과 개인의 관계 속에서 개인의 자율성(autonomy)을 어떻게 옹호할 것인가에 초점이 맞추어져 있다.

아피아는 어떤 집단의 문화적 생존에 대한 요구가 아직 도래하지 않은 미래 세대까지 포함할 수 있는가에 의문을 제기한다. 퀘백에서 다음 세대로 프랑스계 캐나다인의 문화적 정체성을 보존하고 계승하려 할 때 미래세대의 자율성은 어떻게 존중할 수 있는가? 영국에 사는 인도계 가족이 중매결혼을 강요할 때 부모와 자식 세대 간의 문화 갈등은 어떻게 해결해야 하는가? 집단과 개인의 정체성, 세대와 세대의 정체성이 대립하고 갈등할 경우, ‘동등한 존엄성’이라는 자유주의 원리는 개인의 자율성을 방어하는 강력한 전투 수단이 될 수 있다고 아피아는 주장한다.¹⁴⁾

인간은 반드시 자신이 태어나 우연히 속하게 된 민족 공동체가 물려받은

13) Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 25-73.

14) Appiah, “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction,” Gutmann ed., *Multiculturalism*, 157.

문화에 따라 범주화되어야 하는가? 왜 다른 사회적 관계에서 만들어지는 정체성 보다 자신이 선택한 것이 아닌 소속 공동체의 정체성에 높은 가치를 부여해야 하는가? 한 개인이 국가와 맺는 관계가 왜 그 사람이 태어난 가족이나 민족의 문화를 통해 매개되어야만 하는 것일까? 아피아는 다문화주의를 비판하면서 이런 질문들을 제기한다. 아피아는 테일러의 다문화주의의 논의가 본질주의적 집단 정체성을 전제하는 방향으로 흐르기 쉽다고 본다. 다문화주의는 문화를 일종의 ‘닫힌 상자(closed box)’로 파악할 가능성이 크고, 이렇게 되면 ‘인정의 정치’와 ‘강제의 정치(politics of compulsion)’ 사이에 구분선은 모호해진다¹⁵⁾는 것이다.

다문화주의가 포함하고 있는 문화본질론의 함정을 인식하고 이를 피해가기 위해 아피아는 문화를 도구상자(tool kit)로 이해할 것을 제안한다. 테일러는 내면에 숨겨져 있는 진정한 자아를 발굴하고 드러내야 한다고 보는 반면, 아피아는 미리 존재하는 핵심이나 본질을 발견하는 것이 아니라 해당 문화와 사회에서 손에 넣을 수 있는 도구상자에서 필요한 요소를 선택해 주체(self)가 구성된다고 본다.¹⁶⁾

IV. 아피아의 세계시민주의에 대한 비판

아피아는 한편으로는 계몽주의적 휴머니즘을 비판하고, 다른 한편으로는 다문화주의를 비판한다. 계몽주의의 ‘뿌리 없는 세계시민주의’를 넘어서는 ‘뿌리내린 세계시민주의’를 제시함으로써 ‘지구족(global tribe)’으로 살아가는 윤리를 제시하고자 한다. 아피아는 “뿌리내린 세계시민주의의 이상은 우리가 살아가는 지역에서 삶의 양식을 자유롭게 선택하는 것”¹⁷⁾이라고 말한다. 이 구절은 세계시민주의의 엘리트주의적 혐의를 새삼 연상시킨다. 대량이주의 시대라고는 하지만 국가와 민족, 종교와 문화의 경계를 넘나들며 자신이 살아가는 삶을 자유롭게 선택하는 ‘세계시민’의 이상은 너무나 멀게 보인다. 지구화의 특성은 자본과 노동의 이동성 증가라고 하지만 가난한 이주노동자들에게 국경과 시민권의 장벽이 얼마나 높은가를 생각하면 아피아의 뿌리내린 세계시민주의의 이상은 공허하게 느껴진다.

15) *Ibid.*, 163.

16) *Ibid.*, 155.

17) Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” 95.

아피아의 다문화주의와 문화에 대한 이해는 어떠한가? 그는 다문화주의가 폐쇄적 상자 안에 갇힌 문화를 전제로 한다고 비판한다. 그러나 다문화주의가 반드시 문화 본질주의는 아니다. 서로 다른 문화 간에 대화를 하자는 것이 다문화주의이지, 원래부터 분리와 격리를 전제하고 있는 것이 아니기 때문이다. 소수자 문화를 ‘닫힌 상자’에 가두고 분리하는 것은 다문화주의가 적용되는 과정에서 드러나는 폐해이지 다문화주의가 본래부터 이런 면을 가지고 있다고 보기 어렵다. 더구나 문화를 도구상자로 이해하게 되면 문화가 개인에 대해 갖는 구속력을 과소평가하게 되고, 사회적 약자로서 소수자 집단이 자신의 위치에서 평등을 요구하는 수단으로 소수자 문화를 옹호하기 어렵게 만든다.

아피아는 세계시민주의를 아프리카로 확대했다고 하지만 포스트식민주의와 불평등에 대한 문제의식은 그에게서 찾아 볼 수 없다. 포스트식민주의 이론가들이 존 스튜어트 밀(John Stuart Mill)에 대한 비판에서 시작하고 있는 것과 대조적으로 아피아는 밀의 자유주의 이론을 기둥으로 삼아 세계시민주의를 구성한다. 이런 의미에서 아피아의 세계시민주의는 철저하게 자유주의적 세계시민주의이다. 아피아의 세계시민주의는 기독교 근본주의 같은 종교적 편견이나 정체성 정치에서 발생하는 문화적 갈등에 대해서는 해결책을 제시할 수 있지만 신자유주의 자본주의의 핵심을 건드리는데 실패하고 있다. 세계시민이면서 동시에 지역에 헌신하라고 주문하는 아피아이지만 최근 월스트리트로 부의 거대한 집중에 관한 언급은 없다. 다만, 이런 차이에 대해 관용해야 한다는 생각을 던지지 못할 뿐이다. 타자를 존중하는 것은 비용이 들지 않는다. 그러나 소득과 정치권력의 재분배는 비용을 치를 수밖에 없다.¹⁸⁾ 데이비드 하비(David Harvey)의 정확한 지적처럼, 아피아의 뿌리내린 세계시민주의가 문화적·종교적 갈등을 해결하는 것은 자본주의가 전형적으로 조장하는 그리고 특히 신자유주의 아래서 더욱 악화되는 정치·경제적 불평등에 눈감는 대가를 치르고서이다.

고려대 역사연구소, woyeom@hanmail.net

18)Harvey, *Cosmopolitanism and Geographies of Freedom*, 115.