

심의 다문화주의: 문화적 권리와 문화적 생존

김 남 국
서울대학교

● 논문 요약 ●

인종과 종교, 그리고 문화적 소수 집단이 주장하는 사회적 인정과 문화적 생존의 요구는 어떤 이론적 근거에 의해 정당화될 수 있을까? 이 논문에서는 대표적인 다문화주의 이론가들인 홀과 파레크의 논의를 통해 소수의 문화적 권리를 옹호하는 논리적 근거를 살펴보고, 이에 대한 비판을 배리, 케이텡, 거트만의 논의를 통해, 그리고 지지의 입장을 테일러, 라즈, 킴리카의 논의를 통해 검토한다. 필자는 두 입장의 차이를 좁힐 수 있는 문화의 도구적 역할에 주목하여, 대표의 위기와 연대의 위기를 가져오는 문화의 도구적 역할때문에 소수집단이

주장하는 문화적 생존의 요구에 어떤 식으로든지 대답해야 한다는 점을 설명한다. 단, 문화의 중요성과 문화 집단의 인정여부, 그리고 문화적 권리에 대해 긍정적인 답을 얻기 위해서는 상호존중과 합리적 대화, 그리고 정치적 권리라는 세가지 규범조건들로 이루어진 심의 다문화주의의 틀이 전제되어야 한다고 주장한다.

※ 주제어: 심의다문화주의, 문화적 생존,
연대의 위기, 대표의 위기,
상호존중과 합리적 대화, 정치적 권리

I. 문화의 도전과 문화의 역할

지나간 20세기의 세계가 이데올로기라는 지배적인 갈등을 중심으로 양분되는 모습을 보았다면, 오늘의 세계는 인종과 민족, 문화와 종교를 중심으로 한 국지적 갈등에 의해 다양하게 구획되고 있다. 파시즘과 공산주의의 도전을 물리친 자유주의의 승리에 의해 자유와 평등을 향한 이성적인 국가 권력의 완성이 미국에 의해 이루어졌다고 외치던 많은 사람들은 아마도 이 현실 앞에서 당혹스러울 것이다. 종교세력과 민족주의에 의한 도전을 예측하기는 했지만 누구도 미국 중심의 단일 패권체제가 이렇게 많은 통제 불가능성을 가져올 것으로는 예측하지 못했었다(Byman 2002; Huntington 1996).

지난 200여년의 국민국가의 경험이 단일한 문화와 역사적 경험의 공유를 통해 대내적인 사회통합과 정치적 정당성의 확보에 성공해 왔음을 보여준다면, 오늘날 국민국가의 경계를 중심으로 그 안팎에서 벌어지는 이질적인 문화의 충돌은 정확하게 자유주의 승리의 산물, 즉 자본과 노동의 세계화에

다른 불가피한 이주노동자와 난민의 발생, 그리고 인종과 문화의 이동에 기인한다는 점에서 역설적이다.

인종, 문화, 그리고 종교적인 동질성이 높았던 사회에서 다른 사람과의 차이는 쉽게 차별의 이유가 된다. 다수집단에 속하는 사람들은 자신들에게 익숙하지 않은 인종, 문화, 종교적 소수자와의 차이를 낮설어 한다. 그 낮설음은 때로는 거친 말이나 전단 등에 쓰여진 표현(expressive)의 형태로, 또는 특정 자격시험이나 가게, 집을 구하는 일 등에서 접근(access)을 방해하는 형태의 차별로, 더욱 심하게는 소수자에게 직접 폭력을 행사하는 물리적(physical)인 형태로 나타나기도 한다(Bleich 2003).

대부분의 정치공동체는 소수문화의 도전에 직면했을 때 다수문화에의 흡수와 동화를 시도해왔다. 소수의 이방인은 당연히 그들의 과거를 버리고 새로운 문화에 적응해야 하는 것으로 전제되어 왔다. 아마도 가장 관대한 경우는 다수가 소수의 문화를 관용(tolerance)해 주는 정도였을 것이다. 즉, 다수가 소수의 다름을 너그러운 마음으로 참아 주는 것인데, 세계화의 바람은 두 가지 측면에서 이 관용의 한계를 시험하고 있다. 첫째는, 점증하는 소수의 숫자가 다수로 하여금 소수의 흡수 동화를 현실적으로 불가능하게 만든다는 것이고, 둘째는, 소수집단이 단지 숫자가 많다는 이유로 우월한 지위를 차지해 온 다수집단의 정당성을 부정하면서 더 이상 다수의 관용에 호소하지 않는다는 점이다. 이들은 아예 한 발자국 더 나아가서 자신들의 문화적 정체성 유지를 양보할 수 없는 생존의 권리로 주장하고 있다.

이들의 주장은 종교적 신념과 문화적 틀이 한 사람의 정체성을 이루는 근거가 되며, 그의 인생을 의미 있게 만드는 중요한 지표가 된다는 사실을 전제하고 있다. 이 입장에서 보면, 만약 어떤 사람이 한 사회의 소수 집단의 일원이라는 이유만으로 그의 종교적 신념과 문화적 틀을 포기해야 하거나, 다수로부터 무시당하게 되면 그의 삶은 의미를 잃게 될 것이다(Rudolph & Piscatori 1997). 따라서, 문화적 우월성에 바탕한 소수 집단에 대한 흡수 동화는 소수 집단에 속하는 개인의 삶을 무의미하게 만드는 폭력이라고 할 수 있다.¹⁾

그렇다면 이들이 주장하는 소수 집단의 문화적 권리는 어떤 이론적 근거에 의해 정당화될 수 있을까? 문화적 집단권리라는 개념은 규범이론의 입장에서든 정당화가 가능할까? 나아가서 소수 집단의 이질적인 문화 때문에 기존의 지배적인 다수문화의 지위나 전통적인 국가 정체성이 침식당한다고 우

1) 여기에서 말하는 문화란 특정한 시대에 특정한 사회에서 공유된 사람들의 생활양식을 일컫는 넓은 의미의 개념이다. 문화의 정의는 시대에 따라 변해왔다. 19세기에 문화가 최고형태의 사유 및 예술활동을 의미했다면, 20세기 중반이후 문화는 일상생활에서 이루어지는 모든 삶의 행위를 의미하는 것으로 바뀌었다(Arnold 1869; Williams 1993). 생활의 양식으로써 문화는 한 집단 안에서 구성원들 사이에 의미를 생산하고 소통시키며 세계를 보는 특정한 눈을 갖게 한다. 우리의 일상생활에 내재한 문화는 개인의 정체성을 형성하는 주요 요소가 되며, 근대세계의 생활단위인 민족이나 국가와 연계되면서 나와 남을 구분하는 기준이 된다. 문화는 생물학적 차이를 중요한 상징으로 사용하지만 생물적인 본능과는 다르다. 문화는 사람들사이의 관계에서 발생하고, 관계를 규정하고 재생산한다는 점에서 사회적으로 구성되는 것이다. 한 국가안에서도 다양한 사회적 집단들에 의해 서로 다른 문화가 존재할 수 있다. 서로 다른 문화는 어느 방식의 소통이 더 지배적인 지위를 차지하느냐에 따라 권력관계를 형성한다. 이렇게 떠오른 지배적인 문화는 세계에 대한 다른 방식의 해석이 등장하고 소통되는 기회를 막음으로써 제국주의화 한다(Giles & Middleton 1999, 9-55; Said 1993; Geertz 2000, 33-54).

려하는 입장은 과연 타당한 것일까? 이 논문에서는 이와 같은 질문에 답하기 위해, 먼저 대표적인 다문화주의(multiculturalism) 이론가들인 홀과 파레크의 논의를 통해 소수의 문화적 권리를 옹호하는 논리적 근거를 살펴보고, 이에 대한 비판을 베리, 케이텡, 거트만의 논의를 통해, 그리고 지지의 입장을 테일러, 라즈, 킴리카의 논의를 통해 검토하기로 한다.

이와 같이 지지와 비판의 두 입장을 검토한 다음, 두 입장의 차이를 중재하는 차원에서 필자가 생각하는 심미 다문화주의에 대해 설명하기로 한다. 필자는 두 입장의 차이를 좁힐 수 있는 문화의 도구적 역할에 주목하여, 대표의 위기와 연대의 위기를 가져오는 문화의 도구적 역할때문에 소수집단이 주장하는 문화적 생존의 요구에 어떤 식으로든지 대답해야 한다는 점을 설명한다. 단, 문화의 중요성과 문화집단의 인정여부, 그리고 문화적 권리에 대해 긍정적인 답을 얻기 위해서는 상호존중과 합리적 대화, 그리고 정치적 권리라는 세가지 규범조건들로 이루어진 심미 다문화주의의 틀이 전제되어야 한다고 본다.²⁾

영국의 다문화주의 이론가인 스튜어트 홀은 문화적 정체성이란 시대에 의해 영향받는 유동적인 것이라고 정의한 바 있다. 그에 따르면, 하나의 정체성은 끊임없이 재규정되고 있는 다른 정체성과의 차이에 의해, 또한 역사에 의해 영향받는다. 예컨대, 내가 누구라고 스스로를 규정하는 이유는 내 안에 있는 어떤 실제적인 자아때문이 아니라, 다른 사람들이 어떻게 나를 인식하느냐에 따라 좌우된다. 다른 사람들이 나를 흑인이라고 부른다면, 그것은 단순히 나의 피부 색깔만을 말하는 것이 아니라, 내가 문화적으로, 역사적으로, 그리고 정치적으로 흑인이라는 뜻이다. 즉, 한 사람의 정체성은 생물학적인 것, 또는 자연적인 것에 의해서만 결정되지 않는 것이다(Hall 1991a, 15-16).

홀의 정의에서 문화적 정체성은 주위 환경에 의해 규정받는 자아(encumbered self)를 전제한 것이다. 또한, 한 사람의 정체성 형성에 영향을 미치는 정치, 경제적 측면까지 포함하고 있다. 따라서, 문화적 정체성은 단순히 물질적 박탈이나 기회의 균등, 직접적인 차별 등과 다른 것이라고 말해서는 안되며, 이러한 불이익들과 밀접한 관련을 갖고 있는 것으로 보아야 한다. 홀에 따르면, 문화적 정체성의 차이에 바탕을 둔 인종차별은 소수를 상징적으로 배제하기 위한 하나의 담론과 대표의 구조이다. 하지만 소수는 다수의 배타적인 시선에서 벗어나 다른 집단과 소통하기를 원한다. 어떤 소수 집단도 자신들의 주변화가 영원히 지속되어도 괜찮다고 보지는 않는 것이다(Hall 1991b, 19-39).

예컨대, 한 국민국가 안에서 다수가 소수집단에게 “당신들은 우리의 일원인가?” 하고 물었을 때, 여기에서 지금 중요한 것은 경제적 생존이나 실정법상의 권리 문제가 아니라, 소수의 사회적 존재에 대한 인정 여부이다. 따라서, 홀은 실제적인 사회적 정체성을 위한 문화적 투쟁의 중요성을 지적하며 문화적 차이의 비교 불가능성(incommensurability)을 옹호한다(Hall 1993, 260-261).

2) 문화적 권리에 대해 비판적인 관점에서 검토하는 베리, 케이텡, 거트만과 이를 지지하는 테일러, 라즈, 킴리카 등 여섯명의 학자들은 각각 공화주의와 자유방임주의, 그리고 자유주의적 입장에서 다문화주의를 논하는 대표적인 이론가들이다. 베리와 테일러는 동일한 공화주의 입장에서 한 사람은 문화적 권리에 대한 비판을, 그리고 다른 한 사람은 지지를 보여준다. 자유주의 관점에서 다문화주의에 비판적인 거트만과 우호적인 킴리카, 자유방임주의에 가까운 입장에서 문화적 권리를 비판하는 케이텡과 지지하는 라즈의 논의 역시 좋은 대조를 이룬다. 이러한 사실은 기존의 정치철학적 입장과는 상관없이 문화에 대한 비판과 지지를 중심으로 새로운 이론 진영의 구분이 가능하다는 점을 보여준다.

문화의 비교 불가능성에 대해 비쿠 파레크는 인간의 공통성과 문화적 차이 사이의 균형이라는 관점에서 실마리를 찾는다. 그는 문화가 비교 불가능하고 오직 그 문화 내부의 논리에 의해 판단되어야 한다는 입장이 절반만 맞다고 본다. 문화는 좋은 삶에 대해 독특하고 매우 복합적인 시각을 제공하고 있기 때문에 그것이 하나의 일반적인 기준으로 환원될 수 없다는 점에서 문화의 비교 불가능성 주장은 맞다. 그러나, 파레크는 어떤 문화가 인간의 삶을 더 풍요롭게 하는가, 또는 보편적으로 공유된 인간의 특징들을 더 존중하는가에 따라 서로 다른 문화를 비교할 수 있다고 주장한다(Parekh 2000a, 172-174).

파레크는 소수 집단에게 예외적인 문화적 권리를 인정하는 것 역시 사회적 화합이나 문화적 다원성, 공동의 귀속감 등 집합적인 목표를 위해 가치있다는 점에서 단순히 다른 집단과의 평등만을 의식한 채 부정적으로 평가할 필요는 없다고 본다. 평등은 중요한 가치이지만 한 사회가 고려해야 할 유일한 가치는 아니며, 소수 집단의 문화적 권리 역시 사회가 존중해야 할 많은 가치들 가운데 하나이다. 따라서, 평등과 함께 경쟁하는 다양한 가치들 사이의 균형을 맞추는 일 역시 중요한 것이다(Parekh 2000a, 263).

그렇다면 문화집단은 실재한다고 보아야 할까? 파레크에 따르면, 오직 개인만이 존재하고 집합체로서 집단의 존재에 대해 부정하는 입장은 사실과 거리가 있다. 인간의 집합체는 신념이나 실천, 그리고 의례 등을 통해 존재하며 그것들이 제도화되었을 때 지속되게 된다. 집합체는 개인들로 구성되지만 개인들 역시 집단에 의해 영향 받는다. 따라서, 두 개념 모두 허구라고 말할 수는 없는 것이다(Parekh 2000a, 215).

그는 문화집단의 실재라는 논리의 연장선상에서 매우 재미있는 주장을 이끌어 낸다. 전통적인 연방국가가 영토를 중심으로 한 자치단체들로 이루어졌다면, 문화를 중심으로 구분되는 자치단체들로 이루어진 연방체제도 상상할 수 있다는 것이다. 파레크는 영토, 주권, 그리고 문화적 동질성에 근거한 근대국가가 그 적실성을 잃어가는 현실에서 새로운 국가 모델로써 주권의 공유나, 서로 다른 정도의 자율성을 누리는 다양한 공동체들의 집합체를 구상한다. 그는 이러한 구상위에서 문화 집단 역시 국가를 구성하는 다양한 공동체 가운데 하나가 될 수 있고, 문화집단에 바탕을 둔 정치의 기능성도 충분히 있을 수 있는 일이라고 보는 것이다(Parekh 2000a, 194).

동시에 파레크는 국가 정체성의 역할을 인정한다. 그는 다양한 공동체들로 이루어진 사회에서 공동의 귀속의식을 고양시키기 위해 모두에 의해 공유된 국가 정체성의 역할이 필요하다고 주장한다. 그러나 국가 정체성의 역할을 받아들이기 위해서는 적어도 네 가지 조건이 충족되어야 한다고 본다. 첫째는 국가 정체성 논의가 인종과 문화에 기반하기 보다는 정치 제도적인 측면에서 규정되어야 한다. 둘째는 민주적인 토론을 통해 가능한 한 넓은 범위의 입장들을 포괄해야 한다. 셋째는 최선의 생활양식에 대한 다양한 선택을 존중해야 한다. 넷째는 정체성 논의가 고정된 것이 아니라 미래의 변화 가능성을 향해 열려 있는 유동적인 것이어야 한다(Parekh 2000b, 1-14). 바꿔 말하자면, 파레크는 국가 정체성 논의의 필요와 그 역할을 인정하지만 그것이 다수 인종과 문화에 기반을 둔 배타적인 성격을 갖거나, 과거의 원형에 집착하는 고정적인 성격을 갖는 것이라면 안 된다고 주장하고 있는 것이다.

홀과 파레크의 논의는 적어도 두 가지 주제를 중심으로 다시 검토되어질 수 있다. 첫째 주제는 파레크의 주장처럼 문화의 주체로써 집단의 존재가 가능한가와 보편적인 기준에 의해 그들이 갖고 있는 문화의 비교가 가능한가이다. 이러한 주장에 반대하는 사람들은 문화의 주체는 궁극적으로 개인이라고 주장한다. 문화의 흡수나 동화라는 개념은 암묵적으로 집단사이의 문화는 비교 가능하다는 사실을 전제하고 있다. 반면, 문화적 생존권을 주장하는 다문화주의자들의 입장은 문화주체로써 집단의 존재는 당연히 인정되어야 한다고 보고, 일방적인 기준에 의한 문화사이의 비교와 평가는 가능하지 않다고 본다. 둘째는 더 근본적인 내용으로써 문화는 왜 존중되어야 하는가라는 질문이다. 만약 문화가 어떤 이유에서든 개인의 풍요로운 삶을 위해 당연히 존중되어야 하는 것이라면, 개인이나 집단이 주장하는 문화를 둘러싼 권리에 대한 주장, 즉 문화적 권리 역시 당연히 존중되어야 할 것이다.³⁾ 다음 절에서는 이 두 가지 질문에 대해 비판적인 의견을 제시하는 베리와 케이텀, 그리고 거트만 등 세 사람의 의견을 먼저 검토하기로 한다.

II. 평등의 가치와 문화적 권리 비판

개인간의 평등을 강조하는 공화주의 입장에 서서 브라이언 베리는 무엇보다도 문화가 공정의 의무를 따져야 하는 도덕적 실체가 아니라고 비판한다. 또한, 문화가 공동의 기준에 의해 평가될 수 없다는 문화의 비교 불가능성이나, 모든 문화가 똑 같은 가치를 갖는다는 문화의 평등성에 대해서도 반대한다. 베리에 따르면, 문화는 우리의 행동을 위한 변명이 될 수 없다. 문화는 개인의 삶을 어렵게 만드는 문제도 아니지만 그렇다고 해서 해결책도 아니다. 만약 모든 문화가 자기 폐쇄적인 도덕적 세계를 갖고 있다고 전제한다면 우리는 문화의 차이나 갈등을 다룰 어떤 원칙도 갖지 못하게 될 것이다. 따라서, 베리는 우리가 어떤 문화행위를 오랫동안 해왔다는 사실때문에 앞으로도 그러한 행위를 계속할 수 있다는 주장을 당연하게 할 수 있는 것은 아니라고 본다. 베리는 우리가 그러한 문화행위를 정당화하기 위해서는 그 행위가 합리적인 이유를 갖는 인권의 원칙과 양립할 수 있어야 한다고 주장한다(Barry 2001, 258).

이와 같은 맥락에서 베리는 루시디 사건의 경우 영국정부가 루시디를 이란에게 인도하지 않는 것이나, 무슬림들이 요구하는 '악마의 시' 판매금지를 받아들이지 않는 이유에 대해, 이것이 우리가 영국에서 오랫동안 일을 처리해왔던 전통이라거나, 또는 영국의 자유주의 문화라고 설명하는 것으로는 부족하다고 본다. 오히려 베리는 영국정부의 정책만이 루시디의 인권과 표현의 자유를 보호하는 유일하고 정당한 해결책이며, 무슬림들도 이 보편적인 원칙을 당연하게 받아들여야 되는 것으로 강력하게 주장해야 한다고 믿는다(Barry 2001, 284). 즉, 이 일이 영국에서 일어났기 때문에 영국의

3) 여기에서 문화적 권리란 표현이나 접근, 그리고 물리적 차별에 의해 희생될 수 있는 문화적 소수의 정체성을 보호하기 위해 예외적인 규정이나 역차별을 통해 지원하는 것, 공적영역에서 문화적 정체성을 드러내는 언어, 의상, 소품 등의 사용을 허용하고 지원하는 것, 지방이나 국가차원에서 특별한 대표의 권리나 자치를 허용하는 것 등을 말한다.

문화와 전통에 따라야 하는 것이 아니라, 어느 나라, 어떤 경우에서라도 영국의 입장은 인간의 존엄과 표현의 자유를 보호하는 정당하고 보편적인 원칙위에 서 있기 때문에 당연히 존중되어야 한다는 것이다.

베리가 보기에, 오늘날 서구의 몇몇 나라들이 문화적 차이에 대해 눈을 감는 것은 차이를 무시하는 보편적인 접근이 가져올 수 있는 긍정적인 결과 때문이다. 오히려 문제는 소위 다문화주의자들이 그 차이를 더해가는 문화사이의 장벽에 개탄스러울 정도로 무관심하다는데 있다. 베리는 집단이 물질적 박탈이나 기회의 결여, 그리고 직접적인 차별 때문에 어려움에 부딪힐 수 있다고 본다. 그러나 이러한 어려움이 그들이 특별한 문화를 가졌기 때문에 생겨났다고 볼 근거는 어디에도 없다(Barry 2001, 315).

베리는 또한 우리의 인종에 대한 의무는 단순히 육체적인 것이지만, 정치적인 국민국가에 대한 의무는 윤리적인 것이기 때문에 근대 국민국가의 의미가 인종집단의 종합으로 축소될 수 없다고 주장한다. 즉, 생물학적인 조상을 따지는 것하고, 인간의 필요와 목적을 완성하기 위한 성숙한 시민의 이해와는 아무 상관이 없는 것이다. 따라서, 공동의 사업에 대한 협력을 쉽게 만들고, 시민들 사이의 재분배를 보다 쉽게 받아들일 수 있게 만드는 국민국가라는 이 특별한 정치공동체 내부에서 인종이나 문화 등 생물학적 분류에 따른 집단 권리를 요구하는 것은 절대 허용되어서는 안된다고 주장한다(Barry 1983, 121-154).

베리에 따르면, 문화집단에게 특별한 권리를 부여하는 이른바 집단에 근거한 정치는 제도의 일관성을 손상시킬뿐 아니라, 만약 인정한다 하더라도 한 집단이 내부적으로 동질적이고, 서로 배타적이며, 분명한 경계를 갖고 있기란 사실상 불가능하다. 따라서, 일정한 문화의 구성원으로서 개인이 갖는 이해관계를 도외시하고 집단의 문화적 생존에 내재적 가치를 부여하는 것은 성립될 수 없는 논리인 것이다(Barry 2001, 68).

베리처럼 평등을 강조하는 공화주의 관점에서 다문화주의를 비판하는 것에 대한 전형적인 반론의 방식은 공화주의가 주로 공공영역에서 시민들의 일체성을 강조한다는 사실에 초점을 맞추는 것이다. 공화주의는 한 사람이 정치공동체의 시민인 한 자신의 특수함과 차이를 사적영역에 맡기고, 보편적인 공동선의 관점과 일반의지를 받아들여서 공공영역의 활동에 참여할 것을 요구한다. 결국, 이러한 사회는 개인이나 집단들사이에 존재하는 차이를 인정하지 않음으로써 공공영역을 지배하는 특정 집단의 목소리와 관점이 더 우월하게 반영되는 경향이 생겨날 수 있다. 바꿔 말하자면, 공화주의 사회는 다수의 전제라는 위험성을 항상 안게 되고, 소수집단의 구성원은 지배적인 담론과 문화 앞에서 자신들의 정체성을 유지하는데 어려움을 겪을 수 있다. 이러한 갈등상황은 차이에 대한 존중이 단지 관용이나 사적인 영역의 문제가 아니라, 문화와 정치의 영역에서 풀어야 하는 적극적인 권리의 문제라고 주장하는 목소리들이 확산되면서 더욱 첨예해진다(Young 1990, 117; 2000).

베리가 공화주의적 관점에서 다문화주의를 비판한다면, 조지 케이텐은 자유방임주의에 가까운 민주적 개인주의라는 관점에서 다문화주의를 비판한다. 케이텐은 근대가 성취한 인간 해방의 목표는 자유로운 개인이 되는 것이었다고 본다. 민주헌정은 모든 사람들에게 자유로운 개인이 될 수 있는 기회를 제공하기 위해 존재한다. 즉, 가치 다원주의의 정신은 집단의 구성원이 되기보다는 자유로운 개

인이 되는 것을 의미한다.

케이텡은 이러한 전제위에서 다문화주의의 세 가지 주장을 검토한다. 첫째는 문화적 다원주의가 자유사회에서 불가피한 것이라는 주장이다. 그는 이 주장이 일단 유효하다고 본다. 사람들은 스스로 결사를 추진하기 때문이다. 따라서, 차이에 따른 서로 다른 수준의 모임들이 생겨날 수 있다. 둘째는 문화적 다원주의가 민주적 개인주의를 위한 불가결한 바탕이 된다는 주장이다. 케이텡은 이 주장의 경우 주장 자체가 가능하기는 하지만 결정적으로 설득력이 있다고 보지는 않는다. 그가 회의하는 이유는 강한 집단 소속감은 한 개인의 입장에서 볼 때 종종 완전하게 극복되지 못하고 개인의 삶을 지배하기 때문이다. 따라서, 케이텡은 이 주장을 받아들이지만 완전히 동의하지는 않는다. 셋째는 문화적 다원주의가 민주적 개인주의의 궁극적인 완성이라는 주장이다. 그는 이 주장에는 전적으로 동의하지 않는다. 전통과 관습은 사람들이 지켜야 하는 하나의 형식을 만들어 낸다. 사람들은 자신이 강한 소속감을 갖는 문화집단의 삶의 방식을 표현함으로써 마치 자아를 찾는 것 같은 허위적인 열망을 느낄 수도 있다. 그러나 케이텡이 보기에 이것은 민주적인 개인성의 완성이 아니다(Kateb 1994, 517-523).

그는 문화적 다원주의가 민주적 개인주의의 궁극적인 완성이라는 주장에 뒤따르게 되는 여섯 가지 나쁜 점을 제시한다. 첫째는 자기 만족적인 착각이다. 강한 집단 소속감을 갖는 사람들은 개인은 개인일 뿐이라는 사실을 잊어버리고, 개인은 단순히 개인보다는 큰 무엇이라고 막연하게 상상하게 된다. 두번째는 나쁜 미학적 관점을 키운다는 점이다. 문화적 다원주의는 세계가 개인이 아니라 집단에 의해 구성된다고 본다. 이렇게 보면 개인은 항상 너무 작아서 거의 눈에 띄지 않거나 다른 것과 구별되지 않는다. 셋째는 간접적이고 무의식적인 자기 사랑이다. 문화적 다원주의에서 개인은 문화집단에의 강한 귀속감이라는 수단을 통해 스스로를 사랑하게 된다. 여기에서 문제는 개인들이 개인바깥의 집단을 경유해서 비로소 자신을 사랑한다고 주장하는, 소위 자신으로부터 탈출하는 자기 사랑을 하고 있다는 점이다.

네번째의 부정적인 영향은 문화적 다원주의를 지지하는 개인이 스스로가 정직하지 못하다는 사실을 잊고 있다는 점이다. 어떤 사람이 한 문화집단의 일원으로서 자신이 물려받은 정체성에 대해 자부심을 가질 때, 그는 마치 자신이 그 정체성을 선택한 것처럼 이야기 하지만, 사실은 자신에게 주어진 전통과 관습이라는 틀에서 벗어나지 못한 것일 뿐이다. 즉, 스스로가 좋아서 선택한 것이 아니라 오랫동안 그 집단의 생활환경속에서 다른 선택의 여지 없이 주어진 것을 자신이 선택한 것처럼 여기고 있는 것이다. 다섯번째 나쁜 점은 자기 스스로를 전혀 엉뚱한 방향으로 신비화시키고 있다는 점이다. 문화적 집단의 정체성에 귀속되는 개인의 존재를 지지함으로써, 개별 인간은 우연성에 의해 영향 받는 존재일 뿐 아니라, 아직 결정되지 않은 무한성의 존재라는 사실을 잊어버리게 된다. 인간은 모든 개인이 고유한 성격을 갖는 독특한 존재이지만 동시에 다른 인간들과 보편적인 인간성을 공유하는 존재이기도 하다. 여섯째는 집단을 통해 희망하거나 그렇게 될 것이라고 스스로 믿게 만드는 점이다. 케이텡은 이 점이 자신의 독립적인 인격을 송두리째 부정하는 자기 기만으로써 문화적 다원주의가 가져오는 가장 나쁜 영향이라고 본다(Kateb 1994, 525-531).

그렇지만, 케이텡도 민주적인 개인주의가 갖는 두 가지 단점을 인정한다. 하나는 전적으로 사적인

생활만을 강조할 때 생기는 문제이고, 다른 하나는 물질적인 생활만을 강조할 때 생기는 문제이다. 특히 이러한 문제가 냉정과 협소한 마음, 이기주의, 도덕적 무관심 등과 겹칠 때 상황은 더욱 심각해 진다고 본다. 케이텡은 이러한 나쁜 점들이 강한 집단 소속감에 내재적으로 뒤따르는 위의 여섯 가지 특징들에 의해 어느 정도 치유 될 수 있다고 인정한다. 그러나, 케이텡은 문화적 소속감을 통한 연대감은 그 자체로써 가치 있는 개념이 아니고, 오직 전략적이고 도구적인 측면에서 임시적으로 필요할 뿐이라고 주장한다(Kateb 1994, 535).

케이텡이 옹호하는 자유방임주의의 추상적인 개인과 비역사적인 시장이 결합한다면 한 가지 긍정적인 점은 아마도 급속한 경제적인 생산력을 창출해 낼 수 있다는 사실일 것이다. 하지만, 그 생산력은 대체로 원심력 방향으로 흩어져 가는 해체의 다윈주의와 동시에 일어날 확률이 높다. 물론, 자유방임주의는 개인사이의 불평등과 그가 속한 집단사이의 상관관계를 부정한다. 따라서, 이와 같은 상황에서 경제적 결핍과 빈곤이 문화 집단간, 또는 인종간 불평등과 중복되어 나타날 때, 케이텡은 사회의 양극화를 극복하기 위한 연대감의 필요성은 인정할지라도, 이러한 연대감은 본질적인 가치를 지닌 절대적인 것이 아니라 전략적인 측면에서 필요한 임시적인 개념이라고 본다.

에이미 거트만은 다문화주의가 주장하는 각각의 내용들에 대해 자유주의 원칙에 근거해 훨씬 비판적으로 고찰하고 있다. 우선 그녀는 정체성에 근거한 문화집단의 출현이 자유주의가 허용하는 결사의 자유에 의해 당연한 것이라고 본다. 문제는 어떤 집단이 그 활동을 통해 자유와 평등, 기회의 균등이라는 자유주의적 기준에 따라 민주주의와 사회정의의 실현하는데 기여하느냐, 그렇지 않느냐로 나누어 이해하는 것이라고 주장한다. 예컨대, 미국의 백인우월주의자 집단인 KKK(Ku Klux Klan)와 소수인종 인권운동 집단인 NAACP(National Association for the Advancement of Colored People)는 모두 자신들의 인종에 근거한 문화적 정체성을 주장하지만, 전자는 미국민주주의의 발전에 나쁜 영향을 미치는 반면, 후자는 긍정적 기여를 하고 있는 것으로 평가 할 수 있다. 이렇게 서로 다른 평가를 내리는 기준은 각 단체의 활동이 시민의 평등과 동등한 자유, 공정한 기회보장이라는 자유주의의 핵심적인 세 가지 가치를 증진시키느냐의 여부에 달려 있다고 거트만은 주장한다(Gutmann 2003, 16-26).

거트만은 민주정치가 공식언어, 학교교과과정, 공휴일 등에 반영되고 있는 지배적인 문화에 근거해 운영되는 것은 사실이지만, 하나의 문화가 한 사람의 정체성을 포괄적으로 규정한다는 주장에는 반대한다. 문화의 미덕은 개인에게 선택의 맥락을 제공해 주고 자존과 안정감을 제공해 주는 데 있다. 그러나, 그렇다고 해서 개인에 대한 한 문화의 독점적인 주권을 인정하는 것은 개인이 그 자신의 문화를 건너 뛰어서는 생각하거나 상상할 수 없다는 주장을 하는 것과 마찬가지이다. 개인은 자신에게 주어진 지배적인 문화에 의해 사회화 되지만 인생의 어느 단계에서 다른 문화에 의해 영향받을 수도 있다. 하나의 문화 역시 시간의 흐름에 따라 다른 문화와의 교류속에서 변해 간다. 즉, 거트만은 다수문화이든 소수문화이든 오직 하나의 문화에 의해 개인이 포괄적으로 지배받을 수 있다고 생각하는 것은 문화적 집단에 대한 개인의 우선성을 부정하는 논리라고 보는 것이다(Gutmann 2003, 50-51). 따라서, 구성원을 포괄적으로 지배하는 문화적 정체성이라는 조건을 전제하고, 그 위에서 집단으로서 사회적 소수의 권리를 정당화하는 논리도 틀린 것이다. 특히, 다수나 소수집단이 주장하

는 문화적 권리의 내용이 개인의 자유와 권리를 침해하는 것이라면 더욱 허용될 수 없다는 것이 거트만의 논리이다.

거트만은 문화적 생존이라는 개념도 정확한 뜻을 정의하기가 쉽지 않다고 본다. 만약, 문화적 생존이 불리한 조건에 있는 소수문화의 구성원 개인의 인권을 보호해야 한다는 의미라면 자유주의는 언제든지 문화적 생존을 지지할 수 있을 것이다. 그러나, 문화적 생존은 종종 언어나 생활방식, 종교 등을 공유하는 특정 집단의 안정적인 지속이나 집합적 생활의 재생산을 의미한다. 이러한 의미의 문화적 생존은 개인과 문화집단의 관계를 영속적인 것으로 규정하고, 개인이 자신이 속한 문화이외에 다른 문화를 선택할 가능성을 봉쇄하는 것이다. 특히, 국가가 특정문화의 생존을 지지한다는 것은 의사표현의 자유나 종교의 자유 등 기본인권을 침해할 가능성을 안고 있다. 따라서 거트만은 문화적 생존을 주장하는 문화집단에게 특별한 권리를 무조건적으로 부여해야 하는 것이 아니라, 자유주의 기본원칙, 특히 개인의 자유와 권리 우선이라는 원칙과 모순되지 않을 때에만 가능하다고 주장한다(Gutmann 2003, 73-80).

베리와 케이텡, 그리고 거트만의 논의는 정도의 차이는 있지만 문화집단의 존재 및 권리어부와 문화가 중요한 이유라는 두 가지 질문에 대해 비슷한 답변을 내놓고 있다. 우선 이들은 문화의 주체로써 집단의 존재와 집단의 권리에 대해 강하게 부정한다. 이들의 비판에서 주요한 개념가운데 하나는 문화의 궁극적인 주체로써 개인이 갖는 우선성이다. 개인은 문화속에 존재하지만 하나의 문화에 의해 포괄적으로 지배받지는 않는다고 보는 것이 이들의 입장이다. 개인은 자신의 출생이나 사회화 과정에서 주어진 문화를 벗어나 제3의 문화를 선택할 수도 있고, 한 개인이 고수하는 최초의 문화 역시 다른 문화와의 교류속에서 끊임없이 변화하고 있는 것이다. 따라서, 이들이 보기에 서로 다른 문화는 개인의 보편적인 인권을 얼마만큼 존중하고 있는가라는 기준에 따라 당연히 비교 가능하다.

문화가 중요한 이유라는 두번째 질문에 대해 이들은 극단적인 형태의 다원주의가 갖는 불안정성을 줄여준다는 차원에서 문화의 중요성 자체를 부정하지는 않는다. 그러나, 이들의 시각은 기본적으로 문화를 도구적인 차원에서 인식하고 있다는 점에서 공통점을 갖고 있다. 즉, 문화는 공정한 자유와 평등한 기회라는 개인의 인권을 향상시키는데 기여할 때 존중할 만한 가치를 갖지만, 문화 그 자체로써는 본질적, 도덕적 의미의 가치를 갖고 있다고 보지 않는 것이다. 따라서, 개인의 자유 및 권리와 관계없이 특정 소수 또는 다수 문화가, 단지 소수이거나 다수 문화라는 이유만으로 보호받고 존중받아야 할 근거는 어디에도 없다. 물론 이들은 자신들이 제한적으로 지지하는 도구적 입장에서 문화가 구체적으로 어떻게 작동하여 개인의 자유를 향상시키고 평등을 증진시킬 수 있는지에 대한 검증은 하고 있지 않다(Johnson 2000, 405-418).

Ⅲ. 정체성의 위기와 문화적 권리 지지

문화적 권리에 대한 비판론자들과 비교하면 문화적 권리에 대한 지지자들은 문화가 인간의 삶에 선택의 맥락과 자유의 의미를 제공함으로써 본질적인 가치를 차지하고 있다고 본다. 가치 다원주의 입

장에서 사회적 소수를 배려하는 원칙으로써 다문화주의에 대해 검토하고 있는 라즈는 다문화주의가 적어도 두 가지의 규범적인 근거를 전제하고 있다고 본다. 하나는 개인의 자유와 번영이 문화집단의 완전한 구성원이 됨으로써 가능하다는 점이고, 다른 하나는 서로 다른 사회의 다양한 가치들은 때때로 양립 불가능하다는 가치다원주의에 대한 믿음이다(Raz 1995, 172-173).

라즈가 보기에 다문화주의를 비판하는 사람들은 세 가지의 반대이유를 제시한다. 첫째는 다문화주의가 문화집단의 권리를 강조함으로써 개인의 자유를 침해할 수 있다는 점에서 나오는 반대이다. 둘째는 문화의 수준에 차이가 있다고 전제한 뒤, 열등하고 억압적이며 종교적인 문화와, 그렇지 않은 서구문화에 동등한 권리를 부여하는데 대한 반감이다. 세번째는 다양한 문화집단의 인정이 사회의 파편화를 가져온다는 보고, 사회를 결속시키기 위해 공동의 문화가 필요하다고 주장하는 경우이다.

다문화주의가 개인의 자유를 제한한다는 첫번째 비판에 대해, 라즈는 자신의 삶을 책임지는 선택의 자유가 개인의 풍요로운 삶을 위해 근본적인 전제조건이며, 따라서 개인의 선택을 제한하는 법적, 사회적 제한들이 제거되어야 한다는데 동의한다. 그러나, 문제는 개인의 자유의 실현이 문화적인 맥락속에서 규정되는 조건들을 필요로 한다는 점이다. 라즈는 누구도 자신의 모든 행동을 지배하는 자신만의 규칙에 따라 스스로의 삶을 운영하는 것은 불가능하다고 본다. 예컨대, 개인의 선택의 자유의 핵심을 이루는 사항들, 즉, 우리가 추구하는 직업이나, 우리가 가질 수 있는 우정, 우리가 지키는 충성과 약속, 이해관계, 그리고 우리가 좋아하는 스포츠 등은 이미 특정한 문화속에서 공유된 의미와 공동의 실천을 전제로 한다. 한 개인이 이와 같은 삶의 질문들에 대해 선택을 하는 것은 그 선택이 갖는 의미를 알고 있을 때 가능하다. 그런데, 그 의미는 결국 문화적인 맥락속에서 규정되고 달라지는 것이다. 따라서, 특정한 문화집단의 일원이 되는 사회화를 통해 개인은 비로소 다양한 삶의 선택이 문화적 맥락속에서 규정되는 의미를 알게 되고, 그 의미를 알고 난 다음에서야 자유로운 선택이 가능해진다. 즉, 문화는 궁극적으로 삶의 기회의 지평을 규정하고, 만약 일정한 문화적 배경이 전제되지 않는다면 한 개인의 삶은 아직 의미를 획득하지 못하는 것이다. 라즈는 이처럼 개인이 문화속에서 비로소 자유로워지기 때문에 문화가 개인의 자유를 제한할 수 있다는 비판은 틀린 것이라고 주장한다(Raz 1995, 176-180).

라즈는 문화사이에 우열이 존재한다는 두번째 비판에 대해, 우리가 우리 문화를 사랑하거나 그 문화를 지키기 위해 헌신하는 것은 우리 문화가 다른 문화보다 우월하다고 믿기 때문이 아니라, 그 문화안에 자신의 삶을 풍요롭게 해주는 어떤 진실이 있다고 믿기 때문이라고 본다. 따라서, 모든 문화의 구성원들은 자신들의 문화를 지지하는 나름의 이유를 가질 수 있다. 그러나, 라즈는 사람들의 삶을 풍요롭게 하는데 기여하지 못하는 문화, 즉, 억압적이거나 인종차별적인 문화는 관용되어서는 안 되고, 반드시 그 문화의 구성원들이 자유롭게 탈퇴할 수 있는 안전장치가 마련되어야 한다고 주장한다. 또한, 자기 문화를 보존하려는 것이 자연스러운 본능이듯이, 한 문화가 다른 문화에 의해 흡수되거나 동화되는 것 역시 그 과정에 강제가 수반되는 것이 아니라면 자연스러운 현상으로 인정해야 한다고 본다. 라즈는 이와 같은 예외적인 경우를 제외하고는 어떤 문화가 열등하다는 자의적인 판단에 근거해 그 문화의 동등한 가치를 인정하지 않는 것은 성립될 수 없는 논리라고 반박한다.

사회를 유지하기 위한 접착제로써 공동의 문화가 필요하다는 세번째 비판에 대해 라즈는 전적으로

동의한다. 다문화주의는 분명하게 공동의 문화가 가져올 수 있는 사회적 연대감의 증진과는 반대의 방향으로 작동할 확률이 높다. 따라서, 라즈는 다문화주의의 부정적인 영향을 인정하고 이러한 상황에서 어떻게 하면 시민들의 연대감을 증진시키는 공동의 문화를 창출해 낼 수 있을 것인가에 더 초점을 맞춘다. 라즈는 그 방법으로써 교육을 통한 서로 다른 문화사이의 상호인정과 관용의 전통을 만들어 나갈 것을 제안한다. 또한, 동일한 경제공동체안에서 이루어지는 경제활동이 서로 다른 문화집단을 더 가깝게 만들 것이라고 본다. 라즈는 궁극적으로 이 모든 활동이 하나의 정치공동체안에서 이루어진다는 점에서 서로 다른 문화집단이 동등한 권한을 가지고 공동체의 의사결정 과정에 참여한다면 점진적으로 공동의 문화가 창출될 수 있을 것이라고 주장한다(Raz 1995, 183-188).

라즈의 논의는 균형감과 통찰력을 보여준다. 사실 서구사회가 말하는 관용은 소수가 다수의 방식에 도전하지 않는 한 사회의 평화를 깨뜨리지 않기 위해 참는다는 소극적인 의미를 갖고 있고, 차별금지에는 다수가 동의해 줄 수 있을 정도의 법적인 보호제공을 의미한다. 라즈는 관용과 차별금지보다 한 차원 더 나아간 다문화주의에 대해 문화가 개인을 자유롭게 한다는 강력한 주장으로 정당화한다. 그러나, 라즈의 다문화주의 논의는 신뢰를 바탕으로 하는 하나의 유기체로써 서구사회를 전제하고, 보이지 않는 손의 조정애 의해 각자의 기능을 담당하는 부분들이 스스로 작동하여 결국은 서구사회에 평화를 가져다 줄것으로 기대한다. 그의 논의는 문화갈등이 가져 오는 전투적인 투쟁의 강도에 비해 지나치게 낙관적이다.

개인의 자유와 문화의 역할사이의 긍정적인 관계에 대한 라즈의 논의는 윌 킴리카의 이론에서도 중요한 전제를 이룬다. 킴리카는 보편적 개인주의에 기반한 자유주의가 소수에게 특별한 권리를 부여하는 것에 대해 호의적이지 않을 것이라고 예상하는 것은 잘못된 생각이라고 비판한다. 그는 개인의 자유와 자율성을 신장하려는 자유주의의 목표는 자유주의 사회적 문화(liberalized societal culture)를 통해 더욱 원활하게 성취될 수 있다고 본다.

킴리카에 따르면, 사회적 문화란 그 구성원들에게 인간활동의 전 영역에 걸쳐서 의미 있는 삶의 방식들을 제공하는 문화이다. 이 문화는 영토적으로 집중되어 있고, 언어의 공유에 기반하고 있다. 따라서 개인에게서 선택의 맥락을 제거하는 것, 즉, 사회적 문화를 빼앗는 것은 그의 개인적 자율성을 빼앗는 것과 마찬가지이다. 킴리카는 자치(self-government)와 집단대표(self-representation), 그리고 다문화의 권리(polyethnic right) 등, 문화적 특수함을 표현할 수 있도록 사회적 소수에게 부여된 권리가 개인의 자유와 양립할 뿐 아니라 개인의 자유를 실질적으로 증진시키고 있다고 주장한다(Kymlicka 1995a, 75-106).

그러나, 이러한 권리를 부여함에 있어서 킴리카는 소수인종과 소수민족을 구분한다. 소수민족은 정복, 식민화, 또는 조약 등에 의해 많은 경우 강제로 더 큰 국가에 합병된 경우로써 소수민족은 자신들이 전체국가 안에서 구별되는 사회로 남기를 원한다. 반면, 소수인종은 자발적인 이민에 의해 한 나라에서 다른 나라로 이동한 경우로써 소수인종에 속하는 개인들은 주류사회에 통합되기를 원한다(Kymlicka 1995b).

그러므로, 킴리카가 보기에 집단의 차이에 근거한 권리들, 즉, 자치권이나, 거부권, 중앙기구 안에 특별대표를 보장하는 것, 영토나 언어 보호 등의 권리는 소수민족에게 마땅히 부여되어야 한다. 그러

나 소수인종에게 이러한 권리를 부여할 수는 없다. 다시 말하자면, 소수민족은 자치나 집단대표의 권한을 가질 수 있지만, 소수인종은 그들의 문화적 특수함을 표현할 수 있는 다문화의 권리만을 가질 수 있는 것이다(Kymlicka 1998). 킴리카는 이처럼 인종과 민족에 근거한 집단권리의 인정이 사회적 문화라는 매개를 통해 자유주의의 개인우선 원칙과 양립할 수 있다고 주장한다.

킴리카의 논의는 캐나다의 경험에 근거한 특수성(contextualism)을 자유주의 관점에서 일반화시키려는 시도이다. 그는 자유주의에 대한 포괄적인 이해를 통해 다문화주의의 흐름을 자유주의안에 포용하려고 한다. 그가 제시하는 풍부한 사례는 장점이지만 경험과 이론의 접점에서 과도하게 훼손된 자유주의 원칙들은 아직 해결되어야 할 과제이다. 예컨대, 자유주의의 국가중립성과 자의성의 회피, 개인의 평등한 자유와 공정한 기회의 원칙 등이 집단대표와 집단자치, 다문화의 권리 등과 어떻게 논리적으로 양립할 수 있는지를 설명하기 위해 두 가지 전략이 있을 수 있다. 하나는 기존의 자유주의 원칙들을 과도하게 확대해석하여 캐나다식 다문화주의를 정당화하는 것이고, 다른 하나는 기존의 논의에 얽매이지 않고 이러한 정책들을 정당화할 새로운 정의의 원칙을 제시하는 것이다. 킴리카는 지나치게 첫번째 방식에 집착하고 있지만, 오히려 두번째 방식이 더 효율적일수도 있을 것이다.

공화주의 입장에서 문화적 권리를 지지하는 대표적인 이론가인 찰스 테일러는 문화의 중요성을 둘러싼 논쟁을 두 가지 차원으로 나누어 접근한다. 그가 말하는 두 가지 차원이란 존재론(ontological)적 차원과 정책지지(advocacy)의 차원으로써, 존재론적인 차원은 하나의 사회현상을 이해하는 기본 요소로써 무엇을 강조하는가라는 입장의 차이, 즉, 개인에 기반한 원자적(atomist) 관점을 강조하느냐, 아니면 공동체에 기반한 총체적(holist) 관점을 강조하느냐의 차이이고, 정책지지의 차원이란 이러한 존재론적 입장의 차이와 상관없이 개인의 자유와 권리를 더 중요시하느냐, 아니면 공동선과 공동체 생활에 더 중점을 두느냐는 선호의 차이를 일컫는다. 테일러가 보기에 여기에서 중요한 점은 존재론적 차원에서 원자적 관점의 개인주의를 지지하는 경우라도, 정책지지의 차원에서 공동선과 공동체의 생활을 더 강조하는데 아무 논리적 문제점이 없다는 것이다(Taylor 1997, 181-203).

테일러 자신은 물론 존재론적 차원에서 총체적 이해의 관점을 택하고, 정책지지의 차원에서 공동선과 공동체 생활의 중요성을 강조한다. 문화집단의 권리와 관련하여 그는 총체적 이해로부터 문화의 역할에 대한 중요성을 강조하고, 정책지지의 차원에서도 사회적 인정과 문화적 생존이 공동선을 증진시키는 역할을 한다고 본다. 따라서, 그는 문화집단의 존재와 문화적 권리에 대해 긍정적이다.

테일러에 따르면, 모든 문화는 그 문화를 공유하는 사람들에게 삶의 의미를 제공해왔다. 어떤 사람들은 특정 문화를 싫어하고 거부할 수 있지만, 다른 사람들에게 그 문화는 선의 의미와 존중의 느낌을 불러일으킬 수 있다. 이런 맥락에서 테일러는 모든 문화가 동등한 가치를 갖는다고 주장한다. 문화의 동등한 가치에 대한 인정은 곧 인간의 평등함에 대한 인정이다. 인종과 문화에 상관없이 모두가 동등한 시민의 권리와 투표의 권리를 갖듯이 자신의 전통문화가 가치 있는 것이라는 전제를 줄곧 권리가 있는 것이다(Taylor 1997, 253).

테일러가 보기에 이제까지 서구 지식인들이 다른 문화를 판단하는 기준은 자기중심적이었다. 즉, 비서구 문화를 평가하는 근거는 유럽과 미국중심의 북대서양 문명이었다. 따라서, 그들이 다른 문화에 찬사를 보낼 때 그것은 종종 비서구 문화가 북대서양 문명과 똑 같아지는 것에 대한 찬사였다. 이

러한 태도는 결국 세계의 모든 문화를 동일하게 만드는 결과를 가져올 수 있다. 예컨대, 누군가 ‘아프리카 줄루족이 만약 톨스토이를 배출한다면 우리는 그것을 읽을 것이다’ 라고 말했을 때, 이 말은 두 가지를 의미를 담고 있다. 첫째는 자신들에게 익숙한 톨스토이가 모두에게 위대해야 한다고 생각하는 자민족중심주의를 당연하게 가정하면서 너희도 톨스토이를 배출해 보라고 강요하고 있다. 둘째는 줄루족이 톨스토이를 배출해 내기까지 그들의 문화는 아직 세계문화에 기여한 것이 없기 때문에 우리는 현재상태의 그 문화를 존중할 수 없다는 뜻을 담고 있다(Taylor 1997, 236).

혹자는 이에 한 걸음 더 나아가서 오늘날 문화갈등의 문제는 서구문화와 다문화주의 사이의 대결이 아니라 문명과 야만 사이의 대립이라고 말한다. 그들은 비서구의 야만에 대항해 어떻게 서구의 문명이 지켜져야 하는가가 세계적인 상황의 핵심이라고 주장하고 있다(Kimball 1991, 13). 테일러가 보기에 이러한 인식들은 상대방과 나 사이의 상호 동등함에 대한 인정의 태도를 결여하고 있다. 테일러는 루시디 사건에서처럼 “이것이 이곳에서 우리가 행동하는 방식이다.”라고 말하는 것이 가장 대표적인 서구 중심주의와 서구 우월주의를 나타내는 태도라고 비판한다. 서구사회는 이미 많은 나라들을 식민지로 삼은 자신들의 제국주의 역사와, 다른 문화를 지닌 소수집단을 주변화시킨 죄로 충분히 잔인했고 무감각했다(Taylor 1997, 250).

결국, 테일러는 존재론적 차원과 정책지지 차원의 분리를 통해 공화주의 입장에 서서 소수집단의 문화적 생존과 사회적 인정의 문제에 대해 가장 적극적인 지지를 보내는 대표적인 이론가가 되었다. 또한, 테일러는 이와 같은 분리를 통해 개인과 문화의 관계에 대한 논의를 서구의 문화적 제국주의와 비서구의 문화적 자결권이라는 구도로 바꾸어 놓았다. 개인의 우선성을 앞세운 문화에 대한 보편주의적인 비판이 곧 서구의 문화적 제국주의와 연결될 수 있다는 그의 논점은 세계적 차원에서 문화적 권리문제를 보는 시각을 보여준다. 그러나 이와 같은 단순한 도식화가 문화적 자결권이라는 이름 아래 보편적인 인간의 권리와 존엄의 문제를 덮을 수 있는 가능성 역시 항상 존재한다고 보아야 할 것이다.

테일러와 라즈, 그리고 킴리카의 논의는 문화집단의 존재여부와 문화적 권리, 그리고 문화가 중요한 이유라는 질문에 대해 각자가 서 있는 철학적 입장의 차이에도 불구하고 비슷한 대답을 내놓고 있다. 이들은 문화가 개인의 정체성 형성에 중요한 역할을 한다는 점을 인정하고, 이와 같은 정체성이 개인의 삶에 의미를 부여하고 그 지평을 결정한다는 점을 인정한다. 또한, 이들의 논의에서 문화는 인간의 삶에 단지 도구적인 수단이 아니라 본질적인 가치를 갖는 것으로 간주되며, 문화적 해석을 통해 인간은 비로소 자유로워지는 것으로 상정된다. 따라서, 개인이나 집단이 요구하는 문화적 권리는 당연히 존중되어야 한다. 물론, 이들은 모든 인간이 평등하듯이 자신들의 문화에 대해 갖는 인간들의 감정 역시 동등한 가치를 갖는 것이며, 서로 다른 문화를 하나의 기준에 의해 비교하는 것은 불가능하다고 믿는다.

그러나, 이들의 주장처럼 문화집단의 존재와 문화적 권리를 적극적으로 인정한다고 해서 다문화사회가 갑자기 평화로워지는 것은 아니다. 오히려, 그러한 사회는 특정 집단에게 문화적 권리를 부여함에 따라, 서로 다른 문화집단사이에 생겨날 수 있는 불평등의 문제를 어떻게 해결할 것인가라는 더 심각한 이론적 문제에 직면하게 된다. 사실, 오늘날 인종과 종교, 문화집단사이에 일어나는 사회적

인정과 문화적 생존을 둘러싼 전투적인 투쟁들은, 이미 그 자체로써 불평등을 전제하고 있는 문화적 권리라는 개념에 근거해, 다른 집단과의 평등한 권리를 요구하고 있다는 점에서 논리적으로 명쾌하게 정리하기 어려운 복잡함을 더하고 있다.

Ⅳ. 타협으로서 심의 다문화주의

이제까지 살펴 본 두 진영의 논의는 소수집단의 문화적 권리가 규범이론의 입장에서 정당화될 수 있지만, 그 반대 역시 가능하다는 점을 보여준다. 문화집단의 인정여부와 문화의 중요성에 대한 논의 역시 비판과 지지의 입장이 나름의 근거를 갖고 팽팽한 대치를 이룬다. 여기에서 두 진영이 갖는 존재론적 입장의 차이를 어느 한 의견을 지지하면서 해소하려는 시도는 중요하지 않을 것이다.

그럼에도 불구하고 두 입장을 매개할 수 있는 최소한의 실마리를 찾는다면 그것은 아마도 문화의 역할에 대한 도구적 평가가 될 것이다. 즉, 문화가 민주주의 발전과 개인의 인권을 신장시키는 데 기여한다면 그 도구적 역할을 인정할 수 있다는 비판론자들의 입장에서부터, 문화의 중요성과 문화집단 및 문화적 권리의 인정여부에 대해 비판론자와 지지자들 사이에 합의 가능한 결론을 끌어낼 수 있다. 테일러의 분류를 빌린다면, 오늘날 왜 입장의 차이에 상관없이 문화에 대한 정책론적 차원의 지지가 필요한가에 대한 검증할 수 있는 것이다.

상대적으로 동질적인 문화와 인종, 종교의 전통을 갖고 있던 국민국가가 다문화의 공존을 요구하는 다문화의 도전에 직면했을 때, 이와 같은 사회변화는 그 공동체의 민주주의 실현에 두 가지 차원의 위기를 가져온다. 첫째는 대표의 위기이고, 둘째는 연대의 위기이다. 오늘날 많은 문화적 소수집단들은 하나의 정치공동체 안에 존재하지만 스스로를 대표할 정치적 권리를 갖고 있지 않다. 시민권(citizenship)과 영주권(denizenship)을 구분하는 가장 중요한 기준은 정치적 권리의 보유와 행사 여부인데, 이들은 정치과정에서 스스로의 선택에 의해 자신들을 대표하지 않거나, 또는 대표를 원함에도 불구하고 제도적 제한에 의해 대표되지 못한다. 이들 역시 자신들이 거주하고 있는 정치공동체를 위해 소비세나 부가가치세 등의 간접세를 납부할 것이다. 분명히 공동체 안에 존재하고 있지만 정치과정에 반영되지 않고 있는 사각지대의 사람들이 많다는 사실은 사회구성원의 목소리가 빠짐없이 대표되어야 한다는 민주주의 원칙에 비추어 보면 결코 바람직한 사회라고 말할 수 없다.

예컨대, 아렌트 레이파트는 1996년에 행한 자신의 미국정치학회 회장 연설에서 미국사회의 낮은 투표참여율의 문제를 심각하게 지적하면서 벨기에와 호주가 채택하고 있는 의무투표제 도입을 제안하고 있다. 그는 지방선거의 경우 겨우 30 퍼센트를 웃도는 투표율도 문제지만 그나마 투표 참가자들을 분석해 보면 사회경제적으로 여유 있는 계층이 압도적으로 많기 때문에, 사회경제적 약자와 소수의 목소리가 정치과정에 거의 반영되지 않고 있는 현재의 상황이 중대한 대표의 위기 문제를 겪고 있다고 본다(Lijphart 1997, 1-14). 레이파트의 지적처럼 자발적인 소극적 정치참여도 문제지만, 구조적으로 대표의 권리를 거부당하는 집단이 점점 늘어난다는 것은 민주주의 원칙에 비추어 볼 때 결코 긍정적인 현상은 아닌 것이다.⁴⁾

다문화 사회가 가져오는 민주주의 위기의 두 번째 측면은 사회적 연대의 문제이다. 하나의 정치 공동체는 다수 의견이 요구하는 희생에 소수의견을 가진 사람들이 승복할 수 있을 정도의 일체감을 요구한다. 갈등을 비폭력적인 방법으로 해결하기 위해서는 시민들이 다수결의 원칙에 동의해야 하고, 그 원칙에 동의할 수 있을 정도의 사회적 연대를 갖기 위해서는 사회적, 문화적 공동의 정체성을 필요로 하는 것이다. 물론 민주주의는 다수결의 원칙과 함께 소수의 권리 보호라는 두 가지 원칙을 필요로 한다. 다수결의 원칙을 받아들이는데 근본적인 전제조건은 우선 게임의 규칙이 누구에게나 공평하다는 데 동의할 수 있어야 하고, 그 규칙을 통해 내가 이 사회의 소수가 될 때도 있고, 다수가 될 때도 있을 것이라는 기대가 가능해야 한다. 항상 내가 소수가 되고, 항상 내가 희생해야 하는 규칙에는 누구도 동의할 수 없을 것이다. 바꿔 말하자면, 다수결의 원칙과 소수의 권리보호라는 두 가지 원칙이 공동체의 구성원 모두에게 받아들여진다는 사실은 그들 사이에 공정한 규칙에 대한 합의가 있고, 그 합의를 존중하기 위해 자기의 희생을 감수할 수 있을 정도의 사회적 연대감이 존재한다는 것을 의미한다(김남국 2004a).

그런데 이 사회적 연대를 위한 조건으로 왜 역사적, 문화적 공동의 정체성까지 거론해야 될까? 그 이유는 만약 규칙을 제정한 역사적 맥락과 사회적 기준이 다르다면 상대방이 제시하는 규칙 자체에 동의할 수 없는 경우가 있기 때문일 것이다. 예컨대, 오늘날 유럽연합에서 2천만 명에 이르는 이민자 집단의 대부분을 구성하는 무슬림들의 문화는 유럽문화의 주요 원칙들과 근본적인 차이를 보인다. 이들은 개인의 자유와 사회의 역할, 그리고 국가 개입의 범위라는 사회구성의 원리에 대해 서로 다른 개념을 갖고 있다(Cantori 2000). 이처럼 서로 다른 원리에 바탕한 두 문화권의 시민들이 공존할 때 그들이 속한 정치공동체의 목표에 합의할 가능성은 아마도 매우 제한적일 것이다. 또한, 그 합의를 담보해 줄 사회적 연대감 역시 적어도 동일한 문화를 공유한 집단보다는 약할 것이다. 이렇게 이질적인 시민들이 다수결의 원칙을 받아들이고, 그 합의를 지키기 위해 자신의 희생을 감수할 것이라고 기대하는 것은 불가능한 일은 아니지만, 그들이 공유하는 공동의 정체성과 사회적 연대의 수준은 자신들이 속한 국가를 허약한 정치공동체에 그치게 할 것이다.

이처럼 대표와 연대의 문제라는 두 가지 위기를 가져오는 원인으로써 문화는 오늘날 다문화사회의 민주주의 실현에 점점 더 핵심적인 변수가 되고 있다. 따라서, 인간의 삶에 영향을 미치는 문화의 도구적인 중요성은 이미 충족되고 있다고 보아야 한다. 다시 말하자면, 문화적 권리에 대한 지지의 입장은 말할 것도 없지만, 비판의 입장에 서더라도 문화가 현실적으로 갖는 도구적 중요성때문에 어떤 식으로든지 소수나 다수문화집단이 주장하는 문화적 생존의 요구들을 정치과정에서 고려할 수밖에 없는 것이다.

- 4) 이 논문에서 민주주의는 시민들의 직접참여나 그 시민들을 대표하는 의회에 의해 정부를 구성하고, 이렇게 구성된 정부는 그 주요 활동에 대해 정기적인 선거를 통해 시민들에게 책임지는 체제라고 정의한다(Schmitter 2000, 3). 정당성의 근원을 강조하는 규범적 차원의 민주주의 정의는 민주적인 체제의 실현을 위해 가장 중요한 전제조건으로 정치적인 권리를 갖고 자발적으로 참여하는 시민의 존재 여부를 들고, 동시에 사회구성원 모두가 정치과정에 빠짐없이 대표되고 있는가와, 궁극적으로 시민들의 힘에 의해 정부권력의 통제가 가능한지를 민주적인 체제의 관건으로 본다.

그렇다면, 문화적 권리를 긍정적으로 고려한다고 해서 모든 문제가 한꺼번에 해결될까? 문화의 도구적 중요성때문에 다문화주의 정책이 불가피하다고 인정하는 입장에서 보면, 다문화주의는 그 실천 과정에서 적어도 세 가지 현실적인 문제점에 부딪히게 된다. 첫째는 문화적 권리를 부여하는 과정에서 생기는 선정의 자의성과 집단간 불평등의 문제이다. 한 집단의 인종 및 문화적 정체성을 전적으로 인정하고, 다문화의 권리나 자치의 권리, 특별한 대표의 권리 등을 부여하는 일은 문화집단의 크기와 요구의 강도, 주변의 인정 등 여러 요소를 고려해야 한다. 이러한 절차는 어떤 심사숙고에도 불구하고 항상 중립성에 대한 의문과 자의적인 결정의 여지를 남긴다.

예컨대, 킴리카의 이론에서 개인의 정체성을 형성하는데 영향을 미치는 두 가지 공동체, 즉, 민족과 문화 공동체는 종교나 다른 하위 공동체들보다 우월한 지위를 차지하는 것으로 상정된다. 이 기준에 따르면, 만약 다양한 종교를 가진 국가에서 '여호와의 증인'의 신도가 종교적 신념에 근거해 학교에서 국기에 대한 맹세를 거부하고 병역의무 이행을 거부했을 때, 민족공동체의 이해를 위해 종교공동체의 이해는 희생될 수 있다는 결론을 가능하게 한다. 그러나 '여호와의 증인' 신도의 정체성은 민족과 문화 공동체보다는 종교공동체에 기반해 있고, 이 사실을 무시하면 그의 삶의 의미는 심하게 훼손당하게 된다. 즉, 다문화주의에서 중요하게 생각하는 개인의 정체성에 대한 존중이, 다문화주의 내부의 공동체에 대한 자의적인 서열때문에 전혀 보호받지 못하게 되는 결과를 가져 오는 것이다 (Charney 2003, 295-310).

결국, 평등이라는 관점에서 보면, 한 집단에게 특별한 문화적 지위를 허용하는 다문화주의 정책의 모순은 영원히 해결 불가능한 것이다. 따라서, 베리의 공화주의 해석처럼 사회정의의 실현을 위해 소수 집단이 주장하는 문화적 생존의 논리를 존중하는 것 보다는, 인종과 문화, 종교에 상관없이 모든 개인에게 똑 같이 적용되는 법 앞의 평등을 보장하는 것이 더욱 정의의 실현에 가까워지는 길이라고 주장하는 비판이 나오는 것이다.

두번째 문제는 문화 집단안에서 개인이 차지하는 지위의 문제이다. 다수집단이 주장하는 흡수 동화나 소수집단이 주장하는 강력한 다원주의는 개인이 아닌 집단이 그런 주장을 할 수 있는 도덕적 권리를 갖고 있는 것으로 간주하고 있다. 다시 말하자면, 흡수 동화주의자들은 다수집단이 단지 자신이크다는 이유로 스스로를 보존할 수 있는 권리를 갖고 있는 것처럼 생각하고, 다원주의자들은 소수집단이 약자이기 때문에 당연히 스스로를 보존할 권리를 갖고 있다고 생각한다. 그러나 집단에게 문화적 권리를 부여한다고 해서 그 집단에 속한 개인의 권리가 보장되는 것은 아니다. 이러한 정책은 오히려 반대의 효과를 가져오기 쉽다. 예컨대, 어떤 집단에게 부여된 문화적 권리가 그 집단안에 존재하는 지배적인 파벌의 이익을 옹호하는데 사용됨으로써, 그 집단의 주변에 머물고 있는 개인의 권리를 동등하게 보장하지 않는 경우가 생기는 것이다.

궁극적으로 다수집단이든, 소수집단이든 그 집단의 운명을 결정할 권리는 구성원 개개인에게 있고, 전체로서 집단에게 있는 것은 아니다. 나아가서, 두 집단 모두 현재의 상태로 고정된 것이 아니라, 역사와 상황에 의해 규정받는 개인들의 집합적인 선택에 의해 변화를 겪게 된다. 집단의 운명 자체가 구성원들의 선택에 의해 끊임없이 변하기 때문에 다수집단이든, 소수집단이든 그들의 현재 상태가 최종적인 권위를 갖는 것처럼 이해되어서는 안되는 것이다(Kukathas 1992; 1994).

세번째 문제는 다문화주의와 국가정체성과의 관계이다. 다문화주의는 서로 다른 개인과 집단들을 묶어서 하나의 공동체로 기능하게 하는 상호 신뢰의 기초를 어디에서 구할 수 있는 가라는 질문에 대해서는 뚜렷한 답을 제시하지 못한다. 물론, 다문화주의를 거부하는 문화적 인종주의는 국가를 단일한 문화적 공동체로 상상 속에서 규정함으로써 스스로를 표현하고 있다. 즉, 실제로는 안팎으로부터의 끊임없는 공격에 직면해 있는 국가 정체성에 대해, 동질적인 민족문화라는 고정된 이미지를 구성하여 방어하려고 하는 것이다(Gilroy 1987, 49-50). 인종에 근거한 절대주의는 쉽고 빠른 해결책을 제시해 줄 수 있을 지 몰라도 이러한 유사 연대감은 현실의 고통을 덜어주는데 궁극적으로 부적절하다. 따라서, 인종에 근거한 문화는 인류의 보편적인 정체성과 소통을 필요로 한다(Gilroy 2000, 6-7). 즉, 다문화주의가 사회적 연대의 문제에 대답해야 한다면, 문화적 인종주의에 근거해 국가정체성을 유지하려는 입장 역시 다문화주의 요구에 답해야 하는 것이다.

다문화주의의 실천에서 생겨날 수 있는 이와 같은 문제점들은 우리가 추구하는 모든 정치철학은 시대의 산물로서 지금 여기라는 시간과 공간의 제약을 받고 있다는 근본적인 철학적 인식에 눈을 돌리게 만든다. 아마도, 우리가 알고 있는 모든 도덕적 주장을 반영하고, 갈등하는 서로 다른 개념에 대해 가중치를 두어 문화적 생존을 요구하는 주장에 대응하는 종합적인 원칙을 찾아낸다는 것은 불가능할 것이다. 더구나, 서로 다른 삶의 방식을 양립시키기 위해 간신히 찾은 균형점은 지금 여기를 지배하는 조건들의 변화에 따라 한 지점에서 또 다른 지점으로 계속해서 이동하고 있다(Raz 1995, 170). 이러한 사실들은 소수의 요구를 무조건 수용하는 것이 정의는 아니지만, 동시에 선험적인 논리나 논리적 정합성의 필요를 위해 현실적인 삶의 요구를 무시하는 것 역시 불완전한 정의라는 것을 말해 준다(김남국 1993).

결국, 문화 집단간 불평등의 문제나 문화 집단안에서 취약한 개인의 지위문제, 그리고 국가정체성을 둘러싼 기존 시민과 새로운 이주자사이의 갈등 등 다문화주의 정책이 현실에서 부딪히게 되는 문제들의 해결책은 타협이 될 수밖에 없다. 이 타협은 문화를 달리하는 개인사이에 선한 삶에 대한 기준과 평가가 다를 수 있다는 사실, 따라서 모두가 합의할 수 있는 종합적인 원칙의 발견이 가능하지 않다는 사실을 전제한 것이다. 그렇다면 어떤 과정을 통해 이질적인 문화는 타협에 이를 수 있을까? 어떤 방식의 타협일 때 이해 당사자들은 승복할 수 있을까? 사실 우리는 사안에 따라 달라질 타협의 내용을 규정할 수는 없을 것이다. 결국 우리가 제시할 수 있는 것은 타협에 이르는 최소한의 절차적인 규정들이다.

서로 다른 가치기준을 갖고 있는 개인들사이의 공정한 타협은 관련된 이해 당사자들이 충분한 토론을 통해 자신들의 의견을 개진한다는 의미의 심의(deliberation)를 통해 가능할 수 있다. 대화와 토론은 상대방에 대한 이해를 증진시킬 수 있는 최선의 방법이다(Larmore 1996, 131-133). 그렇지만, 공정한 타협을 위한 심의는 다시 합의 가능한 절차적인 규칙들을 필요로 한다. 그 규칙들은 상호 존중(mutual respect)과 합리적인 대화(rational dialogue), 그리고 관련 당사자 특히, 소수에 속하는 개인이나 집단에게 정치적인 권리(political right)를 보장해야 한다는 것이다. 이 규칙들은 공동의 문화적 정체성이나 종교적 신념의 공유 등이 사회적 연대의 증진을 위해 더 효율적인 방식들이지만, 그와 같은 방식들이 시민들 사이에서 합의에 이를 수 있다고 보지 않기 때문에, 그 보다 더

최소화한 연대를 위한 전제 조건들이다.

상호 존중은 상대방 역시 나와 동일하게 인간으로서 권리와 존엄을 가진 평등한 존재라는 인식에서 시작된다. 그것은 사람들이 서로 다른 생활의 방식과 가치의 기준을 갖고 있다는 점을 당연하게 인정하는 것을 의미한다. 합리적인 대화에서 합리적이란 협력의 공정한 조건으로서 원칙과 기준을 제시할 준비가 되어 있고, 다른 사람들도 그렇게 할 것이라는 확신하에 그 원칙들을 스스로 지킬 생각을 가지고 있는 것을 가리킨다. 또한 합리적이기 때문에 모두가 받아들일 것으로 보는 규칙을 자신이 제시하듯이, 다른 사람이 제시하는 공정한 조건에 대해서도 토론할 준비가 되어 있는 것을 의미한다 (Rawls 1993, 49-50).

세번째의 정치적 권리란 상호 존중하는 가운데 합리적인 대화가 이루어지는 공공장에 참여할 수 있는 개인들의 권리를 말한다. 즉, 자신이 속한 공동체의 운명을 결정하는 의사결정과정에 시민으로서 참여할 수 있는 권리이다. 정치적인 권리는 상호존중과 합리적 대화라는 절차적인 규칙들에 일정한 방향성을 부여한다. 정치적인 권리를 통해서 이루는 의사의 결집은 공화주의적 공동선에 대한 관심이 될 수도 있고, 또 다른 자유주의적 절차규칙에 대한 관심이 될 수도 있을 것이다.⁵⁾

그렇다면 여기에서 정치적 권리는 왜 중요할까? 두가지 점을 지적할 수 있다. 첫째, 문화적 소수집단에게 주어지는 사회복지와 경제적 이익의 제공은 민주주의 없이도 가능하다는 점이다. 예컨대, 독재하에서도 상당기간동안 지속적으로 경제적 유인을 제공하는 데 성공한 나라들이 있었다. 이들 나라에서는 사회적인 권리와 함께 소극적 의미의 자유까지도 가능했었다(Habermas 1996, 504-505). 그러나 우리가 그 나라들을 이상적인 정치 공동체라고 부르지는 않는다. 정치적 권리를 갖지 못하는 소수집단의 존재를 경제적 이익의 지속적인 제공에 근거해서 정당화해야 한다면 그러한 정치 공동체를 민주적이라 부를 수 없는 것이다(김남국 2004a).

둘째, 정치적 의사결정과정에서 소외된 채로 고립된 자치 지역내에서만 허용된 문화적 권리는 민주적인 정치공동체가 택하는 안정적인 해결책이 될 수 없다는 점이다. 정치적 권리 없이 주어진 문화적 권리나 사회복지의 상황의 변화에 따라 언제든지 당사자의 동의 없이 일방적으로 철회될 수 있다. 자신이 속한 정치공동체의 운명에 무관심하고 무능한 상태에서 고립된 지역내에서 허용된 문화적 정체성의 인정은 쉽게 반전되고 상처를 입는다. 특히, 경제적인 쇠퇴기에 득세하기 시작하는 배타적인 극우파들은 가장 먼저 이들을 희생양으로 삼는다. 정치적 권리는 자신과 자신이 속한 문화집단의 운명에 대한 자결권을 의미한다. 집약된 의사표출의 내용에 상관없이 소수집단이 대표된다는 의미에서 그러한 정치공동체는 민주적이다.⁶⁾

5) 필자는 이와 같은 원칙들로 이루어진 심의다문화주의 개념을 동원하여 영국과 프랑스의 다문화정책을 비교분석하고, 두 사례를 통해 지구화와 국민국가의 서로 다른 문화적 규정력에 대해 논한 바 있다(김남국 2004b).

6) 자유주의와 공화주의의 단점을 보완하는 제 3의 접근으로써 심의에 중점을 둔 절차적 민주주의에 대해서는 이미 하버마스가 말한 바 있다. 그의 논의는 정치적인 공공장(political public sphere)을 전제하고 정치문화(political culture)에 근거한 심의를 주장한다. 그러나 이러한 주장은 다문화사회의 갈등을 이루는 주요 요소들인 인종과 문화, 종교를 심의의 대상에서 (의도적으로) 제외한다는 점에서 제한적이다. 라모아는 상호존중과 합리적 대화를 말하고 있지만 기본적으로 절차적 자유주의에 근거하여 공화주의가 갖는 과도한 도덕적 부담을 피하기 위해 정치적인 모든 것을 배제한다. 필자가 주장하는 심의 다문화주의의 논의는 아마도 벤하비브가 강조하는

결국, 상호존중과 합리적 대화, 그리고 정치적 권리에 의해 이루어진 심의는 이론상 타협을 의미할 수도 있고, 타협을 뛰어넘는 완전한 해결책을 의미할 수도 있다. 그러나 현실에서 그 결과는 근본적인 해결책보다는 타협에 더 가깝고, 혁명적인 방법보다는 점진적인 방법에 더 가까울 것이다. 따라서, 심의의 결과는 당사자 모두에게 불만을 가져올 수도 있다. 즉, 심의의 결과 결정된 어떤 다문화 정책은 기존의 시민이나 다수집단에게는 너무 큰 양보일 수 있고, 새로운 이주자나 소수집단에게는 너무 느린 권리의 진전일 수 있다. 하지만, 우리 사회는 소수의 권리를 보장하는 정치적 공간이 자동으로 펼쳐지는 당위의 세계가 아니며, 동시에 분출하는 다양한 목소리들을 평등의 가치에 따라 일방적으로 구획할 수 있는 균질한 세계도 아니다(Nam-Kook Kim 2005). 따라서, 어떤 문화정책이 정치적 권리를 갖는 구성원들의 참여에 의해 상호존중과 합리적인 대화라는 절차를 통해 도출되었다면 모두가 승복할 만한 정당성을 갖고 있다고 보아야 한다. 이 단순한 규범적 조건들로 이루어진 논의구조를 우리는 심의의 다문화주의라고 부를 수 있을 것이다. 문화적 권리와 문화집단의 인정여부, 그리고 문화의 중요성에 대한 논의는 심의의 다문화주의의 전제아래서 긍정적인 방향의 답을 찾을 수 있다.

세가지 규범 조건들과 가장 유사할 것이다. 그녀는 다문화사회의 도전을 헤쳐나가기 위한 덕목으로 평등한 상호성(egalitarian reciprocity)과 자발적인 문화선택의 권리(voluntary self-ascription), 그리고 결사와 탈퇴의 자유(freedom of exit and association)를 강조하고 있다. 평등한 상호성은 소속집단의 크기에 상관없이 모두가 똑같은 권리를 가져야 된다는 점에서 상호존중(mutual respect)을 말하고 있으며, 자발적인 문화선택의 권리는 문화가 자동적으로 개인에게 주어지는 것이 아니라 선택할 수 있는 권리어야 한다는 점에서 합리적인 대화를 전제하고 있다. 문화집단의 결성 및 탈퇴의 자유는 정치적 권리(political right)를 보유하고 있을 때 가능한 일이다(Habermas 1999; Larmore 1996; Benhabib 2002).

참 고 문 헌

- 김남국. 1993. 『부하린: 혁명과 반혁명의 사이』. 서울: 문학과 지성사.
- 김남국. 2004a. “유럽통합과 민주주의의 결여,” 『국제정치논총』 44권 1호.
- 김남국. 2004b. “영국과 프랑스에서 정치와 종교: 루시디 사건과 헤드스카프 논쟁을 중심으로,” 『국제정치논총』 44권 4호.
- Arnold, Matthew. 1869. *Culture and Anarchy*. London: Cambridge University Press.
- Barry, Brian. 1983. “Self-Government Revisited.” David Miller and Larry Siedentop, eds. *The Nature of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian. 2001. *Culture and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claim of Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Bleich, Erik. 2003. *Race Politics in Britain and France*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byman, Daniel. 2002. *Keeping the Peace*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Cantori, Louis. 2000. “The Limitations of Western Democratic Theory: the Islamic Alternative.” Middle East Studies Association Conference Paper, November 2000, Orlando, U.S.A.
- Charney, Evan. 2003. “Identity and Liberal Nationalism,” *American Political Science Review* 97, No. 2.
- Geertz, Clifford. 2000(1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Giles, Judy. and Middleton, Tim. 1999. *Studying Culture*. Oxford: Blackwell.
- Gilroy, Paul. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.
- Gilroy, Paul. *Against Race*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gutmann, Amy. 2003. *Identity in Democracy*. Princeton: Princeton University Press
- Habermas, Jurgen. 1996. “Citizenship and National Identity.” *Between Facts and Norms*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jurgen. 1999. “Three Normative Model of Democracy.” *The Inclusion of Others*. Cambridge: MIT Press.
- Hall, Stuart. 1991a. “Ethnicity, Identity, and Difference.” *Radical America* 23, No. 4.
- Hall, Stuart. 1991b. “The Local and Global: Globalization and Ethnicity,” Anthony King, ed. *Culture, Globalization and the World System*. London: Macmillan.
- Hall, Stuart. 1993. “Culture, Community, and Nation,” *Cultural Studies* 7, No.3.
- Huntington, Samuel. 1996. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

- Johnson, James. 2000. "Why Respect Culture?" *American Journal of Political Science* 44, No. 3.
- Kateb, George. 1994. "Note on Pluralism," *Social Research* 61, No. 3.
- Kim, Nam-Kook. 2005. "The End of Britain? Challenges from Devolution, European Integration, and Multiculturalism," *Journal of International and Area Studies* 12, No. 1.
- Kimball, Roger. 1991. "Tenured Radicals," *New Criterion*. January 1991.
- Kukathas, Chandran. 1992. "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory* 20, No. 1.
- Kukathas, Chandran. 1994. "Explaining Moral Variety," *Social Philosophy & Policy* 11.
- Kymlicka, Will. 1995a. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will. 1995b. "Misunderstanding Nationalism," *Dissent*, Winter 1995.
- Kymlicka, Will. 1998. *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford: Oxford University Press.
- Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lijphart, Arend. 1997. "Democracy's Unsolved Dilemma," *American Political Science Review* 91, No.1.
- Parekh, Bhikhu. 2000a. *Rethinking Multiculturalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Parekh, Bhikhu. 2000b. "Defining British National Identity," *Political Quarterly* 71, No. 1.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph. 1995. *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press.
- Rudolph, Sussan. and Piscatori, James, eds. 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Boulder: Westview
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Schmitter, Philippe. 2000. *How To Democratize the European Union and Why bother?* New York: Rowman & Littlefield.
- Taylor, Charles. 1997. "Cross-Purposes: the Liberal-Communitarian Debate," *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, Raymond. 1993. "Culture is Ordinary." Ann Gray and Jim McGuigan, eds. *Studying Culture*. London: Arnold.
- Young, Iris. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, Iris. 2000. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Deliberative Multiculturalism: A Path to Cultural Rights and Cultural Survival

Nam-Kook Kim

Why should we respect culture? On what grounds can the claims of social recognition and cultural survival be justified? In order to answer to these questions, I first review the arguments of Hall and Parekh, who are the representative theorists of multiculturalism. I then organize my discussion along two different positions among scholars. One, those who criticize cultural rights, such as Barry, Kateb, and Gutmann, the other, those who support cultural rights, such as Taylor, Raz, and Kymlicka. To mediate the gap between these two positions, I focus on the instrumental role of culture, which brings the crises of representation and social solidarity to contemporary democracy. From these two crises, I draw the reason why we should pay attention to the need of cultural survival. A positive turn toward cultural rights, then, is possible under the presupposition of deliberative multiculturalism which consists of mutual respect and rational dialogue with political rights.