다문화사회와 교육연구 제 18집
2024년 pp. 163-189
https://doi.org/10.22957/mses.18..202411.163

현상학적 사회학의 눈으로 본 다문화*

-알프레드 슈츠의 생활세계 담론을 중심으로-

신용식
(부산장신대학교)

1. 들어가기
2. 생활세계의 구조
   2.1. 현상학적 사회학의 창시자 알프레드 슈츠
   2.2. 생활세계의 상호주관적 구조 : 사회적 인격성
   2.3. 생활세계의 시간적 구조 : 전통과 침전된 요소
   2.4. 생활세계의 상징적 구조 : 의미와 레시피
3. 현상학적으로 다문화 이해하기
   3.1. 우리의 사회세계의 폐쇄성 솎아내기
   3.2. 한국 다문화 사회와 타자 환대의 실제적 과제 = 사회통합과 안보의 긴장관계 고려하기
   3.3. 민족주의의를 넘어서는 대안적 정체성 담론의 가능성 모색 = 민족을 넘어선 공동체 담론?
4. 잠정적 결론과 추후 연구를 위한 제언

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 현재까지 수행 중에 있는 연구 (NRF-2022S1A5B5A16050750)이다.

www.kci.go.kr

국문초록

본 연구는 한국 다문화 사회 속에서 요구되는 사회철학적 안목을 검토하려는 시도이다. 알프레드 슈츠의 현상학적 사회학, 특히 그의 생활세계 담론을 통해서 한국 다문화 사회의 상징적 구조를 간략히 살펴볼 것이다. 이를 위해 우선적으로는 생활세계가 지닌 구조를 현상학적으로 분석할 것이다. 생활세계의 상호주관적 구조, 시간 및 역사적 구조 그리고 상징적 및 의미론적 구조를 구분하여 살핌으로써 다문화적 세계(생활세계 및 사회세계)가 구성되는 구조를 살펴 볼 것이다.

그리고 이를 기반으로 한국 다문화사회가 놓여있는 현상학적-사회학적 토대를 분석하고, 그 속에서의 학문적 과제를 모색할 것이다. 이를 통해 본 연구는 다문화 사회일수록 오히려 선대인의 세계를 일상적, 다문화적 생활세계 담론으로 적극적으로 활용할 수 있어야 함을 강조하고자 한다. 다문화사회 교육들이 인권과 환대 등을 통하여 이방인에 대한 수용미학을 전개하였다면, 본 연구는 한국 다문화 담론의 형성을 위하여 그 수용을 위한 반성적 태도를 선대인의 세계와의 상호작용을 통해서 확보해야 함을 논하고자 한다.

|주제어| 다문화, 생활세계, 슈츠, 현상학적 사회학, 의미, 레시피

1. 들어가기

오늘날 우리는 한류의 거대한 영향력을 목격하며 살아가고 있다. 이러한 문화산업의 조류와 더불어 한국에 체류하는 외국인이 200만을 훌쩍 넘기에 이제 “다문화”는 더 이상 미래적 담론이 아니다. “다문화”는 문화적 다양성을 전제한 사회의 조건을 의미하며, 이는 우리가 살아가는 사회현실의 특질을 여실히 보여준다. 본 연구는 이러한 다문화 사회 속에서 요구되는 사회철학적 안목을 알프레드 슈츠의 현상학적 사회학을 통하여 검토하려는 이론적 시도이다.[1)]

1) 본 연구자는 슈츠의 현상학적 사회학 관련하여서 2023년 11월 4일, 한국기독교학회 52차 정기학술대회 때에는 신학적 관점으로, 2024년 7월 5일 부산세계인문사회학술대회에서는 사회철학적 관점으로 발표한 바 있다. 이 글에서는 슈츠의 핵심적인 논의들을 토대로 한국 다문화 사회 담론이 파악해야 하는 생활세계 및 타자이해의 방법을

www.kci.go.kr

우리는 한국 다문화 사회를 둘러싼 담론이 어디로 가고 있는지 살펴보아야 한다. 우리는 단순히 노동력의 수요와 공급의 관점에서만 다루어지는 외국인 정책과 다문화 사회 담론을 혼동해서는 안 된다.[2] 또한 다양한 외국인 정책을 지나치게 낭만적인 관점에서 다루거나, 서구의 사례를 직접적으로 이식하는 방식으로 살펴서도 안 된다. 서구의 학술적 담론이라고 하여, 그곳에서 이행된 정책이라고 하여 일방적으로 수용해서는 안 된다. 그리고 이주민들에게 대한 무조건적인 환대 역시도 사회, 문화적인 잠재적 위험요인으로 작용하기 쉽다. 다문화 사회로 진입한 시점에서 우리 사회는 서구의 다문화 사회 정책을 반면교사 삼아 우리 사회에 적합한 방향을 학술적으로, 정책적으로 진지하게 모색해야 한다. 하지만 지금까지의 다문화 사회 담론들은 다문화주의 및 상호문화주의의 학술적 담론과 이주민들을 대상으로 한 정책 및 한국어 교육 중심의 담론으로 이행되었다. 그렇다면 이제는 한국 다문화 사회가 기초하는 의미의 기저를 분석해 볼 필요가 있다. 이를 위해서는 다양한 양적 연구와 질적 연구 및 이 둘의 종합을 시도하는 다양한 접근이 요구된다. 하지만 여기에서는 사회적 표본을 분석하는 방법론적 측면이 아니라, 한국 다문화 사회를 구성하는 내적 의미구조를 파악하는 사회(철)학적 접근을 소개하고자 한다.

특히, 이 글에서는 알프레드 슈츠(Alfred Schütz, 1899-1959년)의 현상학적 사회학, 특히 그의 생활세계 담론을 통해서 한국 다문화 사회의 상징적 구조를 간략히 살펴볼 것이다. 추후에는 이 글이 슈츠를 토대로 하여 우리 사회의 다문화적 생활세계를 구성하는 상징적 체계들이 무엇인지 심층적으로 들여다보는 실제적 논의로 확장되어야 할 것이다.

적시하는 것으로 만족하고자 한다.

2) 현재 법무부는 〈제4차 외국인정책 기본계획〉(2023~2027년)을 확정하여 이민자 유입과 통합을 정책적으로 체계화하겠다고 밝혔다. 핵심 정책은 “이민정책”과 “사회통합”이라고 요약될 수 있을 것이다.

www.kci.go.kr

2. 생활세계의 구조

2.1. 현상학적 사회학의 창시자 알프레드 슈츠

알프레드 슈츠[3]는 1899년 4월 13일, 오스트리아 빈의 한 유대인 가정에서 태어났다. 빈에서 법학, 경제학, 사회학 등을 배웠던 그는 낮에는 은행 법률대리인으로서, 저녁에는 사회학을 연구하는 학자로서 살아가고 있었다. 특히 그가 천착했던 주제는 막스 베버(Max Weber, 1864~1920년)의 "이해의 사회학"이었으며, 이해의 사회적 기초인 "의미"(Sinn)의 문제를 심층적으로 이해하기 위하여 1924년부터 1928년 사이에 앙리 베르그송(Henry Bergson, 1859~1941년)의 의식 내적 시간경험뿐 아니라, 에드문드 후설(Edmund Husserl, 1859~1938년)의 현상학을 연구했다. 이 때에 그는『사회적 세계의 의미담지적 구성』을 출간하였는데, 이 저서가 그의 유일한 공식적 저술이었다.[4] 슈츠는 전통적인 후설 현상학을 충실히 수용하지만, 그것이 지닌 초월론적 주관성에 머물러 있는 한계를 사회학적으로 확장하고자 했기에 그의 사회학은 "현상학적 사회학" 내지는 "세속적 현상학"이라고 불리고 있다.[5] 슈

3) 슈츠의 생애와 저술에 대한 구체적인 소개는 Schnettler(2007: 102-117); Barber(2022); 강수택(2020) 등을 참고할 것. - 그리고 본 연구는 슈츠의 저술들 중에서『사회적 세계의 의미담지적 구성』(Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, 2016a),『적합성의 문제』(Das Problem der Relevanz, 2016b) 그리고『생활세계의 구조들』(Strukturen der Lebenswelt, 2017)을 중심으로 다룰 것이다. 그 밖의 중요한 글들은 그의 전집 Alfred Schütz Werkausgabe(= 이하 ASW)에 수록되어 있다. 그리고 슈츠의 위 세 저서들의 아직 한글로 번역되지 않았지만, 가독성을 고려하여 아래에서는 한글로 표기하였다.

4) 슈츠는 실제로 "후설 그리고 나에게 미친 그의 영향"(Husserl und sein Einfluß auf mich)이라는 글을 통하여『사회적 세계의 의미담지적 구성』에서 "후설의 현상학과 베버의 방법론을 사회적 세계의 의미구조를 분석하기 위한 출발점으로 사용"하고자 했음을 직접적으로 언급하기도 했다(*ASW* III.1, 296). 그리고 그는 여기에서 베버의 사회학이 지닌 한계를 이렇게 진술하고 있다: "후설 철학으로의 나의 여정은 아주 이례적이었다. 내가 처음으로 연구를 하던 날부터 나의 주된 관심은 사회과학, 특히 사회학의 철학적 논증이었다. 이 시기에 나는 막스 베버의 저술들, 특히 그의 방법론적 저작들을 연구하고 있었다. 하지만 나는 막스 베버가 그의 구체적인 연구를 위하여 요구했던 그 모든 도구들을 면밀히 다루었지만, 그의 핵심문제 곧 행위자에게 있어 사회적 행위가 지니고 있는 의미에 대한 이해는 더 포괄적인 철학적 논증이 필요함을 느꼈다"(*Ibid.*, 295).

www.kci.go.kr

츠는 스스로 그의 연구가 “세속적 사회성 속에서 의미현상들을 분석하는 것”을 목표로 한다고 밝히고 있다(Schütz 2016a: 56).

일반적으로 사회학은 사회현상 및 사회 내 인간행동에 대한 객관적 기술과 이에 대한 실증적 분석 등으로 이해되지만, 슈츠의 사회학은 그러한 실증적 분석을 거부하고, 사회 내 인간행동에 대한 의미론적 분석을 추구하고 있었다. 이는 베버의 영향이기도 하지만, 그가 본래 사회를 물리적 집합체가 아니라, 사람들의 관계형성의 구조로 보고 있기 때문이기도 하다. 그의 사회학은 일관되게 사회현실이 지니는 상호주관적 구조와 그 구조가 형성되는 원리를 파악하고자 했다. 그는 1940년에 “현상학과 문화연구”(Phänomenologie und Kulturwissenschaft)라는 글에서 다음과 같이 진술했다.

> 만일 한편, 초월론적 현상학이 생활세계의 구성을 그 초월론적 주관성의 작용으로 국한한다면, 다른 한편으로는 처음부터 타자(alter ego)를 - 그리고 동시에 모든 문화연구와 사회연구의 근본형상을 - 바로 이 생활세계를 함께 구성하는 것으로 정초시킨다면, 그 초월론적 현상학의 과제는 제1테제의 명백한 독아론이 극복될 수 있는 방안과 그 타자 자체를 의미있고-이해될 수 있도록 만드는 방안을 적시하는 것이다. [중략] 모든 문화연구과 사회연구는 원칙적으로 세속적이며, 초월적 자아나 초월론적 타자가 아니라, 오히려 세속적 상호주관성의 현상들과 관련되어 있다(ASW IV: 170).[6]

한 마디로, 그는 사람들이 실제로 만나고, 소통하며 행동하는 그러한 일상세계가 어떻게 형성되는지를 현상학적 방식으로 분석하고자 했던

5) 그의 현상학적 사회학이 “세속적 현상학”이라는 평가는 Bernhard Waldenfels(1998: 103); Frank Welz(1996: 16); *ASW* III.1: 30, 136-137을 참고하라.

6) 이 글은 후설의 초월론적 현상학을 통해서 문화연구를 정초하고자 했는데, 그는 현상학이 적합하게 활용될 수 있는 이유를 네 가지로 분류한다. 1) 현상학적 환원은 세계를 구성하는 초월론적 주관성을 분석하기에 세계가 구성되는 의식활동과 그 흐름을 면밀히 파악할 수 있다. 2) 현상학은 생활세계를 통해서 초월론적 주관성을 ego에만 국한하지 않기에 타문화 및 타자로의 의식전환을 가능하게 한다. 3) 현상학은 실증학문에 대한 비판을 통해서 법, 경제, 사회세계 및 문화 등에 대한 학문적 연구의 새로운 전기를 마련해 주었다. 그리고 4) 현상학적 환원 자체를 후설의 초월론적 현상학에 역으로 적용해 봄으로써 슈츠는 후설을 넘어서 생활세계 내에서 자연적 태도를 구성하는 의식활동을 분석할 수 있다고 보았다. ASW IV: 175-176을 보라.

www.kci.go.kr

것이다. 이러한 학문적 관심 속에서 그가 조명하고자 했던 개념이 “생활세계”(Lebenswelt)였다. 슈츠의 관심은 한 마디로 구체적이고 일상적인 생활세계 내에서 타자이해의 사회학적 방법을 현상학적으로 모색하는 것이다. 슈츠는 우리가 살아가는 세계가 일상적 측면에서 볼 때에 아주 복합적이고 다층적임을 강조했다. 객관적으로 명석판명한 세계현실을 도출하는 것은 그의 과제가 아니었던 것이다. 그래서 그는 일상을 살아가는 우리가 어떠한 세계를 살아가는지, 그리고 어떻게 각기 나름의 세계를 형성하고 구성하며 살아가는지를 분석해 보면, 우리 사회를 구성하는 다양한 세계들이 모습을 드러낸다고 보았다.

2.2. 생활세계의 상호주관적 구조 : 사회적 인격성

그는 “이방인. 사회심리학적 시도”(Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch)라는 글에서 “일상적 생활세계 속에서 행동하고 사유하는 인간에 관한 지식은 동질적이지 않고, 오히려 일관성이 없고, 다만 부분적으로만 분명할 뿐이지 결코 모순으로부터 자유롭지 못하다”(*ASW* VI.2: 61)고 진술했다. 여기에 함축된 사실은 ‘사회의 체계가 겉으로는 응집력이 있고, 일관되고 분명하게 보이지만, 이것 역시 각각의 문화적 틀에서 볼 때에 자명’하다는 것이다(ASW VI.2: 63). 사회적 체계의 상대성을 암시하는 태도로 그는 “사회세계 내에서의 인격성의 문제”(Das Problem der Personalität in der Sozialwelt)라는 글에서 이렇게 적고 있다.

> 사회적 세계의 이 모든 층위들은 서로 복잡하게 얽히고설켜 있으며, 그 각각의 특징은 오로지 전형에 부합하는 의미만을 지닐 뿐이다(*ASW* V.1: 98).

결국 거시적으로든, 미시적으로든 사회의 체계라는 것은 아주 다양한 문화적 표본들이 존재함에도 그 사회를 설명해 줄 수 있는 친숙함(Vertrautheit)으로 둘러싸여있기 때문에 일관되고 견고하게 보일 뿐이라는 것이다.[7] 이방인에 대한 슈츠의 통찰 속에서 두드러지는 것은 인간은 근본적으로 이방인이기 때문에 상호주관적 소통을 필연적으로 요

www.kci.go.kr

청할 수밖에 없다는 것이다. 한 사회 내에서는 절대적 주체도, 절대적 타자도 없다. 이와 관련하여 그가 사회현실의 상호주관적 구조를 조명했다는 것은 사회를 생활세계 곧 나와 타자의 지평이 교차되고 상관관계를 맺으면서 구성되는 과정적 결과물임을 밝혔다는 사실 속에서 더욱 드러난다. 그는 '생활세계는 결코 나의 사적인 세계도, 타인의 사적인 세계도 아니며, 우리의 공통된 경험의 세계'라고 이야기 한다(Schütz 2017: 109). 표면적으로 이러한 이야기는 지극히 당연한 진술로 비춰지지만, 내용적으로는 나의 세계와 타자의 세계의 공통된 세계가 어떻게 구성되는지에 대한 심층적 질문이 함축되어 있다.

2.3. 생활세계의 시간적 구조 : 전통과 침전된 요소

위에서는 인격이 사회적 구성이라는 의식의 흐름과 관련되어 있음이 언급되었다면, 여기에서는 이러한 사회적 인격성이 구성되는 시간적 구조를 설명하고자 한다. 생활세계의 상호주관적 구조가 구성된 데에는 일련의 형성 과정이 전제되어 있다. 우리는 단일한 세계를 살아가는 듯하지만, 엄밀히 분석해 보면 우리는 동료인간(Mitmenschen)과 더불어 살아가는 사회적 세계 속에서 삶을 영위한다. 그렇기에 결코 우리의 사회적 세계는 동질적이지 않고, 다층적이다. 슈츠는『사회적 세계의 의미 담지적 구성』에서 사회세계의 다층적 면모를 살피면서 그의 연구의 지향점을 아래와 같이 분명히 밝힌 바 있다.

> 우리는 이 연구와 더불어 다시금 다음과 같은 기회를 엿보았다. 우선, 동료 인간들 아래에서 살아가는 인간이 놓여있는 그 사회세계는 결코 동질적이지 않고, 오히려 다양한 방식으로 분화되어 있다는 사실을 살펴보았

7) 그래서 슈츠는 사회적 체계에 대한 지식을 "레시피"(Rezept)라고 비유적으로 표현하였다. 물론 이 글은 이방인이 새로운 집단으로 이주하여 적응하기까지 경험하게 되는 이방인의 심리적 충격과 변화의 과정을 분석한 것이다. 하지만 이 글에서 슈츠 스스로도 미처 명확하게 간파하지 못한 것은 그가 말한 사회적 집단의 비동질적, 비일관적 본질이 근본적으로 인간의 존재론적 소외로까지 거슬러 올라갈 수 있다는 사실이다. 이에 대해서는 발덴휄스가 "타자의 현상학"(Phänomenologie des Fremden)이라는 주제로 인간의 존재론적 타자성, 그리고 서양의 주체중심의 합리성보다 더 근원적인 합리성으로서의 타자성을 다룬 바 있다.

www.kci.go.kr

다.[8] 그리고 타자에 대한 의식체험의 독특한 소여방식 뿐 아니라, 그 타자 이해의 독특한 기술(Technik)이 사회적 세계의 각 분야나 영역에 고유하게 남아있음을 살펴보았다. 그래서 우리는 그 사회세계의 구조적 조직(Gliederung)을 추적해야 만 한다(Schütz 2016a: 198).

사실상 여기에는 앙리 베르그송(Henry Bergson)의 "지속"(durée) 개념에 대한 이해가 전제되어 있다. 의식은 순간적 포착이 아니라, 순전히 지향적 결단으로부터 지속되는 흐름 그 자체라는 것이다. 그렇기에 의식은 본질적으로 다층적인 요소들을 지닐 수밖에 없게 된다(Schütz 2016c: 79-109, 특히 80-81). 타자이해에는 다층적인 이해의 요소들이 개입되어 있다. '타자'를 직면하는 '나' 안에도 의식의 여러 층위가 있다. '나'는 내 앞의 타자를 동료인간으로서 체험할 뿐 아니라, 그와 더불어 살아간다.

현상학적인 관점에서는 내가 체험하는 세계가 타자가 체험하는 세계와 동일하다는 믿음은 그릇된 전제에 기초한다. 또한 나의 생활세계가 세계 전체와 동일하다고 말 할 수도 없다. 왜냐하면 나의 세계의 침전된 요소들과 타자의 침전된 요소가 상이할 가능성을 배제할 수 없기 때문이다. 우리는 오래도록 축적된 역사 위에서 살아간다. 이 과거 역사의 흔적들은 여전히 오늘의 나의 사유, 태도 및 가치관 등에 무의식적으로 영향을 주고 있다. 후설은 이와 같이 나의 능동적인 의식활동에 영향을 주는 공통된 생활세계의 조건들(역사, 전통, 문화 등)을 "침전"(Sedimentierung)이라고 칭했다(Ceutz・Serra 2010: 263-264). 주관적인 측면에서 생활세계는 그 자체로 세계를 경험하는 나의 지평적 구조라면, 객관적인 측면에서 생활세계는 사회 속에 침전되어 있으면서 사회를 구획 지어주는 추상적이고 전형적인 개념들을 통하여 형성되고 있는 사회세계(Sozialwelt)이기도 하다. 사회세계과 생활세계는 서로 다른 세계가 아니다. (시간과 공간을 모두 고려한) 사회적 관계에 기초해서 재서술된 나의 삶의 영역을 생활세계라고 볼 수 있다.

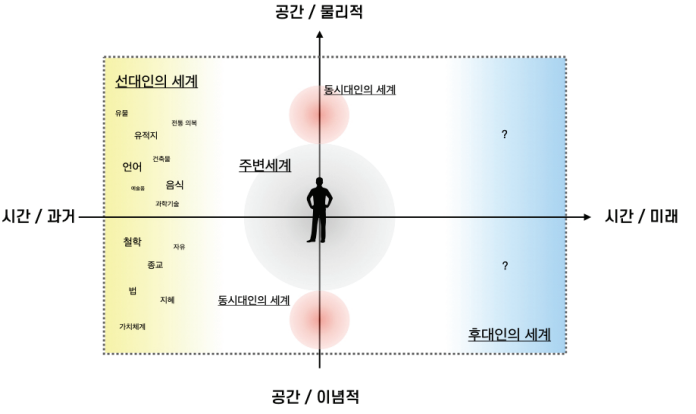
한 마디로, 생활세계의 구체적 현실은 비가시적이지만 그 세계 내에

8) 이와 거의 동일한 논의는 *ASW* VI.2: 61을 참고할 것.

www.kci.go.kr

서의 상호주관적 소통을 가능케 하는 전형적 틀에 기반하고 있다는 것이다. 타자와의 관계는 단순히 내가 내 앞에 있는 누군가를 마주한다는 소박한 수준의 물리적 마주침 그 이상이다. 나의 세계 지평 속에 있는 타인의 세계를 수용하는 과정이다. 또한 이를 더 분석해보면, 타자를 다양한 층위로 구분할 수 있다. 우선, 내가 지금 직접 경험하고 있는 타자도 있지만, 시간적으로 이전에는 직접적인 관계의 대상이었지만 지금은 그렇지 않은 타자, 이전에도 간접적으로 알고 있었지만 지금도 간접적으로만 알고 있는 타자 등 실로 다양한 대상으로 구분될 수 있는 타자도 있다. 이는 우리가 현실 속에서 경험하는 타자들은 실제로 직접적 대상으로 마주하는 타자들도 있지만, 간접적인 타자들의 층 위에 둘러싸여 있음을 의미한다(Schütz・Luckmann 2017: 116). 그래서 슈츠는 의식의 흐름으로서의 "지속"에 입각해서 사회세계를 시간적으로 동시대인의 세계(Mitwelt), 선대인의 세계(Vorwelt) 그리고 후대인의 세계(Folgewelt)로 구분한다. 1) 우선, 슈츠는 나의 사회적 행위와 사회적 관계를 형성하고 나를 둘러싸고 있는 세계를 "주변세계"(Umwelt)라고 부른다. 하지만 이 주변세계는 다른 수 많은 사회적 영역들 중의 일부에 지나지 않는다. 2) 그리고 우리는 내가 지금은 전혀 경험하지 못했지만, 언제고 내 경험의 대상이 될 수 있는 그러한 세계를 생각해 볼 수 있다. 슈츠는 나와 동시대에 존재하지만, 현재적으로는 나의 주변세계이지 않고 다만 잠정적으로만 머물러 있는 이러한 세계를 "동시대인의 세계"(Mitwelt)라고 불렀다. 3) 하지만 사회적 행동이 영향을 끼칠 수 없는, 순전히 역사적 관찰을 통해서만 접근할 수 있는 세계도 있다. 슈츠는 이미 나 이전에 존재했었을 뿐이지 지금 나와 공존하지 않는 완료된 이 세계를 "선대인의 세계"(Vorwelt)라고 부른다. 이는 역사와 전통의 영역이다. 4) 그리고 끝으로, 완료된 세계인 선대인의 세계와는 대조되는, 나는 생생하게 알 수 없지만 타자에 의해서 살아 숨쉬게 되는 그러한 세계도 존재한다. 슈츠는 이 열려진 타자의 세계를 "후대인의 세계"(Folgewelt)라고 불렀다(Schütz 2016a: 198-204). 그가 설명하고자 하는 사회세계는 아래와 같이 표현될 수 있다.

www.kci.go.kr



〈그림 1〉 슈츠의 사회세계의 구분

우리는 시간적으로나 공간적으로 다양한 세계들과의 복잡한 연결망 속에서 오늘을 살아간다. 나의 주변세계는 그러한 세계들 중 한 영역을 차지하고 있을 뿐이다. 이 사회세계가 구체성과 구속력을 지닐수록 사회의 결속력과 상징적 체계의 일관성은 상승한다.

이를 우리의 다문화 담론에 적용해 보자. 무엇보다 우리의 선대인의 세계 속에서 오늘의 사회세계에 유의미한 담론을 제공해 줄 수 있는 요소를 발굴하는 것이 연구자들의 과제이다. 하지만 슈츠의 견해처럼 선대인의 세계가 항상 폐쇄되어 있는 세계로 존재하는 것으로, 항상 물리적이고 이념적인 과거의 그것이 오늘과 단절되어 있는 것으로 여길 필요는 없다. 오히려 전통과 역사에 대한 다양한 연구는 과거의 것 그 자체를 박물관에 전시하기 위해 이루어지는 것이 아니라, 오늘날 우리의 주변세계에 새로운 의미부여하고자 의도적으로 그것들에 접근하는 해석학적 접근이다. 이러한 과거에의 해석학적 접근에 대해서 슈츠는 어떠한 이야기도 하고 있지 않다. 특히 한국의 다문화 담론을 위해서는 - 물론 과연 한국적인 그 무엇의 유무를 따져보기 전에 - 한국적인 것의 의미와 정체를 밝히는 작업이 필연적으로 요구된다.

그리고 우리는 우리의 생활세계 자체가 다양한 층위를 가지고 있음을, 심지어 나의 생활세계 자체가 다양한 시간적 침전의 결과임을 인식

www.kci.go.kr

해야 한다. 그렇다면 우리는 나의 주변세계를 넘어서는 모든 세계는 말 그대로 다문화적 세계임을 알게 된다. 그렇기에 단순히 이방인들의 세계에 면역반응을 일으키는 것을 사회적으로 학습하기 이전에 나의 세계 자체가 다양한 세계들 중의 한 영역임을 인지하는 것은 결코 사소한 작업이 아니다. 우리는 나의 세계에 대해서 열려있고, 타자의 세계에 닫혀있는 세계를 추구해서는 안 된다. 결국, 다문화적 생활세계에서 중요한 것은 나의 주변세계를 닫혀지고 완료된 세계로 취급하지 않는 자세를 견지하는 것이다.

2.4. 생활세계의 상징적 구조 : 의미와 레시피

앞에서 언급되었듯, 슈츠는 상호주관적인 사회체계에 대한 지식을 "레시피"(Rezept, recipe)라고 표현했다. 가령, 순수하게 한국적인 것이 실체적으로 있는지에 대한 논쟁은 차치하고서라도, 한국 사회와 문화 속에서의 삶을 위한 레시피는 실재한다. 하지만 그 레시피는 철저하게 "의미"와 "상징"을 통해서 매개된다. 슈츠는 사회학자로서 생활세계를 객관적 현실로 보기도 하지만, 현상학적 관심 속에서는 그것을 주관적 현실로 보기도 한다. 그는 이 객관적 현실과 주관적 현실로서의 생활세계를 이어줄 수 있는 것이 바로 "의미"라고 보았다. 그는 이렇게 진술한다:

> 의미는 의식흐름 속에 떠오른 특정 체험 및 그 속에서 구성된 대상성들 중의 하나의 특질이 아니다. 오히려 의미는 실질적인 지금에 의해 그리고 실제 유효한 관련규범(Bezugsschema)에 의해서 반성적으로 포착된 바 있는 이전의 체험에 대한 나의 해석의 결과이다. 내가 나의, 체험에 사로잡히고 그 속에서 지향된 대상을 향하고 있는 한, 나의 체험은 나에게 있어 어떠한 의미도 지니고 있지 않다(여기에는 행동이 지닌 그 독특한 의미구조와 시간구조가 간과되어 있다!)(Schüz 2017: 44).[9]

9) 그리고 슈츠는 "이방인. 사회심리학적 시도"라는 글에서 위와 동일한 의미에서 다음과 같이 그의 글을 요약하고 있다: "한 사회 집단 고유의 문화적 표본은 그 집단 구성원들에게 있어서 의심의 여지없이 이미 주어져 있는 관련규범(Bezugsschema)이다" (*ASW* VI. 2: 59-74). 슈츠에게 있어서 이 문화적 표본은 사회 내에 관련규범으로서 실존하는 것이다. 생활세계의 주관적 구성을 보면, 슈츠는 구성주의자로 보이지만, 위

www.kci.go.kr

여기에서 슈츠는 “의미”의 주관적 측면과 객관적 측면을 모두 진술하고 있다. 우선, 의미는 특정 대상 안에 존재하는 질적 측면이 아니라, 그 대상에 대한 나의 주관적 체험에 대한 나의 해석이다. 대상과 체험, 그리고 그 체험에 대한 나의 해석이 긴밀한 연결고리를 형성하면서 의미라는 것이 도출된다는 것이다. 이것이 의미가 지닌 주관적 측면이다. 또한 동시에 의미의 대상적 곧 객관적 측면을 간과할 수 없다. 만일 주관적 의식 내적인 해석으로서만 의미가 이해된다면, 의미는 상호주관성을 상실한다. 그렇기에 슈츠는 의미는 주관적인 “실질적인 지금” 뿐 아니라, “실제 유효한 관련규범에 의해서 반성적으로 포착된” 것임을 강조했다. 이는 우선, 지금 현실의 어떠한 의미는 나에게 포착되기 이전의 역사성을 담지하고 있음을 의미한다. 왜냐하면 우리는 나의 주관적 해석을 초월하는 대상에 대한 이전의 해석을 결코 무시할 수 없기 때문이다.[10]

이미 언급된 바, “의미” 개념을 둘러싼 베버의 한계로 돌아와서, 슈츠의 현상학적 사회학의 내용적 측면을 살펴보자. 특히 『사회적 세계의

와 같은 의미에서 보면 그는 실재론자이다.

10) 슈츠는 이와 같은 의미의 객관적, 주관적 측면을 구체적인 사회적 경험으로 확장하여 설명한다. 그는 경험의 시간적 지층을 염두에 두면서, 오늘날 우리 현실의 객관성은 현실 그 자체에 있는 것이 아니라, 지금 현실을 가능하게 했던 이전의 현실들과 엮여 있음을 다음과 같이 강조하고 있다: “세상을 해석하는 모든 단계는 각기 선행하는 비축된 경험에서 비롯된다: 이 경험이란 것은 나 자신의 직접적인 경험 뿐 아니라, 내 부모, 선생님 등과 같은 주변인들로부터 전수된 그러한 경험을 의미하기도 한다. 이 전달된 경험과 직접적임 경험들은 나의 세계해석의 각 단계들을 위한 관련규범의 기능을 담당하는 지식저장고 안에서 확실한 통일성을 이루게 된다. 생활세계 속에서의 나의 모든 경험들은 바로 이 도식과 관련되어 있으므로, 나에게 있어서 생활세계 속에서 앞으로 마주할 그 대상들과 사건들은 그 전형성(Typenhaftigkeit)을 맞닥뜨리게 된다. 이 전형성은 일반적으로 산, 돌, 나무와 동물, 세부적으로는 산등성이, 떡갈나무, 새, 물고기 등이다”(*ASW* VI. 2: 33). - 그는 세계를 구성했던 일종의 지식저장고(Wissensvorrat) 안에는 사회적 행동의 다양성을 “친숙함”(Vertrautheit)이라는 통일성으로 엮어주는 비가시적이며 추상적인 개념들이 자리하고 있다고 보았다. 그리고 구체적인 생활세계 안에서의 경험들은 산, 바위, 나무, 동물 등의 보편적인 전형성을 통해서 가능하다고 지적한다. 그리고 자연적 태도는 바로 이러한 전형들을 통해서 우리 앞의 세계가 실재함을 자명하게 보여준다. 그는 이 지식저장고 내에서 전형들이 구성되고, 더 나아가 이 전형들에 따라서 친숙한 의미가 선택된다고 보았다. 그래서 그는 한 사회 안에서 “의미”를 구성하는 선택적 장치를 “적합성”(Relevanz)이라고 칭했으며, 이는 한 마디로 각 사회적 세계는 그 사회의 지식저장고 내에서의 전형들을 통하여 그 사회에 적합한 “의미”를 선택함을 뜻한다. 이에 대해서는 *ASW* VI.2: 17을 참고할 것.

www.kci.go.kr

의미담지적 구성』에서 그는 막스 베버의 이해의 사회학을 완성하고자 했다. 베버에게 의미는 사회적 행동의 이념형으로서 특정 행동이 그 이념적 목적에의 형식적 상응을 지칭한다.[11] 그렇기에 베버에게 단지 행위의 사회적 형식으로서 기능하는 이 "의미"의 문제를 슈츠는 일종의 현상학적 의식활동의 결과물로 상정하고, 그것의 사회학적 내용을 파악하고자 한 것이다. 특히 슈츠는『사회적 세계의 의미담지적 구성』의 첫 장에서 베버의 이해의 사회학이 남겨두었던 이 사회적 행동의 "의미"문제를 분석한다.

> 사회적 세계에 대한 그(역자: 막스 베버)의 분석은 사회적 사건의 요소들을 더 이상 환원이 불가하거나 혹은 오로지 더 이상 환원이 필요치 않은 형식 속에서 겉으로만 명확하도록 만드는 표피적 수준에서 중단되어 버린다. 하지만 개인의 의미담지적이고 이해가능한 행위 개념 곧 그 이해의 사회학의 고유한 근본개념은 결코 사회적 사건의 실제 요소를 확고하게 규정하도록 중재하기 보다는, 오히려 수없이 분화되고 더 포괄적인 분석을 요하는 문제를 위한 표제어일 뿐이다(Schütz 2016a: 15).

슈츠의 눈에 베버의 의미개념은 그저 형식적 측면에 머물러 있었던 것이다. 그래서 그는 "의미"를 베버가 주장했던 것처럼 단순한 사회적 행동의 이념적 양식으로 규정하기 보다는, 오히려 한 사회가 어떻게 한 개인의 특정 행동을 그 사회에 적합한 행동으로 해석하는지를 지시해주는 역할을 한다고 보았다(Schroer 2017: 145). 그는 베버가 형식적으로만 남겨두었던 그 사회학적인 의미를 해명하고자 "의미"라는 개념 대신에 "적합성"(Relevanz)이라는 개념을 활용한다. 왜냐하면 적합성 개념이 의미구성의 상호주관적 구조를 더 잘 함축한다고 보았기 때문이다.

11) 특히 베버는『경제와 사회』(Wirtschaft und Gesellschaft)의 제일 첫 부분에서 사회학을 "사회적 행동을 해명하면서 이해하고, 그리고 이로써 그 행위의 경과와 결과를 인과적으로 설명하는 학문"이라고 규정한다. 그리고 이어서 이 행동이 왜 "사회적" 행동인지를 설명하기 위하여 "의미" 개념을 가지고 온다. 베버는, 어떠한 법적 혹은 윤리적인 의미 곧 선명한 기준 및 잣대에 기초한 객관적 의미를 이야기 하지 않고, 어떠한 행동이 한 주체에게 적합하도록 혹은 그 목적에 부합하도록 해석된 유형을 "의미있다"(sinnhaft)고 보았다. 이에 대해서는 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1-2을 보라; Volker Kruse, *Geschichte der Soziologie*, 157를 참고할 것.

www.kci.go.kr

"적합성"이라는 개념은 그의 사후 출간된 저서 『생활세계의 구조』와 『적합성의 문제』에서 상세히 다루어진 바 있다.[12] 특히 그가 관심을 가진 지점은 생활세계의 상호주관적인 구조 안에서 어떻게 공통된 사회적 가치와 관련규범을 형성할 수 있는지를 해명하는 것이었다. 이는 구조의 내용 곧 구조를 형성하는 그 내적인 역동을 현상학적으로 기술하는 것이 그의 이차적 과제였던 것이다. 이와 관련하여 그는 이렇게 설명한다:

> 우리는 다양한 현실영역들 안에, 다양한 의식의 긴장과 집중의 방식들 속에, 우리 인격의 다양한 층위들을 [중략] 움직이게 하는 다양한 시간적 차원들 속에서 동시에 살아가고 있기 때문에, 그 모든 인격의 영역들까지 [중략] 뻗어있는 그 모든 대조적으로 분류되어 있는 주제들과 지평들은 오로지 하나의 유일한 근본현상을 지시하고 있는데, 그것이 바로 적합성구조의 상호관계이다(Schütz 2016b: 42).

"적합성"이란 대조적인 지평들까지도 포괄하는 다양한 현실영역들을 유지시키는 상호적 구조이다. 이를 앞의 논의들을 종합하여 재진술하자면, 슈츠는 "적합성"을 "의미"를 구성하는 선택장치 곧 "우리가 잠재적으로 의미 있을 법한 다양한 선택지들로부터 무언가를 선택하였을 그러한 경우에만 우리에게 의미를 주는 것"으로 보고 있다(*ASW* VI.2: 17).[13]

---

12) 이에 대해서는 슈츠 전집의 편집자들의 논평, *ASW* VI.2, 17을 보라. 그리고 슈츠는 적합성(Relevanz)을 주제적/대상적 적합성, 해석적 적합성 그리고 동기적 적합성으로 구분하여 살핀다. 이 셋은 분리되어 있지 않고, 유기적으로 결합되어 있다. 이에 대해서는 Schütz(2016b: 56-86)을 보라. - "적합성"이라는 개념은 주로 우리가 어떠한 대상을 경험할 때에 발생하는 의식 내적인 상응관계를 설명하는 맥락에서 등장한다. 한 마디로 적합성 그 자체가 의식적인 선택의 행위를 지칭한다는 것이다. 가령, A라는 사람이 타문화 및 타자를 경험한다고 할 때에 그 경험은 결코 그 A의 전이해와 독립적으로 일어나지 않는다. A의 의식 속에 있는 그 타문화 및 타자에 대한 다양한 정보 및 지식들은 지금 그가 마주하는 타문화 및 타자 경험의 순간들과 대비되고 비교되면서 지금의 경험의 의미를 선택한다. 만일 그 경험의 순간이 그 앞선 경험에 대한 그의 정보와 지식들과 상응하면 그 경험은 정합성을 지닌 것이 된다. 또는, 역으로, 그의 이전 지식과 정보가 지금의 경험과 앞으로 겪을 경험들의 결과들로 인하여 오류로 판명될 가능성도 충분히 있다.

13) 사실, "적합성"이라는 표현은 "의미" 개념과 혼용되기도 하며, 그 내용적 측면에서 혼동되기도 한다. 하지만 "의미"가 언어적 측면에 한정된 내용을 지칭하는 것이라면, "적합성"은 이를 넘어(그렇다고 언어적 내용을 배제하는 것은 아니다!) 일종의 구체적인 맥락 속에서 지금 그리고 여기에서 의미를 충분히 발현하는 선택의 결과를 의미한

www.kci.go.kr

한 마디로, “의미”는 “적합성”이라는 상관관계적 장치 속에서 구성된 생활세계의 내용인 셈이다. 그러므로 어떠한 대상, 어떠한 사건 등이 나에게 의미있다는 것(곧 의미의 주관적 측면)은 나를 구성해왔던 이전 시간의 침전된 내용들(곧 의미의 객관적 측면)이 지금에 상응함을 뜻하기에 “의미”는 근본적으로 나 앞에 놓인 대상을 “반성적”으로 포착하는 상관관계적 선택의 결과물인 것이다.

3. 현상학적으로 다문화 이해하기

지금까지 슈츠가 분석했던 생활세계의 다양한 구조적 측면들을 상호주관적 차원, 시간적 차원 그리고 상징적 차원으로 구분하여 살펴보았다. 이제는 이를 한국 다문화 사회를 분석하는 데에 적용해 보아야 한다. 이 부분은 추후 한국의 다문화적 생활세계 분석을 위한 예비적 고찰에 해당하기에, 이 부분에서는 현재 소위 다문화교육 및 상호문화교육을 둘러싼 학문적 성과를 자세히 분석하거나 분류하지 않고, 슈츠의 논의를 통해서 우리가 염두에 두어야만 하는 한국 다문화사회 교육의 방향 세 가지를 적시하는 것으로 만족하고자 한다.

3.1. 우리의 사회세계의 폐쇄성 솎아내기

뱅크스를 위시한 북미 중심의 소위 다문화교육(Multicultural Education)은 주로 관용, 문화적 다양성, 인권 등의 이념을 교육함으로써 사회 내에서 발생하는 차별적 갈등을 해소하는 것을 목적으로 삼는다(Banks 2016: 23-24). 이를 다른 관점에서 살펴보면, 북미 다문화교육은 형식적으로는 차이를 인정하지만, 이 차이를 능동적으로 해석하지는 않는다. 모든 차이를 평면 위에 펼쳐 놓을 뿐, 그 문화적 차이가 한

다. 하지만 “적합성”을 의미의 대체어로 이해하기 보다는, 오히려 “의미”가 구성되는 구조로 이해하는 것이 타당하다. “의미”와 “적합성” 개념이 뜻하는 바에 대한 보다 자세한 논의는 Straßheim(2015: 101)을 참고할 것.

www.kci.go.kr

사회에 어떠한 의미를 지니고 있는지 그리고 어느 정도로 수정 및 보완되어야 하는지에 대한 사회철학적 미세조정에는 관심이 없다.

반면, 서유럽의 상호문화교육(Intercultural Education)은 오히려 이 문화적 차이 자체를 적극적으로 해석하여 사회적 통일성을 달성하려고 한다(신용식 2021: 96-97). 단순한 인정과 포용의 가치를 넘어 상호소통을 통한 통일성 달성을 목표로 하는 상호문화주의는 분명히 다문화주의보다 어려운 길이지만, 그것보다 사회의 긴장을 조절하는 체계를 획득하기 용이하다. 중요한 것은 차이는 제거되어야 할 대상이 아니라, 다시금 능동적으로 해석되어야 한다는 것이다. 다문화교육과 상호문화교육 모두 인권 및 사회통합을 지향한다는 점에 있어서는 공통분모를 가지지만, 이를 실현하기 위한 사회적, 철학적 관점은 분명히 차이를 보인다. 한국 다문화사회는 단순히 양자택일이 아니라, 우리의 사회적 현실, 전통 및 역사적 지평 등을 균형 있게 고려하여 우리가 나아가야 할 길을 다각도로 검토해야만 한다.

다문화 사회 담론은 차이의 해석을 유도할 수 있는 우리 사회의 의미체계를 모색하는 작업을 필연적으로 요청한다. 어느 사회나 그 사회 내에서 의미 있는 것을 선택할 수 있는 비가시적인 장치를 지니고 있다. 이를 레시피라고 부른다고 했다. 우리는 우리 사회의 레시피가 타자 및 이주민들과의 만남 속에서 어떻게 작동하는지를 살펴야 한다. 한국사회 역시 다른 나라와는 구분되는 한국만의 의미선택체계를 가지고 있다.[14] 한국 사람들의 행동양식, 행위규칙, 예의범절 등이 모두 여기에 해당된다고 볼 수 있다. 한국 사람들의 사회적 행동을 규정하고 구획 지어주는 이러한 비가시적인 의미의 경계선은 쉽사리 허물거나 파괴해서는 안 된다.[15] 하지만 동시에 이러한 우리의 레시피가 의미의 경계선으로서의

14) 하지만 이 한국적인 것, 한국만의 것을 찾아내는 작업의 성공 가능성에 대해서는 여전히 미지수이다. 심지어 한국적인 것은 없다는 주장도 있으니, 이러한 학문적 작업은 항상 열린 결론을 지니고 있어야 한다.

15) 설령 세계화로 인하여 전 세계적으로 국가와 문화 간의 분명했던 차이가 일정부분 동질화되긴 했지만, 사회적 행동양식과 의미체계는 구분된다. 세계화 시대에는 다양한 세계들의 혼종성을 조명하는 듯 했지만, 실상은 전 지구적인 삶의 방식은 단조롭게 되었다. 가령, 르네 지라르는 원시인을 순수한 존재들로 묘사하는 서구인들의 태도 안에 그들의 문화에 대한 우월감이 자리한다고 비판한 바 있다. 사회-문화적 차이들을 인정하는 것이 성숙된 시민성의 지표인 것처럼 비춰졌지만, 결국 차이를 인정하는

www.kci.go.kr

기능을 넘어 배제의 체계로 작동되어서도 안 된다. 만일 레시피가 상호 배제의 체계로 기능할 경우, 우리의 사회세계는 우리 안에 갇힌 폐쇄된 세계로 머물러 있게 된다.

사회세계의 폐쇄적 레시피는 안과 밖, 양방향으로 작동한다. 우리는 우리 사회세계를 폐쇄적으로 만드는 양극단을 경험적으로 잘 알고 있다. 한 극단은 국수주의이고, 또 다른 극단은 사대주의이다. 이 모든 태도들은 사회세계의 폐쇄성을 담지한다. 나의 주변세계에 갇혀 있는 것만이 폐쇄적인 것이 아니다. 반대로 나의 주변세계를 동시대인의 세계와 동일시함으로써 선대인의 세계를 제거하는 태도 역시 폐쇄적인 자세이다. 1) 외부의 것에 대한 기대감을 우리 것에 대한 폄훼로 이어지는 태도는 사대주의, 더 나아가 타자에 대한 무조건적인 환대라는 극단으로 표출되기도 한다(* 이것은 아래 3.2.에서 다루어질 것이다). 반대로 2) 우리의 것을 고수하기 위해서 외부의 것에 면역반응을 일으키는 이 국수주의적 태도는 극단적인 민족주의의 탈을 쓰고 등장한다(* 이는 아래 3.3.에서 다루어질 것이다). 다문화 사회 담론은 이러한 양극단의 폐쇄적 레시피를 솎아내는 대안적 담론이어야 한다.

3.2. 한국 다문화 사회와 타자 환대의 실제적 과제 = 사회통합과 안보의 긴장관계 고려하기

우선 우리는 사대주의적인 극단을 경계하는 논의를 다루어야 한다. 여기에서는 다문화 사회 연구자들이 간과하기 쉬운 타자 환대의 현실적인 한계를 분명히 하고자 한다. 일반적으로 다문화 사회 연구자들은 "동화주의"를 부정적으로 보는 경향이 있다. 하지만 수용국 입장에서 보면, 이 동화주의적인 태도는 수용국의 안보에 있어 최소한의 보호장치이다. 그렇기에 사회통합을 위해서는 어느 정도의 동화적인 프로그램은 필수

나의 태도가 그렇지 않은 이들의 태도보다 성숙되다는 것을 보여주는 장치로 둔갑해 버렸다는 것이다. 이것은 세계화 프로젝트를 위해서 희생된(?) 남반구 거주민들에 대한 죄책감을 연민과 책임의식으로 은폐하기 위한 전략인가? 우리는 바로 이러한 은폐 전략이 다문화 사회 담론에 악용될 수 있음을 경계해야 한다. 지라르에 대해서는 Girard(2007: 55ff), 그리고 신용식(2023: 95-96)을 참고할 것.

www.kci.go.kr

이다. 이주민들을 환대하고자 우리 땅에서 우리의 주인됨을 포기할 수는 없지 않은가?

이러한 문제와 관련하여 연구자는 지난 한 연구에서 쟈크 데리다(Jacques Derrida)와 같이 절대적 의미의 환대를 주장하는 견해는 비현실적일 뿐 아니라, 오히려 폭력적이라고 밝힌 바 있다(신용식 2022: 145-148). 현실적으로 주인과 손님의 구별은 사라질 수 없다. 물론 오랜 기간 그 손님과 주인과의 함께 삶으로써 서로에게 이웃이 된 이후에는 그 손님 역시도 우리 사회 속에서 주인의 자리를 획득할 수 있을 것이지만, 적어도 주인과 손님의 구별은 완벽하게 제거되기 어렵다. 우리는 차이의 제거가 오히려 폭력적 결과를 야기할 수 있다는 르네 지라르의 이야기를 유념해야 할 것이다. 차이를 억지로 제거하기 보다는 그 차이에 따른 오해가 사회적 긴장으로 치닫지 않도록 효율적으로 해석할 수 있는 역량이 우리에게 요구된다.

오늘날 한국 사회의 인구구조와 외국인 정책으로 논의를 확장해서 이 환대의 방법론적 문제를 살펴보자. 출산률 극감과 인구유출로 인해 산업현장을 위한 이주민 수용은 국가적 요청사항이 되어 버렸다. 그래서 이번 〈제4차 외국인정책 기본계획(2023~2027)〉은 숙련 및 전문인력의 정주를 위한 제도적 지원에 심혈을 기울였다. 하지만 동시에 〈제4차 외국인정책 기본계획〉은 "이민정책은 이민자 뿐 아니라 국민을 대상으로 함을 명확히 하고, 국민이 함께 정책을 수립하고 참여"하도록 하는 정책이라고 했다.[16] 보다 더 포괄적인 사회통합을 위해서 문화다양성 인식을 대국민적 프로그램으로서 제안하기도 했다. 하지만 여전히 구체적인 방향에 있어서는 많은 부분 생략되어 있다. 그래서 오래 전부터 다문화가 국가경쟁력에 도움을 준다는 인식은 상승함에도 이들에게 한국 사람

16) 과거 제1~3차 외국인정책 기본계획을 평가하면서, 〈제4차 외국인정책 기본계획〉은 "이민자가 한국사회에 적응하거나 통합하는 일방향적 정책보다는 국민과 이민자가 상호 교류하고 접촉면을 넓히는 정책 도입"함으로써 사회통합정책을 체계화하고자 했다. 특히, 국민과 이민자의 상호이해 및 소통증진을 위한 문화다양성 이해교육을 확산하고자 한다. 이를 위해 1) "문화다양성에 대한 국내 인식 변화 등 법정 실태조사"를 실시하고, 2) "대국민 문화다양성 인식 제고를 위한 다양한 프로그램"을 기획하고 운영하며, 3) "아동·청소년 및 성인 등 생애주기 문화다양성 교육과정"을 운영하고, 끝으로 4) 학교 내 "다문화 이해 교육프로그램"을 확대 실시하고자 한다고 명시되어 있다.

www.kci.go.kr

과 동등한 권리를 주는 것에 있어서는 부정적 의견이 늘었다.[17] 또한 아시아 국가로부터 외국인 노동자를 수용하는 것이 필요하다고 봄에도 불구하고 국내 일자리를 뺏는다는 견해와 이들을 사회적 갈등의 원인으로 보는 시각도 과반 이상인 것으로 보고되고 있다.[18] 이는 한국 사회가 사회적 필요와 수용의 정도에 있어 상반된 입장을 보이고 있을 뿐 아니라, 외국인 수용에 대한 견해도 양분되고 있음을 보여준다.

이러한 외국인 수용과 관련한 사회적 양분은 한국 사회 내적으로 다문화 사회에 대한 구성적 논의가 부족하다는 것을 보여준다. 여전히 한국의 사회세계가 폐쇄적인 정도에 머물러 있음을 보여주고 있는 것은 아닌가? 지금까지 서유럽이나 북미처럼 이주가 일상이 되었거나, 이주를 통해 형성된 사회화는 달리 한국은 단일민족이라는 사회적 이념을 공유하고 있었다. 이러한 배경 속에서 이주민들에 대한 폐쇄적인 자세는 지극히 자연스러운 것이었다. 그렇다고 무작정 극단적인 동화주의 일변도의 정책을 이어갈 수는 없는 노릇이다. 하지만 서유럽과 북미의 정책을 우리 사회에 똑같이 이식할 수도 없다. 이것이 우리 한국 사회가 놓인 정책적-사회적, 교육적-철학적 딜레마이다. 가장 현실적인 이주민 정책은 우리의 것이라고 믿었고, 배워왔던 사회적 관념을 포기하지 않으면서, 이주민들과 함께 살아가는 것이다. 사회통합과 안보의 정책적, 사회적 긴장관계를 고려해야 하기에 현실적으로 많은 어려움이 있다. 하지만 우리 사회가 이미 다문화적이라는 것은 우리 사회세계가 놓인 현실의 실체적 진술이다. 현상학적으로 볼 때에 구성되는 것은 대상의 의미이지, 대상의 실체는 아니듯이, 한국 다문화 사회가 어떠한 다문화일 것인지는 우리가 어떻게 의미부여 하느냐에 따라 결정된다. 그렇다면 아래에서는 현실적으로 한국의 다문화 사회를 구성하고자 어떠한 방식으로 의미부여 해야 하는지를 간략히 살피고자 한다.

17) "2020년 한국인의 정체성"(중앙일보 7월 6일 4면)

18) 제4차 외국인정책 기본계획, 36쪽 참고할 것.

www.kci.go.kr

3.3. 민족주의의를 넘어서는 대안적 정체성 담론의 가능성 모색 = 민족을 넘어선 공동체 담론?

앞에서 우리의 것을 고수하기 위해서 외부의 것에 면역반응을 일으키는 태도를 경계해야 한다고 언급했다. 특히 극단적인 민족주의는 다문화 사회에 대한 그릇되거나 왜곡된 연상체계를 생산하기 쉽다. 그들은 철저히 이방인이고, 우리는 민족적 동질성을 지닌 존재라는 왜곡된 시각 말이다. 민족이라는 동질적 역사, 문화적 유산을 통해서 사회적 응집력은 높아질 수 있지만, 선대인의 세계를 직접적으로 나의 일상적 생활세계와 동일시하는 오류로 이어지기도 한다. 우리는 항상 이러한 직접적 동일시를 경계해야 한다. 하지만 그러면서도 과거의 것에서 오늘의 해답을 추구해야 하는 것이 우리의 과제이기도 하다.

단일민족이라는 한국의 역사, 문화적 정체성은 - 실체로서의 단일민족이 아니라 - 민족주의적 발상이 요구되던 근세기에 자리매김 되었던 이념형이다. 물론 과거로부터 이어져 오던 삶의 양식은 어느 정도의 객관성을 지니고 있음도 부인할 수 없기에, 한국의 역사, 문화적 정체성의 존재를 부인하는 것 역시도 과도한 극단이다. 예를 들어, 탁석산의 경우가 그러하다. 그는 한국적인 그 무엇, 한국적 정체성은 존재하지 않는다고 말하기도 했다. 그는 민족을 일종의 구성주의적 결과물로서 설명함으로써 민족주의를 도구론적 관점에서 정리하였다(탁석산 2021: 10). 그는 전통연구의 이유를 “미래의 위기를 대처하는 기술을 찾기 위해서”라고 이야기하기도 했다(탁석산 2021: 52). 그의 견해가 극단적으로 들리지만, 다문화 사회에 진입한 시점에서 많은 부분 생각할 거리들을 던져주는 것 또한 사실이다.

우리는 앞서 문화는 동질적인 듯 보이지만, 실상은 이질적인 것들이 얽히고설켜있을 뿐임을 살핀 바 있다. 또한 오늘날 한국 사회의 인구구조의 변화에서 민족 담론은 다른 어떠한 담론들 보다 더욱 큰 난관에 부딪히기 쉬워 보인다. 그래서 ‘한국은 앞으로 어떤 사회가 될까?,’ ‘과연 미래 한국은 전통적인 한국 문화 담론에서 미래를 위한 방향을 획득할 수 있는가?’ 등의 질문은 시민권 담론이 우선시되는 시점에서 민족

www.kci.go.kr

이라는 이념형에 대한 근원적인 필요성에 의문을 제기하게 한다. 실제로 이민에 기초한 다문화 사회는 단일민족적 이념형에 의해서는 유지되기 어렵다. 하지만 그렇다고 선대인의 세계에서 발굴된 이 민족담론이 무의미한 것은 아니다. 왜냐하면 그러한 선대인의 세계는 실체로서 존재하기 때문이다. 그리고 다문화 사회 담론을 구체적으로 이행하는 1차적인 주체는 이주민을 받아들이는 수용국이지 이주민 그들이 아니기 때문이다. 물론 이주민을 배제하기 위한 국수주의적 태도를 위해서 민족담론을 악용해서는 안 된다. 그렇게 되면 민족 개념은 극단적인 민족주의 때문에 오염되어 폐기처분되기 쉽다. 오히려 우리는 민족 개념이 사회적 응집력을 높여줄 수 있음에 주의를 기울여야 한다.

우리의 민족담론은 그들을 우리의 세계로부터 구분하고 분리하기 위한 체계로써가 아니라, 그들로 하여금 우리 세계의 일원으로 살아가도록 하는 실천적 기반으로써 다루어져야 한다. 가령, 일제강점기의 역사연구는 민족담론을 고취시켰지만, 그보다 한 세기 이전 동학운동 시기에도 민족 이데올로기는 정치적 운동의 불씨 역할을 했다. 민족 개념이 이념적 양극화로 비화했던 한국전쟁의 시기가 있긴 했지만, “민중” 개념을 앞세워 자유와 평화를 추구하고자 했던 민주화 항쟁 시기를 감안해 보면, 민족 개념은 일종의 억압적이고 왜곡된 사회질서에 대한 저항적 이념으로 활용될 수 있다. 한 마디로 저항적 민족주의는 민족 이념을 통해 자유와 평화를 실현하려는 일련의 정치사회적 운동의 원리였다. 공동의 사회적 과제 앞에서 출신지, 신분의 경계를 뛰어 넘어 규합했던 역사적 경험들과 민족 담론들은 오늘날 다문화 사회 속에서도 여전히 한국 사회를 유지시켜주는 공동체 이념형이 될 수 있다.[19] 한국 사회가 관심을 두어야 하는 민족 이념은 이 저항적 민족주의 속에서 추구되어야 할 것이다. 한국 역사에서 민족 개념은 실체로서의 의미도 있겠지만, 이보다 더 현실의 어려움을 뚫고 나아가려는 사회적 응집체 역할을 했던 것으로 보는 것이 더 타당하다.

19) 실제로 유대인들이 이것의 좋은 예가 될 수 있다. 이집트에서 노예로 살던 그 많은 이들이 인종, 신분 및 출신을 뛰어 넘어 공동의 해방경험을 토대로 그들의 민족적 정체성을 형성했던 것을 보면, 오늘날에도 민족 개념은 충분히 공동체 담론의 주제가 될 수 있다고 본다.

www.kci.go.kr

4. 잠정적 결론과 추후 연구를 위한 제언

지금까지 본 연구는 2장에서 알프레드 슈츠의 현상학적 사회학을 통하여 우리의 일상적 생활세계가 상호주관적으로 구성되며, 그 나름의 의미구조를 지니고 있음을 살펴보았다. 3장에서는 슈츠를 기반으로 다문화 사회 담론이 다루어야 하는 논의들을 간략히 들여다보았다. 물론 그의 이론이 지닌 추상적이고 낭만적인 측면은 비판적 사회학(특히 위르겐 하버마스)의 측면에서, 그리고 사회적 체계가 지닌 주관적 측면은 체계이론(특히 니클라스 루만)의 측면에서 냉혹한 평가의 대상이 되기도 했다. 그리고『사회적 세계의 의미담지적 구성』을 제외하고는 생전에 출판된 저서가 없다는 것, 파편적으로 남아있는 수많은 글들로부터 일관성 있는 주제들을 해석해 내야 한다는 것이 그의 사상에 대한 접근을 어렵게 한다는 것 역시도 사실이다. 그럼에도 생활세계와 의미라는 현상학의 핵심 논의들을 사회학에 적용하여 현상학적 사회학이라는 새로운 지평을 확보했다는 점에서 슈츠의 사상은 다양한 가능성을 내포한다고 볼 수 있다.

지금 여기 생활세계 속 나의 삶이 의미있기 위해서는 그 의미내용을 오로지 나 자신 안에서 도출할 것이 아니라, 내가 경험하고 체험하는 대상과 관련하여 나의 이전의 삶에 비추어 지금을 조명할 수 있어야 한다. 또한 나의 이전의 삶 역시도 지금의 체험에 비추어 반성적으로 직면할 수 있어야 한다. 이러한 반성적 태도는 비단 나의 세계 곧 주변세계 만을 폐쇄적으로 분석하는 것으로 활용될 것이 아니라, 이방인들의 세계 그리고 그들의 세계와 우리의 세계가 만나는 그 사건을 조명하는 데로 확장되어야 한다. 그렇기에 연구자는 다문화 사회일수록 오히려 선대인의 세계를 일상 생활세계 담론으로 적극적으로 활용할 수 있어야 한다고 본다. 다문화 사회 속에서는 객관적으로 한국적인 정보를 일방향으로 전달하는 것보다, 한국적인 것을 찾는 사유와 발굴의 과정이 사회적 체계 속에서 유의미하게 도드라질 수 있다는 것이다. 선대인들의 세계 속에서 사회적 응집력을 높이기 위해서 활용되었던 민족이나 민중이라는 개념들은 다문화 사회에 폐기처분되어야 할 구시대적인 것들로 여

www.kci.go.kr

겨져서는 안 될 것이다. 극단적인 민족주의는 거부해야 하지만, 민족이라는 사회적 정신은 버려서는 안 된다. 이에 대한 연구는 다문화 연구 분야에서 지속적으로 추구되어야 할 것으로 보인다.

하지만 슈츠의 사회세계의 논의는 선대인의 세계를 주변세계로부터 폐쇄된 것으로 간주했기에 역사와 전통의 잠재력에 주의를 기울이지 않았다. 그래서 연구자는 다문화 사회 속에서 오히려 선대인의 세계에 대한 새로운 접근이 동시대인의 세계와 더불어 나의 주변세계를 확장할 수 있는 길이라고 보았다. 다문화 사회 속에서 타자 및 이방인들은 우리의 폐쇄성을 타개할 수 있는 구원자로 기능하기도 한다. 하지만 현실적으로는 여전히 주인과 이방인의 잠정적 구분은 존재하기 마련이다. 이방인은 우리의 주변세계에 전혀 익숙한 존재들이 아니기 때문이다. 과거로부터 사회, 문화적으로 침전된 토대 위에서 구성된 우리의 사회세계는 우리의 것을 포기하지 않으면서 동시에 이주라는 새로운 세계질서를 고려해야 하는 이중적 과제 앞에 서 있다고 볼 수 있다. 이러한 상황 속에서 우리의 세계가 어떻게 형성되는지 분석했던 슈츠의 논의는 앞으로도 한국 다문화 사회 담론에 유의미한 방향을 제시해 줄 수 있을 것이다.

참고문헌

강수택(2020). 알프레드 슈츠. 서울: 커뮤니케이션북스.

신용식(2021). 상호문화교육의 철학적 근거에 대한 고찰 : 위르겐 하버마스의 의사소통행위이론을 중심으로, 〈다문화교육연구〉 14(1), 95-116쪽.

신용식(2022). 타문화에 대한 관용인가, 환대인가? - 상호문화적 만남의 한계선으로서의 고향세계, 〈다문화사회와 교육연구〉 11, 127-151쪽.

신용식(2023). 타자를 범주화하는 문화적 태도에 대한 현상학적 비판 : 르네 지라르의 모방이론을 중심으로, 〈다문화사회와 교육연구〉 13, 95-96쪽.

탁석산(2021). 한국적인 것은 없다. 국뽕 시대를 넘어서. 파주: 열린책들.

Alfred Schütz(2016a). Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie(7. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp

www.kci.go.kr

Verlag(1판은 1932년).
Alfred Schütz(2016b). Das Problem der Relevanz(2. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag(1판은 1982년).
Alfred Schütz(2016c). Theorie der Lebensformen(2. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp(1판은 1981년).
Alfred Schütz & Thomas Luckmann(2017). Strukturen der Lebenswelt(2. Aufl.). Konstanz: UVK(2017; 1판은 2003년 출간).
Barber, Michael(2022). Alfred Schutz, Edward N. Zalta・Uri Nodelmann eds.. The Standford Encyclopedia of Philosophie, URL = https://plato.stanford.edu/Archives/fall2022/entries/schutz/ (접속 : 2023.09.08.).
Banks, James A.(2016). *An Introduction to Multicultural Education* (5th edition). 모경환・최충옥・김명정・임정수 역. 다문화교육 입문. 서울: 아카데미프레스.
Bernt Schnettler(2007). Alfred Schütz. Reiner Schützeichel eds. Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung. Konstanz: UVK Verlagsgeschellschaft, 102-117.
Bernhard Waldenfels(1998). 베른하르트 발덴휄스/최재식 역. 현상학의 지평. 울산: 울산대학교출판부.
Ceutz, Daniel & Alice Mara Serra(2010). Sedimentierung, Hans-Helmuth Gander ed. Husserl-Lexikon. Darmstadt: Sissenschaftliche Buchgesellschaft, 263-264.
Girard, René(2001). Celui par qui le scandale arrive. 김진식 역. 그를 통해 스캔들이 왔다. 서울: 문학과 지성사, 2007.
Kruse, Volker(2018). Geschichte der Soziologie(3. Aufl.). Konstanz und München: UVK Verlagsgesellschaft.
Schroer, Markus(20176). Soziologische Theorien. Von den Klassiker bis zur Gegenwart(2. Aufl,). Paderborn: Brill Fink.
Straßheim, Jan(2015). Sinn und Relevanz. Individuum, Interaktion und gemeinsame Welt als Dimensionen eines sozialen Zusammenhangs. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
Welz, Frank(1996). Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz. Opladen: Westdeutscher Verlag.

www.kci.go.kr

필자 소개

성　　명 신용식
소　　속 부산장신대학교
주　　소 경상남도 김해시 가야로 451번길 9, 106-104
전자우편 sinysik0292@naver.com

www.kci.go.kr

Abstract

Multiculture in the Perspective of Phenomenological Sociology
- Based on the Life-World Discourse of Alfred Schutz -

Shin, Yong-shik
(Busan Presbyterian University)

This study aims to examine the socio-philosophical perspective on our korean multicultural society. This will look into the symbolic structure of Korean multicultural society through Alfred Schutz's Phenomenological Sociology, especially through his discourse on the Life-World(Lebenswelt). For that, first of all, this study will analyze the structure of the Life-World phenomenologically, i.e. the structure in which the multicultural world (life-world as well as world of society) is constituted by its substructures as follows: the intersubjective structure, the time and historical structure, and the symbolic and semantic structure.

Based on this phenomenological analysis of the multucultural society as the Life-World, we will analyze the phenomenological-sociological foundations of Korean multicultural society and seek academic tasks in it. Through this, this study will emphasize that the more multicultural society is, the more actively the predecessor's world should be used as a discourse on the daily and multicultural Life-World. If multicultural society education developed the aesthetics of acceptance of strangers through human rights and hospitality, this study aims to discuss that a reflective attitude for that acceptance should be secured through interactions with the predecessor's world in order to form a Korean multicultural discourse.

www.kci.go.kr

|Key words| Multiculture, Life-World, Alfred Schütz, Phenomenological Sociology, Meaning, Recipe

투고일 2024. 10. 28 / 심사일 2024. 11. 20 / 게재확정일 2024. 11. 20

www.kci.go.kr

www.kci.go.kr