

「 논문 」

탈중심성 논의의 철학적 지평 | 신승환

젠더와 로컬리티 | 장세룡

- 젠더 연구가 로컬리티 연구에 제공하는 전망

한국 근대 지역문학의 발견과 파성 설창수 | 박태일

재일 조선인 · 한국인 사회의 '본국' 로컬리티 | 최영호
- 초기 민단의 경우

탈중심성 논의의 철학적 지평

신 승 환*

| 국문초록 |

이 논문은 근대성의 원리를 극복하려는 탈근대 논의와 이를 위한 해석학적 지평을 정초하려는 시도를 담고 있다. 그것을 여기서는 근대성의 특징 가운데 하나인 일원성과 동일성의 논의를 넘어서는 탈중심성이란 주제를 단초로 제시한다. 17세기 이래 정립된 서구 근대는 자신의 철학적 원리를 보편적인 진리의 준거로 주장한다. 바로 이때 서구는 불가피하게 중심부로 설정되며, 서구 근대 이외의 철학적 원리는 주변부로 자리하기에 이른다. 탈중심성 논의는 이런 맥락에서 생겨나는 주변부의 소외와 왜곡 현상의 문제를 안고 있다. 나아가 이러한 원리와 체계에 대한 극복의 논의가 핵심적 주제로 주어진다.

이를 위해 여기서는 먼저 근대의 철학적 원리를 고찰한 뒤, 이 원리가 초래하는 보편성과 주변부의 문제를 논의한다. 이어 근대성 극복을 위한 철학적 성찰과 탈중심성의 주제를 다룬 뒤, 그 원리로 다원성의 철학적 원리와 생명성에 대한 논의를 사유의 모색으로 제시하고 있다.

“탈중심성의 논의”는 철학하는 우리들이 스스로 이러한 문제를 극복하고 이를 위한 철학적 원리를 드러낼 때만이 가능할 것이다. 이 논문은 비록 잠정적이지만 이를 위한 우리 스스로의 철학적 작업 가운데 하나로 시도되었다.

주제어: 근대와 탈근대성, 오리엔탈리즘, 탈중심성, 동일성과 다원성

* 가톨릭대학교 철학과 교수(sehanul@catholic.ac.kr)

| 차례 |

1. 머리말
2. 근대와 철학적 중심주의
3. 유럽적 보편주의와 오리엔탈리즘
4. 근대성 극복과 탈중심성
5. 탈중심성의 철학적 원리

1. 머리말

이 글은 근대에 의한 현대 체제 일반과 그를 극복하려는 탈근대 논의를 위한 해석학적 지평을 정초하려는 시도를 담고 있다. 그것을 여기서는 근대성의 특징 가운데 하나인 일원성과 동일성의 논의를 넘어서는 탈중심성이란 주제를 단초로 제시하고 있다. 서구의 근대는 자신의 철학적 원리를 보편적인 진리의 준거로 주장한다. 여기에는 동일성과 일원성의 원리가 논쟁의 핵심을 이루게 된다. 자신을 보편적 진리의 준거로 설정할 때, 서구는 불가피하게 중심부로 설정되며, 서구 근대 이외의 철학적 원리는 주변부로 설정되기에 이르는 것이다. 이에 따라 파생하는 주변부의 소외와 왜곡 현상과 이에 대한 극복의 논의가 핵심 주제인 것이다.¹⁾

근대의 기획은 일차적으로 중세 체제의 해체와 이에 따른 전통 철학과의 대결에서 시작되었다. 종교개혁과 신세계와의 만남에 따른 정치사회, 경제적 변화에 대한 철학적 대응이 덧붙여져 이루어진 기획이 근대성을 이루는 주제가 된다. 이러한 변화된 시대상에서 계몽의 원리는 이를 해석할 준거로, 나아가 이성의 원리를 소유한 모든 존재의 주인인 인간에 의한 기획과 진보의 원리로 설정되었다. 실로 계몽의 원리를 소유한 근

1) 이러한 문제의식에 따라 기술된 이 글은 논의의 성격상 서구 근대의 특성과 이에 대한 극복의 철학적 원리에 대해 일반적인 논의의 지평을 제시한다는 성격을 지닌다. 이 논의에 함께하고, 귀중한 논평을 제시해 준 부산대학교 한국민족문화연구소 HK로컬리티의인문학연구단에 감사드린다.

대인은 자연과 존재의 주인으로 세계와 역사를 기획하고 실행할 존재로 화려하게 등장하게 된 것이다. 유럽에 의한 근대의 외적 성공은 이제 전 세계의 기준과 원형이 되었으며, 마침내 전 세계의 운명이 되었다.

한국은 구한말 일본을 통해 유럽의 근대와 만나게 된다. 1876년 강화도 조약은 일본의 역사적 경험을 재현한 사건이다. 일본은 미국의 페리 제독에 의해 서구에 문화를 개방한 1859년 이후 서구화를 시대적 당위로 설정하며, 동아시아 세계에서 가장 먼저 서구의 근대를 재현하고자 했다. 지금 우리가 쓰는 근대의 용어들, 특히 근대 학술 용어의 대부분은 일본에서 번역하고 수용한 것임은 잘 알려진 사실이다. 강화도조약을 통해 우리가 만난 근대는 일본을 통해 수용되고 변형되고 재현된 근대였다. 이후 근대는 우리의 시대적 과제가 되고 숙명이 되었으며, 우리의 모든 것이 되었다.

그로부터 130여 년 동안 우리는 갑오경장과 동화농민 혁명을, 일제 식민지 시기와 해방공간, 그 이후 근대화를 시대적 사명으로 설정하고 달려왔다. 그럼에도 그 근대는 1963년 한일 협정 이래 산업화와 공업화를 의미했으며, 서구화와 미국식 근대를 우리 안에 설정하려는 오리엔탈리즘으로 귀결되었다. 미국 문화의 수입과 경제성장의 시기, ‘잘 살아보세’와 ‘과학기술의 생활화’, 선진국이 되고자 했던 목표는 그것이 일본을 통한 것이든 또는 미국의 근대이든 서구화와 근대화를 향한 길이었으며, 우리의 문화를 포기하고 그 자리에 근대와 근대성을 달성하려는 노력으로 귀결되었다.

구한말 조선의 지식인들이 서구의 근대와 마주하면서 겪었던 정신적 당혹감과 그를 표현한 이른바 ‘동도서기(東道西器)’의 명제는 근대의 충격이 얼마나 대단했는지를 극명하게 드러낸다. 그럼에도 이러한 반응은 최소한의 저항에 지나지 않았다. 그 이후의 맹목적 근대화 과정은 물론, 동도서기란 명제에 담긴 근대성에 대한 몰이해가 이를 잘 보여주고 있

다. 근대의 기술문명은 그를 가능하게 했던 근대의 시대정신과 철학적 사유의 틀을 떠나서는 생각할 수 없는 것이다. 자연과 세계를 해석하고 이를 이해하고 실천하는 철학을 제외한 단순한 기술문명이란 애초에 있을 수 없는 개념이 아닌가.

우리에게 근대란 무엇인가. 홉스봄이 말했듯이 19세기 이래 근대의 역사는 제국주의의 시대이며, 과학기술과 정치적 혁명의 시대, 자본에 의해 지배되던 시대였다.²⁾ 그것은 근대의 완성이면서 다른 한편 근대가 극단으로 이루어진 시대이다. 지금 우리는 그 근대의 원리가 과잉으로 작동하는 시대를 살고 있다.

2. 근대와 철학적 중심주의

1) ‘근대(近代: modern)’란 말의 어원은 ‘새로운 시대’를 의미한다. 이 말은 19세기에 이르러 르네상스 시기를 거치면서 이루어진 문화적 전환을 그 이전 시대와 구분하여 사용한 것이다. 15세기 이래 지속적으로 이루어진 르네상스의 문화, 예술 변화와 스콜라 철학의 붕괴에 따른 새로운 철학적 조류, 수학적 세계관에 따른 산업혁명과 과학·기술혁명 등의 변화가 동시대적으로 일어나면서 초래된 새로운 시대의 모습이다. 이러한 시대상은 인류가 이제껏 보지 못했던 엄청난 변화를 포괄하는 개념이다.³⁾

이러한 15세기 이래의 시대상을 철학적으로 성찰하고, 해체되는 보편성을 대체할 새로운 철학적 사유체계를 제시하려는 노력들이 모여 근대

2) 에릭 홉스봄, 정영도 옮김, 『자본의 시대』; 정도영·차명수 옮김, 『혁명의 시대』; 김동택 옮김, 『제국의 시대』, 한길사, 1998 참조.

3) 근대성 논의에 대해서는 우리사상연구소, 『근대』, 『우리말 철학사전 3-감각·근대·개인』, 지식산업사, 2003, 119~145쪽 참조.

라는 새로운 시대정신(modernity)을 형성하게 된다. 또한 이 근대성이 18세기 이래 정치와 사회, 문화와 경제, 학문 등 인간 삶의 전 영역에 걸쳐 구체적으로 실현된 계기가 이른바 계몽주의 근대이다. 정치경제와 문화는 철학적 사유체제와 밀접하게 연관되어 있음이 가장 분명하게 드러나는 시대는 무엇보다도 유럽의 근대일 것이다. 역사적이며 정치경제적 변화가 철학의 변화에 영향을 미쳤으며, 반대로 철학의 변화가 이러한 체제를 바꾸는 인식의 틀로 작용한 것이 또한 근대의 역사이다.

이 근대의 특징은 무엇보다 먼저 인간을 타자와 구별된 단독자, 나누어질 수 없는 개체(Individual)로 이해한 데에 있다. 개체로서의 자의식은 근대의 체계를 형성하는 데 매우 중요한 토대로 작용한다. 이때 관건이 되는 것은 자신만의 인식과 도덕의 판단 기준이다. 근대는 개체 인간으로서의 고유한 권리에 대한 인식과 함께, 그것을 보증할 보편 이성의 추구, 나아가 주체가 지닌 합리적 이성의 보편성을 준거로 성립되었다. 이 주체 중심의 인간 이해는 이성 개념을 변화시키는 원인이 되었다. 근대의 이성은 더 이상 신적 이성, 존재론적 이성이 아니라 인간의 이성으로 이해된다. 이성을 지닌 개체로서의 인간은 철학의 주체, 사유와 인식, 판단의 주체이다. 또한 그에 근거하여 행위의 주체로 자리하게 된다.

후기 근대에 이르러 이러한 근대의 인간상은 절정에 이르게 된다. 과학·기술이 모든 진리의 준거점이 되고 자본주의적 세계관이 무한히 확대된 후기 근대라는 시대는 근대성이 분명히 실현된 시기이다. 따라서 이때의 인간은 진리를 추구하는 인간이거나 완성을 향한 존재가 아닌, 계몽주의적 시민이 근대성에 의해 구현된 과학·기술과 자본주의의 원리를 실현하고, 그 혜택을 누리는 존재로 이해된다.

또 다른 근대의 특징은 자연이해의 변화에서 찾을 수 있다. 근대의 사유체계는 자연을 계산하고 제작하는 가능성을 제공한다. 그 원리에 따라 인간은 자연과 사물을 소유하고 장악하게 된다. 이때 자연은 이러한 처

리 가능성의 대상에 지나지 않게 된다. 그것은 고대 철학에서 형성된 수학적 세계관이 기계론적 세계관으로 구현됨으로써 가능하게 된 것이다. 이 세계관은 자연을 결정론과 인과율에 따라 이해한다.

자연에 대한 수학적이며 과학적 이해에 따라 근대의 특성인 기계론적 세계관은 물론 산업혁명 이래 과학적 세계관이라 이름하는 체계가 형성되기에 이른다. 이러한 세계관에서 인간은 모든 실재를 규정하고 장악하는 중심으로 자리한다.⁴⁾

근대성은 이러한 인간중심주의를 바탕으로 하여 인간과 자연, 유럽과 제3세계, 이성과 감성, 남성과 여성 등의 대척점에서 모든 실재를 이분법적으로 구별하기에 이른다. 근대는 철저한 중심부의 사고로 주변부를 소외시키는 체제이다. 이러한 이분법은 영혼과 육체, 주체와 객체, 정신과 물질을 구분하였으며, 나아가 개체와 전체를 구분함으로써 중심부 이외의 것을 타자화한다.

2) 근대적 이성이해

근대는 이성에 대한 이해에 있어서 커다란 전환을 이룩하였다. 서구 철학의 전통은 이성으로 설정된 'logos'에 대한 이해와 변용의 역사로 이해할 수 있다. 이미 BC 300년경 헤라클레이토스(Herakleitos)는 세계의 근원을 이 'logos'로 설정하였으며, 플라톤 역시 'Idea'에 대한 이해와 회상을 'logos'를 통해 설명하고 있음은 익히 알려진 바와 같다. 문제는 이러한 'logos' 이해의 패러다임이 근대에 이르러 인식하는 이성, 계산하는 이성, 자연과 타자를 이해하고 인식하는 이성으로 전환되면서 생겨난다. 이러한 이성중심의 사고는 근대에 이르러 인간중심주의에 따라 이성의

4) 이러한 근대적 세계 이해의 문제에 대해 M. Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", Holzwege, Frankfurt/M., 1950 참조.

근거와 내적 원리를 새롭게 규정하였다. 그것은 일차적으로 신적 본성 또는 “자연의 빛(*lumen naturale*)”으로 이해되던 이성이 인간의 이성 (*ratio humana*)으로 이해되었다는 의미이다. 또한 그 이성은 선형 이성이든 경험 이성이든 존재론적 이성에서 인식론적 이성으로, 계몽주의 혁명 이래 실천적 이성으로 이해되기에 이른다. 도덕성 역시 이성의 원리를 행위적으로 실천할 때의 기준을 의미하게 되었다.

이성에 대한 이해 변화는 근대 초기의 지식 형태 변화에 이어 마침내 17세기 이래 현재의 학문체계까지 변화시키기에 이른다. 수학적 방법론과 ‘명석 판명한 지각’을 지식의 기준으로 생각하던 근대적 진리 이해는 모든 것을 분류하고 검증하며 실증하는 체계로 완성된다. 이 같은 학문 이해는 마침내 19세기에 이르러 그 방법론의 관점에 따라 학문(*scientia*)을 ‘과학’으로 이해하는 사고를 형성하였다. 근대 합리성의 기획은 존재자의 이해를 근거율에 따라 설정한다.⁵⁾ 이러한 근거율이 사물을 “계산하고, 수용하며, 처리하는” 이성으로 작용한다. 이러한 이성 이해가 근대에 이르러 학문을 과학으로 정립시키게 된 것이다. 근거율의 지배가 현대 과학·기술의 본질이다.⁶⁾ 이러한 변화에 따라 학문과 지식의 내용 역시 변화하게 된다. 자연과 타자에 대한 이해로서의 지식이 근대에 이르러 그에 대한 지배와 관리의 힘을 의미하기에 이르렀다.⁷⁾

이와 같은 학문 패러다임은 근대 정신에 근거한 체계이다. 인식 이성에 따른 비판과 판단의 기준 문제, 주체가 지닌 이중성, 자신의 기준과 그를 넘어서는 타당성 담보라는 문제에서 그들은 보편 이성의 원리를 기준

5) 이에 대한 비판으로는 M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken*, Frankfurt M., 1967 참조. 또한 만프레드 프랑크, 최신한 옮김, 『현대의 조건』, 책세상, 2002, 65쪽 이하.

6) 만프레드 프랑크, 앞의 책, 67쪽.

7) 자연에 대한 지식은 자연을 정복하고 지배하는 힘이다. F. Bacon, *Norum Organum*, 진석용 옮김, 『신기관 - 자연의 해석과 인간의 자연지배에 관한 잡언』, 한길사, 2001, 제1권3 참조.

으로 제시한다. 이에 따라 실재를 보편 이성의 원리에 상응하게 만드는 일원성과 동일성의 원리가 확립되었다.

하이데거는 서양적-유럽적 사유는 동일성의 원리에 기반하고 있다고 말한다. 파르메니데스의 정식 “동일한 것은 사유이며 또한 존재”라는 명제를 해명하면서 그는 서구 사유란 존재를 하나의 동일성에 의해, 나아가 이러한 동일성의 특성에 의해 규정되고 있다는 것으로 이해한다.⁸⁾ 그것이 근대의 합리성이 지니는 의미이다. 인식론의 철학은 자연을 포함한 존재자와의 관계를 인식 주체와 객체라는 이분법적 도식에 의해 이해한다. 결국 근대의 합리성이란 원리는 인식론적 이원론과 존재론적 동일성의 원리로 자리하게 되었다.

나아가 근대의 철학은 중세 스콜라철학에서 존재론적이며 신적인 특성과 연관지어 이해하였던 이성의 원리를 인식론적 관점에서 정의하게 된다. 이것은 명석판명한 인식의 문제에 몰두했던 데카르트의 도식에서 명백히 드러난다. “생각한다. 그러므로 존재한다(cogito, ergo sum)”란 명제는 존재론적 이성 이해가 인식의 정합성을 보증하는 원리로 전환하였음을 보여준다. 칸트 역시 존재자의 인식을 위해 이성의 범위와 한계를 규정하기 위한 철학 작업을 전개하였다. 그것은 형이상학의 정립 가능성을 위한 인간 이성의 권한과 한계를 선협적으로 규정하기 위한 철학적 작업을 의미한다. 그의 저서 『순수이성비판』(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781)과 『실천이성비판』(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788)은 이성의 범주를 규명한 저서이면서, 이를 바탕으로 한 계몽의 원리를 위한 토대를 다진 작품이기도 하다. 그래서 칸트의 철학은 이성의 원리에 근거한 세계 이해와 세계 정립의 가능성을 논의할 수 있게 된다. 이처럼 계몽주의는 인간을 이성적 존재로 설정하며, 이에 근거한 역사와 세계에서의 인간중심과 진보의 원리를 제시하고 있는 것이다. 그것은 세계

8) M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pp.13~15.

정립의 근거로서 보편적 원리로 작동한다.

서구 철학적 전통에서 이해되는 이성은 이성의 대상을 인간의 이해에 재현하는 기능을 지닌다. 그러기에 이성중심주의는 다른 말로 인간중심주의로 이해된다. 이성중심주의적 사고는 궁극적으로는 인간중심적 담론을 형성하였으며, 그러기에 르네상스 이래 근대의 휴머니즘(Humanism)은 결국 유럽적 인간중심의 담론에 지나지 않게 된다. 나아가 이러한 이성이 유럽 근대의 이성과 합리성으로 자리할 때는 필연적으로 유럽중심주의로 드러나게 된다. 계몽주의 이래 역사가 이를 잘 보여주고 있다. 이에 대해 하이데거는 근대철학의 종말은 존재론을 인간에 대한 철학으로 환원시킨 휴머니즘에서 기인했음을 비판하고 있다.⁹⁾

이런 맥락에서 월리스틴 역시 이러한 유럽의 성취와 유럽중심의 담론이 ‘체계화하는 신화’로서 인간주의적인 보편주의와 인종차별주의를 만들어내었다고 비판한다.¹⁰⁾ 이는 주체중심, 이성중심의 역사, 세계에 보편의 준거를 제시하려했던 서구 근대의 기획이 빚어낸 결과를 규정하는 것으로 이해할 수 있다. 근대 유럽이 말하는 보편성은 결국 배제와 차별의 보편성으로 귀결되었다. 그러기에 사이드는 이러한 보편주의를 불쾌한 보편주의라 이름하기도 한다.

3) 계몽주의 근대

근대의 정신은 마침내 18세기에 이르러 ‘계몽주의’라 이름하는 시대를 열었다. 그것은 이성이 모든 것의 중심에 자리하는 문화와 사회 체계를 의미한다. 여기서 이성은 인간의 오성이며, 합리적 이성이다. 이성의 보편성은 문화와 사회의 원리이며 토대로 작용한다. 또한 개인 사이의

9) M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Frankfurt/M., 1976.

10) I. Willerstein, *Unthinking Social Science*, Cambridge, 1991, p.51 참조.

관계는 이러한 합리성에 의해 유지되며, 개인의 의지는 보편적 입법 원리에 종속된다. 계몽주의는 근대에서 이루어진 사유 구조의 변화가 구체적으로 프랑스 혁명(1789)이란 사건을 거치면서 계몽의 원리로 유럽에 퍼져가면서 이루어진다. 근대의 혁명은 계몽주의 시기에 이르러 새로운 전환과 완성에 이르게 된다. 사실 계몽주의는 16세기 이래 이루어진 근대 정신을 전 유럽에 확산시키는 계기가 된 사건이다. 이로써 근대는 계몽주의 근대라 이름할 수 있는 새로운 시대로 접어들게 되고, 근대의 정신이 전 세계를 장악하게 되는 사건의 터전이 완성된다.

현대를 규정하는 가장 강력한 세 가지 사회문화체계는 여기서 형성된다. 산업혁명과 자연과학혁명의 결과로 산출된 과학·기술주의, 자유로운 도시인 계층에 의해 주도된 경제체계가 구현된 자본주의, 여기에 계몽주의적 이념이 결합하여 탄생한 정치적인 민주주의는 결국 근대 정신이 구체화되고 현실 안에 성취된 결과이다.

근대성으로 이름된 이러한 체계는 마침내 19세기 이래 제국주의적 과정을 거치면서 세계의 보편 기준으로 작동하기에 이르렀다. 근대 계몽주의의 보편성과 동일성은 결국 일원성의 원리에 따라 다원적 세계를 부정하기에 이른다. 이때의 보편성은 차이를 무시하는 억압의 기제로 기능하는 것이다. 유럽적 보편성은 유럽 이외의 것, 이성의 보편성으로 이성 이외의 것을 억압하게 되고, 결국 그것들이 소외현상을 낳게 된다. 이 보편성과 일원성은 전체성으로, 개체성과 다원성을 부정함으로써 원초적으로 차이와 주변부에 대한 억압을 내포하고 있다.

다원성을 무시하며 개체를 억압하는 보편성은 이러한 의미에서 전혀 보편적이지 않은 차별의 보편성으로 작동하는 것이다. 이것이 유럽적 보편성으로 세계사를 읽는 순간 발생하는 문제이다. 유럽적 기준, 담론의 세계화는 유럽중심주의라는 보편의 옷을 입고 세계화하는 과정에서 수많은 역기능들이 발생한다. 계몽의 원리는 진보와 해방, 개인의 인권과

자유에 기반한 승리의 역사이다. 그것은 자연에 대한 인간의 승리이며 비이성적이며 비합리적인 모든 것에 대한 이성의 승리를 의미한다. 여기서 배제된 이성 이외의 것, 비합리적인 것들은 광기와 야만으로, 비계몽과 미개란 이름으로 단죄되기에 이른다. 비유럽권의 비합리성은 그들이 궁극적으로 유럽에서만 예외적으로 꽃피워진 이성의 원리를 내재화하지 못하였기 때문이다.

예를 들어 폴란드 사회학자 지그문트 바우만은 공포를 길들이고자 한 ‘근대의 기획’은 임시 방편에 불과했음을 고백한다.¹¹⁾ 칸트는 이성의 준칙에 따른 보편적 입법의 원리는 물론 이에 근거한 도덕 이성을 정립하고자 했다. 계몽은 이 기획을 합리성과 보편이란 이름으로 세계에 전파했지만, 그것은 결국 배제와 차별, 억압의 구도로 드러나게 되었다. 그것은 다만 차이를 배제한 차별의 것, 서구의 특수한 입법 준칙을 억압과 강요를 통한 보편으로 거짓 정립된 것에 그쳤다는 인식이다. 그래서 근대에서 비롯된 합리성의 문화는 비합리성, 광기, 마술, 신비, 신화를 억압하였다. 그럼에도 이러한 노력은 헛된 시도에 그치게 될 뿐이다. 이러한 영역의 배제는 오히려 더 큰 광기와 폭력, 야만을 낳았음을 우리는 역사에서 수없이 목격하게 된다.

4) 유럽중심주의

막스 베버(M. Weber)는 그의 주저 *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*(1905) 서문에서 “보편적인 의의와 가치를 지닌 ... 문화적 현상이 서구문명에서 그리고 오직 서구문명에서만 나타난 사실”에 대해 질문한다. 그는 근대적 과학과 학문체제는 물론이고 인쇄술과 법률제도, 자본주의와 관료제도 등을 비롯한 모든 합리적이고 체계적

11) 지그문트 바우만, 함규진 옮김, 『유동하는 공포』, 산책자, 2009.

이며 전문화된 문화는 오직 서구에서만 존재한다고 단정한 뒤, 그 이유에 대해 질문하고 있다. 비록 많은 기술과 발명들이 중국과 인도를 비롯한 나라에서 유래되었을지라도 그것은 유럽만의 합리성의 문화를 거쳐서야 비로소 올바른 의미를 지니게 되었다고 단정한다. 그래서 유럽에서만 가능했던 이성의 원리와 합리성의 문화에 대한 그의 질문은 곧장 유럽적 보편주의와 유럽우월적 사고로 확대된다. 유럽의 문화와 유럽의 철학, 이성의 문화만이 세계사적 보편성을 담지하는 것이다.

칸트 역시 『계몽이란 무엇인가』에서 계몽 정신을 “자신에서 비롯된 미성숙함을 벗어나는 것”이라고 정의한다.¹²⁾ 그것은 이성의 원리를 내재화할 때 가능한 것임은 말할 필요가 없다. 그럼에도 그것은 스피박이 논증했듯이 분명 유럽의 계몽 정신에만 한정된 것이기도 하다.¹³⁾

유럽의 근대와 계몽주의는 자신의 문화와 철학적 원리를 보편적이며 합리적인 것으로 설정한 뒤 유럽 이외의 세계와 철학을 타자화시켰다. 그들은 근대란 서구적 자기정체성을 보편화하는 가운데 제국주의와 식민주의의 야만과 폭력을 저질렀다. 지난 300여 년에 이르는 역사적 경험은 우리로 하여금 이러한 중심주의와 계몽주의가 지닌 야만성을 폭로하고 있다. 서구 근대의 기획과 합리성에 기반한 보편성의 주장은 끊임없이 타자에 대한 폭력성을 증폭시켰다. 그들에게 있어 타자란 “중세와 르네상스 시대에 ‘그들’과 ‘우리’의 경계선은 문화와 자연, 인간과 괴물, 기독교와 우상숭배자를 가르는 선으로 표상”된 것이다. 타자는 서구의 근대적 관점에서 볼 때 그것은 다만 “지연된 우리”일 뿐이다.¹⁴⁾ 이러한 타

12) I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Was ist Aufklärung?*, hrsg. E. Bahr, Stuttgart: Reclam, 1974, pp.9~22.

13) G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, 태혜숙·박미선 옮김, 『포스트식민 이성 비판』, 1999, 갈무리, 2005, 제1부 참조.

14) Mondher Kilani, *L'Invention de l'Autre*, Payot, 1994, pp.19~20(조현범, 『문명과 야만, 타자의 시선으로 본 19세기 조선』, 책세상, 2006, 166쪽에서 재인용).

자화는 서구 이외의 문화뿐 아니라 이성의 타자, 인간의 타자, 주체의 타자를 설정하기 때문이다.

그러기에 근대적 중심주의는 타자를 소외시키고 억압함으로써 수많은 역기능을 초래한다. 주체를 통한 객체의 설정과 이성의 원리, 과학과 기술을 통한 자연의 지배, 계몽의 기획을 통한 비합리성의 통제는 허구의 기획에 그치고 말았다. 이성애의 절대적 확신을 통해 문화에서 야만과 폭력을 배제하려 했던 근대의 기획은 역사에서 보듯이 역설적으로 타자에 대한 폭력으로 작동하기에 이른 것이다. 하버마스의 말처럼 근대의 기획은 “미완성의 기획”이 아니라,¹⁵⁾ 결코 성공할 수 없는 기획이었다.

3. 유럽적 보편주의와 오리엔탈리즘

1) 월러스틴은 유럽적 보편주의가 민주주의와 문명의 충돌 담론, 신자유주의적 경제원리로 제시되고 있다고 말한다.¹⁶⁾ 그것은 민주주의가 인권을 옹호하고 이를 보증하는 유일한 체제라는 담론으로, 또한 서구 문명이 보편적 가치와 진리에 기반해 있으며 그러기에 다른 문화보다 우월하다는 생각으로, 시장경제의 유일성과 보편성을 주장하는 신화로 작동하고 있다는 비판이다. 그것은 16세기 이래 근대 세계체제에 의해 성립된 보편주의의 담론이며, 이에 기반한 제국주의적인 역사와 그에 대한 저항과 투쟁이 현재 세계의 핵심적인 이데올로기 투쟁이라는 인식의 근거가 되고 있다. 이러한 유럽중심적 보편주의는 “불평등하고 비민주적인 세계체제를 유지하고자 하는 유럽적 보편주의 세력에 … 굴복”하도

15) J. Habermas, "Die Moderne-ein unvollendetes Projekt," *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M., 1981, pp.44~464.

16) 이메뉴얼 월러스틴, 김재오 옮김, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 창비, 2006, 8~10쪽.

록 요구하는 초특수주의적 입장으로 귀결된다.

그것은 “고대 그리스·로마 세계에 뿌리를 두고 있는 유럽 ‘문명’만이 자본주의 세계체제에서 흥성한 관습, 규범, 관행의 잡탕에 붙이는 포괄적인 용어인 ‘근대성(modernity)’을 산출”할 수 있었다는 인식이다. 근대성은 진정한 보편적 가치들, 즉 보편주의의 구현이며, “윤리적 선이자 역사적 필연”이다. 그러기에 비유럽의 문명은 근대성과 유럽적 보편주의를 향해 나아가야 하며, 유럽 이외의 지역은 “유럽 세력의 강요 없이는 근대성의 일정한 변형으로 변모할 수 없”는 것이다.¹⁷⁾ 월러스틴은 여기서 인권과 민주주의란 개념, 보편적 가치와 진리에 기초한 서구문명의 우월성, 시장에 대한 복종의 불가피성을 자명한 관념으로 제시하는 것은 결코 자명한 것이 아니라고 말한다. 그것은 반성과 성찰, 주의깊은 분석과 해명을 요구하는 복합적인 관념이다. 제국주의와 식민주의는 “자본 축적이나 자원·영토의 탈취에만 그치지 않고 어떤 의미에서는 그보다 훨씬 강대한 힘의 원천이 된 담론의 체계와 결부”되어 있다.¹⁸⁾ 그것은 문화적 헤게모니를 넘어 철학과 사유 일반에까지 지배적 담론으로 작용하는 것이다. 그러기에 중심주의의 극복과 탈중심성의 담론은 정치·경제는 물론 철학의 영역에까지 확대하여 다루어야 할 것이다.

여기서 월러스틴은 “보편주의를 주장하는 것만큼 자민족중심주의적이고 특수주의적인 것은 없다”는 역설적인 논제를 제시한다.¹⁹⁾ 그것은 보편이란 주장이 언제나 문화의 특수성과 지역성에 근거하여 정립된 것이기에 그러하다. 여기서 우리는 인간으로서 지니는 본질적 보편성 자체를 거부할 이유는 없다. 이러한 보편성의 거부는 다원적 문화 사이의 소통과 만남을 가능하게 하는 근본 토대를 거부하는 것으로 오독될 가능성

17) 위의 책, 64~65쪽.

18) 강상중, 앞의 책, 186쪽.

19) 이메뉴얼 월러스틴, 앞의 책, 75쪽.

이 상존한다. 그러기에 우리는 보편과 특수 문제, 인간의 보편성 주장이 지니는 형이상학적 지평에 대해서는 진지하게 해석학적 고찰을 거쳐 제시해야 할 것이다. 그것은 결코 선험적 어떤 것이거나 자신의 종교나 신념 또는 특정한 철학적 판단과 이념에 의해 주어지는 것일 수는 없다.

2) 유럽적 보편체계의 문제점

(1) 자본주의 세계 경제는 오늘날 세계의 보편적 체제로 기능하고 있다. 그럼에도 자본주의는 그 형성 과정에서 그리고 그 작동 기제에서 보듯이 유럽의 역사적 경험의 결과이며, 인간의 경제적 욕구에 대한 가장 무이념적인 충족 기제로 작동하고 있다. 그것은 결코 보편적이지도 않고, 역사에서 오래된 어떤 체제도 아니며, 더욱이 미래의 부동적 위치를 점하는 체제도 아니다. 다만 19세기 이래 유럽 자본주의 체제의 승리와 이어지는 현대 세계의 체제가 자본주의의 보편성이란 환상을 초래하고 있을 뿐이다. 자본주의 경제체제는 군사적·기술적 역량을 통하여 세계를 통합하고 19세기에 이르러 전지구적 보편성을 증명하기에 이르렀다. 그럼에도 그것은 독창적인 인식론에 근거한 역사의 한 컷에서 드러난 특수한 체제이다. 그 특수한 지식구조를 해명하고 이를 넘어설 지적 대안이 요구된다.

여기서 월러스틴은 자본주의 체제를 포함하여 오리엔탈리즘을 극복하기 위해서는 보편화해야 할 인식과 분석의 필요성과 특수주의적 뿌리를 지켜야 할 필요성 사이의 긴장을 언급한다. 이 둘 사이에서 “일종의 끊임없는 변증법적 교환 속에서 우리의 특수한 것을 보편화하면서 동시에 우리의 보편적인 것을 특수화할 필요가 있고, 이를 통해 새로운 종합에도 다가”가야 함을 역설한다.²⁰⁾ 그것은 하나의 지적 모험이며, 자본주

20) 위의 책, 90쪽.

의 체제에 의해 획일화한 세계, 자본의 이름으로 이루어지는 야만과 폭력을 벗어나는 길이기도 하다.

지오바니 아리기는 근대 이래 두 차례에 걸친 세계패권 이동을 분석하면서 유럽이 세계의 중심으로 자리한 배경을 해명하고 있다.²¹⁾ 이를 통해 우리는 현대세계가 처한 체제에 대해 명확히 이해할 수 있으며, 나아가 유럽 중심주의와 근대성의 우위가 역사적 결과물, 그것도 식민지 지배를 통한 결과, ‘우연히 주운 황금사과’임을 인식할 수 있다. 유럽의 근대가 주장하는 이성의 원리나 유럽예외주의 또는 유럽우월적 문화론은 역사적 결과에 지나지 않는다. 이성은 보편적인 것이지만 근대에서 정초된 이성은 서구 철학의 역사를 떠나서는 생명을 지니지 못하며, 합리성의 문화는 이성 이해의 도식에 따라 달리 이해될 것이기 때문이다.

16세기 네덜란드에서 영국으로의 패권이동과 영국에서 미국으로의 패권이동 가운데 비유럽 세계는 커다란 제국주의적 폭력을 경험하게 된다. 이제 미국패권과 자본주의 체제의 전환이란 이행의 시기에 필요한 것은 무엇일까. 그 이전의 패권이동이 제국주의적 폭력으로 드러났다면 지금은 그 자리에 계급과 소득격차에서 주어지는 불평등함의 문제가 자리하고 있다.²²⁾ 이때 요구되는 사회경제적 원리에 대한 노력은 물론 필요하지만, 이를 넘어서는 사유의 틀과 해석학적 원리에 대한 성찰은 그 이상으로 중요할 것이다.

그러기에 지금 필요한 것은 진정한 의미의 탈중심적 중심성의 원리이며, 이를 위한 철학적 원리의 정립일 것이다. 이를 통해 역사와 세계에 대한 해석, 자연과 인간 이해의 틀을 근거지우고, 이에 바탕으로 하여 탈중심적이며 탈근대적 체제를 위한 원리를 제시해야 할 것이다. 탈근대적

21) 지오바니 아리기 외, *Chaos and Governance in the Modern World System*, 최홍주 옮김, 『체계론으로 보는 세계사』, 모티브북, 2008.

22) 이러한 이행의 시기에 필요한 명제를 아리기는 5가지로 제시하고 있다. 위의 책, 430~457쪽 참조.

탈중심성 담론이 이러한 한계를 벗어나지 못한다면 그것은 근대성의 이면이며 역전된 근대성에 지나지 않게 된다. 서구를 대신하는 또 다른 보편성이란 무의미한 논의이며 중심성을 전제한다는 측면에서 근대의 또 다른 얼굴이기 때문이다. 그것은 서세동점 이후 동아시아의 역사에서 저질러졌던 오류를 반복하는 것이다.²³⁾

(2) 학문의 문제

월러스틴은 유럽적 보편주의의 또 다른 현상으로 과학적 보편주의에 대해 언급하고 있다. 그것은 “과학적 보편주의와 매순간 모든 현상을 지배하는 객관적 법칙에 관한 주장”이다. “1945년 이후에 과학적 보편주의는 거의 상대가 없을 정도로 의심할 여지없는 서구 보편주의의 가장 유력한 형태가 된” 것이다.²⁴⁾ 이것은 이미 앞에서 보았듯이 유럽의 근대가 이룩한 세 가지 체제 가운데 하나인 과학·기술의 얼굴이다. 오늘날 근대의 학문은 과학으로 환원되고 있다. 19세기 이래의 과학은 유럽적 보편주의의 중대한 양식 가운데 하나로서 사회적 수용이라는 관점에서 엄청난 강점을 지니고 있다. 그 원리는 지식 생산체계에 그치는 것이 아니라, 지식의 내용은 물론, 그에 따른 체제 전체와 관련된다. 과학은 대학과 교육, 그에 기반한 문화체제 일반과 우리의 인식구조와 세계이해, 그를 위한 해석학적 원리에까지 가장 강력하게 영향을 미치고 있는 것이다. 과학은 자연과 인간에 대한 이해는 물론 세계와 역사, 정치와 경제 체계에서 자신의 원리를 보편적 진리란 이름으로 전파하고 있다. 우리는

23) 일본의 근대화 논의나 정한론에 담긴 사고, 2차세계대전 당시의 대동아공영론은 물론이고, 오늘날 거론되는 동아시아적 가치관 담론은 이러한 오류의 대표적 모습일 것이다. 이에 대해 강상중, 이경덕·임성모 옮김, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 이산, 2004, 180쪽, “탈근대의 가능성으로서 서구 이외의 지정문화를 서구라는 특권적인 문화의 지위로까지 끌어올리거나 ‘보편주의’의 문화가 몸담을 또 하나의 장으로 특권화함으로써 서구중심주의를 해체하려는 시도 자체가 의문시되고 있다.”

24) 이메뉴얼 월러스틴, 앞의 책, 93~94쪽.

과학으로 세계를 보며 과학의 원리에 따라 우리의 이해체계 전체를 구성하고 있는 것이다.²⁵⁾ 오늘날 철학을 비롯한 학문일반은 과학이 되고자하는 열망에 사로잡혀 있으며, 그것이 이 시대 학문이 가장 큰 문제이기도 하다.

과연 근대의 학문은 서구에서만 가능한 것일까? 예를 들어 하이데거는 『철학 - 그것은 무엇인가』(*Was ist das - die Philosophie?* (1955) 강연)에서 “서양적-유럽적 철학이란 표현”은 사실상 동어반복이라고 말한다. 그 이유는 “철학이란 본질적으로 그리스적이기 때문이며, 오직 그리스 정신문화만을 요구하는 그런 것”이기 때문이다. 그 이유는, 철학이란 존재자의 존재란 무엇인가라고 물었던 그리스-유럽적 사유의 역사에서야 가능한 개념이기 때문이다. 철학이 모든 학문의 근거란 주장에 미루어볼 때, 이 말이 어떤 의미를 지니는지는 명확하다.²⁶⁾

근대의 학문체계가 보편적으로 작동할 때의 문제는 학문과 권력의 관계일 것이다. 그것은 서구 중심의 이론이 얼마나 제국주의적이며 동아시아 전통과 역사철학적 성찰을 배제하고 억압하는 지에서도 극명하게 드러난다. 근대 계몽주의적 학문이 초역사성과 세계 보편성에 기반한 서구 중심주의와 서구의 역사에서 이해된 이성에 바탕한 학문이라면 이를 벗어나는 학문의 해석학적 구성 원리가 요구된다. 근대 이후 우리 학문의 자리는 수입 학문에 그친 것이 사실이며, 그것은 지금도 진행 중에 있다. 서구의 충격과 우리의 반응은 실재를 이해하는 패러다임을 바꾸어 놓았다. 그것은 우리 역사와 현실, 삶의 자리에 근거한 학문이 아니라, 서구의 패러다임으로 이해하는 학적체계를 성립시킨 것이다.

예를 들어 코헨(Paul A. Cohen)은 근대성 내지 근대화란 역사적 전제

25) 이러한 문제에 대해 우리말사상연구소, 『학문』, 『우리말철학사전 5』, 지식산업사, 2007, 319~350쪽 참조.

26) M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 이기상·김재철 옮김, 『철학입문』, 1996, 까치글방, 2006 참조.

에 따라 중국사를 해석할 때 생기는 문제에 대해 심층적으로 분석하고 있다.²⁷⁾ 중국을 포함한 동아시아의 역사를 유럽의 역사적 경험과 유럽 근대란 기준으로 해석할 때 그 문화는 결코 계몽의 역사나 근대적 이성의 원리를 드러내지 못하는 미숙한 역사에 지나지 않게 된다. 오늘날 동아시아 역사를 근대화와 근대성이란 관점에서 해석할 때 필연적으로 잘 못된 해석, 폭력적 왜곡이 발생할 수밖에 없게 됨을 이 책은 잘 보여주고 있다. 식민지 근대화론이나 자본주의 맹아론은 그런 의미에서 근대화의 패러다임에 갇힌, 서구 중심주의의 동아시아적 변형에 지나지 않는다. 그러기에 학문제국주의적 관점을 벗어나 우리의 현재를 성찰하는 해석학적 작업은 탈중심성의 학문을 위해서는 무엇보다 필요한 관점이다. 여기서 거론되는 학문제국주의의 문제는 우리에게는 여전히 커다란 무게로 남아있는 과제인 것이 사실이다.

탈근대적 학문은 단순히 포스트모던적 학문을 의미하지 않는다. 그것은 단순히 보편적 진리의 가능성을 거부하거나, 서구 본질주의 철학에 대한 해체를 지향하는 것이 아니다. 오히려 그것은 해석학적이며 역사철학적 관점에서 정립되는 학문체계를 의미한다. 오늘날 이러한 성찰없이 거론되는 진화생물학적 통섭담론이나, 학제간 연구에 대한 일방적 추종은 또 다른 의미에서의 학문 제국주의적 사고에 지나지 않는다.²⁸⁾

27) P. 코헨, *Discovering History in China: American historical writing on the recent Chinese past*, 이남희 옮김, 『학문의 제국주의 - 오리엔탈리즘과 중국사』, 산해, 2003.

28) 월슨의 통섭 담론은 실재에 대한 흠어진 접근 방법의 통합이란 측면에서 정당성을 지남에도 불구하고, 형이상학적으로 반성되지 아니한 진화생물학에 근거한 관점의 통합을 역설하고 있다. 과연 이러한 사실에 대한 진정한 반성을 거친 뒤 통섭을 논의하는지 너무도 궁금하다. 이 역시 우리가 지닌 학문 제국주의의 단면은 남김없이 보여주고 있지 않은가. 이에 대해 즐고, 『통합학문의 꿈 - 통섭의 의미와 한계』, 『비평』 17호, 비평이론학회, 2007. 12, 282~296쪽 참조.

3) 근대성의 내면화와 오리엔탈리즘

근대성은 서구중심주의와 서구문화에 획일적으로 적용됨으로써 수많은 역기능들이 생겨나게 된다. 교육에서, 학문에서, 나아가 사회와 문화 일반에서 근대성은 보편적 기준이며, 우월한 철학적 원리이며, 비유럽 세계를 근대화시키고 계몽시키는 준거로 작동한다. 이러한 근대성의 내면화가 우리에게는 오리엔탈리즘으로 작동하고 있다. 오리엔탈리즘이란 일차적으로 “근본적으로 동양이 서양보다 약자라는 이유로 동양에 강요되는 정치적 원리”를 의미한다.²⁹⁾ 그럼에도 그것은 나아가 우리의 세계 해석의 잣대, 철학적 원리는 물론 문화와 사회체계전체를 왜곡시키는 데 더 큰 문제를 야기한다. 오리엔탈리즘을 내면화함으로써 우리는 피해자이면서 또한 타자에 대한 가해자로 자리하게 되는 것이다. 문화적으로 우리가 지닌 우월감과 열등감은 이러한 오리엔탈리즘의 역기능일 뿐이다.

이것은 다양성을 인정하지 않고, 소수를 차별하는 사고에서도 나타난다. 차이의 존재론은 다른 사람의 존재론적 지평을 그 자체로 인정하는 것이며, 다른 이데올로기, 신념체계, 그의 존재론적 지평 전체를 거부하지 않는 것이다. 지금 우리가 지닌 사회적 약자와 소외계층, 노동자에 대한 배제와 억압은 물론이고, 순종이 아닌 계층에 대한 억압은 차이를 인정하지 않는 중심주의의 산물이며, 오리엔탈리즘이 내면화된 결과일 뿐이다. 서구에 대한 턱없는 열정과 서구문화의 우월성에 대한 내면화가 그 이외의 타자에 대한 어처구니 없는 우월의식으로 드러나고 있다. 오늘날 거론되는 다문화 사회란 사실 이런 현실에 대한 구차한 인정으로 밖에는 이해되지 않는다.

오늘날 거론되는 민족주의 담론은 오리엔탈리즘의 내면화에 따른 논

29) E. Said, *Orientalism*, Vintage Books, 2003, p.204.

의이기도 하다. 올바른 민족의식과 민족주의는 분명 필요한 것이며, 우리의 역사에서 보듯이 긍정적으로 작용한 것이 사실이다. 열린 민족주의는 차이를 인정하고 탈중심적 중심성의 원리에서 정립될 때 필요한 것이기도 하다. 오늘날 일부에서 거론되는 “민족주의는 반역이다”는 명제, 탈민족주의 담론은 서구의 경험과 서구 근대의 역사에서 기인한 것이다. 민족이 근대에 와서 형성되었다고 외치는 그들의 담론은 우리의 역사적 경험을 반성하지 않는 또 다른 의미의 학문제국주의적 사고에 지나지 않는다. 분명 민족주의가 타자에 대한 배제와 억압으로 작용할 때 그것은 위험하며, 민족주의와 국가주의가 빚어내는 역기능이 동아시아 사회만큼 극명하게 드러나는 곳도 존재하지 않을 것이다. 그럼에도 민족주의의 허구를 비판하고, 근대와 민족주의를 연결지어 정의하는 작업은 서구의 경험이지 우리의 것은 아니다. 이러한 역사적 경험과 우리의 현재를 무시한 탈민족 담론은 허상에 지나지 않는다.

오리엔탈리즘에 대한 반발이 옥시덴탈리즘으로 이어지는 것은 또 다른 오리엔탈리즘, 오리엔탈리즘이 내재화된 결과일 뿐이기 때문이다.³⁰⁾ 그래서 월러스틴은 옥시덴탈리즘을 “반유럽중심적 유럽중심주의”라고 이른다.³¹⁾ 그것은 유럽중심주의에 대한 근거를 반성하는 대신 “유럽인들이 근대세계에 부과하는 지적인 틀의 규정을 전적으로 받아들이는” 것이기 때문이다. 그래서 오늘날 오리엔탈리즘에 대항하여 우리 민족의 것, “우리 것은 좋은 것이여!” 따위의 말, 자문화우월주의는 거울처럼 내면화된 오리엔탈리즘을 극명하게 보여주는 표징으로 이해된다. 근대극복의 문제가 다시금 ‘동아시아적 가치’ 회복으로 연결되는 것은 헛된 노력에 지나지 않는다. 탈중심성 담론이 지역성에 대한 단순한 가치회복으로 환원되어서는 안될 것이다. 그것은 또 다른 중심성이 될 것이기 때문

30) 위의 책, p.328, “오리엔탈리즘에 대한 해답은 옥시덴탈리즘이 아니다.”

31) 이메뉴얼 월러스틴, 앞의 책, 88쪽.

이다. 그러기에 1830년 이래 세계패권의 전환과 이러한 원인에 대한 분석에 기대어 동아시아적 가치를 중심에 자리매김하는 또 다른 종류의 보편주의나 옥시덴탈리즘을 제시하는 오류를 범해서는 안 될 것이다.

오리엔탈리즘은 “근대의 지배적·위압적인 지식의 체계”에서 생겨났다. 그러기에 탈오리엔탈리즘은 그와 같은 지식체계는 물론 정치와 경제, 문화 일반과 권력의 실천 사이에 상호작용을 해명하는 가운데 새롭게 구성되는 지적이며 정치적인 실천일 것이다.³²⁾ 오리엔탈리즘은 초월적인 주체인 서구에 의해 자의적으로 표상되고 창조된 문화적 장치와 담론 체계이다. 그러기에 서구 문화 일반에 특권적 지위를 보증하는 동시에 다른 담론의 가능성을 배제하고 은폐하기에 문제를 야기한다. 우리가 문제삼아야 할 중심주의의 문제는 이러한 오리엔탈리즘을 넘어 근대의 지식과 철학체계 일반은 물론 그에 근거한 정치·경제와 역사의 경험 전체에 대한 해명으로 이어져야 할 것이다. 이런 의미에서 18세기 이래 이어져 온 이성중심주의적 근대성과 유럽우월주의, 이에 결부된 인간중심주의 전체에 대한 반성이 요구된다. 그것은 타자의 존재성을 수용하면서, 타자의 문화일반과 타자의 체계 전체를 배제하거나 억압하지 않는 새로운 문화에 대한 논의로 확대되어야 할 것이다. 문제는 이를 위한 철학적 원리를 제시하는 데 있을 것이다. 분명한 것은 그것이 또 다른 가치와 문화를 대안으로 제시하는 것일 수 없으며, 다원적 다원성의 것일 수도 없다는 사실이다.

4. 근대성 극복과 탈중심성

1) 플라톤 이래 서구 철학은 존재의 동일성과 일원성에 근거한 사유를

32) 강상중, 앞의 책, 187쪽.

로 형성된다. 플라톤주의로 완성에 이른 서구 철학의 기획을 해체하려는 니체 이래의 포스트모더니즘은 이러한 일원성과 동일성에 대한 반발을 의미한다. 포스트모더니즘을 특징짓는 다원성과 탈중심성, 해체론은 이러한 철학적 역사에 기반하고 있다. 그럼에도 문예적이며 철학적 사조로 등장한 포스트모더니즘은 다원성과 탈중심성에 대한 대안 없는 해체에 머물고 말았다. 지금 포스트모더니즘이 아닌 탈근대를 기획하는 우리에게 필요한 것은 탈중심의 중심성, 탈영역성, 탈중심의 다원성일 것이다. 그것은 다원적 실재가 소통하는 원리를 정립하는 것이며 차이가 차이로 유지되면서 차이의 보편성을 정립하는 것이다.

근대의 기획을 완성하려는 하버마스의 철학은 서구 전통 철학의 기반 위에 서있다. 그는 여전히 플라톤 이래의 로고스(logos)에서 유래한 이성의 보편성과 이성의 정합성을 확신한다. 다만 그 이성은 중세에서 보듯이 신적인 것도, 칸트에서처럼 형이상학의 근거이거나 선험적인 어떤 것도 아니며, 헤겔에서 보듯이 세계와 역사를 구현하는 절대정신의 이성도 아니다.

하버마스의 탈근대 담론은 근대 체계에 대한 수정과 보완을 의미한다. 그러한 하버마스의 기획을 넘어 근대의 가치, 근대의 패러다임과 철학 전체를 문제시하면서 이루어지는 극복이 요구된다. 근대는 인간의 보편성에 기초한 인권과 이성의 문제를 유럽적 경험과 역사를 통해 인식이성과 계몽의 이성으로, 유럽중심적 인간과 인권으로 환원시켰다. 그것은 보편의 특수화이며, 유럽의 역사와 철학을 통한 구체화에 지나지 않는다. 이성과 인권은 분명 보편적 원리임에도 서구의 근대에 의해 정형화되고 규범화되었다. 이를 새롭게 수용하면서 서구 근대체계의 한계를 넘어서는 데 탈근대의 해석학적 원리가 주어질 것이다. 서구 근대에 이르러 형성화된 자본주의와 과학·기술주의는 물론 정치적 민주주의조차 우리의 역사적 경험과 철학적 원리에 의해 새롭게 해석되어야 할 것이다. 서구

근대의 내재화를 넘어 그 정당성을 수용하면서도 이를 극복하고 넘어서는 감내와 초월적 극복의 사유가 요구된다.

2) 서구 철학을 이성중심주의로 규정하고 이에 대한 비판과 교정의 노력은 현대철학의 본질적 특성이다.³³⁾ 이미 클라게가 그리고 J. 데리다가 서구 철학을 ‘로고스중심주의(logocentrism)’로 규정하고 비판했지만 이것은 이러한 철학 조류를 명제화한 것에 지나지 않는다. 이성의 종말, 이성의 죽음은 이미 진부한 표현이 되고 있다. 문제가 되는 것은 이성중심주의에 의해 소외되는 인간의 다른 지성적 능력 때문일 것이다. 감정과 영성, 초월성은 근대의 이성이해 도식에 의해 열등한 것이거나 심지어 반(反)진리의 영역으로 간주되어 배제되기에 이르렀다. 두 번째 문제는 이성은 자연을 비롯한 이성의 대상을 타자화한다는 데 있다. 이러한 객체화와 타자화는 이성을 지닌 주체와 객체란 도식(subject-object-schema)을 설정하는 데서 문제를 야기한다. 타자는 자신의 존재론적 성격을 상실하고 다만 이성적 주체의 대상이 되고, 마침내 객체화를 통해 사물화되기에 이른다. 이러한 근대 이성은 수학적 세계관과 결합함으로써 세계를 기계론적이며 양화하는 체계를 성립하였다.³⁴⁾ 이에 덧붙여 말해야 할 더 큰 문제는 근대에서 이해된 일면적 인식 이성, 계산하는 이성은 이성 자체의 능력인 숙고하고 성찰하는 이성을 배제한다는 데서 생긴다.³⁵⁾

33) 만프레트 프랑크, 최신한 옮김, 『현대의 조건』, 책세상, 2002, 제2장 참조.

34) 이에 대한 대표적 비판으로 Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1969 참조.

35) 동아시아 철학에서는 天命을 일컬어 性이라 이름 했다. “天命之謂性 率性之謂道 修道之謂教”을 말하는 『中庸』의 글귀는 인간의 지성적 능력이 근대 이성이해와 얼마나 큰 차이가 있는지 잘 보여주고 있다. 동아시아 전통에서 이해한 지성은 인성론적 특성을 배제하고서는 이해되지 않는다. 지성은 근대의 인식이성과는 달리 천명과 인성의 본질적 특성과 연관되어 이해된다. 그럼에도 근대 이성 이해의 도식에서는 이러한 지성 이해는 어디에서도 자리할 곳이 없게 된다. 이러한 근대 이성은 다만 자연과 타자화된 사물에 대한 이성이며, 인간이 지닌 타자에 대한 지식과 지배의 힘을 제공하

근대 이성 이해는 서구의 철학적 역사와 그 존재역운을 통해 귀결된 필연적 결과이다.³⁶⁾ 하이데거의 비판에서 보듯이 이러한 존재 역사의 귀결은 서구 문화를 니힐리즘(Nihilism)으로 나타나게 된다. 하이데거는 자신의 철학을 존재론적으로 전개하던 가운데 근대의 문제에 대해 비판하고, 이에 대한 극복의 문제를 해명하였다. 이러한 근대성의 비판과 그 존재론은 우리에게 근대 극복의 문제에 중요한 사유의 단초를 제시할 것이다.³⁷⁾ 그것은 유럽 근대와 근대성에서 드러난 존재 역사의 귀결이며, 그렇게 이해된 이성은 서구의 고유한 역사적 경험에 따른 결과라는 사실이다. 인간이 지닌 지성적 특성으로써 이성은 분명 보편적이지만, 그것의 현상과 드러남은 역사적 경험과 과정을 떠나서는 이해되지 않는다. 보편과 특수 상관계와 역사적 과정에의 성찰 없는 해석학적 정립은, 보편적으로 설정된 근대 이성은 학문제국주의와 문화중심주의의 오류를 낳게 되는 것이다.

3) 근대화를 산업화로 이해하고 규정된 것은 2차 세계대전 이후 트루먼 대통령시대에 이루어진 전후 복구 사업과 무관하지 않다. 유럽에 대한 지원은 물론 냉전시대의 대립 구도에서 이른바 제3세계에 대한 지원을 근대화로 이름하였다. 이때의 근대화는 우월한 서구의 과학기술문명을 전파하고 착근하는 것이면서, 그 이면에 담겨 있는 근대의 철학적 원리를 보편의 이름으로 설정한다. 그것은 한편으로 유럽과 그 후손이기도 한 미국문화의 우월성을 제기하는 것이다. 이러한 승리는 정치·경제는

는 능력으로 이해될 뿐이다.

36) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976.

37) 이를 위한 철학적 원리는 존재자와 존재의 존재론적 차이에 대한 사유를 통해 해석학적으로 제시될 것이라 확신한다. 그것은 존재하는 모든 것은 존재를 통해 드러나지만, 그 존재는 존재자적으로 존재하지 않으며 오히려 무(無)로서 이해되는 원리를 말한다. 이것은 마르틴 하이데거에 의해 주어진 근대성 극복의 단초이면서 그를 넘어서는 해석학적 원리를 의미한다. 이에 대한 사유는 여전히 진행 중에 있다.

말할 것도 없고 문화일반을 넘어 궁극적으로는 철학적 원리로까지 확대되었다. 이후의 역사적 경험은 탈식민화(Decolonizing)의 노력에도 불구하고 문화적 영역에서는 여전히 유럽적 보편주의와 유럽우월주의가 힘을 떨치고 있는 것이다.

유럽우월주의는 다양한 경로를 통해 주어진다. 문화결정론과 환경결정론은 가벼운 정도이지만 정작 문제가 되는 것은 합리성과 고대 그리스 문화에서 드러나는 인간중심의 사고에 기반하고 있다는 가정은 결정적으로 유럽예외주의의 신화를 성립시키게 된다. 중심부로 설정된 유럽과 주변부인 비유럽 세계, 이성과 비이성, 문화와 야만, 계몽과 계몽의 대상이란 이분법을 공고화하기에 이른다.

5. 탈중심성의 철학적 원리

1) 중심주의 극복의 문제

인간의 역사를 진보의 관점에서 고찰한다면, 그것은 자신을 억압하고 소외시키는 모든 잘못됨에서 벗어나기 위한 투쟁의 역사이며 해방의 역사로 이해할 수 있다. 그것은 무지에서 벗어나기 위한 앎의 역사이며, 인간의 권리를 불가침의 어떤 것으로 설정하는 가치정립의 역사이며, 다른 한편 타자의 생명과 권리를 인정하는 승인의 역사이기도 하다. 그래서 역사는 온갖 종류의 야만과 폭력, 억압과 무지를 벗어나고자 한 진보의 과정이었다.

그것이 오늘날에는 자본과 과학·기술에 대한 투쟁으로 드러나게 된 것은 역사의 역설일 것이다. 자본주의와 과학·기술주의는 자연에 대한 이해의 변화에서 주어진다. 자연을 인간의 원의와 풍요로움을 위한 대상

으로 이해하고 자본으로 환원한 자본주의는 근대가 시작된 배경이며 근대 전체를 관통하는 가장 중요한 주제어일 것이다.

나아가 자연의 억압과 두려움을 벗어나고자 하며, 자연을 대상화하고 물화(reification)하여 이해하는 수학적 세계관이 성립된 17세기 이래의 근대성은 과학·기술주의를 성립시켰다. 그것은 자연에 대한 지식을 객체화하여 이해함으로써 학문을 과학으로 환원시키며, 그 지식을 적용하는 기술문명을 낳았다. 이러한 과학·기술 문명과 그에 따른 산업화야말로 근대의 가장 두드러진 특징이 아닌가.

철학을 포함한 모든 학문이 스스로 과학이 되고자 하는 것이 근대의 가장 큰 신화일 것이다. 그것도 잘못된. 이러한 근대의 일면성이 오늘날 또 다른 억압으로 작용하고 있다. 아도르노가 『계몽의 변증법』에서 비판했듯이 근대의 산업화는 물화하고 양화하는 사유를 낳았다. 근대가 다시금 억압이 될 때 그 근대를 벗어나는 것은 인간의 역사에서 보듯이 이 시대 학문하는 이들의 가장 중요한 과제일 것이다. 그 근대는 유럽의 역사에서 이해된 이성의 원리를 보편으로 제시하며, 유럽이 지닌 이성과 합리성이 세계사의 승리, 자연에 대한 인간의 우월함과 역사의 승리를 속단했다. 끝없이 펼쳐지는 역사의 개선 행진과 유럽중심주의는 이제 다시금 폭력이 되고 야만이 되어 우리에게 다가왔다. 제국주의 시대가 보여주는 폭력은 근대 이성의 자기전개가 지니는 한계와 역기능을 남김없이 보여주고 있다.

그러기에 근대성 극복의 문제는 이성이해의 전환 없이는 불가능할 것이다.³⁸⁾ 하버마스는 그러한 이성을 인간이 지닌 근본적인 의사소통성에서 찾고 있다. 이성의 합리성은 의사소통적 이성이며, 이러한 보편적이며 근본적인 이성의 원리에 근거하여 하나의 공동체는 물론 주체와 타자

38) 서구 전통철학적 이성이해에 대한 비판과 이에 대한 극복은 포스트모던 조류 이래 현대철학의 가장 중요한 주제이다. 또한 탈중심성 논의를 위해서도 반드시 거론해야 할 주제이다. 여기서는 다만 언급하는 정도로 그칠 것이다.

의 소통이 가능해진다. 이제 주체와 타자의 존재론적 근거는 물론 공동체의 존재 역시 이러한 의사소통적 이성에 기반하여 정립될 수 있게 된다. 그럼에도 하버마스의 기획은 근대의 우월함을 전제하며 근대 이성의 정합성을 부정하지 않는다. 나아가 의사소통적 이성은 존재론적 기반을 지니고 있지 못하다는 데 치명적인 문제가 자리한다. 이성의 자명함과 보편성은 과연 어떠한 원리에서 가능한지, 그 인간학적 전제와 존재론적 근거가 설명되어 있지 못하다는 것이다. 이러한 한계에서 필요한 것은 이성의 자명함과 보편성을 인간의 존재 전체, 생명체로서 인간이 지닌 원리, 생명성에 근거하여 밝혀야 할 것이다. 이것은 생명성에 근거한 탈근대적 이성으로 정립할 수 있다.

탈근대적 이성의 해석학적 지평을 잠정적으로 생명체로서 인간이 지니는 근원적 공통성으로써 생명성이란 원리에서 찾고자 한다. 생명성에 대한 해석학적 성찰은 이성을 다만 인식이성과 도구적 이성으로 이해했던 서구 근대의 철학적 패러다임에 대한 극복의 모색 가운데 하나로 작동할 수 있을 것이다. 이러한 관점에서 생명철학의 원리를 원용할 때 탈근대성 내지 탈근대적 이성 이해의 지평을 논의할 수 있을 것이다.³⁹⁾

분명한 것은 우리는 지금 명확한 이행의 시기를 살고 있다는 점이다. 이럴 때 지금 이 자리의 지식인에게는 우리의 현재를 해명하고 이해할

39) 여기서 이 논의를 적극적으로 전개하기에는 지면의 제약이 따른다. 다만 탈중심성 논의가 일반적인 철학적 원리에서 제시되고 이러한 문제의식을 공유할 때, 연구자들을 중심으로 그 극복의 단초에 대한 토론과 대결이 뒤따를 것이라 기대한다. 그러한 철학적 만남의 자리에서 논의의 단초를 위해 이러한 생각을 제시하고자 한다. “로컬리티의 인문학”은 근본적으로 우리 스스로 이러한 철학적 모색을 제시하지 못한다면 불가능할 것이기 때문이다. 이를 위해 부족하지만 줄고, 『포이에시스적 자연이해와 근대성 극복』, 『하이데거연구』 제4호, 한국하이데거학회, 1999. 9, 173~204쪽; 『생명 해석』의 철학과 탈형이상학적 사유들, 『생명과 더불어 철학하기』 3호, 우리사상연구소, 2000, 15~40쪽; 『생명과학시대 인간의 자기이해를 위한 해석학적 지평』, 『인간연구』 제6집, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2004, 5~27쪽; 『생명과학과 생명윤리』, 서울대학교 생명위원회 편, 2008 등 참조.

수 있는 지식의 사유틀을 창출하는 지상 과제가 주어져 있다. 그 현재는 역사의 경험에서 주어진 것이며 미래에의 결단이 현재화하는 자리일 것이다. 이를 위한 해석학적 원리가 탈중심적이며, 근대 이후의 원리로 작동할 것이다. 우리의 현재는 보편적이면서 특수하며, 특수함 가운데에서도 보편적일 것이다.

지금 우리에게는 이러한 근대성의 극복과 근대 이성의 중심성을 밝히는 것이 시대적 과제일 것이다. 그것은 유럽에서 거론되는 근대 이후의 사고, 포스트모더니즘을 근대 이후나 반근대로 이해하지 않고 근대의 정당함을 수용하면서 근대의 모순을 감내하면서 근대를 벗어나는 근대의 초월적 극복의 과제이다. 그 작업은 근대의 정당함을 수용하면서도 그 모순을 넘어서는 것이며, 근대를 넘어(trans-modern) 근대 이후의 시대를 사유하는 탈근대를 지향한다. 그 원리 가운데 하나를 여기서는 탈중심성, 다원적 중심성으로 제시해 보고자 한다.

2) 탈근대성의 탈중심성

탈중심성은 인간의 존재성에 대한 성찰에서 주어진다. 몸을 지닌 존재로서 인간은 자기 중심성을 지니지만, 그러한 몸적 조건을 넘어서고자 하는 인간은 또 다른 한편 자신의 중심성을 넘어서 존재하고자 한다. 인간은 생물학적 존재이기에, 그에서 주어지는 조건과 한계, 그 매개를 통해 존재하는 것이 사실이다. 그럼에도 문화적이며 철학적 존재로서의 인간은 그러한 모순과 한계를 넘어서는 층위를 지니며, 자신의 존재성에 따른 매개를 통해 이를 극복하고자 한다. 이런 관점에서 탈중심성은 이중적으로 이해된다. 자신의 존재와 중심성에 자리할 수밖에 없으면서 관계적 존재로서 타자의 존재와 타자의 중심성을 받아들여야 하는 이중성을 의미한다. 그것은 자신에서 비롯되는 일원성의 원리를 유지하면서 다

원성을 수용할 수 있음, 나의 중심성을 보면서도 타자의 중심성을 수용하는 것을 의미한다.

이러한 이중적 의미의 중심성, 중심성과 탈중심성의 상호성을 전제하지 않는 현장성(locality)은 무의미할 것이다. 탈중심적 현장성과 자기중심적 현장성이 상호작용하는 원리를 정립할 수 있을 때 그것은 탈근대성의 중요한 원리로 기능할 수 있을 것이다.

탈중심성의 인문학은 이러한 현재에 자리한다. 그것은 다시금 이러한 이중성을 고찰하는 것이며, 자신의 존재성과 타자성에 대한 성찰이다. 또한 현재에 대한 성찰이 인문학이기에, 인문학의 자리인 “지금 여기”(hic et nunc)는 탈중심성의 성찰을 위한 중요한 터전임은 분명하다. 그럼에도 그 현재는 역사의 경험과 결과는 물론 미래와 초월을 현재화하는 가운데 이루어질 것이다. 그러기에 현재는 역사와 초월이 현재화하는 결단의 현재인 것이다.

오늘날 중심주의의 문제와 그에 따른 오리엔탈리즘이나 문화·학문 제국주의적 관점의 핵심에는 근대성에 대한 이해와 정당성 주장이 자리하고 있다. 서구기독교 문명이 지닌 근대성으로 나아가지 못하고, 그 문명에 담긴 이성의 원리, 합리성이 결여된 비서구 문명은 유럽문화의 타자로서 끊임없이 소외되고 왜곡되며 자신의 존재론적 정당성과 타당성을 확증받지 못한다. 지식과 학문은 권력으로 작동하고 있다. 유럽 근대의 보편성 주장은 문화적 제국주의로 작동할 뿐 아니라, 비유럽 세계의 해석학적 원리를 지배함으로써 끊임없이 변형된 형태로 자신의 중심성을 확인하고 있다.

이에 대해 윌러스틴은 유럽적 보편주의를 넘어서는 보편적 보편주의를 대안으로 제시한다. 그것은 “보편적인 것과 특수한 것 모두를 역사화하며, 이른바 과학적인 것과 인문학적인 것을 단일한 인식론으로 재통합하고 약자에 대한 강자의 ‘개입’을 위한 모든 정당화 근거들을 고도로 객

관적이고 지극히 회의적인 시선으로 바라볼 수 있도록” 한다고 말한다.⁴⁰⁾ 그래서 지식인들이 “거짓된 가치중립성의 족쇄를 벗고”, 이러한 “이행의 시기에 실제로 의미있는 역할”을 해야 한다고 말한다. 그래서 “모든 지식의 재통합에 대한 희망을 유지시켜 줄 유일한 인식론”으로 ‘배제되지 않은 중도’론을 제기한다.⁴¹⁾ 그러한 보편적 보편주의는 다수의 보편주의이며, 다원적 중심성을 의미하는 것이기도 하다.

그것은 다만 서구 근대의 거부나 근대성과는 다른 원리의 제시가 아니라, 근대화의 역사적 경험과 폭력성에 대한 성찰과 감내를 통한 초월적 극복으로 주어져야 할 것이다. 여기서의 철학적 원리는 존재론적 차이의 철학이 지닌 원리를 원용할 수 있을 것이다. 다양한 존재자의 드러남이 존재에 의한 것이기에 그것은 동일성과 차이를 지닌다. 동일성과 차이는 다만 같음과 다름이 아니라 같으면서 다르고 다르면서 같은, 존재드러남의 특성이다. 이러한 논의로는 마르틴 하이데거에 의해 제시된 이래 이에 대해 철학적 작업을 전개하는 일련의 철학을 거론할 수 있다.

그것은 또한 우리의 현재, 인문학의 조건인 ‘지금 여기’의 현재성을 성찰하는 가운데에서 시작될 것이다. 그것은 탈근대적 중심성은 다원적 실재들이 자신의 중심성을 유지하면서 서로가 중심이 되는 다원적 중심성이며, 다원적 탈중심성을 의미한다. 다원적 실재들의 중심성은 그 실재가 자리한 현재, 그 실재의 ‘지금 여기’에서 시작되며 그 현재가 중심이 되는 원리에 자리하기 때문이다. 탈근대의 논의는 이러한 문제의식에 근거하여 탈중심성의 원리와 함께 사유될 때 정당하게 드러날 수 있을 것이다.

40) 이메뉴얼 월러스틴, 앞의 책, 138쪽.

41) 위의 책, 141쪽. 그것은 새로운 종류의 위계적 불평등의 세계를 넘어 “그 이행의 시기에 세계체제를 분석”하려고 노력하면서 가능한 대안을 제시하는 역사적이며 윤리적 선택을 명확히 하는 가운데 “우리가 선택하고자 하는 정치적 진로들의 가능성을 조명하는 일”을 지속하는 것이기도 하다. 위의 책, 146쪽.

| 참고문헌 |

- 강상중, 이경덕 · 임성모 옮김, 『오리엔탈리즘을 넘어서』, 이산, 1997.
- 신승환, 『통합학문의 꿈 - 통섭의 의미와 한계』, 『비평』 17호, 비평이론학회, 2007. 12.
- 우리말사상연구소, 『학문』, 『우리말철학사전 5』, 지식산업사, 2007.
- 조현범, 『문명과 야만, 타자의 시선으로 본 19세기 조선』, 책세상, 2006.
- E. Hobsbawm, 정도영 옮김, 『자본의 시대』, 한길사, 1998.
- _____, 정도영 · 차명수 옮김, 『혁명의 시대』, 한길사, 1998.
- _____, 김동택 옮김, 『제국의 시대』, 한길사, 1998.
- F. Bacon, *Norum Organum*, 진석용 옮김, 『신기관 - 자연의 해석과 자연지배에 관한 잡언』, 한길사, 2001.
- G. Arrighi et al., *Chaos and Governance in the Modern World System*, 최홍주 옮김, 『체계론으로 보는 세계사』, 모티브북, 2008.
- G. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, 태혜숙 · 박미선 옮김, 『포스트식민 이성 비판』, 갈무리, 2005.
- I. Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Was ist Aufklärung?*, hrsg. E. Bahr, Stuttgart: Reclam, 1974.
- I. Wallerstein, *Unthinking Social Science*, Cambridge, 1991.
- _____, 김재오 옮김, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 창비, 2006.
- J. Habermas, "Die Moderne - ein unvollendetes Projekt", *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt/M., 1981.
- M. Frank, 최신한 옮김, 『현대의 조건』, 책세상, 2002.
- M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, 이기상 · 김재철 옮김, 『철학 입문』, 까치글방, 2006.
- _____, "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, Frankfurt/M., 1950.
- _____, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957.
- _____, "Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken*, Frankfurt/M., 1967.
- _____, "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, Frankfurt/M., 1976.
- _____, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1976.

- P. Cohen, *Discovering History In China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, 『학문의 제국주의 - 오리엔탈리즘과 중국사』, 산해, 2003.
- Z. Bauman, 함규진 옮김, 『유동하는 공포』, 산책자, 2009.

| Zusammenfassung |

Die Philosophische Horizont für die Trans-Zentralität

Shin, Sung-Hwan

Es handelt sich um der hermeneutische Horizont für die Verwindung des Modernität und die Debatte für die Trans-Modernität. Von darauf bringt der Artikel eine Ansicht für die Erörterung die Einheit bzw. Identität vor, die ein philosophischer Charakter der Modernität ist. Sie ist sozusagen die "Trans-zentralität"(der Charakter für die Ent-zentrale).

Die Moderne, die sich im 17. Jahrhundert vollendet ist, das philosophische Prinzip der Moderne als die allgemeine Kriterium bzw. Wahrheit. In Hinblick darauf wird die Moderne unvermeidlich als die Zentrale dafür geworden und die andere Prinzipien als die Ränder. Demgemäß sind die Prinzipien der Ränder entfremdet und verdreht geworden, noch die Verhandlung für solche Überwindung.

Im Bezug darauf betrachtet der Artikel den Grundcharakter der Moderne und erläutert die daher geschehene Probleme. Danach die philosophische Reflexion für die Überwindung der Moderne und die These der "Trans-zentralität". Die Grundsätze sind das Prinzip der Pluralität und der philosophische Charakter des Lebens.

Die Erläuterung der "Trans-zentralität" ist nur möglich, wenn wir von sich aus philosophisieren und zeigen eine Philosophie dafür vor. Der Artikel ist ein Versuch dafür und ein vorläufiges Ergebnis.

Schlagwörter: Moderne, Trans-Moderne, Orientalismus, Identität und Pluralität

· 논문투고일: 2009년 3월 10일 · 심사완료일: 2009년 4월 11일 · 게재결정일: 2009년 4월 15일