

소통, 그 불가능성의 가능성

진은영

중년을 넘긴 독신남의 생활 방식에 대한 가장 강력한 이의 제기는 이렇다. 그는 혼자 식사한다는 것이 그것이다. 혼자 식사하게 되면 조잡하고 영성해지기 쉽다. 혼자 식사하는데 익숙해져버린 사람은 초라해지지 않으려면 스파르타식으로 살아야 한다. 단순히 이러한 이유에서였는지는 몰라도 은둔자들은 검약한 생활을 했다. 먹는다는 것은 공동생활 속에서만 정당한 의미를 갖기 때문이다. 음식은 나누고 함께 할 때만이 비로소 음식다워진다. 음식을 함께 나누는 사람이 누구라도 상관없다. 옛날에는 식사할 때마다 곁인이 하나 합류해 식탁을 화기에애하게 만들었다. 서로 나누어 주는 것이 무엇보다 중요하며, 한 자리에 둘러앉아 나누는 사교상의 대화 같은 것은 중요하지 않다. 그에 반해 놀랍게도 음식이 없으면 화기에애함이 사라지게 된다. 대접은 사람들을 비슷하게 만들어주고 결속시켜준다.

—발터 벤야민, 「셀프서비스 레스토랑 ‘아우게이아스’

1. 들어가며: 소통과 공동 식사

의사소통에 대해 가장 잘 알려진 정의는 발신자와 수신자 사이의 방해 없는 메시지 전달이라는 것이다. 이런 정의 하에서는 방해 없는 전달,

즉 성공적 소통이 가능하려면 그 방해 요소를 찾아내어 제거하는 것이 중요하다. 이때 주로 방해 요소로 언급되는 것은 소통 활동 이전에 수신자와 발신자를 이미 정향시키고 있는 사적인 이해(利害)나 편견들이다. 이 소통의 주체들 사이에서 벌어지는 이해관계와 편견의 충돌은 소통의 장을 무산시켜버리는 가장 큰 원인으로 간주되어 왔다. 따라서 소통하려는 이들은 무엇보다 자신의 편견이나 사적 이해로부터 거리를 두고 소통에 임해야 한다는 원리가 강조되기도 하고, 나아가 이런 원리가 공적인장에서 규제력을 갖기 위해서는 소통의 주체를 한정해야 한다는 주장이 제기되기도 한다. 즉 자기이해로부터 벗어나기 힘든 경제적 사안들이나 민족(ethnicity), 성(gender) 등과 관련된 문제들은 정치적인 소통의 주제로 다루는 것이 부적합하다는 것이다.¹⁾ 그러나 정작 공동체 내에서 소통의 문제가 중요하게 떠오르는 순간들은 이런 주제들과 관련되어 있는 경우가 대부분이다.

함께 식사함에 대한 벤야민의 아포리즘은 공동체의 소통에 대한 다양한 논의들과 사유들을 검토하는 데 의미있는 착안점을 제공한다. ‘먹는다는 것은 공동생활 속에서만 정당한 의미를 갖는다’는 말은 먹는 일과 공동생활의 밀접한 관련성을 암시한다. 이것은 단순히 인간이 다른 동물들과 달리 생활에 필요한 재화를 획득하기 위해 공동의 협업을 필요로 한다는 의미가 아니다. ‘함께 먹는다’는 것에는 ‘먹는다’는 행위에는 존재하지 않던 어떤 새로운 의미가 있다. 함께 먹는다는 것은 생물학적 인간이 종(種)적인 삶을 유지하기 위해 수행해야 하는 불가피한 물질적 활동이 아니라, 인간적 가치를 드러내고 확인하는 활동이라고 할 수 있다. 이런

1) 롤즈는 “인종이나 민족, 성 등의 문제가 서로 다른 정의의 원칙들을 요하는, 다시 말해서 포괄적인 원리를 찾을 수 없는 문제들임을 인정한다. 롤즈는 정치철학의 핵심적 문제를 ‘사회의 안정’에 두었다. 그래서 그는 포괄적 원리를 찾을 수 없는 차이의 문제들 사이에 벌어질 수 있는 갈등을 정치적 영역에서 배제하고 서로의 중첩적 합의가 큰 영역에서 정치가 이루어져야 한다고 주장한다.” 고병권. 『니체, 천 개의 눈, 천 개의 길』. 서울: 소명출판, 2001. 291.

관점에서 보자면 경제적 사안과 관련된 문제야말로 공적 소통의 핵심적인 주제로 도입되어야만 한다. 그러나 이것을 공적 소통의 핵심적 주제로 재도입하기 위해서는 경제적 사안들을 소통의 주제에서 배제해야 한다고 보는 종래의 입장이 가진 문제의식을 이해하고 그에 대해 비판적으로 고찰할 필요가 있다. 본 논문에서는 이 문제에 대한 철학적 사유들을 검토하는 것으로부터 출발해서 우리가 소통의 인문학을 정립하려고 할 때 숙고하지 않으면 안 될 문제들을 확인하고자 한다.

2. 소통의 규범성과 환상: 아렌트와 하버마스의 소통이론

아렌트(Hannah Arendt)가 『인간의 조건』(1958)에서 고대 그리스적 사유에 기초해서 강조하고 있는 인간 행위에 대한 구분은 소통에 대한 벤야민의 논점과 대비된다. 아렌트의 견해는 인간 공동체의 진정한 소통은 언제나 식탁과는 무관하게, 식탁 밖에서 이루어져 한다는 주장으로 보이는 측면이 있다. 혼자 먹든 함께 먹든 먹는 것의 분배에 대한 모든 말과 활동은 인간의 좋은 삶이나 진정한 의미의 행위와는 무관한 것이다. 경제적 활동은 생명을 지속하기 위한 생산과 소비활동에 불과한 ‘노동(labor)’이며, 이러한 노동은 사적 영역에서만 존재하는 활동이다. 이러한 동물적 활동으로 이루어진 삶은 그리스어로 ‘조예(zoe)’라고 불린다. 이 삶의 영역에서는 타자가 중요하게 고려되지 않는다. 이와 달리 사적인 영역 밖에서 달성되는 ‘비오스(bios)’는 경제적 필연성로부터 벗어나 공동의 문제를 다루는 공적이고 정치적인 삶이다. 이 삶은 개인의 차이와 다양성에서 비롯된 자유로운 언어활동으로 이루어진 것으로서 근본적으로 타자를 전제하는 활동이다. 언어활동은 근본적으로 청자로서의 타자를 요구하며 동시에 청자였던 타자가 다시 화자로 등장하여 타자를 청자

로 요구한다는 점에서 타자지향적이며 상호적인 활동이다. 아렌트는 이런 인간 활동을 노동과 분리하여 '행위(action)'라고 부른다. 소통은 오직 행위하는 삶, 즉 비오스의 차원에서만 수행가능한 인간 활동이다.

아렌트가 이처럼 소통을 경제적 필연성의 영역으로부터 분리시키려는 것은 기본적으로 근대 이후의 정치와 공적 공간에 대한 그녀의 비판적 관점에서 비롯된 것이다. 그녀는 사적인 문제가 공적 영역에 진입하여 공공의 관심으로 자리잡은 것을 '사회적인' 것이라고 명명한다. 사회적인 것의 강화는 소통의 장인 공적 영역을 오염시켜 그녀가 '정치적인' 것이라고 부르는 타인과의 소통활동을 불가능하게 만들어버린다. 근본적인 복수성(plurality)을 지닌 개인들 사이의 공간(in-between space)에서 일어나는 소통의 활동이었던 정치 행위는 사회적인 영향력 아래에서는 경제적 분배를 둘러싼 이권의 각축이나 타협의 활동으로 전락한다는 것이다. 아렌트의 이러한 주장은 공적 관심이 자본의 유지와 존속에 몰두하는 경향이 큰 현대 자본주의 정치체에 대해 강력하게 비판하고 불편부당성(impartiality)을 담지한 공공성의 관점을 획득하려는 규범적 의도를 지닌다는 점에서 의미를 갖는다.

그러나 사적인 것과 공적인 것의 구분에 기초하여 소통을 규범적으로 정초하려는 시도는 모종의 난점에 직면할 수밖에 없다. 사회적인 것과 정치적인 것, 또는 사적인 것과 공적인 것은 개념적으로는 구분가능하지만 현실적 차원에서는 매우 복잡적으로 연루되어 있거나 구분이 불가능한 지대가 항상 존재하기 때문이다.²⁾ 따라서 아렌트의 공/사 영역의 개념적 구분에 입각하여 문자 그대로 모든 공적 심의과정에서 경제적인 문제를 제거하려고 한다면, 이는 현실적으로 불가능한 일이 될 것이다. 경제적인 문제와 조금도 연루되지 않는 고유하게 정치적인 문제란 현대

2) 아렌트의 정치적인 것과 사회적인 것의 연관성을 해명한 논의로는 다음을 참고하라. 김선욱, 「한나 아렌트의 정치 개념—“정치적”인 것과 “사회적”인 것의 관계를 중심으로」, 『철학』 67(2001): 221-239.

사회에서는 상상하기 힘들기 때문이다. 자본의 유지와 증식을 위한 맹렬한 운동이 정치와 문화 전반에 광범위하게 퍼져 있는 사회 현상에 대한 각성으로부터 출발해서 물질적 생산성의 증대라는 유일한 척도를 거부하고 개인들의 복수성을 살려내기 위해서라도 경제적 문제에 대한 공적 담론화는 필수적이다. 그렇지 않을 경우 아렌트의 주장은 역설적으로 경제적 문제에 대한 어떤 공적 개입도 효율적이지 못하므로 경제는 시장의 논리에 맡기자는 신자유주의와 구별불가능하게 되기 때문이다. 그러므로 참다운 소통으로서의 정치에 대한 아렌트의 주장은 경제적 논의를 공적 영역에서 제외하지는 의도라기보다는 정치를 경제적 목적을 실현하기 위한 일종의 수단으로만 이해하는 입장에 대한 강력한 비판으로 해석하는 것이 더 타당할 것이다.

더욱이 아렌트가 『혁명론』에서 시민권자들이 절대적 빈곤에서 해방될 수 있도록 기본적 평등을 실현하는 일이 정치의 실현을 가능하게 한다고 한 것을 상기한다면 오히려 사적 영역의 보장을 공적 차원에서 확보하는 것은 그녀 자신에게도 중요한 문제일 것이다. 한 연구자가 주장하듯이 “공적인 삶에 대한 아렌트의 예찬이 공적인 영역과 사적인 영역의 상보적 관계를 전제하고 있다는 분석이 옳다면 공적인 참여의 삶을 뒷받침하는 헌법적 기본권은 사적인 삶의 영역을 보호해주는 헌법적 기본권—법의 지배에 의해 보호되는—을 전제하지 않으면 매우 비현실적인 것이 된다”(김비환 107). 그런데 이러한 경제적·물질적 기본권의 보장과 관련하여 아렌트의 입장에는 다소 모호한 지점이 있다. 가령 복지권적 기본권을 헌법적으로 보장하는 것은 아렌트의 정치관과 부합한다고 확인할 수 없다. 왜냐하면 이런 기본권들을 헌법적으로 보장할 경우 그 기본권의 내용과 범위, 보호 방법에 관한 공적 심의의 여지는 줄어들고, 따라서 아렌트적인 의미에서 정치가 실현될 수 있는 범위는 축소될 것이기 때문이다(김비환 109).

그러나 실제로 복지권적 기본권들에 대한 심의에서는 규범형성적 참

여가 진행되기보다는 이해관계에서의 현실적 영향력에 입각한 협상이 이루어지고 있는 것이 현실이다. 심의의 과정에 참여하여 결정적 영향력을 미칠 수 있는 능력이나 기회는 개인들에게 평등하게 주어지는 것이 아니라 개인들이 처한 경제적·정치적 불평등을 반영하는 경향이 크기 때문이다. 고대 그리스의 식탁에서처럼 식탁을 차리고서 조용히 물러나 남성 가부장들이 자유로운 정치적 소통에 몰두할 수 있도록 했던 여성들과 노동자들은 근대의 식탁에서는 전면에서 자기 몫을 확인하고 분배 받으려 하며 다양한 공동체적 문제들의 심의 과정에 참여하려고 한다. 그렇지만 심의 과정의 주도권은 여전히 식탁에 이미 앉아있는 이들에게 있고 식탁 근처에서 서성거리는 여성들, 노동자들, 사회적 약자들이 식탁에 앉을 가능성, 즉 사적인 삶을 공적으로 보장받을 수 있는 가능성은 크지 않다. 아렌트는 ‘사적인(private)’이라는 용어는 그리스어로 ‘박탈된’이라는 의미를 가지고 있으며 이는 인간에게 최상의 것인 공적인 활동이 박탈되었음을 뜻한다고 주장하기도 하지만(아렌트 90-1), 실제로 오늘날 사회적 약자들에게는 사적 삶(private life, 박탈당한 삶) 자체가 박탈당한 채로 남아있다.

물론 아렌트가 현대의 정치적 토의나 심의 과정에서 불평등성이 제거되고 자유가 실현되었다고 믿는 것은 아니다. 또한 정치적 소통의 과정을 대의제의 절차적 과정과 단순하게 동일시하지도 않는다. 오히려 아렌트는 정치적 자유를 보다 적극적인 활동으로 규정하고자 하며 이 때문에 인민들이 직접 공동의 관심사를 논의하고 처리하는 평의회 운동에 관심을 가졌던 것도 사실이다. 그럼에도 불구하고 아렌트의 입장은 그녀가 사적 삶의 보장을 이야기할 때 사용하는 시적인 수사들과 경제적 불평등에 대한 그녀의 모호한 태도 때문에, 오이코스(oikos, 가정경제)의 영역에서 노동의 문제를 해결하려 하고 그것을 공적 영역으로 가져오는 것을 배제하고 있다거나(이진경 178-80), 사적 공간을 이데올로기적으로 중립적인 어떤 영역으로 이해하고 있다는 비판으로부터 자유롭기 힘든 것

역시 사실이다.

아렌트의 입장에 대한 비판적 논평들이 정치적 담론에서 공적 관점을 유지해야 한다는 규범적 요구의 중요성을 부정하는 것은 아니다. 다만 아렌트의 말대로 그러한 공적 관점이 어떤 절대적이고 선형적 기준에 의해 미리 결정되어 있는 것이 아니라 개인들의 심의와 토의에 열린 채로 있는 것이라는 입장을 견지하려 한다면, 그 심의와 토의의 과정에 개입하는 불균등한 세력관계의 영향력에 대한 보다 적극적이고 비판적인 검토가 수반되어야 한다는 것이다. 그렇지 않을 경우 그녀의 주장은 이상주의적 요청과 현실을 혼돈한 것에 지나지 않기 때문이다. 현실 비판의 척도이자 이상적 규범으로서 그것이 갖는 중요성을 인정한다 하더라도, 결과적으로 이상주의를 통해 현실을 이데올로기적 환상으로 채색한다는 비판을 면하기는 어렵다. 이런 비판자들은 현실에서 이루어지는 소통의 과정을 사회과학적으로 탐구하여 그 이데올로기를 폭로하는 **소통의 과학**이 필요하다고 역설한다.

아렌트가 비오스와 조예의 구분을 통해 정치적 소통의 삶을 확립하려고 한 것은 달리 말하자면 먹는 입과 말하는 입의 구별을 도입함으로써 소통의 문제에 접근하려는 것이다.³⁾ 인간은 먹는 활동과 분리하여 말하는 행위를 수행할 수 있으며, 다양성을 지닌 주체들의 공적 담론은 말하는 입의 차원에서 가능해진다. 고대 폴리스의 탄생에 대한 분석을 통해 두 입의 분리가 가능함을 보이려 했던 아렌트의 기획과 유사한 기획이

3) 서구 정치의 기원에 존재하는 먹는 입과 말하는 입의 분열에 대해서는 다음을 보라. 김항, 『말하는 입, 먹는 입』. 서울: 새물결, 2009. 25-42. 김항에 따르면, 아렌트처럼 폴리스 바깥에 존재하는 삶을 사적인 삶(private life), 즉 박탈당한 삶으로 보는 것은 “밥에 대한 말의 우위, 지배(밥)에 대한 자유(말의 우우위라는 위계의 설정”이며(26), “위계화된 분할을 통해 정치 공간의 고유한 대상과 행위를 결정”하는 것이다. 그는 또한 이러한 위계설정을 통해 먹는 입과의 연루를 끊어버리려는, 사실상 불가능한 시도가 서구 정치의 아포리아를 이루고 있다고 비판한다. 말하는 입의 공동체인 폴리스에는 먹는 입의 말소될 수 없는 흔적이 항상 남아 있다는 것이다(36).

하버마스(Jürgen Habermas)에게서도 발견된다.

하버마스에게 말하는 입은 언어활동의 상호이해적인 보편성에 기반하여 작동하는 것이다. 그는 이것을 '의사소통적 합리성'으로 규정한다. 화자의 발화내적인(illocutionary) 의미가 청자에게 전달된다는 것은 화자와 청자 사이에 형식화용론의 세 가지 타당성 요건, 즉 진실성과 진리 및 정당성이 모두 충족됨을 의미한다. 청자는 화자의 의도가 진실하고 그 발화의 의미가 객관적 진리이며 사회적으로도 정당하다는 것을 받아들이고 신뢰할 때에만 화자와 소통할 수 있다.⁴⁾ 하버마스에 따르면, 이러한 의사소통의 상호이해적 합리성은 비전략적인 대화 상황에서만 존재하는 것이 아니라 모든 언어생활과 사회활동에 근본적인 것이다. 이해관계에 입각한 전략적 언어행위들조차도 의사소통적 합리성에 기초하지 않으면 성공할 수 없기 때문이다. 심지어 소통을 방해하는 전략적 언어행위들도 의사소통적 활동에서 파생되었고 그것에 기생한다.⁵⁾

하버마스는 우리의 언어생활과 사회생활에 근본적인 것으로 가정하여 의사소통적 상황을 이상적인 담화 상황으로 간주한다. 그러나 이 이상적 상황은 언어의 실질적인 맥락의존성과 언어와 권력의 연관관계를 회피함으로써 달성되는 것이다. 이 때문에 이상적 상황이 달성된다 하더라도

4) 이에 대한 구체적 설명으로는 다음을 보라. 김선욱, 『정치와 진리』, 서울: 책세상, 2001. 89-90.

5) 김선욱은 기업체의 상품 광고를 전략적 언어행위의 대표적 사례로 들면서 다음과 같이 설명한다. 소비자는 회사가 소개하는 상품의 정보가 객관적이며 특별히 소비자를 속이려는 의도를 가지고 있지 않다는 것을 받아들인다. 실제로 그 광고가 허위광고일 수는 있다. 그렇지만 소비자가 그것이 허위과장광고라는 것을 안 순간, 전략적 행위는 성공할 수 없다. 그 때문에 그 행위의 성공은 의사소통의 세 조건이 충족되었다는 것을 전제한다. 거짓말에 대해서도 동일한 설명이 가능하다. “거짓말은 평소의 신뢰를 바탕으로 이루어진다. 평소에 신뢰가 형성되지 않는 관계에서는 거짓말쟁이의 말을 신뢰할 수 없기 때문에 그의 말을 믿지 않게 되고, 따라서 거짓말을 통해 획득하려 했던 말회수반적 목적, 즉 거짓말의 내용을 이룰 수 없게 된다.” 이 점에서 하버마스는 언어의 의사소통적 사용은 언어의 전략적 사용에 우선한다(‘우선성 체계’)고 본다는 것이다(김선욱, 「하버마스」 78).

도 그 속에는 소통 이론의 출발점이 되었던 현실의 성차나 권력관계의 불평등은 여전히 해결되지 않고 있다는 비판이 제기될 수 있다. 이런 문제점은 언어의 발화수행적(perlocutionary) 차원에 대한 소극적 고려에서 비롯된 것이기도 하다. 언어는 발화내적 의미를 단지 이해시키려는 것이 아니라 항상 특정 행위를 수행하게 하려는 발화수행적 차원을 갖는다. 이처럼 화자와 청자 사이에 영향력 행사의 의향이 존재한다면 상호이해적 행위의 요건을 충족시킨다고 해서 이익관심이나 권력관계와 무관한 상황이라고 볼 수는 없다. 상호이해의 상황은 청자의 적극적이고 자발적인 수용이라는 공모 관계를 통해 지배의 메커니즘을 생산하고 구축하는 상황이 되기도 한다. 이런 의미에서 의사소통적 합리성은 “합의와 불일치, 이해와 오해, 해방과 지배에 각각 등근원적인 것이다. 이 중 하나의 답론 양상을 논리와 권리상 ‘원본적 양상’으로 정립하고 그것에 우선권을 줄 근거는 없다”(정호근 135). 따라서 말하는 입에 내재한 상호이해적 보편성을 통해서 경제적 분배 문제를 비롯한 다양한 공적 문제들을 소통시키고 해결하려는 입장은 아렌트에게 제기된 비판으로부터 역시 자유롭지 않다.

3. 소통의 텅빔과 메움: 한 몸 이미지의 의미와 한계들

말하는 입과 먹는 입의 구별, 먹는 입에 대한 말하는 입의 우위를 통해 소통의 가능성을 확보하는 일이 성공적이지 않다면, 둘 사이의 구별보다는 소통의 방해요소로 여겨진 것을 직접적으로 제거하면 될 일이다. 즉 먹는 입들 사이의 이해관계에 직접적으로 관여해서 그 사이의 평등성을 확보하고 이를 통해 말하는 입들이 서로 대등한 위치에서 자유롭게 소통할 수 있게 하면 된다.

직접적 관여의 원리를 소통에 도입하지는 입장에서 빈번히 나타나는 것은 가족 또는 한 몸 이미지에 대한 의존이다. 여기서 식탁은 가족이나 형제들의 식탁으로 간주된다. 이 식탁의 주인은 가장이나 만형이다. 이러한 가족의 식탁은 서로 다른 이익관심을 가지고 충돌하는 개인들이 둘러앉은 것이 아니라 평등하게 나누어 먹고 평등하게 말하는 이들이 모여 있다. 이처럼 가족이나 한 몸의 표상에 따라 공동체의 자유롭고 평등한 소통을 도모하려는 입장은 오랜 역사를 가지고 있다. 그 중 가장 유명하고 큰 영향력을 미쳐왔던 것은 기독교의 공동 식사의 전통이다. 예수의 사역에서 공동 식사를 통한 사귄과 음식의 나눔은 중요한 역할을 했다. 예수와 그의 사도들은 바리새인들이 금식기간으로 정한 때에도 가난한 자들과 지체 장애자들을 불러 함께 식사했다. 이러한 공동 식사의 중요성을 신학적으로 다시 부각시키고 가족 공동체의 표상으로 확고하게 자리잡도록 한 사람은 바로 사도 바울이다. 그는 고린도 교회에 보내는 서한들에서 한 몸 이미지를 통해 기독교 공동체가 하나의 가족이라는 점을 강조했다. 기독교 공동체 안에서 한 성령을 마시는 자들은 한 몸으로서 모든 것을 평등하게 나누고 믿음을 통해 소통하는 형제자매들이라는 것이다.

몸은 하나인데 많은 지체가 있고 몸의 지체는 많지만 한 몸임과 같이, 그리스도도 그러합니다. 우리는 ... 세례를 받아서 한 몸이 되었고, 또 모두 한 성령을 마시게 되었습니다. ... 그래서 몸에 분열이 생기지 않게 하시고, 지체들이 서로 같이 걱정하게 하셨습니다. 한 지체가 고통을 당하면, 모든 지체가 같이 고통을 당합니다. 한 지체가 영광을 받으면, 모든 지체가 함께 기뻐합니다. 여러분은 그리스도의 몸이요, 한 사람 한 사람은 그 지체입니다.(「고린도전서」12장12-17절)

이와 유사한 표상은 사회주의적 유토피아 이론들에서도 발견된다.⁶⁾

공동체 내부에는 절대적 평등의 원리가 존재하며 물질적 재화들은 능력이나 기여도와 무관하게 필요에 따라 평등하게 분배되어야 한다. 소통의 과정은 개인적 필요를 밝히거나 도움을 요청하고 그것을 수락하는 과정에 다름 아니다. 자신이 더 많이 노동했으나 다른 자들이 더 많이 가져간다고 불평하는 사람은 나쁜 형제이거나 형제가 아니다. 그런 갈등이 있다면 가장이나 맏형이 나쁜 형제를 벌하거나 형제가 아닌 자를 공동체로부터 추방하면 된다. 따라서 가족 표상에 의거해 소통의 문제를 해결하려고 할 때 소통은 “교환과 갈등, 신호와 응답”으로 환원된다(아감벤 106). 이렇게 환원할 경우, 아감벤(Giorgio Agamben)의 우려처럼 소통은 사라진다. 그가 벤야민의 통찰을 빌어 표현하고 있듯이 “모든 소통은 무엇보다 [이미 현실태로 있는] 공통된 것의 소통이 아니라 [잠재적인] 소통가능성의 소통”이기 때문이다(아감벤 21).⁷⁾

가족적 공동체에서는 사랑에 기초한 평등이 유일한 소통 원리로서 제시되며, 이에 입각해 제도들이 수립되고 물질적·언어적 분배가 이루어진다. 소통의 원리를 선포하고 그것에 따라 구성원들의 평등한 자리를 분배하는 절차를 확립하는 자는 가족의 신뢰를 얻는 가장 혹은 가장에 준하는 사람이다. 대중에 의해 권위를 인정받은 지도자나 종교 엘리트, 정치 엘리트 등등. 그 소통의 절차 속에서 언어와 물질의 교환이 이루어질 때 공동체의 소통은 원활하게 진행된다고 간주된다. 그러나 이 가족적 표상에 의거해 지속되는 소통 공동체는 너무 쉽게 소통불가능한 공동체로

6) 사람들의 관계가 가족 모델에 의존하여 형성되고 표상되는 경향은 종교적 영역을 비롯해 여러 영역에서 광범위하게 발견된다. 그것은 유토피아 이론뿐만 아니라 세속적 영역인 중세의 길드나 초기의 상업회사에서도 나타났다. 회사(company)의 라틴어 어원은 ‘کمپانياcompagnia’인데 이것은 ‘모두 함께’라는 의미의 접두사 ‘com’과 먹는 빵을 의미하는 ‘panis’가 결합된 단어이다. 즉 원래 회사는 ‘하나의 빵을 먹는 사람들’, ‘하나의 빵과 포도주를 함께 먹는 사람들’과 같은 결합가족을 의미하는 것이었다(아렌트 87).

7) 여기서 언급되는 벤야민의 통찰에 대해서는 다음을 참조하라. 벤야민. 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여』. 최성만 옮김. 서울: 길, 2008. 79.

귀결되는 경향이 있다.⁸⁾

가족과 한 몸의 표상 속에서 구성된 공동체가 소통불가능한 공동체로 귀결될 여지는 첫째 그 표상이 평등의 원리가 아닌 불평등의 원리를 강화하기도 한다는 사실에 있다. 예컨대 플라톤은 한 몸의 지체라는 이미지에 기대어 위계의 원리가 도입될 수 있음을 잘 보여준다. 『국가』에서 개인의 신체는 세 종류의 영혼을 담고 있다. 머릿속에는 지혜가 있고 가슴에는 용기가 있으며 배에는 욕망 및 그것에 대한 절제가 존재한다. 이와 유사하게 공동체는 통치자, 전사, 생산자라는 세 계급으로 구성되어 있으며 그 계급들은 각기 성향에 따라 지혜, 용기, 절제라는 세 종류의 덕을 지닌다. 개인과의 유비를 통해 공동체는 하나의 신체로 보이게 된다. 공동체의 각 계급이 각자의 역할에 충실할 때 공동체는 하나의 신체와 같은 조화로우음을 가질 수 있다(조지 세이빈, 토머스 슐슨 120).

이러한 공동체에서 소통은 어떻게 이루어지는가? 통치자들은 통치와 지혜의 언어를, 전사들은 보호와 명령의 언어를, 그리고 생산자들은 그들의 생산과 관련된 기술적 언어를 사용하며, 그것들은 공동체 내부에 상호적으로 전달될 것이다. 그러나 이 언어들 사이에는 위계가 존재하며, 세 가지 언어가 대립할 경우 문제를 최종으로 해결하는 것은 결국 지혜의 언어이다. 이 경우에 소통한다는 것은 다음을 의미한다. 이미 하나의 공동체 내에서 주체들은 점유하고 있는 위치가 있으며 점유의 영역에 따라 해당 언어의 의미를 지배적으로 확정할 권리를 지니고 있다. 그리고 한 영역의 주체들은 그 확정된 언어의 의미를 다른 영역의 주체들로부터 방해 없이 전달받는다. 여기서 방해가 없다는 것은 다른 영역의 이의제기가 없다는 뜻이다. 이처럼 한 몸의 표상을 지닌 위계적 공동체에서 소통

8) 이런 가능성은 이미 가족 공동체에 대한 아렌트의 부정적 견해에서 확인되는 것이다. 그에게 가정은 “가장 엄격한 불평등의 장소”이며 그러한 불평등의 질서를 지칭할 수 있는 표상이기도 했다. 그는 지배, 피지배와 같은 개념들은 가장이 자신의 가족과 노예에게 행사하는 전(前)정치적인 힘을 표현하는 것이라고 보았다(아렌트 84).

은 배당받은 주체 위치에 대한 수용이자 전달받은 의미에 대한 순종이다.

한 몸 공동체의 이러한 위계화를 방지하기 위해서는 특정한 방식의 역할 배분이 고착화되지 않아야 하며, 새로운 의미들을 새로운 방식으로 소통할 수 있는 가능성이 항상 열려 있어야 한다. 이런 점에서 아감벤의 표현대로 ‘소통적 텅 빔’으로서 소통가능성이 소통되어야 한다. 소통의 텅 빈 공간이란 확장된 의미로 채워지지 않아 이질적 의미들이 발생하고 흘러 다닐 수 있는 불확정적 공간이다. 그러나 “정치가들과 미디어 통치자들은 이 텅 빈 공간을 확실하게 통제하려고 애쓴다(아감벤 107).” 그들은 소통되는 현행의 지배적 의미와는 다른 것들이 소통되려고 할 때 이를 왜곡된 표상으로 규정한다. 그들은 소통의 현행 방식이 공동체 전체를 위한 것이라고 설득하고, 소통의 빈 공간을 메운다. 이 메움의 작업들은 크게 두 가지 방향을 갖는다.

티투스 리비우스의 『로마사』에 수록된 아그리과의 우화는 그 첫 번째 방향을 보여주는 사례이다. 사지(四肢)가 서로 모여 불평을 했다. 그들이 노동하며 위(胃)를 먹여 살리는데, 위는 아무것도 하지 않고 사지가 가져다주는 쾌락을 즐길 뿐이라는 것이다. 화가 치민 이들은 위를 응징하기로 했다. 팔다리는 음식을 마련하지 않고 손은 음식을 입에 가져가지 않으며 입은 음식물을 먹지 않고 이는 씹지 않기로 한다. 위를 굶기려 했던 행동은 몸 전체가 힘이 빠져 기진맥진하게 되는 결과를 가져왔다. 사지는 위가 하는 기능이 쉽지 않음을 깨닫고 다시 제 역할을 다 하기로 한다. 위는 사지에 영양분을 공급하는 중요한 역할을 하고 있었던 것이다. 이 우화의 논리에 따르면 불평등은 실재하지 않는다. 사지의 ‘불평등한 현실’이라는 의견이 문제일 뿐이다. 여기서 불평등은 오해로 인해 참된 사태가 잘못 전달된 것에 불과하다. 이런 논리 속에서 소통이란 참된 사태를 사회구성원들에게 전달하고 교육함으로써 달성되는 것으로 이해된다. 소통에 대해 이와 같은 이해를 고수하는 한, 이질적인 의미들을 만들고 다른 방식으로 물질적·언어적 질료들을 분절할 가능성을 찾아보기는 힘들다.⁹⁾

두 번째 방향은 불평등한 상황을 인정하면서도 그것이 정당하다고 주장하는 것이다. 불평등은 공동체의 소통 방식의 정상성을 훼손하지 않는다. 누군가 불평등한 대우를 받는다면 그것은 그가 소통 주체로서 그 과정에 참여할 권리가 없음을 의미할 뿐이다. 여기서 가족이나 한 몸의 표상은 불평등함의 현존을 통해 파열되는 대신 표상의 권리를 위해 불평등한 현존을 정당화하는 방향으로 나아간다. 공동체 내에서 누군가 불평등을 겪는다면, 그것은 바로 그가 우리 가족이 아니며 우리와 한 몸이 아님을 반증하는 것이다. 이러한 논리의 귀결은 다음과 같다. 불평등한 처우를 받는 자는 아마도 도둑이거나 암적 존재일 것이다.

어떤 방향이든 불평등한 현실은 평등한 소통의 원리가 가족적 공동체 안에서 잘 실행되고 있다는 표상을 파괴하지 못한다. 불평등은 전자에서는 공동체의 현실에 대한 부적절한 인식이며, 후자에서는 공동체의 현실이 아니라 공동체에 속하지 않은 자들의 현실이기 때문이다. 그러므로 두 경우 모두 공동체 내에 불평등의 표상은 가시화되지 않는다. 소통이,

9) 아그리파의 우화에 대한 브루스 링컨의 설명은 기성의 의미망을 강화하고 사회 통합적인 효과를 노리를 이야기들조차도 이질적 의미의 도입을 통해서 성공을 거둘 수 있다는 흥미로운 시사점을 제공한다. 로마 공화정 초기부터 귀족과 평민들 간에는 갈등이 있었다. 기원전 494년 경, 로마의 평민들은 아벤티누스 언덕을 거점으로 귀족과 대립한다. 중재자로 파견된 아그리파는 이 우화로서 평민들을 설득하는 데 성공한다. 이 우화가 설득력을 가질 수 있었던 것은 의미의 이중 전도가 있었기 때문이다. 아그리파는 귀족을 머리에 비유하던 당대의 일반적 상징을 폐기하고 귀족을 배에 비유했다(*inversion*). 배는 신체의 위치상 가장 높은 곳에 있지 않으며 일반적으로는 탐욕스러운 기생 기관으로 여겨졌기 때문에 '귀족=배'라는 새로운 은유는 평민들에게 큰 호소력을 지녔다. 물론 이 우화는 수직적 신체 비유를 폐기하는 대신 배를 필수 불가결한 중요기관으로 상징하는 신체의 비유를 통해 귀족들의 지배적 위치를 재승인하며(*counterinversion*), 결국 사회통합을 완수하였다. 그러나 다른 한편으로 이 은유가 지닌 전복성을 통해 평민들은 호민관 제도를 도입할 수 있었다. 우화에 대한 이러한 설명은 최소한의 새로운 의미 형성도 없이 기성 의미를 전달하거나 유통시키는 소통 행위란 가능하지 않다는 점을 보여준다. 다음을 참조하라. Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*. New York : Oxford University Press, 1989. 145-147.

두 주체 사이에서 확정된 의미가 컨베이어 벨트를 타고 전달 또는 교환되는 것과 같다고 보는 관점에서는 다른 가능성을 소통시키려는 시도는 불평등의 해소가 아니라 공동체의 균열로 간주될 뿐이다. 따라서 이 불평등을 가시화하려면 현행 방식과 상이한 소통 절차를 원하는 주체들이나 소통 자격에 대한 재고를 요구하는 이들이 소통 과정으로 진입할 수 있는 가능성, 즉 어떤 열림의 과정이 필요한 것이다.

이러한 개방성이 부재할 때 소통의 장에서는 역설이 발생한다. 불평등을 가시화하며 평등을 실현하려는 주체는 자신에게 할당된 자기 자리를 파기하면서 발언해야 한다. 즉 소통의 개방성을 욕구하는 순간 기성의 주체는 사라진다. 그러나 주어진 틀을 고수하려는 다른 주체의 입장에서 이것은 곧 대화상대자의 상실을 의미한다. 이때 그가 목격하는 것은 대화상대자로 인정할 수 없는 새로운 주체의 탄생이다. 이러한 탄생을 거부할 때 소통은 불가능해진다. 따라서 소통의 욕구나 필요가 최대치에 이르는 순간 매번 확인되는 것은 소통의 불가능성이다. 이는 소통가능성의 소통을 제거하는 공동체는 항상 소통의 불가능성에 직면할 수밖에 없음을 뜻한다.

4. 소통의 윤리와 권리의 구별: 타자의 윤리와 타자의 말할 권리

랑시에르(Jacques Rancière)는 바울의 텍스트에 나타난 한 몸 이미지에 대한 일부 주석들의 맹점을 지적한다.¹⁰⁾ 바울은 영적 공동체의 성원

10) 가족이나 한 몸 이미지의 문제점은 아렌트에 의해 이미 지적된 바 있다. 아렌트는 가족적 표상이 지닐 수 있는 위계성을 문제 삼았을 뿐 아니라 가족적 공동체를 폴리스적 삶에 가장 대립하는 형태로서 간주한다. “그리스인들은 폭력으로 사람을 강제하며, 설득하기보다 명령하는 것을 전정치적으로(pre-political) 사람을 다루는 방식이라고 생각한다. 이 방식은 폴리스 밖의 생활, 즉 가정이 전체적 권력을 휘두르는 과정과 가족생활에 특징적이며 또는 아시아의 야만적인 제

들은 신의 은총(카리스마)에 따라 서로 다른 달란트를 받았지만 모두 평등하며 한 몸 안의 사지들처럼 제 몫을 다한다고 설명한다. 이에 대해 나지안주스의 그레고리우스는 다음과 같이 주석을 붙인다. “한 부분은 명령하고 주재한다. 다른 부분은 인도되고 지도된다. 모두가 허일 필요는 없고, 모두가 예언자, 사도, 주석가일 필요는 없다.” 이 주석은 한 몸 이미지가 교회 내 위계를 정당화해주는 정식으로 얼마나 쉽게 뒤바뀔 수 있는지를 보여준다.¹¹⁾ 따라서 영적 공동체의 분업을 설명하는 달란트들의 관계를 평등주의적으로 해석하려면 교부들의 오랜 주석적 전통으로부터 거리를 두어야 한다. 이러한 비판이 보여주듯이 가족이나 한 몸의 이미지는 공동체 내의 불법적 위계성을 차단하지 않는 한 평등한 소통의 모델을 구성하기 힘들다. 그러나 한 몸 이미지에겐 위계화의 문제만큼이나 심각한 다른 문제점이 내장되어 있다. 그것은 소통이 일어나는 공동체의 폐쇄성이다. 이 소통 모델은 식탁에 앉아있는 사람들 사이의 평등한 관계와 소통을 정의할 뿐, 식탁에 앉지 못한 이들, 초대받지 않은 사람들과의 소통에 대해서는 말하는 바가 없다.

벤야민처럼 식탁에 걸인을 합류시켜야 한다고 제안하는 것은 이러한

국의 생활에 특정한 것이다. 이 제국의 전체주의는 흔히 가정조직체와 유사하였다”(아렌트 78-9).

- 11) 다음을 참조하라. 자크 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 서울: 길, 2008, 159-160. 한 몸 이미지를 통해 사회적 불평등을 정당화하는 것은 중세의 교부들뿐만 아니라 최근에도 쉽게 발견할 수 있다. 현재 북미 신보수주의 신학자 중 한 사람인 노박(Michael Novak)은 “인간은 존엄성의 측면에서는 평등하지만 재능의 면에서는 불평등”하다고 본다. 따라서 사회 정의나 분배 윤리를 추구하기보다는 생산 윤리를 통해 주어진 재능을 충분히 발휘하여 교역하고 이윤을 추구하는 것이 “신이 주신 소명을 이행하는 길”이라고 강조한다. 이 교역과 생산이야말로 “그리스도의 몸이라는 신비의 실질적 표현”이라는 것이다. 이러한 맥락에서 노박은 기업을 “그리스도의 몸에 대한 가장 훌륭한 은유”로 본다. 노박의 이런 입장과 이에 대한 비판적 고찰로는 다음을 보라. 장운재, 『이름뿐인 초월, 허울 좋은 성육신』, 『세계화 시대의 기독교 신학』, 서울: 이화여자대학교출판부, 2009.

www.kci.go.kr

문제의식으로부터 나온다. 우리는 이에 대한 철학적 해결을 레비나스의 타자의 윤리나 데리다의 환대의 윤리에서 찾아볼 수 있다. 이 윤리는 빈자들을 환대하고 타자에게 열려 있는 선하고 자비로운 주인의 이미지를 공동체에 도입함으로써 식탁에 앉지 못한 자들과의 소통을 가능하게 하려고 한다. 환대할 줄 아는 주인은 타자에게 제 몫과 동일한 몫을 나눠 줄 것이며, 어쩌면 제 몫의 전부를 낫선 타자에게 주기도 할 것이다. ‘초대’하지 않았으나 ‘방문’한 이들은 주인이 진정한 환대자인지를 시험하는 자들이다. 느닷없이 방문한 자들이 악한 에일리언인지 선한 에일리언인지 알 수 없는 상태에서 그들을 환대한다는 것은 주인에게 상처와 고난의 위협, 극단적으로는 죽음의 위협을 무릅쓸 것을 요구한다. 이 점에서 환대하는 자는 레비나스의 표현대로 ‘박해’를 당하는 자이다. 타자의 고통 받는 모습이 끝까지(per) 따라와(secui) 나의 양심을 괴롭힌다는 점에서 그것은 일종의 박해(persecution, 끈질기게 쫓아냄)인 것이다. 레비나스는 타자의 이 끈질기게 쫓아냄으로 인해 우리에게 ‘무한 책임’이 발생한다고 말한다. 타자의 윤리는 주체의 윤리적 책임을 강조하는 책임의 윤리이며, 주체의 책임이 소통 공동체의 폐쇄성을 극복하고 개방성을 보존할 수 있는 근거로서 간주된다.¹²⁾

그러나 우리가 타자의 고통스런 실존에 직면하여 박해받는 것에 준하는 책임감을 가지고 타자를 배려한다고 하더라도, 그 타자 자신이 환대받을 ‘권리’와 그것에 기초해서 말할 권리를 갖는 것은 아니다. 이 점은 책임의 윤리를 통해 소통의 개방성과 평등성을 확보하려는 시도의 한계

12) 강영안, 『타인의 얼굴』. 서울: 문학과지성사, 2005. 182. 레비나스는 「존재와 다르게 또는 존재 사건 지평에서」에서 도스토예프스키의 “우리들 각자는 각 사람에게 대해서 각 사람에게 앞서 잘못이 있고 나는 다른 사람보다 잘못이 더 많다”는 말을 인용하면서 나 자신은 타인보다 언제나 여분의 책임을 더 가짐을 강조한다.(강영안 186) 타자의 윤리의 중요성과 그 한계에 대해 지적하고 있는 글로는 다음을 참조하라. 김애령, 「이방인의 언어와 환대의 윤리」, 『젠더와 탈경계의 지형』. 서울: 이화여자대학교 출판부, 2009. 41-71.

를 말해주는 것이기도 하다. 아렌트는 난민의 처지를 통해 권리의 문제를 다루면서 다음과 같이 지적한다.

보통의 전제정치 아래서 사는 것보다 민주 국가의 포로수용소에서 더 큰 의사 표현의 자유를 누린다는 것은 의문의 여지없이 분명하다. 그러나 육체적 안전—국가나 사적인 자선 단체의 도움으로 먹고 살면서 보장되는—이나 의사의 자유는 권리 상실이라는 그들의 근본적인 상황을 전혀 바꾸지 못한다. 그들의 생명 연장은 자선에 의한 것이지 권리에 의한 것이 아니다. 왜냐하면 그들을 먹여 살리라고 국가에게 강요할 수 있는 법은 존재하지 않기 때문이다. 설령 그들이 이동의 자유가 있다고 하더라도 이 자유는 그들에게 심지어 감옥에 갇힌 죄수들이 당연히 누리는 거주 권리를 부여하지 않는다. 의사의 자유는 바보의 자유이다. 왜냐하면 그들이 생각하는 것은 전혀 중요치 않기 때문이다(아렌트 532).

난민의 처지는 노예의 처지와 비슷하다. 그가 만일 선택한 주인을 만난다면 그는 식탁에 앉을 수 있으며 혜택을 누릴 수 있다. 그러나 악한 주인을 만난다면 그는 굶거나 심지어 죽을 수도 있다. 이렇게 우연이나 은총에 의거해서만 존재를 보장받을 수 있는 이들에게는 진정한 의미에서 무언가에 대해 발언하고 소통할 권리가 없다. 그들에게는 조금 먹건 많이 먹건 간에 식탁에 앉아서 함께 말할 수 있는 권리, 즉 시민의 권리는 없기 때문이다. 아우구스티누스처럼 ‘네가 존재하기를 원한다’고 말하는 이가 보여주는 사랑의 은총은 위대하지만, 이 은총은 사적 영역에 존재하는 호의나 우정과 같은 것일 뿐, 공적인 사안에서는 타자가 아무런 자격이 없는, 특성(property) 없는 존재로 남는 것을 막지 못한다.(아렌트 539) 이 점에서 권리는 소통의 권리이든 인간의 권리이든 윤리학의 차원을 넘어서 정치학의 차원에서 사유되어야만 하는 것이다.¹³⁾

13) 이 점에 대해서는 다음을 참조하라. 줄고, 「숭고의 윤리에서 미학의 정치로」.

뿐만 아니라 타자의 윤리가 전제하는 절대적 타자의 형상 역시 비판적인 검토가 필요하다. 이 윤리가 완전히 관철되고 진정한 소통의 윤리로서 어떤 폭발적 힘을 가질 수 있으려면, 다시 의심해 보아야 할 것이 바로 절대적 타자의 형상이다. 환대는 타자의 요구를 온전히 받들으로써 타자를 타자가 아닌 존재로, 공동체의 일원으로 받아들이는 것으로 완성되는 동시에 해소되는 것이기 때문이다. 절대적 타자의 형상은 가족 이미지의 배타성을 계속 보존하고, 가족/타자라는 이분법적 분할의 고정성을 유지할 때만 가능한 것이다. 따라서 절대적 타자의 형상이 지워지고 초대받은 자들이 공동체의 한 구성원으로서 말할 수 있을 때, 타자는 평등한 소통의 영역으로 들어올 수 있다. 현실적 경계물들의 논리는 종종 환대를 사적인 차원이나 윤리적 담론 속에서만 작동하게 함으로써 그 진정한 폭발력을 억제하는 효과를 만들어낸다. 가령 국가와 같은 공적이고 제도적인 경계는 타자에 대한 평등주의적 처우 개선을 법적으로 보장하는 일을 가로 막으며 환대의 윤리를 제한하기 위한 이중 전략을 수행한다. 정부 주도이기는 하지만, 공적인 성격을 지닌다기보다는 사적이고 문화적인 교류에 가까운 다문화주의 문화제를 개최하는 동시에 이주노동자에 대해서 무자비한 불법체류 단속을 실시한다. 이러한 정책 수행의 이중성에서 우리가 주목해야 할 것은 단순히 이주정책의 비인간성을 은폐하려는 위선적 몸짓과 그 밑에 숨겨진 이주자의 가혹한 현실이 아니다. 중요한 것은 국가가 이 이중적 활동을 통해 시민사회에서 자발적으로 발생한 환대의 윤리와 각성적 행위들을 적극적으로 관리함으로써 그 환대의 사유와 행동이 정치적 영역으로까지 확산되는 것을 방지하려는 목적을 달성하고 있다는 점이다. 다양한 이유에서 우리의 공동체에 초대받은 타자들을 환대하는 시민적·종교적 활동들은 장려되고 시민의 미덕들로 칭송되며 일정한 국가 지원을 받을 수도 있다. 그렇지만 그들의 권리가 정치

『시대와 철학』 20,3(2009): 403-437. ; 황정아. 「문혀버린 질문: ‘윤리’에 관한 비평과 외국이론 수용의 문제」. 『창작과 비평』 144호(2009): 100-120.

적 입안 사항으로 제기되는 것은 극도로 제한된다. 이를 통해 국가가 확보하려는 것은 끊임없이 변동하는 사회적 상황에서 자국의 필요에 따라 타자를 초대하거나 추방할 수 있는 유연성이다. 그리하여 타자는 초대 받은 자와 초대받지 못한 자 사이에서 끊임없이 유동하며 어떠한 말할 권리도 갖지 못한다.

5. 소통이론의 이중화 : 소통의 과학과 소통의 시학

자비로운 가족과 이방인이 함께 하는 평등한 식탁의 이미지는 아름답지만 이상주의적인 아우라를 지닌다. 종교적이거나 윤리적인 호소에도 불구하고, 현실에서 이방인들은 끊임없이 차별과 위협을 겪고 있고, 공동체의 구성원들조차도 일상적 불평등을 경험하면서 소통의 장에서 종종 배제되고 있는 것이 현실이다. 이 때문에 가족 식탁 이미지의 허구성을 폭로하는 일은 크게 어렵지 않다. 이 허구성에 대한 폭로와 비판은 신화에 맞서 객관적 진리를 밝히는 것을 책무로 삼는 사회과학에서 지속적으로 이루어져 왔다. 그것과 일견 대립하는 흐름으로 보이는 탈근대철학 담론 역시, 계몽, 평등, 보편과 같은 거대서사는 환상을 생산할 뿐이며 보편주의는 실상 유립적 부족주의에 불과하다고 비판한다는 점에서 탈신비화에 복무하는 소통의 과학과 유사한 임무를 수행하는 듯이 보인다.

프레드릭 제임슨(Fredric Jameson)은 탈신비화 담론들이 가진 중요성에도 불구하고 이 담론들은 ‘승자는 패배자(winner loses)’라는 아이러니에 빠져 있다고 언급하면서 그 한계를 다음과 같이 지적한다. “여기서 발생하는 것은 총체적인 어떤 체계나 논리의 비전이 강력하면 할수록—감옥에 대해 다룬 푸코의 책이 그 분명한 예이다—독자가 더욱더 큰 무기력함을 느끼게 된다는 것이다. 그러므로 더욱 밀폐되고 끔찍한 기계를

구축함으로써 이론가가 이기는 한에서 그는 바로 그만큼 진다. 왜냐하면 그의 작품의 비판적 능력은 그에 의해 마비되고, 사회 변혁의 충동들은 말할 것도 없고 부정과 반란의 충동들까지 그 모델 자체 앞에서 짐차 헛되고 사소한 것으로 생각되기 때문이다”(Jameson 5).

탈신비화의 담론이 지닌 한계는 부르디외에 대한 랑시에르의 비판에서도 확인된다. 부르디외는 자본주의 사회에서 평등한 교육제도는 하나의 허구라는 점을 고발한다. 그에 따르면, 학교는 하위계층의 아이들에게 모두가 평등하고 재능과 노력에 따라 평가받고 분류되며 그들이 성공하지 못하는 것은 개인적 재능과 노력 때문이라고 믿게 만든다. 그래서 그들이 자신의 무능함이 증명되었다고 느끼면 다른 곳으로 가는 게 더 낫겠다고 판단하게 한다는 것이다.¹⁴⁾ 평등한 교육제도의 이상 아래서 되풀이되는 계급 재생산을 설명하는 이 사회학적 비판은 은폐된 불평등의 현실을 가시화시켜 준다. 그런데 이 비판의 현실적 효과는 프랑스에서 다양한 계층의 학생들을 일률적으로 교육하는 형식주의에 반대하고 빈곤 계층에 고유한 사회화 방식을 고려하는 계기가 되었다. 그것은 실제로 “불평등을 명시한다고 주장하면서, 그 불평등을 견고하게 만들어버린 꼴이 되었다. 한편으로, 사회문화적 차이의 해명은 그 차이를 운명으로 전환하고, 학교 제도를 보조 제도의 의미로 바꾸곤 했다. 특히 그것은 이민자 자녀들을 학업 실패의 위험이 없는 하급직업 전문과정 쪽으로 진로 지도하고 그에 맞게 학습을 다시 편성하는 것과 함께 간다”(랑시에르 123).

탈신비화의 담론이 가져오는 이 역설적 효과는 불평등에 대한 폭로가 허무주의로 귀결되는 것을 방지하기 위해서 또 다른 노력들이 필요하다는 점을 보여준다. 소통의 과학이 고발하는 이상주의의 위험만큼이나 현실주의의 위험 역시 크다. 소통의 문제에서 규범성을 추구하는 입장들을 전폭적으로 승인하는 것이 어렵게 느껴질 때조차도 그 입장들을 쉽게

14) 교육제도에 대한 부르디외의 비판에 대해서는 다음 책을 보라. 피에르 부르디외, 『재생산』, 이상호 옮김, 서울: 동문선, 2000.

무시할 수 없는 것도 이 때문이다. 이 점에서 랑시에르는 지식과 현실의 이중적 관계 맺음을 강조한다. 지식은 현실에 대해 정확히 진단하는 비판의 임무와 더불어 아름다운 허구를 입증할 생산적 임무를 갖는다. “역사 학자와 사회학자가 우리에게 특정한 삶이 그 삶을 표현하는 특정한 사고를 생산하는 방식을 알려주는 반면에, 철학자의 신화는 이러한 필연성을 임의적인 아름다운 거짓말에 조희시키는데, 아름다운 거짓말은 대다수 인민들의 삶에서는 거짓말인 동시에 현실적인 것이다”(Rancière 10). 아름다운 거짓말이었던 것을 현실화시키려는 우리의 분투를 통해서 거짓말의 현실성이 존재한다. 소통의 과학이 현실적 불통의 지점들을 정확하게 학문적 대상으로 포착하고 연구하게 하는 데 기여하는 것은 분명하다. 그러나 우리는 이로부터 더 나아가 평등한 식탁에 대한 믿음, 즉 평등에 대한 보편적 믿음 속에서 그 믿음들을 실행하는 활동들을 상상하거나 발명하고, 또 현실에서 벌어지는 다양한 평등한 소통의 운동들을 의미화 하여 학문적 장 속으로 기입하는 작업을 수행해야 한다. 이것을 우리는 ‘소통의 시학’이라고 부를 수 있을 것이다.¹⁵⁾ 소통의 과학의 성과들을 수용하면서도 그것과 거리를 두면서 소통의 시학으로 나아가는 것, 여기서 우리는 소통의 인문학이 수행해야 할 이중화(doubling)의 과제를 발견하게 된다.

이러한 제안은 이미 과산한 보편주의를 다시 불러들인다는 비판에 직면하기도 한다. ‘모두에게 평등한 식탁’에 대한 믿음은 불가능한 평등성과 보편주의에 호소하는 것으로 보이기 때문이다. 이에 대한 랑시에르의

15) 나는 폭로와 비판으로 환원되지 않는 인문학의 특징을 소통의 시학으로 명명하면서 두 사람의 입장을 참조하였다. 랑시에르는 “Thinking between Disciplines”에서 ‘지식들의 시학(poetics of knowledges)’이라는 표현을 쓰면서 다음과 같이 설명한다. “지식의 시학은 기술(descriptions)과 논증(arguments)이 갖는 힘을 대상들과 이야기들 및 논증들을 발명하는 공통 언어와 공통 능력의 평등성에 재기입하는 담론이다.”(Ibid. 12) 2008년 이화여대 탈경계인문학단 워크샵에서 김은령은 탈경계인문학의 새로운 방법론으로 시학적 방법론을 제기한 바 있다.

대응은 우리에게 중요한 시사점을 제공한다. 그는 평등을 토대가 아니라 '입증해야 할 전제'로 상정하자고 주장한다. 평등은 인간의 보편적 본성이나 본질과 같은 실체적 근거로부터 주어지는 것이 아니다. 평등은 평등을 실행하는 그 순간에만 존재하며 그것을 입증하려는 실행들을 통해서만 **보편주의적 효과**를 낼 수 있다. 가령 '모든 인민은 법 앞에 평등하다'는 프랑스 혁명의 인권선언은 보편주의적 주장을 담고 있지만, 현실적으로는 공허한 주장이었다. 이 선언이 선포되던 당시 여성들과 하층계급 노동자들은 선거권조차 보장받지 못한 상황이었기 때문이다. 그러나 랑시에르는 이런 현실을 참조해 인권선언의 보편성을 의심하거나 그것의 한계를 비판하기보다는 진정한 보편주의의 입증을 위해서 이 선언을 일종의 반문 형태로 다시 제기해야 한다고 말한다. "최초의 프랑스 여성운동가들은 그것을 다음과 같이 정식화할 수 있었다. 프랑스 여자도 프랑스 인인가? 이러한 정식화는 부조리하거나 터무니없어 보일 수 있다. 그렇지만 이러한 종류의 '부조리한' 문장들이 노동자는 노동자고 여성은 여성이라는 식의 단순한 단언보다는 평등의 과정에서 훨씬 더 생산적일 수 있다. 이 문장들은 단순히 사회적 불평등의 책략들을 그 자체로 폭로하는 논리적 균열을 드러낼 수 있게 하는 데 그치지 않는다"(랑시에르 139). 그 반문이 수행된 장소에서 발견되는 것은 단순한 균열이 아니라 자신들의 평등성을 논쟁적으로 증명하려는 여성들의 운동들이며 이를 통해 비로소 현존하게 되는 평등의 사례들이다.

'우리는 평등한가?'라는 반문을 통해 평등한 실존을 상상하고 발명하는 소통의 시학은 사회과학과는 다른 방식으로 소통 주체의 자리를 재사유한다. 사회과학은 이미 주어진 자리에 놓인 주체와 집단들이 그 지정된 자리에 따라 발언한다는 점에 주목한다. 특정한 정체성들은 특정한 사회적 방식으로 생산되며 개인들은 그 주어진 정체성에 자신을 동일시하며 발언한다는 것이다. 이와 달리 소통의 시학은 불가능한 주체를 상상한다. 기존의 질서에 따라 부여된 정체성과의 동일시를 거부하면서 정치적으로

주체화하는 일련의 과정들이 있으며, 다른 이들이 그 과정을 더 이상 부인할 수 없을 때 소통은 발생한다. 이런 점에서 소통은 부인불가능의 가능성이다. 소통의 순간은 그것이 입증되기 전에는 불가능하다고 간주되었던 주체가 가능한 존재로 변모하는 순간이며, 그 새로운 주체의 현존을 부인 불가능하다고 느낄 하나의 가능성이 발생하는 순간이기 때문이다.

랑시에르는 이러한 정치적 주체화를 **불가능한 동일시(identification)**라고 명명한다. 이것은 기존의 정체성을 벗어나는 방식으로 발생한다는 점에서 탈정체화(disidentification)이며 일종의 정치이다. 랑시에르는 1961년 파리에서 일어난 알제리인 학살 사건을 겪으면서 프랑스 지식인들에게 일어난 정치적 주체화에 대해 다음과 같이 회고한다. “내가 속한 세대에게 정치란 하나의 불가능한 동일시에 바탕을 두었다. 그것은 1961년 10월, 프랑스국민의 이름으로 프랑스 경찰에게 맞아 죽고 센 강으로 던져진 알제리인들의 신체와의 동일시였다. 우리는 우리를 이 알제리인들과 동일시할 수 없었다. 그렇지만 그들을 죽음으로 몰아간 이름인 ‘프랑스 국민’과 우리 스스로를 동일시하는 것에 대해 문제제기할 수 있었다. 따라서 우리는 우리가 그 어느 것도 받아들일 수 없었던 두 정체성 사이의 틈새 혹은 균열 속에서 정치적 주체들로서 행동할 수 있었다”(랑시에르 142). 여기에는 3종의 불가능성이 존재한다. 프랑스인으로서, 프랑스로부터 독립하려는 알제리인과 자신을 동일시하는 일의 불가능성. 알제리인을 학살하는 프랑스 경찰을 자신과 동일시하는 일의 불가능성. 그리고 그 사이에서 이전에는 없었던 주체, 즉 동일시를 통해서 이제 막 탄생하려는 주체와 자신을 동일시하는 동일시 자체의 불가능성. 세 번째의 불가능성은 동일시의 언어적 역설에서 기인한다. 왜냐하면 동일시란 언제나 무엇과의 동일시이므로 그 무엇이 존재하지 않는 한 동일시는 불가능한 동일시일 수밖에 없는 것이다.

이 3종의 불가능성은 소통의 새로운 가능성을 만들어낸다. 한 주체가 자신의 지정된 가능한 자리에 남아 있으려고 하는 한, 소통을 위한 새로

운 가능성이란 필요하지도 가능하지도 않기 때문이다. 소통은 한 주체가 자신의 주체 자리에서 이전에는 없었던 자리로 자리바꿈을 하려는 그 순간 발생하는 것이며 그 순간에만 가능해지는 것이다. 상대 주체 역시 그 탈정체화의 사건을 받아들이면서 새로운 주체의 자리로 이동하게 되는 것이기에 소통은 새로운 소통 주체의 탄생과 동시에 발생한다. 이러한 발생의 과정은 이전과 다른 소통 가능성이 사회체에 소통되며 사회체를 갱신하는 순간이라고 표현할 수 있다.

6. 소통의 인문학을 향하여: 환대에서 연대로

이상의 논의로부터 소통의 인문학을 정립하기 위해 고려해야 할 점들을 다음과 같이 제안하고자 한다. 첫째, 평등한 소통에 대한 인문학적 담론은 먹는 입과 말하는 입의 엄격한 구분을 통해 먹는 입의 흔적을 지우려고 하기보다는 인간이 먹는 입으로 말하기도 할 뿐 아니라 말하는 입으로 먹기도 한다는 사실에서 출발해야 한다. 예컨대 비정규직 노동자들의 불평등한 현실을 외면하는 대가로 대기업 정규직 노동자들이 사용자와의 협상에서 자신들의 몫을 챙기며 경제적 투쟁에 몰두할 때 그들은 오직 먹는 입으로만 말하는 것이다. 그들은 이익 집단의 사회적 정체성에서 벗어나지 못하고 그들의 발언은 이미 정해진 사회적 의미 유통의 선을 따라 순환할 뿐이다. 그러나 이 노동자들이 현존하는 경제적 재분배 방식의 정당성을 과열시키는 방식으로 표현될 때, 즉 그들이 여성, 비정규직, 이주 노동자들에 대해 말하고 그들과 함께 말할 때, 그들은 단순히 먹는 입으로 말하는 것이 아니라 사회 공통의 문제에 대해 말하는 것이 된다. 모든 먹는 입들의 평등성에 대해 말하는 것은 먹는 활동인 동시에 말하는 활동이다. 먹는 입들에 대해 말하기, 식탁에 초대받지 않은 자들에 대해

말하기, 식탁을 차렸지만 정작 식탁에 앉지 못하는 자들의 식사에 대해 다시 말하기, 이것이 진정한 의미의 보편주의적 소통이며 정치이다.

셋째, 소통의 인문학은 절대 타자의 형상에 대해 재고할 필요가 있다. 절대 타자의 형상은 그에 대한 환대를 이야기할 때조차도 이미 우리/타자라는 경계를 전제한다. 식탁에 앉지 못한 이들은 종종 이야기되는 만큼 절대적 타자는 아니다. 이주노동자, 다문화 가정의 현실은 불평등의 상황을 포착하는 데 순수한 타자성의 형상이 효과적이지 않음을 보여준다. 보레일의 개념을 빌어 랑시에르가 표현했듯이 그들은 준-타자(quasi-autre)이다. “준-타자는 동일자의 타자적 형상의 가치를 갖기엔 충분히 타자적이지 않다. 우리는 준-타자를 그의 ‘집’으로 돌려보낼 수 없다.”¹⁶⁾ 타자는 우리 곁에서 극단적 근접성을 갖고 존재한다. 이 말은 단순히 그들을 동네나 거리에서 쉽게 마주친다는 뜻이 아니다. 그들이 비정규직 노동자로, 산업재해의 희생자로, 성폭행당하는 여성노동자로, 또는 매 맞는 아내로, 우리와 충분히 비슷한 고통을 겪고 있는 빈자로 존재하며 이 때문에 환대가 아니라 다양한 방식의 연대가 가능하다. 이런 근접성을 무시한 채 다양한 조건의 타자들을 이방인이라는 단일 타자의 형상으로 단순화시키는 것은 오히려 이 이웃들과의 소통에 장애가 될 수 있다. 소통의 인문학은 절대적 타자성의 전제가 어떻게 새로운 연대의 운동 속에서 해체될 수 있는지를 연구할 필요가 있다.

이러한 타자성 형상의 해체는 한편으로 **정체성 정치**로부터의 거리두

16) 위의 책, 211쪽. 이는 정확히 2009년 갑자기 추방된 이주노동자 미노드 목탄의 발언에서 생생하게 확인된다. 그는 1997년 IMF사태로 다니던 공장이 어려워지자 네팔로 돌아가려 했다. 한국 사람의 일자리를 자신이 빼앗는다는 죄책 는 들었기 때문이다. 그런데 그는 집으로 돌아가지 못했다. 공장 형편이 어려워지자 임금은 절반 이하로 삭감되었고 한국 노동자들은 그 수준의 임금으로 일을 할 수 없었기 때문에, 사장은 네팔로 떠나려는 미노드에게 남아달라고 사정했다. “결국 사장과 사장 사모님, 그리고 나 세 사람이 공장을 꾸려갔어요”라고 그는 말한다. (「17년 8개월」, 지식e채널, EBS, <http://home.ebs.co.kr/jisike/main.jsp>)

기를 의미한다. 정체성 정치는 소통의 주체를 미리 가정한다는 측면에서 난점을 지닌다. 여기서 가능한 소통이란 이미 정립된 정체성의 보호나 인정이다. 이러한 모델로는 인종주의와 종교 근본주의를 사후적으로만 다룰 수 있다. 이미 확정적인 민족, 문화, 종교 공동체를 전제한 후에 그 독립된 공동체들이 상호간의 평화로운 승인 관계로 나아가야 한다고 말하기 때문이다. 이때 우리는 딜레마에 빠지곤 한다. 보편주의를 주장할 경우 그것은 서구 중심주의의 혐의를 받게 되며, 특수주의를 주장할 경우 소수 부족주의에 입각하여 분리주의를 조장한다는 공격을 받는다. 그리하여 우리는 큰 공동체와 작은 공동체 사이에서 어떤 것과의 동일시를 택할 것인가라는 딜레마의 회로를 끊임없이 순환하게 되는 것이다.¹⁷⁾ 중요한 것은 현존하는 문체적 공동체와의 동일시보다는 탈정체화의 과정을 통해서 불가능한 동일시를 이루며 새로운 주체화로 나아가는 것이다.

만일 폐쇄적이고 독단적인 주체철학의 횡포에 대응하기 위해 절대적 타자 개념을 계속 고수하려고 한다면, 우리는 절대적 타자의 관념을 타인 뿐만 아니라 우리 자신에게도 적용시켜야 할 것이다. 우리는 타자에게 가닿을 수 없을 뿐만 아니라, 타자조차도 그 자신에게 가닿을 수 없다. 이것은 우리가 우리 자신에게 가닿을 수 없다는 의미이기도 하다. 우리가 타자와 만나는 순간 우리도 타자도 모두 자신이 아닌 것으로 변모한다. 양자는 만남을 통해, 혹은 연대를 통해 모두 자기 자신의 타자가 되어버린다. 타자와 나의 소통은 고정된 정체성들 사이의 소통이라기보다는 만남을 계기로 기존의 정체성으로부터 탈주함으로써 각자가 가닿을 수 없

17) 이는 'Global'과 'Local'의 대립으로도 표현될 수 있다. 이 대립의 극복 과정에서 우리가 직면하는 딜레마 역시 기존 정체성과의 동일시를 전제로 함으로써 발생한다. 따라서 'Glocality(지구지역성)'에 대한 연구는 유럽 부족 대 소수 부족이라는 이분법적 양자택일을 넘어 모든 부족주의에 대항하는 탈정체화의 정치적 활동을 서술하고 발명하는 데 주력해야 한다. 이와 유사한 문체의식에서 로컬리티의 문체에 접근한 글로는 다음을 참조하라. 김수환, 「전체성과 그 잉여들: 문화기호학과 정치철학을 중심으로」, 『사회와 철학』 18(2009): 71-98.

는 자아와 공동체들을 발명하는 사건이다.

넷째, 탈경계적 보편주의를 확립하기 위해서는 현존하는 보편주의적 주장들의 협소성과 경계적 함축을 폭로하는 비판적 과학과 더불어 탈정체화의 상상력을 고양시키는 계기가 필요하다. 이런 의미에서 소통의 인문학은 소통의 시학을 내포해야 한다. 경계를 지우는 작업은 경계에 대한 폭로에서가 아니라 외적 경계를 횡단하는 연대의 상상력, 그리고 위계화된 내부의 경계를 횡단하는 탈주의 활동에서만 완수되기 때문이다. 이 시학적 작업은 보편주의의 기획 하에서 실행된다. 이는 우리가 먹는 입으로 말할 수 있을 가능성, 즉 **함께** 먹는 것에 대해 말할 수 있는 가능성을 믿는다는 뜻이기도 하다. 이 가능성에 대한 믿음은 인간이 먹는 것을 제외하면 그 밖의 모든 것에 대해서는 자유롭게 말할 수 있는 존재라는 주장에 반대한다. 함께 먹음에 대해 함께 말하는 것은 먹는 일에 먹는 것 이상의 의미를 부여하는 것이다. 그 말은 먹는 일에 대한 말인 동시에 우리의 공동 존재에 대한 말이기 때문이다. 이러한 보편주의는 수행됨으로써만 입증되는 것이다. 따라서 소통의 시학은 정치적·사회적 운동 속에서 현실적으로 벌어지고 있는 탈정체화의 유의미한 사례들을 학문적으로 기입하고 소망할 만한 탈정체화에 대한 상상력을 촉진시키는 사유들을 발명해야 한다. 이를 통해 불가능하다고 판정된 실존의 가능성을 끊임없이 열어주는 것, 그것이 소통의 인문학이다.

참고문헌

- 강영안. 『타인의 얼굴』. 서울: 문학과지성사, 2005.
고병권. 『니체, 천 개의 눈, 천 개의 길』. 서울: 소명출판, 2001.
김비환. 「아렌트의 정치적 현정주의」. 『한국정치학회 회보』 41.2(2007): 99-120.
김선욱. 『정치와 진리』. 서울: 책세상, 2001.

- _____. 「한나 아렌트의 정치 개념—“정치적”인 것과 “사회적”인 것의 관계를 중심으로」. 『철학』 67(2001): 221-239.
- _____. 「하버마스 언어철학의 전체론적 특성」. 『사회와 철학』 10(2005): 65-89.
- 김수환. 「전체성과 그 잉여들: 문화기호학과 정치철학을 중심으로」. 『사회와 철학』 18(2009): 71-98.
- 김 향. 『말하는 입, 먹는 입』. 서울: 새물결, 2009.
- 발터 벤야민. 『일방통행로』. 조형준 옮김. 서울: 새물결, 2007.
- 『신약성서』 「고린도전서」.
- 이화인문과학원 지음. 『젠더와 탈경계의 지형』. 서울: 이화여자대학교 출판부, 2009.
- 이진경. 『외부, 사유의 정치학』. 서울: 그린비, 2009.
- 자크 랑시에르. 『정치적인 것의 가장자리에서』. 양창렬 옮김. 서울: 길, 2008.
- 장운재. 『세계화 시대의 기독교 신학』. 서울: 이화여자대학교 출판부, 2009.
- 정호근. 「의사소통적 합리성과 권력 그리고 사회구성」. 『하버마스의 사상』. 서울: 나남출판사, 1996.
- 조르조 아감벤. 『목적없는 수단』. 김상운·양창렬 옮김. 서울: 난장, 2009.
- 조지 세이반·토머스 솔슨. 『정치사상사1』. 성유보·차남희 옮김. 파주: 한길사, 1997.
- 지식e채널. 「17년 8개월」. <http://home.ebs.co.kr/jisike/main.jsp>.
- 진은영. 「송고의 윤리에서 미학의 정치로」. 『시대와 철학』 20.3(2009): 403-437.
- 피에르 부르디외. 『재생산』. 이상호 옮김. 서울: 동문선, 2000.
- 한나 아렌트. 『인간의 조건』. 이진우·태정호 옮김. 파주: 한길사, 1996.
- _____. 『전체주의의 기원1』. 이진우·박미애 옮김. 파주: 한길사, 2006.
- 황정아. 「묻혀버린 질문: ‘윤리’에 관한 비평과 외국이론 수용의 문제」. 『창작과 비평』 144호(2009): 100-120.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1992.
- Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Rancière, Jacques. “Thinking between Disciplines: An Aesthetics of Knowledge.” *Parrhesia* 1(2006): 1-12.

Communication, the Possibility of Impossibility

Jin Eunyoung
(Ewha Womans University)

In this paper, I propose a new model for the possibility of equality in communication, and attempt to develop humanistic ideas about it. With regard to matters of communication, there is a theoretical project to secure the normativity of communication relying on universality in language activity, on the one hand, but there is criticism from the social sciences that emphasis on universal normativity may be too idealy, tic and give rise to an illusion of communication concealyng the existing inequality, on the other hand. The science of communication has analyzed and described precisely the causes of inequality from a critical viewpoint.

Another approach to the matter of communication is to pursue economic equality based on the image of family or of one body, and thereby to secure equality in communication. However, such an image makes difficult the prevention of totalitarian hierachization and closedness of community. Against such, the ethics of the Other or the ethic of hospitality is also proposed, but such proposals tend to restrict the matter to the realm of ethics, excluding a political approach.

I regard the moment of the performative activity that invents a new self or community through an impossible identification of disidentification as the moment that open universality is verified. Humanities of communication undertake the task of doubling: it has to play a role as the poetics of communication as well as the science of communication, prompting and creating a variety of solidarities as a process for the verification of universality beyond hospitality.

주제어: 소통(communication), 환대(hospitality), 탈정체화(disidentification), 불가능한 동일시(impossible identification), 소통의 시학(poetics of communication)

논문제출일: 2010. 04. 15

심사완료일: 2010. 05. 01

게재확정일: 2010. 05. 01