

TRANS- HUMANITIES

Title : 서사적 상상력: 인문학적 페미니즘의 가능성
**Narrative Imagination: Possibilities of Humanistic
Feminism**

Author(s) : 임옥희 (IM Okhee)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 5 No. 3 (2012), pp. 5-29

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:
www.kci.go.kr & <http://www.trans-humanities.org/>



이화여자대학교
EWHW WOMANS UNIVERSITY

서사적 상상력: 인문학적 페미니즘의 가능성

임옥희

1. 들어가는 말

인문학과 페미니즘은 만날 수 있는가? 혹은 페미니즘과 인문학의 ‘새로운’ 만남은 가능한가? 페미니즘은 휴머니즘에 바탕한 인문학적인 토대에 질문을 제기하는 것에서 출발했다고 해도 과언은 아닐 것이다. 전통적인 인문학이 주장한 보편성에 회의적인 시선을 보냈던 페미니즘이 자유, 평등, 정의와 같은 보편적인 주제에 다시 주목하는 이유는 무엇일까? 인문학과 페미니즘이 갈등의 세월을 보낸 뒤 재결합한다면 어떤 방식으로 만날 수 있을 것인가?

페미니즘은 인문학의 토대를 흔들어놓는 질문에서부터 시작했다. 인문학이 추구해왔던 보편적인 전제는 모든 인간은 자유롭고 평등하고 존엄하다는 것이었다. 이런 휴머니즘에 바탕한 자유와 평등, 보편인권에 과연 여자가 포함되어 있는가? 여자, 흑인, 성적 소수자, 장애인, 난민, 노예들과 같은 사회적 약자는 포함되었는가? 페미니즘은 구체적 보편성

임옥희 경희대학교 후마니타스 칼리지

www.kci.go.kr

에 기대어 시민, 국민이기를 원하는 사람들에게 가로놓인 장벽을 허물어내려고 했다면, 유구한 전통을 자랑하는 인문학은 페미니즘의 문제제기에 대처할 필요를 절실히 느끼지 못한 것처럼 보였다. 보편인간이 아니라 여성으로서 어떻게 살아야 할 것인가라는 고민은 여자들의 몫이었을 뿐, 강단인문학¹⁾의 고민거리가 아니었다. 보수화된 강단인문학에 의하면 젠더의 관점으로 문학텍스트를 읽는 것은 시적 언어의 섬세한 결들이 보여주는 보편적인 미학적 층위와 문학적 순수성을 해치고 조악한 젠더정치만 남겨두는 것이다.

이제 인문학은 보편성을 담보하는 학문이기는커녕 대학 안팎에서 위기에 처해 있다. 이점에 반론을 제기할 사람은 많지 않을 것이다. 한국에서뿐만 아니라 오랜 인문학 전통을 자랑하는 영국에서도 인문학은 위기에 처했다. 2010년 4월 영국의 미들섹스대학(서섹스대, 켄트대, 킹스칼리지 등)이 철학과를 폐과하겠다고 발표했다. 철학과를 없애는 대신 타과에 투자를 하면 대학으로서는 훨씬 더 수익성을 올릴 수 있다. 인문학은 교양으로 습득해도 충분하다. 그러니 돈이 되지 않는 학과를 대학에서 유지할 필요가 없다는 것이었다. 이처럼 인문학이 위기를 맞이한 것은 어제 오늘의 일이 아니다.

해럴드 블룸(Harold Bloom)과 같은 이론가는 ‘앙심학과’(school of resentment)의 하나인 페미니즘으로 인해 인문학의 위상이 추락되었다고 주장하지만 현실은 그와는 반대인 것처럼 보인다.²⁾ 기존의 인/문학은 페미니즘이라는 젊은 피의 수혈로 인해 그나마 위기관리를 할 수 있

1) 요즘은 인문학 앞에 시민인문학, 실천인문학, 사회인문학이라는 수식어가 붙어 있고 이들 인문학은 시민, 사회와의 연계를 주장하면서 거리로 나서고 있다는 점에서 강단 인문학과 구별될 필요가 있을 것으로 본다.

2) 해럴드 블룸이 가장 경멸하는 비평이 문학을 문학 외적인 것(계급, 인종, 젠더)으로 환원하는 사심 가득한 비평이다. 그의 주장에 따르면 페미니즘도 순수한 문학을 망친 앙심학과(school of resentment)의 하나에 속한다. Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of The Ages*, New York: Harcourt & Brace, 1994 참조.

었다. 페미니즘이 개발한 ‘저항하는 독서’는 기존 텍스트를 젠더 관점에서 새롭게 읽어냄으로써, 고루해진 비평에 신선함과 경이감을 부여해주었다(리타 펠스키 59-64). 이렇게 본다면 페미니즘 독법은 인문학 전반을 흔들어놓았다기보다 오히려 그것이 유지될 수 있는 지주(支柱)³⁾로 기능한 측면이 있다.

그렇다고 페미니즘이 위기의식을 느끼지 않았다는 말은 아니다. 21세기에 들어오면서 기존의 여성억압, 여성차별은 형식적, 법적으로는 상당 부분 해소되었다. 여성‘만’이 특별히 차별당한다는 주장은 설득력을 잃게 되었다. 시장에서 자유롭게 경쟁한다는 점에서 여성에게만 진입장벽이 가혹한 것은 아니다. 전지구화 시대에 사회적 약자로 따지자면 여성보다 더욱 약자의 위치에 있는 사람들은 많다. 말하자면 호모 사케르들은 도처에 존재한다. 기동성, 생산성, ‘정상성’이 떨어지는 장애인, 시민권이 없는 불법체류자, 난민, 이민 들에 비해 여성이 더 약자인 것도 더 차별받는 것도 아니다. 제도적 절차적 민주주의가 확보된 국가의 여성들은 가부장제의 억압이나 국가로부터 그다지 차별받는다고 느끼지 않는다.

여기에 덧붙여 섬세한 차이에 입각한 정체성의 정치는 페미니즘 진영 안에서도 ‘사소한 차이의 나르시시즘’에 의해서 한없이 세분화되어 있다. 인종, 계급, 민족, 종교에 따른 페미니즘의 분화는 말할 것도 없고 섹슈얼리티에 따라서도 분화되었다. LGBTTT 즉, 레즈비언 게이, 바이, 간성, 트랜스 젠더, 트랜스 섹슈얼, 등. 정체성의 정치는 한없이 나열될 수 있다. 정체성의 정치에 의하면 각각의 차이와 억압의 지점이 역설적이게도 그들의 정체성을 형성하는 토대로 기능한다. 이처럼 고립되고

3) 엘프레드 엘리벡. 『노라가 남편을 떠난 후 일어난 일 또는 사회의 支柱』. 강창구 옮김. 서울: 성균관대학교, 2005 참조. 엘리벡은 노라를 다시 읽어낸다. 인형의 집을 뛰쳐나간 노라는 가부장제를 위협에 빠뜨린 것이 아니라 오히려 가부장제를 든든하게 뒷받침하는 지주 역할을 함으로써 가부장제와 공모하였음을 이 회곡에서 신랄하게 묘사하고 있다.

분화된 정체성의 정치는 신자유주의의 탈정치화에 오히려 부합하는 것처럼 보였다. 여기서 ‘탈정치화란 불평등, 종속, 주변화, 사회갈등과 같이 정치적인 분석과 해결책을 필요로 하는 문제들을 자연화하여 정치적으로 생산된 정체성을 존재론으로 만들어버리는 것’이다(웬디 브라운 40-41).

신자유주의 시대에 이르러 사회는 시장경제를 가진 사회(having a market economy)가 아니라 아예 시장사회(being a market society)가 되어버렸다(마이클 샌델 29). 시장사회에서는 인간관계 또한 시장에서 사고 팔리는 하나의 상품에 지나지 않는다. 리처드 세넷은 신자유주의 시대에 이르러 인간성이 특히 더 파괴되었다고 느끼는지에 주목한다. 신자유주의시대는 ‘유연성’이라는 어휘로 사회를 재편하고 있다. 그러므로 ‘장기(long term)는 안 돼’가 모든 영역을 지배한다. 따라서 장기간에 걸쳐서 형성되는 가치와 인간관계는 파괴될 수밖에 없다는 것이다. 신뢰, 상호헌신, 성실과 같이 장기적인 가치는 단기적이고 조금하게 이윤을 추구사회에서는 유지되기 힘들다.⁴⁾

유연성이 목표인 사회에서 장기적인 것은 변화의 걸림돌이 된다. 정규직을 요구하는 것은 고용유연화시대에 불변의 고정된 가치를 추구한다는 점에서 시대착오적인 것이다.⁵⁾ ‘나는 이중인격자다’라는 것이 광고 카피가 될 정도로, 이중인격, 다중인격, 불확실성, 불확정성, 기회주의 등이 긍정적인 가치가 되고 있다. 일관성의 파괴와 해체는 단기적인 이윤추구사회에서는 자연스러운 귀결이다. 이런 시대에 인간은 그 자체로 존엄하다는 고전적인 전제는 더 이상 설 자리가 없어진다. 시장사회에서 점점 내몰린 사람들은 이제 호모 이코노미쿠스를 넘어서 호모 크리

4) 리처드 세넷. 『신자유주의와 인간성의 파괴』. 조용 옮김. 서울: 문예출판사, 2001 참조.

5) 사카이 다카시. 『통치성과 자유: 신자유주의 권력의 계보학』. 오하나 옮김. 서울: 그린비, 2011 참조.

미널리쿠스가 되어가고 있다.

인간의 가치가 완전히 실종되었다는 위기의식은 다시 인간의 가치를 생각하도록 강제해왔다. 이처럼 인간이 사라지면 인간에 속한 여성 또한 사라지지 않을 수 없다. 이와 같은 위기의식이 인문학과 페미니즘을 다시 만나도록 요청한 셈이다. 따라서 이 글은 페미니즘의 탈정치화를 분석하고 재정치화하기 위한 시도로서 인문학적인 페미니즘의 가능성을 모색하고자 한다.

인문학적인 페미니즘은 기존의 페미니즘 문학, 페미니즘 철학, 페미니즘 역사학 하는 식의 분과학문적인 전문화, 분업화에서 벗어나 인문학 전반과 페미니즘의 융합가능성을 도모하려는 것이다. 페미니즘이 젠더 범주 하나만으로 젠더정치의 토대를 삼기에는 역부족인 시대이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 반(反)인간주의 혹은 ‘인간의 죽음’을 선언한 이후에 다시 인간으로 돌아가려면 어떻게 해야 하는가? 다시 인간의 가치에 주목하고자 하는 인문학적 페미니즘은 어떤 것이어야 하는가? 이것이 관건이다.

2. 마사 누스바움과 서사적 상상력

1) 페미니즘은 휴머니즘이다

캐롤 길리건(Carol Giligan)은 『저항에 합류하기』(*Joining the Resistance*)에서 “우리는 어디서 와서 어디로 가고 있는가?” 라는 질문을 한다.⁶⁾ 한 세대 동안 페미니스트들은 “우리”와 같은 막연한 주어를 사용하지 않았다. 그런데 캐롤 길리건에서 주디스 버틀러의 『불확실한

6) Carol Giligan, *Joining the Resistance*, Cambridge: Polity Press, 2011. 2장 참조.

삶』에 이르기까지 페미니스트들은 왜 “우리”라는 집단적인 주어를 다시 소환하게 되었을까? 일부 페미니스트들이 “보편성”이라는 인문학적인 주제로 귀환하는 이유는 무엇일까? 캐롤 길리건이 묻고 있는 “우리는 어디서 왔으며, 우리는 누구이며, 우리는 어디로 가는가?”라는 물음은 전형적인 인문학적인 질문이다. 『모더니티의 젠더』를 통해 모더니즘을 분석했던 리타 펠스키 또한 다시 『페미니즘 이후』의 『문학의 용도』를 질문하면서 인간적인 가치의 문제에 집중한다.

페미니스트들만 공감을 이야기하는 것은 아니다. 제레미 러프킨(Jeremy Rifkin)은 『공감의 시대』에서 인류에게는 이기적인 유전자가 아니라 공감의 유전자가 형성되어 있다고 주장한다. 새라 블러피 허디(Sarah Blaff Hrdy)는 『어머니의 탄생』에서 핵가족에서처럼 하나의 부모가 아니라 부모역할을 하는 대행부모(alloparents)가 없었더라면 인류가 지금처럼 살아남지 못했을 것으로 여긴다. 그런 맥락에서 인간은 이미 언제나 함께 살아왔다는 것이다. 또 다른 진화생물학자인 린 마굴리스(Lynn Magulis)는 ‘공생’(symbiosis)을 이론화해왔다. 공감은 커녕 살벌한 경쟁의 시대에 이처럼 공감을 주장하는 것은 신자유주의 시대가 인간을 황폐화시킨 것이 대한 반작용과 위기의식은 아닐까?

여성의 생물학적인 차이를 차별화하는 법적, 정치적 제도에 저항하려는 초기 페미니즘의 운동은 흔히 자유주의 페미니즘이라고 일컬어졌다. 1789년 〈인간과 시민의 권리선언〉(The Declaration of the Rights of Man and Citizen)을 소리 높여 외치며 혁명의 원칙이 공포되었다. 이처럼 **보편적인 권리선언**은 그 안에 위험을 내포하고 있었다. 그 권리가 정확히 무엇을 뜻하며, 누구를 위한 것인가? 이 권리선언이 발표된 지 2년 후 공포된 헌법이 규정한 시민권(citizenship)에서 배제된 사람들(여성, 노예, 유색 자유민들)의 불만은 예비되어 있었다. 1791년 올랭프 드 구즈(Olympe de Gouges, 1748-1793)는 『여성과 시민의 권리선언』(The Declaration of the Rights of Women and Citizen)을 출간했

www.kci.go.kr

다. 이 선언문은 이 시기 여성의 권리와 관련된 종합적인 보편적 요구와 더불어 혁명의 보편성을 요청하고 있다.⁷⁾ 구즈는 여성의 차이를 주장함으로써 혁명이 표방하는 '추상적 인간' 속에 과연 여성이 포함되어 있는 것인지를 심문한다.⁸⁾

자유주의 페미니즘 운동은 주로 법적, 제도적으로 여성의 평등을 주장했고 초기에는 선거권 운동에 집중되어 있었다. 여성이 선거권을 획득하고 절차적 민주주의가 성취된 서구에서 자유주의 페미니즘은 운동으로서의 힘을 상실하게 되었을 뿐만 아니라 자유주의 페미니즘의 한계가 지적되면서 그것의 운동성이 소멸된 것처럼 보였다.

다양한 페미니스트 이론가들은 다방면에서 인문학과와의 결합을 시도하고 있지만 그 중에서 자유주의적인 관점에서 '페미니즘은 휴머니즘이다'를 주장하면서 적극적으로 양자의 결합을 모색하는 이론가가 마사 누스바움(Martha Nussbaum)이다. 그녀는 『섹스와 사회적 정의』(*Sex & Social Justice*)에서 '페미니즘은 휴머니즘'이라고 선언한다(7-9). 신의 죽음 나아가 인간의 죽음이 선언된 시대다. 안티휴머니즘의 시대를 거치고 지나온 21세기에 다시 휴머니즘으로 돌아간다는 것은 무엇을 의미하는 것일까?

포스트모던 시대에 이르러 자유주의적 부르주아적 자아 개념, 즉 세계를 해석하는 주인으로서의 객관적이고 보편적인 자아 개념은 무수한 비판의 표적이 되었다. 수많은 포스트 이론들(포스트마르크스주의, 포스트구조주의 포스트식민주의, 포스트모더니즘 등)이 인간의 죽음을 선언한 것은 인간이 세계의 중심도 아니고 만물의 척도는 더구나 아니라는 점을 지적한 것이다. 인간은 언어를 수단으로 거느리고 세계에 의미

7) 조안 스콧. 『페미니즘의 위대한 역설』. 공임순, 이화진, 최영석 옮김. 서울: 엘피, 2006 참조.

8) 드 구즈는 여성의 차이를 주장하면서도 여성을 남성과 동등하게 대접할 것을 동시에 요구한 셈이다. 그녀의 유명한 말, 여성이 단독대에 설 수 있다면 의회의 단상에도 설 수 있어야 한다는 말이 그런 역설을 보여준 셈이다.

를 부여하는 역사의 주인이 아니라 기존의 상징 질서 속으로 던져진 존재에 불과하다는 것이 구조주의자들의 비판이었다. 그들에 의하면 인간은 더 이상 존재와 의미를 통합할 수 있는 역사의 주체가 아니다. 여기서 한 걸음 더 나가면 인간은 정보패턴에 불과한 깜빡이는 기표(flicking signifier)⁹⁾에 불과해진다. 이와 같은 안티 휴머니즘을 거친 다음 다시 인간으로 돌아가려고 한다면 페미니즘은 어떤 휴머니즘을 주장할 수 있을 것인가?

이 질문과 관련하여 마사 누스바움의 이론을 살펴볼 필요가 있다. 그녀의 ‘인간능력접근법’의 전제는 인간은 내재적 존엄성을 가지고 있다는 것이다. 내재적 존엄성이란 인간이 최소한 인간답게 살 수 있는 기본적인 자질을 사용하는 것을 의미한다. 가장 기본적인 삶의 영역 즉, 생명권, 건강권, 온전한 몸, 감각과 상상력과 사고의 계발, 실천적 추론 능력의 계발, 비공식적인 가족과 친구, 정치공동체에 필수적인 소속감의 계발, 놀면서 여가를 즐길 능력의 계발, 다른 생명체나 자연세계와 관계를 맺을 수 있는 능력, 정서적 능력 계발을 하지는 것이 그녀가 말하는 능력접근법이다.

이렇게 본다면 그녀는 이제 폐기처분되어버린 것 같은 자유주의 페미니즘의 한 전통을 상속받아서 재활용하고 있는 것처럼 보인다. 신자유주의가 아니라 고전적인 자유주의의 휴머니즘 정신으로 귀환하지는 것이 그녀의 주장처럼 들린다. 그녀는 고전적인 휴머니즘에서 인간의 나르시시즘, 즉 세계를 해석하는 만물의 척도이자 단단한 이성주체라는 핵심을 빼버리고 인간의 ‘허약성’을 강조한다. 그와 동시에 포스트휴머니즘 시대에 들어와서 찾아보기 힘든 주장들, 즉 인간의 존엄성, 인간의 보편적인 가치와 품위를 주장한다. 그리스 고전을 전공한 철학자이자

9) N. Katherine Hayles, “Virtual Bodies and Flickering Signifier.” *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago, 1999 참조.

백인 ‘자유주의’ 부르주아 페미니스트로서 그녀는 그다지 사회적 불의 (social injustice)를 경험하지 않았을 것처럼 보이지만, 그녀가 주로 다루는 주제는 ‘정의의 영토’(사회적 정의, 동물에 대한 정의, ‘지구적 정의’(global justice), 민주주의, 공정한 애국심, 세계시민주의 등이다.

그녀는 우선 인간이 존엄성을 회복하려면 혐오감에서 벗어나 인류애의 정치(politics of humanity)로 나아가야 한다고 역설한다. 그녀가 말하는 인류애의 정치는 호기심과 상상적인 조율과 존중이 서로 조화를 이루는 정치적 태도를 의미한다. 로마의 철학자 키케로는 그것을 라틴어로 후마니타스라고 명명했으며, 18세기 아담 스미스는 그것을 ‘고통받는 타인들에 대한 관대하고 유연하게 참여할 수 있는 능력’으로 기술한다.¹⁰⁾ 누스바움은 아담 스미스의 인류애 개념을 물려받았다는 점에서 고전정치경제학에 바탕한 자유주의적인 페미니스트의 전형적인 태도를 견지하고 있다.¹¹⁾

그녀는 타자와 공감하고 공존을 주장한다. 그런 타자에는 사회적 약자뿐만 아니라 동물까지 포함된다. 피터 싱어와 같은 동물해방론자들이 동물의 해방에 대한 근거를 고통에서 찾았다면, 그녀는 동물이라는 종에게 ‘정의의 영토’가 확장되어야 한다고 주장한다. 루소가 말했다시피 인간에게는 타자의 고통을 상상할 수 있는 능력이 있다. 인간뿐만 아니라 다른 종(種)의 고통까지 상상할 수 있어야 한다고 주장한 사람이 제레미 벤담(Jeremy Bentham)이다. 고통담론에 의거하여 제레미 벤담은 종차별주의(speciesism)를 반대했다. 벤담에게 인간의 목적은 고통을

10) Martha Nussbaum, *From Disgust to Humanity*. New York: Oxford University Press, 2010. xviii 참조.

11) 누스바움은 요즘 페미니스트들은 아담 스미스를 단칼로 비판하고 넘어가지만 그가 언급한 공감과 공정성의 중시에 주목한다. 아담 스미스는 사회적으로 학습된 탐욕과 과도한 분노를 비판하면서 합리적인 자기성찰의 규범을 제안했는데, 이때 그가 말한 자기성찰은 감정의 균형을 취하는 것을 뜻한다고 그녀는 주장한다. 고전적인 자유주의자들의 주장을 폐지하는 것이 아니라 재활용하고 있다는 점에 그녀는 자유주의자들의 유산을 그대로 물려받고 있는 셈이다.

피하고 쾌락을 최대화하는 것이다. 따라서 벤담에 의하면 인간과 다른 종이라고 하여 그들에게 고통을 가하는 것은 종차별주의에 해당한다. 인간과 동물을 구분하려는 온갖 철학적 논쟁, 즉 동물에게도 이성이 있는가? 감정이 있는가? 연장을 사용하는가? 언어가 있는가? 등을 떠나서 벤담은 동물도 인간처럼 고통을 느끼고 고통받는다¹²⁾는 점을 강조했다. 그가 보기에 인간이 타자로서의 동물에게 고통을 가할 권리는 어디에도 없다.

동물해방론자인 피터 싱어(Peter Singer) 또한 벤담의 철학에 바탕하여 고통담론을 주장한다. 그는 인종차별주의, 성차별주의, 종차별주의를 동케로 놓는다.¹³⁾ 피부색이 다르다는 이유로 인종차별(racism)을 하고, 성별이 다르다고 성차별(sexism)을 하듯이, 인간은 자신과 종이 다르다는 이유만으로 동물을 차별해왔다. 메리 울스톤크레프트가 『여성의 권리 옹호』를 출간했을 때, 그 책을 패러디하여 『짐승의 권리 옹호』라는 책이 익명으로 출판되었다. 그 책은 여성이 남성과 평등하다고 주장한다면 개나 고양이도 평등하다고 말해야 하지 않겠는가라고 비꼬고 있다. 그런데 지금 동물해방론자들은 바로 그 『짐승의 권리 옹호』를 진지하게 주장하고 있다.

마사 누스바움은 케이스 테스트와 같은 동물해방론자들처럼 동물의 권리 자체가 인간에게 양도할 수 없는 자연권임을 인정해야 한다고 주장한다.¹⁴⁾ 존 로크가 인간의 양도할 수 없는 자연권으로 생명권, 재산권, 행복추구권을 뽑았다면, 그런 자연권은 동물에게도 확장되어야 한다

12) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart, London: Methuen, 1982. Chapter 17. section 1 참조. 전문은 다음 웹사이트에서 찾아볼 수 있다. "Classical Utilitarianism Web site,"

<http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/bentham/ipml/>

13) 피터 싱어. 『동물해방』. 김성환 옮김. 서울: 인간사랑, 2005. 1장 참조.

14) Keith Tester, *Animal and Society: The Humanity of Animal Rights*, London: Routledge, 1991 참조.

는 것이 그녀의 주장이다. 인간이 아닌 동물도 품위있고 자기 종을 유지하면서 풍요로운 삶을 살 권리¹⁵⁾가 있다는 것이다.

타자와 공존하고 타자의 고통을 느낄 수 있으려면 무엇보다 상상력이 필요하다. 마사 누스바움은 그것을 '서사적 상상력'이라고 일컫는다. 인간은 누구나 동등한 존재이며 그 자체로 존엄하다는 생각은 민주적인 시민을 형성하는데 필수적이며 그런 자질을 향상시키는데 문학적 상상력은 필수적이다.¹⁶⁾ 『공부를 넘어 교육으로』에서 그녀는 오로지 이윤과 수익만을 목적으로 하는 신자유주의 시장논리를 비판한다. 인문학은 이윤창출을 목적으로 하지 않는다. 오로지 수익만을 목적으로 하는 삶은 타인의 고통을 이해하고 공감할 수 없는 차갑고 도구적인 합리성에 지배되는 이윤기계의 삶이 될 것이다. 그럴 경우 인간의 삶은 한없이 천박한 시장교환 규범으로 인해 글로벌 시대의 민주주의를 파괴하게 될 것이며 성숙한 보편적 세계시민주의에 다다를 수 없다는 것이 그녀의 입장이다. 시장에서 이윤을 남기지 못하는 문학이 살아남아야 하는 이유가 바로 그 때문이다. 문학적 상상력은 타인에 대한 배려와 이해, 도덕적 감정을 키우는 밑거름이 된다. 그러므로 타자에게 감정이입할 수 있는 이야기로서 서사적 상상력이야말로 타자를 이해하는데 필수적인 덕목으로 격상된다.

누스바움이 설파하는 타자와 공존에 대한 상상력은 정치적으로 민주주의에 바탕할 뿐만 아니라 국민국가 차원을 넘어서 있는 것이다. 타자의 고통을 배려할 수 있는 상상력은 국가의 경계선에 편협하게 머물러 있어서는 불가능하다. 그래서 누스바움에게 페미니즘은 휴머니즘일 뿐만 아니라 세계시민주의(cosmopolitanism)여야 한다. 세계시민주의적 인 입장에 설 때라야만 지구적 정의를 실현할 수 있는 가능성이 열린다. 이런 지구적 정의의 실현은 단지 젠더 범주만으로는 실현불가능하다.

15) 에스트라 테일러 엮음. 『불온한 산책자』 중 5장 「마사 누스바움: 정의」 참조.

16) 마사 누스바움. 『공부를 넘어 교육으로』. 우석영 옮김. 서울: 궁리, 2012 참조.

따라서 사소한 정체성(젠더, 섹슈얼리티, 종교의 정체성과 같은 개인적인 정체성뿐만 아니라 국가의 일원이라는 국가적 정체성을 포함하여)의 정치에 함몰되지 않으려면 '추상적 보편성'에 입각해야 한다(Nussbaum, *Sex & Social Justice* 3-25).

서사적 상상력을 통해 타자를 이해할 수 있는 공감능력은 '법'이 되어야만 사회적인 정의가 실현될 수 있고 민주주의 사회가 될 수 있다. 사회적 약자에 대한 '동등한' 배려가 가능할 때 민주주의적인 인간성이 실현되기 때문이다. 그러기 위해서는 감성과 공감을 여성의 영역이자 사적 영역으로 배제할 것이 아니라 법이라는 공적 영역에 포함시켜 정의의 한 요소로 파악해야 한다. 그러므로 시인과 법관을 동일시해야 한다는 그녀의 주장은 법과 예술의 관계를 새롭게 정립하려는 야심찬 기획¹⁷⁾으로 보아야 할 것이다.

그녀의 보편적인 세계시민주의에 따르면 국가의 이해관계에 완전히 종속되는 맹목적 애국심에서 벗어나야 하고, 그럴 때 지구적 정의를 실현할 수 있는 세계시민의식은 확보된다. 타고르에게 지대한 영향을 받은 그녀는 지금과 같은 국민국가의 이해관계, 편협한 애국심에서 벗어나 추상적 보편성의 입장에 설 수 있을 때, 이웃 나라 혹은 다른 나라들에게 공정한 수 있는 글로벌 정의가 가능하다고 주장한다(마사 누스바움, 『공부를 넘어 교육으로』 145-146).

그렇다면 우리가 어떻게 그런 품위있고 교양있는 세계시민이 될 수 있다는 것일까? 시민, 국민으로 자신을 정체화해주는 국가를 초월하여 보편적인 정의의 편에 어떻게 설 수 있다는 것인가? 아담 스미스 이후로 인간은 욕망하는 존재이며 자신의 이해관계를 끝까지 관철시킬 수 있다는 점에서 합리적인 존재라고 배워오지 않았던가? 폭력적이고 이기적인 인간이 젠더, 계급, 인종, 종교, 국가의 이해관계를 떠나서 중립적

17) Martha C. Nussbaum, "Democratic Citizenship and the Narrative Imagination," in *Cultivating Humanity* 참조.

이고 보편적인 지구적 정의의 입장에 어떻게 설 수 있다는 것인가?

이런 의문에 대해 누스바움은 나쁜 감정들을 절제할 수 있는 인문학적 시민정신을 함양하는 것이라고 답한다. 누스바움은 이성적이고 합리적이고 책임지는 자유주의 개인 자아를 주장하면서도 이성이 감정을 억압하는 것이 아니라 이성과 감정이 사이 좋게 공존하는 조화로운 자아를 주장한다. 따라서 누스바움에게 정의롭고 공정한 사회를 지향하는데 가장 위험한 두 가지 도덕적 감정은 혐오감(disgust)과 수치심(shame)이다. 이 두 가지 감정은 원초적 형태로 유년기에 발생하며, 인간 육체의 결합, 필멸성, 나약함, 의존성을 우선적인 대상으로 삼는다. 인간의 생이 보여주는 이런 특징들은 야심차고 지적인 존재들에게는 견디기 힘든 것들이며, 도덕적인 삶에서 심한 불안정의 원천이 된다. 혐오감의 경우 사람들은 동물적인 육체의 악취와 부패에 거부반응을 보인다. 하지만 일반적으로 그 정도에서 끝나지 않는다. 왜냐하면 사람들은 “냄새나는 놈, 끈적거리는 놈, 역겨운 놈” 등으로 부르면서 자기 육체에 대해 자신이 느끼는 불쾌함을 투사할 인간 집단을 찾기 때문이다. 많은 경우의 인종적 증오와 대부분의 여성 혐오증에는 그런 요소들이 들어있다.

수치심은 더욱 복잡하다. 왜냐하면 때때로 수치심은 우리가 게으름과 우둔함으로 놓쳐버렸던 드높은 이상을 상기시키기 때문이다. 그녀가 ‘원초적 수치심’(primitive shame)이라고 부르는 수치심이 있다. 이 유형은 우리가 타인을 필요로 한다는 바로 그 사실에서 비롯된 수치심인 바, 바위처럼 단단한 형태의 불사신을 추구하면서 그것을 남자다움(manliness)이라고 칭하는 데서 비롯된 수치심이다. 사람들은 말하길, “진짜 사나이”는 완벽하게 자족적일 수 있다고 한다. 어떤 형태의 나약함이나 부족함은 훼손된 남성성의 표시가 된다. 미국에서 비행 청소년들에 관한 연구는 이런 종류의 수치심이 어떻게 남자다움에 대한 병적인 규범들과 연결되어 약자와 여성에 대한 공격성으로 연결되는지를 보여준다.

인도에서의 종교적 폭력에 관한 최근의 연구에서¹⁸⁾ 누스바움은 2002년 구자라트(Gujarat) 학살과 그 밖의 다른 곳에서 일어났던 학살에서 호전적인 힌두인들이 무슬림에게 가한 폭력 사건에서 수치심이 중요한 작용을 했다는 점을 발견했다. 힌두 남성들은 — 처음에는 무슬림들에게, 다음은 영국인들에게 당한 — 수세기 동안의 굴욕을 이야기로 대물림한다. 자신들의 사내다움이 훼손당했다는 집단 의식으로 인해 그들의 이야기는 세대를 통해 전해져 내려간다. 즉, 수치스러워할 일이 없는 미래의 국가, 즉 성공적인 공세를 펼쳐 굴욕감을 안겨주었던 사람들을 그 땅에서 깨끗이 제거함으로써, 힌두인의 자긍심이 온전하게, 최고조에 이르게 될 그런 미래의 국가를 고대하면서 말이다. 그런 이야기는 무슬림 남성들에 대한 폭력뿐만 아니라 이 학살의 많은 희생자가 되었던 무슬림 여성들에 대한 성폭력을 부추기는데도 커다란 요인이 되었다고 누스바움은 지적한다.

섹슈얼리티의 문제에서도 이성애가 지배적인 사회에서 동성애자는 자신이 동성애자라는 사실 때문에 스스로 수치심을 느낀다. 이것은 동성애에 대한 혐오감을 동성애자 스스로 내재화하지 않을 수 없기 때문에 발생하는 수치심이다. 게이십대는 스스로 자신을 혐오스럽게 여긴다. 그것은 사회적 시선을 내재화할 수밖에 없기 때문이다. 혐오감은 타인의 인간성을 부정하는 것이다.

누스바움에 의하면 혐오감은 도덕적 **둔감함**에서 비롯된다. 도덕적으로 둔감한 사람은 타인을 지저분한 굼벵이들이나 역겨운 쓰레기로 간주한다. 그런 사람은 타자의 눈으로 경험하고 느끼고 세계를 보려는 '서사적 상상력'이 결핍되어 있으므로 그런 상상력을 통해 타인의 입장에서 보려고 노력하지 않는다. 그렇기 때문에 도덕적으로 둔감할 수밖에 없다. 혐오감은 타인을 비인간으로 간주하는 것이다. 그것은 인간을 인간

18) Martha C. Nussbaum, *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2007, Chapter 6.

이하로 보는 태도이다. 그렇다면 타인을 어떻게 인간으로 볼 수 있는 능력이 생기는가? 루소도 말했다시피 그것은 상상력을 통해 타인의 입장에 자신을 놓는 것이다. 인류에는 자동적으로 드러나는 것이 아니다. 칸트가 말한 인간을 수단이 아니라 목적으로 대하라는 정언명령은 교육에 의해 습득되는 능력이다.

사람에 대한 존중은 상상력 없이는 불가능하다. 오로지 상상력만이 차갑고 추상적인 도덕과 법이라는 범주를 우리가 함께 할 수 있는 어떤 것으로 변화시킨다. 그래서 문학을 통해 서사적 상상력을 발휘하는 것이야말로 사회정의에 필수적이다. 누스바움에 의하면 인간을 존중할 수 있는 교육은 다름 아닌 인문학을 통해서 성취될 수 있다. 이익을 위한 교육이 아니라 민주주의를 위한 교육에 인문학은 필수적이다.¹⁹⁾ 그것이 인문학이 존재해야 하는 이유이고 페미니즘이 당파적인 젠더의 이해관계를 초월하여 인문학과 동맹을 해야 하는 이유이기도 하다.

2) 알키비아데스와 사랑의 취약성

앞서 누스바움이 언급했다시피 혐오감은 인간이 자신의 허약함을 인정하지 않을 때 나온다. 그래서 누스바움은 『향연』을 읽으면서 소크라테스가 말한 영원불멸의 사랑이 아니라 알키비아데스가 경험한 사랑의 취약성에 주목한다.²⁰⁾ 플라톤의 『향연』에 나오는 사랑의 이야기는 거의 언제나 아리스토파네스의 사랑론과 소크라테스의 입을 빌어서 말하는 디오티마의 사랑에 집중되어 있었다. 반면 알키비아데스의 사랑 이야기는 거의 주목받지 못했다. 그런데 누스바움은 인간의 허약성, 바로 그 점을 인정할 때 사랑이 가능하다는 것을 보여주기 위해 알키비아데

19) 마사 누스바움, 『공부를 넘어 교육으로』 2장 「이익을 위한 교육, 민주주의를 위한 교육」 참조.

20) Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, New York: Cambridge UP, 1986, 6장 “The speech of Alcibiades: a reading of the *Symposium*” 참조.

스의 사랑을 재해석한다.

그리스 고전철학의 전공자인 누스바움은 『향연』의 맥락까지 상세하게 분석한다. 알키비아데스 당대의 아테네 극작가들이 그를 보는 관점은 정치적 입장에 따라서 복잡했다. 아리스토파네스는 자신의 희극 『개구리』에서 그 당시 아테네에 정치적 자유, 언론의 자유가 말살되고 있다는 공포를 드러내고 있다. 아테네 사람들이 정치적 불안과 비판에 빠졌을 때 마지막 정치적 희망이 알키비아데스였다. 『개구리』에서는 알키비아데스가 핵심적인 등장인물이며, 아테네는 그를 갈망하고 있는 것으로 묘사되었다. 플라투르는 알키비아데스가 살아 있는 한 희망의 불씨가 미약하나마 살아날 것이라고 말한다. 아테네는 그를 사랑했지만 혐오했고 결국 그를 추방했으면서도 그리워했다. 반면 유리피데스는 알키비아데스를 자기중심적이고 쓸모없는 인간으로 비난한다. 에이스킬로스는 알키비아데스의 귀환을 간절히 바란다(Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness* 169-171).

이처럼 알키비아데스는 아테네의 민주주의를 상징하는 인물이었다. 따라서 민주적인 혼란이 싫었던 사람들은 그를 싫어하지 않을 수 없었다. 그 당시 아테네의 온건한 과두체제였던 테라메네스 정부는 몰락 직전이었고 전제적인 과두정이 들어설 무렵이었다. 플라톤 가문의 큰아버지인 크리티아스(Critias)를 주축으로 하는 악명높은 30인 독재자들의 시대가 움틀 무렵이었고 민주정은 사라질 위기였다. 알키비아데스는 소아시아 프리지아에서 플라톤의 큰아버지인 크리티아스가 보낸 자객에게 암살되었다. 크리티아스는 그를 암살함으로써 아테네의 마지막 민주주의의 희망을 완전히 말살시켰다.

『향연』에서 소크라테스의 사랑의 비상(ascent of love)을 가장 비판한 사람이 아리스토파네스와 알키비아데스였다. 아리스토파네스는 코믹한 버전으로, 알키비아데스는 비극적인 버전으로 소크라테스의 사랑을 비판한다. 널리 알려진 아리스토파네스의 사랑에 관한 이야기에 비해

알키비아데스의 사랑이야기는 그다지 알려지지 않았으므로 여기서는 알키비아데스의 사랑이야기에 집중하고자 한다. 알키비아데스는 소크라테스처럼 진리의 영원불멸성을 향해 나가는 사다리로 사랑을 활용하지 않는다. 그는 자신의 직접적인 경험을 통해 에로스가 무엇인지 이야기한다. 그에 의하면 사랑의 진실은 특별한 삶에 대한 열정을 통해 배우는 것이다. 알키비아데스는 추상화된 에로스가 아니라 구체적인 러브 스토리로서, 소크라테스에 대한 자기 사랑을 이야기한다. 그는 사랑 일반에 관해 이야기하지 않는다. 세상에서 가장 고유한 사람에 대한 사랑이므로 일반화할 수 없다. 그래서 그의 이야기는 더듬거리고 때로는 길을 잃고 일관성도 없다.

알키비아데스가 말한 에로메노스는 동성애이다. 그리스 동성애에서 소년에게 삽입성교는 허용되지 않았다. 성인이 소년을 착취의 대상으로 삼아서는 안된다는 이유에서다. 사랑받는 소년(erastes)의 경우 자족적이고 심지어 자극해도 흥분이 되지 않을 정도로 자제력을 갖춰야 소년의 명예는 유지된다. 그것은 푸코가 지적하듯이²¹⁾ 장차 국정을 책임져야 할 세대가 매춘의 대상이 된다면 그들에게서 어떤 윤리적 덕목과 책임감을 물을 수 있겠는가. 바로 그런 이유로 소년은 성적 흥분을 절제하고 자기 단련을 해야 하는 것으로 설정되었다.

알키비아데스는 젊은 시절 사랑의 유혹으로 명예를 저버린 적이 없었고 그런 의미에서 자족적인 자제력을 갖추고 있었다. 그런데 소크라테스를 만나는 순간 모든 것이 달라진다. 그는 자존심, 명예도 팽개치고 그에게 매달린다. 그에게 사랑의 경험은 소크라테스가 말하듯 추상적인 불멸성, 영원성을 향해 나아가는 사랑의 비상이 아니라 갑작스런 열림이자 열고 싶은 압도적인 욕망이다. 소크라테스가 그를 약자로 만든다. 소크라테스에게 이끌리는 자신의 귀를 막고 세이렌을 피하듯 도망치려

21) 푸코, 『성의 역사』 제2권 『쾌락의 용도』. 서울: 나남, 1990 참조.

고도 한다. 그렇지 않으면 평생 그로부터 벗어날 수 없을 것 같아서였다고 고통스럽게 고백한다. 소크라테스는 그에게 수치심을 느끼도록 한 유일한 사람이었다. 때로는 소크라테스가 차라리 죽어버렸으면 했다는 그의 발언은 상대를 열고 싶은 욕망으로 허기져 있음을 보여준다. 타자를 열고 싶다는 욕망은 근본적으로 성적인 이미지이다. 자신의 미모에 대한 자부심과 그로 인한 허영심은 줄어들었지만 소크라테스에 관해서 진실을 알고 싶은 그의 욕망과 호기심은 줄어들지 않았다. 비록 소크라테스의 외모는 추할지라도 그 내면에 있는 아름다움을 열고 싶은 알키비아데스의 욕망, 그것은 성적인 것이기도 하고 인식론적인 것이기도 하다. 틈새를 열고 갈라진 틈으로 내면을 들여다보고 싶은 욕망. 이렇게 본다면 성적인 욕망과 지혜에 대한 욕망은 겹쳐진다.

여기서 누스바움은 연인에 대한 이해는 감각, 정서, 지성의 미묘한 상호작용으로 획득되는 것이라고 주장한다. 추상적인 지식(사랑을 통해 영원불멸성에 도달하려는 소크라테스의 욕망)과 감각적인 접촉과 정서적인 친밀함에 의해 경험된 지식으로서 알키비아데스의 사랑은 대립적인 것이 아니다. 소크라테스는 목적이고, 남들도 목적으로 만든다. 그로 인해 알키비아데스는 상처입고 수치심을 느끼고 자신의 허약함을 인정하게 된다. 그는 사랑으로 인해 조롱받고 불명예스럽게 되었다. 소크라테스의 애정을 갈구하는 이상, 그는 사랑의 유혹에 흔들리지 않는 소크라테스로 인해 고통받고 상처받지 않을 수 없다.

사랑은 이처럼 취약성에서 나온다. 서로에게 취약해지려 하지 않는다면 서로를 사랑할 수 없다는 것이 누스바움의 주장이다. 누스바움은 알키비아데스를 통해 사랑의 완전성이 아니라 사랑의 취약함을 주장한다. 알키비아데스는 소크라테스로 인해 처음으로 좌절하고 수치심을 느끼고 분노한다. 자기 의지의 허약함에 좌절한다. 사티로스처럼 생긴 이 추남을 왜 사랑하는가? 그것이 알키비아데스의 의문이었다. 혹은 정말 추남인 소크라테스를 자신뿐만 아니라 아테네의 모든 꽃미남들이 한결같이

사랑하는가? 『향연』에서 보면 소크라테스는 바위처럼 단단한 몸, 사랑의 유혹에 동요가 전혀 없는 고결성, 군사적 용맹함을 전부 갖추고 있는 인물이다. 그런 소크라테스가 추구하는 것은 불멸성(진리의 불멸성)이자 완전성이다. 누스바움은 그런 바위같은 육체와 단단함이 남성다움으로 쉽게 연결되고, 남성 자신이 가진 취약성은 여성적인 것으로 투사하게 된다고 지적한다. 그러므로 그녀는 인간의 자율성, 총체성, 영원성을 말할 것이 아니라 인간은 원초적 의존성, 취약성, 유한성을 인정하는 것이 필요하다고 주장한다.

『향연』에서 보면 소크라테스는 불멸성을 논리적으로 입증하는 것이 아니라 비유적으로 입증한다. 이데아의 세계에서나 있을 법한 영원불멸성을 이해시키기 위해 그는 여성의 생식능력을 끌고 들어온다. 사랑에도 여러 단계가 있으므로 사랑의 사다리를 타고 올라가는 사랑의 비상을 통해 우리는 생식의 불멸성에 이르게 된다. 그것이 육체적인 불멸성을 유지하는 자손생산이다. 여기서 한 단계 더 비상하면 영혼의 불멸성에 이르게 된다는 것이었다. 그것은 여성 육체의 유한한 생식능력을 바탕으로 하여 남성의 완전성, 영원성을 구축하는 방식과 다르지 않을 것이다.

3. 나가는 말

앞서 살펴보았다시피 누스바움은 자유주의적 개인주의에 대한 향수를 분명 가지고 있다. 그런 자유주의적인 개인주의에 바탕하여 페미니즘을 연결시키고자 한다는 점에서 전형적인 인문학적 페미니스트라고 할 수 있다. 그녀에 의하면 인문학적 페미니즘은 자기 책임에 따른 공감의 윤리, 인간의 취약성을 인정할 것을 요구한다. 말하자면 그녀는 반휴머니즘

시대에 휴머니즘으로 되돌아가야 한다고 주장함으로써 신자유주의를 비판하고 고전적인 자유주의로 되돌아가자고 주장하고 있는 셈이다.

그녀의 입장에 한편으로 동의하면서도 다른 한편으로는 비판하지 않을 수 없다. 자유, 평등, 인간능력향상, 행복권, 등은 정치적으로 성취하는 것이 아니라 교양있는 자유주의자들의 관용과 교양에 달린 문제처럼 되어버린다. 인문학교육만 제대로 되면 난민, 성적 소수자, 동물, 노약자를 포함하여 모든 인간은 존엄한 대우를 받을 수 있고 얼마든지 조화롭게 공존할 수 있을 것처럼 보인다. 인문학적으로 교양있는 시민을 교육시키고 그래서 혐오감에서 벗어나 인류애로 나가게 되면 '우리'는 세계시민주의에 도달할 수 있을 것처럼 보이기도 한다. 인문학적인 교육만 열심히 시키면 인간은 타자에 대한 배려와 이해와 공존으로 나갈 수 있는가? 그런 교육이 실패해왔다는 것은 역사가 이미 증명한 바 있다. 그래도 다시 한 번 인간으로, 인간적 가치로 되돌아가지 않는 한 새로운 출구는 어디서도 찾기 힘들다는 것이다. 그녀는 이처럼 추상적 보편주의에 바탕함으로써 자유주의적 개인주의 철학 전통이 주는 인간존중 정신으로 귀환하고 있다.

누스바움의 자유주의적 개인주의는 허약성을 인정해야 한다고 주장하고 있음에도 보편성에 바탕하고 있는 자유로운 이성주체다. 포스트이론이 이성의 해체를 능사로 알고 있지만 그녀는 다시 인간의 보편성에 기대어 인간의 가치를 회복해야 한다고 역설한다. 누스바움의 인문학적 페미니즘은 이미 실험이 끝난 것처럼 보이는 부르주아 자유주의적 시민적 자아에 바탕하고 있다는 것은 여전히 문제적이다. 그녀가 주장하는 품위있고, 교양있는 보편주체는 많은 페미니스트들이 백인남성 부르주아의 이상이라는 점을 누누이 지적해왔다. 로지 브라이도티(Rosi Braidotti)가 지적했다시피 '그녀의 입장은 유럽의 고전적 인문주의, 특히 그리스 고전 고대의 교육, 문화, 사회적 이상을 전유하는 미국식 신자유주의적 방식을 지지하는' 것이다. 그녀의 저서 『선의 허약성』(*The*

Fragility of Goodness)은 9.11 이후 신자유주의 미국 학문시장에서 마치 하나의 대안처럼 읽혔던 것도 그런 이유에서일 것이다. 하지만 누스바움은 바로 그런 이상을 버릴 것이 아니라 젠더를 넘어서 그런 이상적 자아를 재활용해야 한다는 것이다. 그녀의 입장에서 보자면 페미니즘의 편협성은 목욕물을 버리려다가 아이까지 내다버리는 우를 범하고 있다는 것이다.

결론적으로 누스바움의 말을 번역하자면 열정과 사랑을 회복하고, 탈이해관계를 추구함으로써 인문학적인 페미니즘의 열정으로 나가야 한다고 말하는 것처럼 보인다. 인간은 사랑하는 동물이다. 섬처럼 고독하고 자유로운 개인들이 세계와 조우하고, 세계를 발명하고, 세계에 책임지는 것은 '사랑'을 통해서이다. 우리가 타인에게 자신을 연다는 것은 자신을 취약성에 노출시키는 것이다. 서로가 서로에게 취약성을 드러내지 않는다면 '우리'는 결코 사랑할 수 없다는 것이다. 불확실하고, 불안정한 시대를 살고 있는 '우리가'—사랑을 바탕으로— 타인들과 함께 산출한 세계만이 우리가 접근할 수 있는 세계이며 따라서 이 세계에 대해 우리는 책임을 져야 한다. 결국 그 책임은 자유로운 개인으로서 인간 혹은 여성이 짊어져야 한다는 것이다. 그런 맥락에서 보자면 마사 누스바움은 관대하고 교양있는 백인 자유주의 부르주아 페미니스트에서 벗어난 것처럼 보이지 않는다. 그녀의 입장을 어떻게 받아들여 인문학적 페미니즘을 만들어낼 것인가는 결국 '우리'에게 주어진 책임인 셈이다.

참고문헌

- 리처드 세넷, 『신자유주의와 인간성의 파괴』, 조용 옮김, 서울: 문예출판사, 2001.
- 리타 펠스키, 『페미니즘 이후의 문학』, 이은경 옮김, 서울: 여이연, 2010.

- 마사 누스바움. 『공부를 넘어 교육으로』. 우석영 옮김. 서울: 궁리, 2012.
- 마이클 샌델. 『돈으로 살 수 없는 것들』. 안기순 옮김. 서울: 와이즈베리, 2012.
- 미셸 푸코. 『성의 역사』. 제 2권 『쾌락의 용도』. 문경자, 신은경 옮김. 서울: 나남, 1990.
- 사카이 다카시. 『통치성과 ‘자유’: 신자유주의 권력의 계보학』. 오하나 옮김. 서울: 그린비, 2011.
- 세라 블래퍼 허디. 『어머니의 탄생: 모성, 여성, 그리고 가족의 기원과 진화』. 황희선 옮김. 서울: 사이언스 북스, 2010.
- 에스트라 테일러 위음. 『불온한 산책자』. 한상석 옮김. 서울: 이후, 2012.
- 엘프레드 엘리빅. 『노라가 남편을 떠난 후 일어난 일 또는 사회의 支柱』. 강창구 옮김. 서울: 성균관 대학교, 2005.
- 웬디 브라운. 『관용』. 서울: 갈무리, 2010.
- 조안 스콧. 『페미니즘의 위대한 역설』. 공임순, 이화진, 최영석 옮김. 서울: 엘피, 2006.
- 피터 싱어. 『동물해방』. 김성환 옮김. 서울: 인간사랑, 2005.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ed. J. H. Bums and H. L. A. Hart. London: Methuen, 1982. “Classical Utilitarianism Web sit.”
(<http://www.la.utexas.edu/research/poltheory/bentham/ipml/>)
- Bloom, Harold. *The Western Cannon: The Books and School of The Ages*. New York: Harcourt & Brace, 1994.
- Giligan, Carol. *Joining the Resistance*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Hayles, N. Katherine. “Virtual Bodies and Flickering Signifier.” *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago, 1999.
- Nussbaum, Martha C. *Sex & Social Justice*. New York: Oxford UP, 1999.
- _____. *From Disgust to Humanity*. New York: Oxford UP, 2010.
- _____. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Harvard UP, 2007.
- _____. *The Fragility of Goodness*. New York: Cambridge UP, 1986.

- _____. *Animal Rights: Current Debates and New Direction*. Oxford UP, 2008.
- _____. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- Tester, Keith. *Animal and Society: The Humanity of Animal Rights*. London: Routledge, 1991.

Narrative Imagination:
Possibilities of Humanistic Feminism

Im, Okhee
(Humanitas College of Kyunghee University)

Can human sciences and feminism meet again? Or is it possible that they might encounter each other anew? It is no exaggeration to say that feminism starts from investigating the foundations of human sciences. Feminism has scrutinized and thrown doubt upon the universal premises of traditional human sciences, such as liberty, equality, justice, universality, and more. Why are many feminists then focusing upon the universal subject, that is, the value and the dignity of human beings? Neoliberal society has turned everything into exchange relations. In such societies, the dignity of human beings has disappeared. If the human being disappears, women as part of the human species cannot help but disappear, too. This crisis calls upon the human sciences and feminism to again encounter each other anew. Thus, the purpose of this article is to concentrate on grasping the possibility of humanistic feminism in order to repoliticize depoliticized feminism. Especially focusing on Martha Nussbaum's concept of fragility, humanity, and narrative imagination, this article tries to grasp the possibilities of humanistic feminism.

주제어 (Keywords): 인문학적 페미니즘 (humanistic feminism),
마사 누스바움 (Martha Nussbaum), 서사적 상상력 (narrative
imagination), 공존 (coexistence), 인류애 (humanity)

논문제출일: 2012. 08. 15

심사완료일: 2012. 09. 10

게재확정일: 2012. 09. 15