

# 다문화주의와 인권의 문제\*

-문화 상대주의와 보편주의의 경계에서-

최 성 환

**주제분류** 문화철학, 사회철학

**주요어** 다문화주의, 인권, 세계화, 정의, 문화상대주의, 보편주의

**요약문**

이 글은 인권 문제를 다문화사회의 구체적 사례에서 접근하는 것이 아니라 문제를 이해하고 해결책을 제시하기 위한 관점 확보를 목표로 하는 ‘발견술적 시도’(a heuristic attempt)를 담고 있다. 따라서 문화상대주의와 보편주의사이에서 표류하고 있는 ‘문제로서 인권’이 중심적인 주제이다. 이론적 논의는 때로 진부해보일 수 있지만 인권 신장의 방향을 제시할 수 있다는 점에서 중요하다. 우리의 짧은 다문화사회의 역사 속에서 인권의 문제는 단순히 법적·제도적 문제일 뿐만 아니라 또한 의식의 문제이기도 하다. 이것은 인권과 연관된 다문화교육의 중요성을 말해주며, 이 교육의 목표가 바로 인권에 대한 정확한 이해와 실천이라 할 수 있다.

이 글은 먼저 보편주의와 문화상대주의의 대립 속에서 인권 문제를 조망함으로써, ‘인권의 원천’에 대한 올바른 이해를 도모하고자 한다. 그 다음 ‘문화상대주의의 관점에서의 인권’을 윌리엄 J. 텔벗의 시각에 따라 집중적으로 고찰하고자 한다. 그는 문화상대주의의 입장에서도 삶의 경험과 타자들과의 교감, 즉 ‘감정이입적 이해력’을 통해 보편적인 도덕적 판단에 도달할 수 있다고 전망한다. 물론 이 판단이 추후적으로 수정될 가능성은 전제되어진다. 텔벗은 ‘삶속에서의 실험’(experiments in living)이라는 슬로건을 통해 이론적이며 인위적인 ‘보편적 기준’이 아니라, 주어진 여건과 상황에 부합하는 공존과 관용의 가능성을 끊임없이 모색하는 것이 실천적 차원에서의 인권 문제의 해결에 기여할 수 있다고 역설한다. 이 러한 관점은 우리나라의 인권문제, 특히 다문화사회와 연관된 현상에 접근하는 좋은 이론적 본보기가 되리라 기대한다.

\* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-411-JO2001)

## 1. 들어가는 말: 기로에 선 다문화주의(?)

다문화주의를 둘러싼 세계, 특히 유럽의 분위기가 우호적이지 않다. 지금까지 이민, 난민 유입, 이질적 문화에 열린 태도를 보여 온 유럽 국가들이 잇따라 "다문화주의 실패"를 선언하며 이민정책의 방향을 틀고 있다. 작년 말 독일 메르켈 총리의 다문화주의 정책 포기선언에 이어 금년에 들어 영국 수상과 프랑스 대통령이 각각 다문화주의 정책에 대한 반대 입장을 분명히 표명했고<sup>1)</sup>, 금년 4월 프랑스에서는 공공장소에서 이슬람 복장의 착용을 금지하는 법안이 통과되었다.

유럽이나 북미 국가에 비해 짧은 다문화사회의 역사를 지닌 우리나라에서는 아직 다문화사회의 정착과 문제해결을 위한 제도정비에 치중하는 모습을 보이지만 다문화주의에 반대하는 목소리가 없는 것은 아니다.<sup>2)</sup> 여러 가지 문제에도 불구하고 아직 다문화 정책의 기초를 바꿀 만큼 심각한 상황은 아닌 듯하다. 한국의 다문화사회는 늦은 출발점을 가지지만 상대적으로 다문화주의를 이론적·실천적으로 ‘공시적 관점’과 ‘통시적 관점’ 모두에서 조망할 수 있는 유리한 입장에 있다. 또한 다문화주의에 대한 논의는 이론적 한계가 있다는 점도 고려해야 한다. 그것은 여전히 진행형이며 또한 생생한 삶의 현장을 반영하는 까닭에 선행하는 이론적 틀을 가지고 일방적으로 해석·적용할 수 없다.

분명 유럽의 결론이 우리의 결론은 아니겠지만 참고해야 할 사항임에는

- 
- 1) 한국일보, 2011, 2, 13일자 「유럽국가들 “다문화 실패” 선언 잇따라」 참조.
  - 2) <http://blog.daum.net/sagrkorea/7672693> 참조. 류병균은 「한국에서의 이른바 ‘다문화주의’의 오류와 그 위험성」에서 한국에서의 다문화주의를 “급진적이고도 순진무구한 맹목적 다문화 원리주의”라고 비판하고 있다. 김광익은 “국가와 사회라는 틀 안에서 국가에 의해 문화의 다양성이 점점 획일화되어 가는 ‘단일문화지향’(mono-cultural orientation)도 문제이지만, 이와는 반대로 이른바 ‘다문화지향’(multi-cultural orientation)이 낳는 ‘무관심한 자세’도 경계해야 한다고 주장한다. 이에 대해 김광익, 「다문화주의의 시각」, 『현대 사회와 인권』(한상진 편), 나남출판, 2003, 82쪽 참조.

틀림없다. 다문화주의는 말 그대로 ‘약’이 될 수도 ‘독’이 될 수도 있는 ‘파르마콘’(pharmacon)이다. 당연히 다문화현상 혹은 다문화에 대한 연구가 바로 다문화주의로 귀결되지도 않는다. 다문화사회로 진입하고 있는 우리나라가 왈처(M. Walzer)가 말하는 새로운 ‘조정’을 거쳐서 공존과 관용을 지향하는 삶의 모델을 만들 수 있다면<sup>3)</sup> 굳이 다문화주의를 일방적으로 수용할 이유도, 거부할 이유도 없는 것이다. 더 나아가 우리가 ‘하나의’ 다문화주의 개념이 존재한다고 믿을 근거도 없으며 그러한 개념은 불가능하다.

## 2. 다문화주의 담론에서 인권 논의의 중요성

원칙적 차원에서 말하자면 다문화주의를 내세우지 않더라도 우리가 공존과 관용과 같은 보편적 가치를 수용하고, 민주주의에 대한 확고한 신념을 바탕으로 인종적·문화적·경제적·교육적 등의 차이에도 불구하고 바람직한 공동체적 삶은 가능하다. 민주주의가 지향하는 소수 인종 집단과 문화 집단을 포함한 다양한 집단의 권리가 보장되고 각 집단에 속한 개인의 권리가 보호되는 사회는 다문화주의가 지향하고 있는 목표와 다를 바 없다.<sup>4)</sup> 심지어 특정한 “문화적 맥락에서 정체성을 형성하는 구성원들

- 3) 마이클 왈처, 『관용에 대하여. 야만이 아니라 문명의 방식으로 답하라』(송재우 옮김), 미토, 2004. 왈처에 따르면 인류 역사 속에 존재해왔던 정치적·문화적·종교적 공존과 관용은 인도주의적 관점에서 이루어진 것이 아니라 철저히 생존을 위한 협상과 조정의 결과라고 한다. 그러므로 ‘실제적 조정의 결과 아닌’ 보편적 공존의 모델은 단지 허구 혹은 이론적 관점에 지나지 않는 것이다.
- 4) 김영철, 「라틴아메리카의 다문화주의와 흑인인권」, 『라틴아메리카연구』, Vol.18 No.4 (2005), 72쪽 참조. 다문화주의의 과제는 다른 집단에 속한 개인의 인간다움을 인정하고 함께 인간답게 살아가는 것을 어떻게 보장해줄 수 있는가?라는 것이다. 그러므로 다문화주의는 민주주의를 의미하며 개인의 권리를 존중하는 것을 뜻한다. 이에 대해 정상준, 「다문화주의를 넘어서」, 『미국학 논집』 제3집(2002), 동덕대학교 미국학연구소, 91쪽 참조: 정상준은 민주주의 제도뿐만 아니라 타자의 고통에 대한 감수성을 지닐 수 있을 때 다문화사회와 민주적 사회가 성립할 수 있다고 주장한다.

을 위해서는” 그 공동체가 아무리 소수라 할지라도 인정하고 보존해야 할 필요가 있다는 다문화주의의 근본 시각은 “분명 ‘사악한 신자유주의’에 대한 저항운동의 성격”도 나타낸다고 한다.<sup>5)</sup> 그러므로 인간존재의 상수(常數, Konstante)라 할 수 있는 편견과 선입견을 줄여나가면서 소통의 노력을 기울인다면 우리는 ‘문제없는 사회’가 아니라 ‘문제속에서도 인간다운 사회’를 추구할 수 있다.

이런 배경에서 이 글에서는 ‘인간답게 살 권리’로서 개인의 권리인 인권에 주목하고자 한다.<sup>6)</sup> 다문화사회에서 생겨나는 문제들 중에서 가장 큰 문제는 사실 인권 침해라는 점을 고려할 때 인권은 “다문화주의 국가나 사회가 실현하고 있는 민주주의의 진정성을 나타내는데 가장 중요한 척도”이다.<sup>7)</sup>

다문화주의와 인권의 상관관계에 대한 물음은 대체로 두 가지 방향으로 제기된다. 하나는 이주노동자의 인권문제처럼 사회적 처우와 연관된 접근으로서 ‘결핍으로서의 인권’이라고 말할 수 있다. 다른 하나는 다양한 민족적·문화적 공동체가 각 구성원들에게 전제하거나 부여하는 것으로서 ‘조건’ 혹은 ‘충족으로서의 인권’이라 부를 수 있다. 후자는 특히 문화상대주의 입장에서 제시되는 인권이라고 할 수 있다. 그런데 이 두 가지 관점은 모두 ‘보편적 인권’의 이념과 마주하게 되는데, 전자는 부당한 대우 혹은 불평등을 넘어서는 동등한 처우에 대한 요구의 근거로서 제시된다. 후자는 모든 개별적 공동체가 폐쇄적인 형태로 극단화되어져 각각

5) 진은영, 「다문화주의와 급진적 인권」, 『철학』, 제95집(2008), 한국철학회, 268쪽.

6) M. A. Garretón, “Human Rights in Democratization Processes”, in: E. Jelin & E. Herschberg(eds.), *Construction Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*, Westview Press 1996, 55-56(김영철, 위의 논문, 75쪽에서 재인용). Garretón에 따르면 인권은 문화프로젝트로서 삶의 권리를 의미하는 세 가지 측면을 지니고 있다고 한다: 1) 불평등 문제를 해결하는 것에서 시작하는 전체 구성원으로서의 확대; 2) 법·제도적 차원뿐만 아니라 다층적인 차원에서 모든 구성원에게 삶의 권리를 보장하는 시스템적인 특성; 3) 법적 권리를 넘어서서 인간다움을 지향하는 민주주의의 질적 향상.

7) 같은 논문, 같은 곳.

이 전제하는 ‘고유한’ 인권의 이해들이 서로 충돌될 때, 그 해결책으로 제시된다. 결국 이러한 조우는, 아래에서 살펴보겠지만, 인권(사상)이 위기와 연관된 ‘상황적 맥락’에서 문제 해결을 위해 설정된 것이라는 점에서 잘 이해될 수 있다.<sup>8)</sup> 그러나 과연 이러한 보편적 인권이 성립될 수 있는가에 관한 논쟁은 계속되고 있다.

이 글은 다문화사회의 구체적 문제(예: 결혼 이민여성 혹은 이주노동자의 인권 등)를 다루는 것이 아니라 인권 문제를 이해하고 해결책을 제시하기 위한 관점 확보를 목표로 하는 ‘발견술적 시도’이다. 따라서 문화 상대주의와 보편주의사이에서 표류하고 있는 ‘문제로서 인권’이 중심적 주제이다. 인권을 둘러싼 참여한 문제 상황을 고려할 때 이런 이론적 접근이 진부해 보일 수도 있지만 앞으로 구체적 영역에서 이루어지는 인권 신장의 방향을 제시할 수 있다는 점에서 중요하다. 우리의 짧은 다문화 사회의 역사 속에서도 인권의 문제는 단순히 법적·제도적 문제일 뿐만 아니라 또한 의식의 문제라는 것도 알 수 있다. 이것은 인권과 연관된 다문화교육의 중요성을 말해주며, 이 교육의 목표가 바로 인권에 대한 정확한 이해와 실천이다.<sup>9)</sup>

이 글은 먼저 인권의 역사를 추적하여 그 배후에 놓인 보편주의와 문화상대주의의 대립을 조망함으로써, ‘인권의 원천’에 대한 올바른 이해를

8) I. Leicht, *Multikulturalismus auf dem Prüfstand. Kultur, Identität und Differenz in modernen Einwanderungsgesellschaft*, Berlin 2009, 53쪽 참조.

9) 『미디어 ‘오늘』 제1525호(2009-01-19) [인권기획 ④] - 마음을 열고 함께하기 [현장칼럼] 「다문화 사회와 이주인권」 참조. 한국 사회가 다문화 사회로 접어들고 있지만 이에 대한 제도는 턱없이 부족한 실정이다. 뿐만 아니라 이주민(노동, 결혼 등)에 대한 한국인의 냉소와 동정 어린 이중적 시선도 문제이다. 이주민에 대한 사회적 환경과 인식이 변화하지 않고서는 현실의 벽은 높기만 하다. 또한 다문화 정책은 일방의 수혜가 아니라, 이주민 스스로가 진취적이고 모험적인 삶을 선택했듯이 시민의 일원으로 참여할 수 있는 사회적 여건을 마련하는 것이 무엇보다 필요하다. 일방의 주장과 주의가 통합과 조화로운 삶에 기여하지 못하듯이, 다문화 사회가 실현되기 위해서는 무엇보다도 우리 사회가 가지고 있는 이주민에 대한 ‘구별 짓기’와 ‘불편한 시선’으로부터 우리 스스로가 자유로워야 할 것이다. 그런 배경에서 다문화 이해교육이 필요한 것은 진정 한국인이라 할 수 있다.

도모하고자 한다. 그 다음 ‘문화상대주의의 관점에서의 인권’을 윌리엄 J. 텔벗의 시각에 따라 집중적으로 고찰하고자 한다. 그는 문화상대주의의 입장에서 우리의 삶의 경험과 타자들과의 내면적 교감(‘감정이입적 이해력’)을 통해 보편적인 도덕적 판단에 도달할 수 있다고 전망한다. 당연히 그는 이 판단이 수정될 가능성 즉 그것의 오류 가능성을 열어 놓고 있다. 그는 ‘삶속에서의 실험’(experiments in living)이라는 슬로건을 통해 이론적이며 인위적인 ‘보편적 기준’이 아니라, 주어진 여건과 상황에 부합하는 공존과 관용의 가능성을 끊임없이 모색하는 것이 실천적 차원에서 인권의 해명에 기여할 수 있다고 한다.<sup>10)</sup> 그는 이러한 모색의 과정이 바로 인간성의 진보를 대변해준다고 역설한다. 마지막으로 이러한 논의가 우리의 다문화사회에 미칠 영향을 살펴보는 것으로 결론을 맺고자 한다.

### 3. 인권의 현주소: ‘세계화’와 ‘분리화’ 사이에서의 인권

인권 문제가 보편주의와 상대주의 사이에서 표류하는 것은 20세기 중엽 이후의 지배적인 흐름인 ‘세계화’, 그로부터 귀결되는 ‘분리화’와 밀접한 연관이 있다. 한편으로 자본과 노동시장의 자유화, 운송 및 통신 수단의 급속한 발전 그리고 민족 국가(Nationalstaat)의 외견상의 의미상실은 지속적이며 세계적인 연결망을 추구한다. 민족적으로 제한된 사고방식과

10) 마이클 왈처, 위의 책, 14~19쪽 참조. 이러한 텔벗의 입장은 왈처의 견해와도 일맥상통한다고 생각된다. 왈처는 평화로운 공존에 대한 절차주의적 입장이 대변하는 ‘시간과 장소에 의한 차별을 인정하지 않는’ 이상적인 경향을 비판하면서 관용과 공존에 관한 역사적이며 맥락적 설명을 대안으로 제시한다. “선택이 보편적 원칙(...)에 의해서 결정되지 않고, 적절한 결정은 장소에 따라 다르다는 생각은 엄밀하게 상대주의적”이라고 규정하면서, 이는 “최상의 정치적 조정은 조정하려는 사람들의 삶이 속한 역사와 문화에 관계된다”는 점에서 명백한 사태라고 규정한다. 그렇지만 그는 무제한적 상대주의와는 거리를 두는데, 왜냐면 어떠한 조정도 평화적 공존(아울러 기본 인권)을 유의하지 않는다면 도덕적 선택이라 할 수 없기 때문이다.

행위방식에 대항하여 “세계적으로 사고하고 지역적으로 행동하라!”(Think Global, Act Local!)는 구호가 경제뿐만 아니라 정치영역에서 제시되었다. 강화된 국제적인 사회적·정치적·경제적 공조와 상호의존 그리고 이주 등을 통해 함께 성장하는 “세계 공동체”, “세계 문화”, “글로벌 빌리지”(global village) 등의 이미지가 강하게 대두되었다. 이러한 이미지들에서는 (각 민족이나 지역의) 제한들과 차이들보다는 (더 큰 공동체 안에서의) 교차와 공통성이 더 큰 의미로 다가오는 것처럼 보인다.<sup>11)</sup>

다른 한편으로 이러한 세계화, 전지구적 자본화에 대항하여 정치·경제적 이익을 방어하기 위해 문화적 특징을 동원하는, 즉 문화를 정치적 수단으로 활용하는 경향들이 나타난다.<sup>12)</sup> 20세기 중반 이후부터 세계적으로 확산된 ‘분리화’의 경향이 바로 그것이다. 여기서는 상이한 역사적인 정세에서의 문화적 차이와 동일성(Differenzen und Identitäten)이 더욱 더 강하게 표현된다. 1950~60년대 식민지의 독립전쟁과 탈식민지적 민족국가의 형성이라는 맥락에서 식민지 국가들은 지배 권력들의 헤게모니 요구와 지속적인 착취와 차별에 저항하면서 고유한 전통, 문화적인 다양성과 정체성에 대한 요구를 제기했다. 그 과정에서 문화적 자기규정에 기대어 종종 많은 나라에서 산업국가에 의해 후원된 군사독재와 비민주적 정권이 들어서게 되었다. 1980년대 말의 블록 대결의 종식 이래로 외견상 양극화된 세계질서는 무너졌으며, 이는 인종적·민족주의적 갈등이 더욱 강렬한 형태로 전개되는 결과를 초래했다. 또한 동시에 이민과 같은 세계적 인구이동을 통해<sup>13)</sup> 외연을 넓혀가는 문화적 다원주의가 나타나는데, 이 과정에서 이민사회는 문화적 차이와 민주적 법질서의 조화를 새로운 도전과 과제로 직면하게 되었다.<sup>14)</sup>

11) I. Leicht., 위의 책, 50쪽 아래.

12) 김광억, 위의 논문, 80쪽 참조.

13) 박지향, 「서양 역사에 나타난 다문화와 문화충돌」, 『지식의 지평』, 08호(2010), 한국학술협의회 편, 137쪽 아래 참조. 이 글에서는 1860년 이후의 ‘대이주’와 근대 이후의 이주의 동기에 대해 자세히 기술되어 있다.

14) I. Leicht., 위의 책, 51쪽.

#### 4. 인권의 역사와 원천: 근대의 현상으로서의 인권

인권 사상이 18세기 말 이후의 많은 투쟁들에 이어서 유럽과 미국에서 관철되어졌다는 것은 역사적으로나 사상사적으로 분명한 사실이다. 절대주의 시기의 사회적·정치적 불의(Unrecht)에 대한 경험들은 모든 인간을 위한 기본권을 요구하기에 이르렀다.<sup>15)</sup> 이러한 연관에서 18세기 계몽주의 철학자들은 정치적·법적 지도이념으로서 인권사상을 전개했으며, 이 사상은 삶의 보호와 인간의 불가침적 존엄성과 완성에 대한 규범적·윤리적 요구를 제기한다. 인권은 모든 인간에게 “그의 출생, 연령, 성별, 신념, 인종적 혹은 사회적 소속, 사회적 위상, 국적 혹은 다른 관계들로부터 독립하여”<sup>16)</sup> 자신의 인간존재에 근거해서 주어진다. 이러한 기초위에서 인권은 모든 인간이 자신의 인격을 자유롭게 전개할 수 있는 ‘자유권’이며, 이 권리가 모든 인간에게 같은 정도로 주어지기 때문에 이 권리들은 또한 ‘평등권’이다. 인권은 “도덕적 자기 책임 및 공동 책임에 대한 인간의 규정”<sup>17)</sup>을 정식화하며, 그를 통해 정치적·사회적 공동체의 모든 구성원은 ‘참정권’을 획득한다. 이런 의미에서 인권은 ‘개인권’이며, “여기서 항상 같이 고려되어야 할 점은 모든 개인들은 사회관계 속에서 살아가며” 그리고 이웃의 자유를 제한해서는 안 된다는 것이다. 인권은 선(先)국가적이고 양도할 수 없으며, 보편적이다. 그것을 넘어서서 인권은 불가분적인 것이다. 인권은 인간의 공동생활의 정치적·법적 표준을 정식화하며 개인에게 국가에 마주하여 기본적 권리를 보장한다.<sup>18)</sup>

15) 미국과 프랑스의 혁명은 이러한 변혁의 본질적인 부분이며, 「버지니아 권리장전」(Bill of Rights)(1776.6), 「미국 독립선언문」(1776.7)과 「프랑스 인권선언」(인간과 시민의 권리선언)(1789)은 이러한 변혁의 증거이다.

16) F.-J. Hutter, *No Rights. Menschenrechte als Fundament einer funktionierenden Weltordnung*, Berlin 2003, 10쪽.

17) H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte: Grundlage eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, 36쪽.

18) 오토프리트 회페, 『정의』(박종대 옮김), EJB, 2004, 115쪽 아래. 학자들 사이에서

인권은 계몽적 근대의 산물일 뿐만 아니라, 위기 현상과 그와 결부된 모순들에 대한 응답이다. 근대 사회의 중요한 특징 중의 하나는 종교·문화·세계관의 다원주의이며, 이것이 점증하는 세분화의 경향에서 신앙과 권력사이의 심각한 충돌로 치닫는 결과를 초래했다. 또한 과학과 기술의 진보와 더불어 정치적·사회적 변혁이 수반된다. 이러한 다양한 변화들이 불안정뿐만 아니라 지배, 차별 그리고 훈육의 새로운 형식들을 야기했다. 국가의 억압과 자본주의의 착취는 이러한 근대화의 위기의 원인이자 표현이었으며, 근대 사회에서 불의와 압제를 새롭게 만들어냈다. 그와 함께 인간의 가치, 자유 그리고 평등에 대한 요구로서의 인권, 마찬가지로 정치적·법적인 차원에서 그것의 관철은 근대의 양가성(Ambivalenz)을 반영한다. 이는 인권들이 “전통적인 사회적 역할부여의 위기 그리고 종교·문화·세계관의 다원주의와 연관되는 것과 똑 같이, 삶의 관계의 합리화와 개별화, 마찬가지로 사회의 세계적 네트워크 형성과 연관되기 때문이다.”<sup>19)</sup>

이렇게 태동한 인권사상은 2차 세계대전(특히 홀로코스트와 국가사회주의의 독일에 의해 자행된 대량학살)을 통해 엄청난 타격을 입었다. 국가의 자의적 정책의 부정적 결과에 대한 역사적 경험을 바탕으로 국제적 시스템이 모든 개인의 삶, 동등한 가치, 자유 그리고 인간의 존엄성에 대한 양도할 수 없는 권리를 보장해야만 한다는 통찰이 UN(국제연합)과 같은 국가공동체를 통해 점차적으로 관철된다. 즉 국가들의 주권이 제한되어야 한다는 것이 분명해졌다. 1945년 이후 UN을 중심으로 국제법적

---

인권의 세부 규정에 대해서는 여전히 의견이 일치하지 않지만 근본 규정에 대해서는 거의 의견을 같이 하고 있다고 한다. 철학적 인간학은 그리스 이래로 인권이 “행위 능력이 모든 사람과 모든 문화에 해당하는 세 가지 근본 규정에서 볼 수 있는 세 가지 사항에 연결되어 있다”고 고찰한다. “모든 사람은 1)신체를 지닌 존재이자 생명을 지닌 존재(동물zōon)이며, 2)사유능력과 언어능력이라는 특징(합리적 동물zōon logon echon)을 지니고 있으며, 3)정치적 질서를 갖춘 공동체(사회적 동물zōon politikon)를 필요로 한다. 처음의 두 규정은 소극적 선행 조건과 적극적 선행조건에 연결되어 있으므로, 인권이라는 주제는 소극적 자유권, 적극적 자유권, 그리고 사회권과 문화권 및 (민주적) 참여권의 세 가지 부류로 나누어진다.”

19) H. Bielefeldt, 위의 책, 33쪽.

협정과 더불어 인권은 국제적 관심과 많은 나라에서 구성적 영향력을 획득한다.<sup>20)</sup>

이러한 전개과정에서 인권 이념은 확산되는 근대화 과정에 근거해 그 근대적 발원지인 유럽과 북미를 벗어나 세계적·보편적 의미를 획득한다. 전세계적으로 증가 추세인 종교와 세계관의 다원주의, 그리고 근대화와 함께 수반되는 위기와 불의의 경험이 지속적으로 세계 여러 지역에서 인권협약을 요구했고 발전시켰다. 인권 이념의 근거에는 보편적 타당성의 요구가 놓여 있다. 그러나 인권은 어떤 고정된 폐쇄적 가치체계나 통일적 세계관을 나타내지는 않는다.<sup>21)</sup>

인권의 세계적 확산과 보편화 과정은 세계 각 지역마다 다양한 변용을 만들어낸다. 그러므로 지역의 인권시스템이 (서양적인?) 인권 이념의 핵심과 일치하는지, 그것이 어떻게 근거되었는지 그리고 어떤 목적에 기여하는지도 제대로 파악되어야 한다.<sup>22)</sup> 예를 들면 이슬람의 「카이로 선언」은 인권의 근본 사상과는 모순되는 것으로 증명된다.<sup>23)</sup> 인권은 이슬람의 「선언」에서는 종교적 가치척도와 합법칙성에 예속되는데, 이것들은 인권의 고유한 가치를 근본적으로 무력하게 만든다. 개인적 권리와 자유위에

20) 이어지는 수 십 년 동안 인권시스템은 대부분 대규모의 인권침해를 주체화하는 맥락에서 계속 전개되고 확장되며, 인권보호 협약에서 다루어졌다. 1948년 12월 10일 UN의 인권에 대한 보편적 선언과 1966년 두 개의 국제 조약에 의해 인권 항목, 즉 국제 권리장전(International Bill of Human Rights)이 정식화되었는데, 여기에서 시민적이며 정치적인 자유권, 평등권 그리고 참정권이 각 개인에 있어서 경제적·사회적·문화적 권리와 결합되어졌다. 또한 1966년 모든 형식의 인종차별의 철폐에 관한 협약, 1979년 모든 형식의 여성차별의 철폐에 관한 협약, 1989년 어린이 권리에 관한 협약 그리고 2006년의 장애인 권리에 관한 협약 등이 생겨났다.

21) 1950년 「유럽 인권협약」, 1969년 「미국 인권협약」, 1981년 「아프리카 인권헌장」(Banjul Charter on Human and Peoples' Rights) 그리고 마침내 1981년 「이슬람에서의 보편적 인권선언」과 1990년 「이슬람 인권에 대한 카이로 선언」이 생겨났다.

22) <국가인권위원회> 인권교육 포럼이 주최한 제11차 인권교육포럼(2010.6.29)에서는 기독교와 함께 이슬람에서의 인권문제가 집중적으로 다루어졌다.

23) 이는 특히 24조와 25조에서 분명히 드러난다. “24조: 이 선언에서 제시된 권리와 자유들은 단지 이슬람의 샤리아(Scharia)에 종속된다”; 25조: “이슬람의 샤리아는 이 선언에서의 모든 조항의 설명과 해명을 위한 유일한 참조점이 된다.”

는 신에 의해 창조된 경건한 이슬람 공동체 ‘움마’(Umma)가 존재한다. 이러한 해명의 배후에는 종교적·권위적 지배요구를 정당화하려는 시도가 자연스럽게 추측된다. 이는 단지 이슬람만이 이러한 맥락에서 그 율법을 아무도 의문시하지도, 변화시켜서도 무시해서도 안 되는 참된 종교로 간주하기 때문이다.<sup>24)</sup>

잘 알려진 바와 같이 제3세계를 포함한 과거 식민지 국가들 중 많은 수가 인권선언을 공식적으로 발표하고 선전했지만 흔히 자국의 전체 정치의 은폐를 위해 이를 도구화한다는 것은 자명한 사실이다. 개괄적인, 불명료한 그리고 법적 구속력이 없는 고백들을 통해서 구체적 적용이 자주 무시되거나 전략적으로 이루어진다. 또한 권력·정치적 행위자들은 빈번하게 인권의 이념을 문화주의적 자기 의미부여를 위해 규범적 원리로 방어하거나, 헤게모니와 권력의 이해관계를 관철시키기 위한 도구로 사용한다.<sup>25)</sup>

## 5. 보편적 인권에 대한 문화상대주의의 비판

2차 세계대전 이후 동시다발적으로 표출되기 시작한 문화상대주의적 입장의 사상적 뿌리는 보편주의를 비판하는 정치적 낭만주의에서 확인할 수 있다.<sup>26)</sup> 계몽주의에 대한 저항 운동으로 등장한 이들은 인권 이념을 인간의 실제적 상태(소질)와 현실적 관계에 상응하지 못하는 ‘순수한 이상’으로 비판했다. 따라서 합리적인 것에는 직관적인 것이, 추상적인 것에 구체적인 것이, 일반적인 것에 특수한 것이, 의도의 충만함에 유기적으로 성장한 것이 그리고 보편적인 것에 개별적인 것이 서로 대비되어졌다. 낭만주의자들에 따르면 인권 구상은 인간의 사회적 동화를 무시하며,

24) H. Bielefeldt, 위의 책, 135쪽 아래.

25) R. Kößler u. H. Melber, *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*, FfM 1993, Kapitel 5.2 참조.

26) 19세기 전반 독일 지식인 사이에서 일어난 프랑스 혁명의 이념을 반대하는 복고적(復古的)인 사상을 지칭한다.

그리하여 인간은 분리되고, 기반을 상실하며 개인화된다고 한다. 낭만주의자들에게는 합리적 구성원들이 서로 간에 도구적 관계를 가지는 추상적 형성체인 ‘이익사회(Gesellschaft)가 아니라, 그 안에서 개인이 커다란 전체, 집단의 부분으로 느끼는 운명적이며 “유기적으로 성장한” ‘공동 사회’(Gemeinschaft)가 중심을 이룬다.<sup>27)</sup>

보편주의와 계몽주의에 대한 낭만주의의 비판은 헤르더(J.G. Herder, 1744-1803)의 문화개념과 결합되어있으며, 오늘날도 여전히 인권의 발상에 대한 문화상대주의의 비판에서 재발견된다. 문화상대주의자들은 보편적 규범에 대한 요구가 구체적인 문화적 차이, 서로 독립적으로 생겨난 전통 그리고 고유성과 조화를 이룰 수 없다고 비판한다. 인간들은 그들 문화의 개별적인 특수한 가치와 규범에 의해 각인된다고 한다. 규범적·문화독립적·보편주의적 ‘가치규약’(Wertekodex)과 ‘권리규약’(Rechtskodex)의 요구에는 문화적으로 각인된 상이한 도덕원칙과 법해석의 인정의 요구가 대척점을 형성하게 된다. 일차적으로 개인 그 자체와 그의 인격의 가치있는 계발에 대한 보편적이고 동등한 권리가 아니라, 개인을 문화 또는 공동체의 부분으로서 인정하는 것이 긴요하다고 한다. 이 문화와 공동체는 일종의 ‘선택적 형식’의 위상을 가지는데, 이 형식의 영향아래 개인이 자신의 고유성, 사고방식, 도덕적 표상 그리고 자신의 행동을 형성한다.<sup>28)</sup>

27) F. Tönnis, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reiner Soziologie*, 8. Auf., Leipzig 1935, 8-39쪽 참조.

28) I. Leicht, 위의 책, 20쪽 아래. 인종학의 근본 개념으로서 그리고 문화상대주의의 이론적 기초로서의 문화는 헤르더의 문화이론, 역사철학 그리고 특히 그의 “민족 개념”에 의해 영향 받았다. 그에 따르면 인간은 문화적 존재로서 한 문화 속에서 태어났으며, 그 속에서 성장하고 그 전통에 의해 형성되고 각인된다. 문화는 어떤 인간 집단의 모든 삶의 영역, 삶의 방식, 인륜과 습속, 이념과 정서적 발전을 포괄하며, 이 집단은 가치들과 규범들에 의해 유기적 전체로 결합된다. 문화는 혼동할 수 없는 통일체이며, 다른 문화로부터 그 유일성에 의해 구별되며 특수한 지리적이며 역사적인 영향과 조건아래에서 성장한다. 지구상의 모든 문화는 동등하게 타당한 고유 가치를 가지며 그래서 평가될 수 없다. 폐쇄된 문화권역의 이런 배경에서 각각의 문화는 그들의 유일하고 오인할 수 없는 역사를 전개하며,

문화상대주의의 전형적이지자 현대적인 버전은 1947년 미국인류학회(American Anthropological Association)가 UN의 세계인권선언에 대해 작성한 「성명서」(“Statement on Human Rights”)에서 찾을 수 있다.<sup>29)</sup> 이 「성명서」에서 개인들의 권리는 그들 문화와의 연관성에서만 확립될 수 있다는 것이 명백히 표명되었다. 모든 문화는 개인을 근본적으로 각인하고 형성하는 그 나름의 고유성을 보유하고 있다. 그로부터 “개인은 자신의 인격을 자신의 문화를 통해 실현한다. 그러므로 개인의 차이에 대한 존중에는 문화의 차이에 대한 존중이 포함된다.”라는 명제가 도출된다. 결국 개인의 자유와 인격의 자유로운 전개는 단지 개인이 속한 집단이 자유롭고 고유한 척도에 따라 전개될 때에만 보증될 수 있다. 이런 입장은 “문화사이의 차이에 대한 존중은 ‘문화를 질적으로 평가하는 기술’(technique of qualitatively evaluation cultures)이 발견되지 못했다는 과학적 사실에 의해 정당화된다.”<sup>30)</sup>고 한다. 또한 ‘한 문화’ 혹은 ‘한 민족’의 삶의 방식은 ‘자기 명증적’(selbstevident)이다. 세계적으로 적용 가능한, 자유와 정의에 대한 규범들은 ‘인간이 자신의 문화가 제시하는 자유개념에 따라 살 수 있을 때 비로소 자유롭게 산다’는 원칙에 따라 모든 문화의 규범들과 전통들을 참작하고 존중해야만 한다.<sup>31)</sup>

「성명서」를 둘러싼 논쟁은 뜨겁게 전개되었으며, 대체로 문화상대주의의 타당성 문제와 인권의 역사적·사상적 원천에 관한 논쟁으로 진행되어졌다. 「성명서」에 담긴 문화상대주의적 권고 입장에 대해서 특히 인류학자들 사이에서 맹렬한 비판과 불쾌감이 표출되었다. 스튜어드(Julian H.

---

한 국가 안에서 그들의 특수한 “민족정신”을 발전시킨다.

29) American Anthropological Association, “Statement on Human Rights”, in: *American Anthropologist*, Vol. 49(1947). 이 작업에는 프란즈 보아스(F. Boas)의 제자인 헤르스코비츠(Melville J. Herskovits)가 참여했다고 알려지고 있으며, 문화상대주의적 입장에서 「세계인권선언」의 보편성에 대한 물음이 제기되었다. 1947년 미국 인류학회는 처음으로 이 「선언」에 조직적 반대의사를 밝혔다. 이 협회는 「선언」이 문화적 다양성과 지역의 특수성을 변형·파괴한다고 주장했다.

30) American Anthropological Association, “Statement”, 541쪽.

31) 같은 책, 543쪽 참조.

Steward)는 호소의 보편적 타당성이 ‘원시 문화’에 대해서뿐만 아니라, ‘문명화된 국가’에 대해서도 더 많은 이해와 관용을 가지고 해야만 하는 것을 함축한다고 논평한다.<sup>32)</sup> 바넷(H.G. Barnett)은 「성명서」에 대한 비판에서 인권에 대한 인류학자의 학문적 요구와 도덕적·정치적 비판사이의 모순을 조명한다.<sup>33)</sup>

문화상대주의에 기초한 「성명서」는 개인이 자신의 인격성을 그의 고유한 문화에서만 그리고 이 문화를 통해서만 자유롭게 전개할 수 있다고 선언한다. 그러므로 문화상대주의자들은 서양의 보편적 인권 사상에서의 개인주의는 하나의 순수한 ‘서양적’ 삶의 태도이며, 따라서 세계의 ‘비서양적’ 지역의 대부분을 차지하는 ‘공동체 정향적’ 문화와 합치할 수 없다고 선을 긋는다. ‘서양’과 ‘비서양’이라는 대립구도 속에서 인권들은 보편적 요구로부터 작별을 고했으며, 이것들은 각각의 국가와 지역의 국지적 조건, 가치 그리고 규범에 순응해야만 한다. 이런 배경에서 자유와 인간의 존엄에 대한 ‘서양적’인 철학적 이해를 다른 문화에 적용하려는 시도는 하나의 “보편주의라는 위장복으로 등장하는 서양적 헤게모니 요구로서의 신식민주의적인 이데올로기”<sup>34)</sup>, 문화제국주의, 문화적으로 ‘편협한 애국주의’(chauvinism)이자 ‘자민족중심주의’(ethnocentrism)라는 다양한 비난에 직면하게 된다.<sup>35)</sup> 인권의 보편적 요구와 더불어 서유럽 국가들은

- 
- 32) Julian H. Steward, “Comments on the Statement on Human Rights”, in: *American Anthropologist*, Vol. 50, No. 2(Apr.-Jun.), 351쪽 참조.
- 33) H. G. Barnett, “On Science and Human Rights”, in: *American Anthropologist*, Vol. 50, No. 2(Apr.-Jun.), 353쪽. “우리가 도덕주의자(혹은 정치적인 행위자)이며 동시에 과학자일 수는 없다는 것은 피할 수 없는 사실이다. 우리 모두는 이것을 알고 있으며 그것을 가르치고 행위 한다. 우리의 사적 혹은 집단적 이해관계와 선입견이 수반되어지는 곤란한 상황을 제외하고서는. 이 상황에서 우리는 불행하게도 교육받지 못한 속인처럼 행동한다.”
- 34) Andreas Wimmer, “Die Pragmatik der kulturellen Produktion. Anmerkungen zur Ethnozentrismusproblematik aus ethnologischer Sicht”, in: *Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, 122쪽.
- 35) 브로커너(M. Brocker)와 나우(H. Nau)가 공동 편집한 『자민족중심주의』(*Ethnozentrismus*) (Darmstadt 1997)는 자민족중심주의 문제와 상호문화적 대화의 가능성을 철학적, 문화학적 그리고 정치학적 관점에서 조명한다.

‘다른’ 사고방식의 벗어나거나 거부하는 인권해석을 떨치고 그들의 권력의 이해관계를 관철시키려고 하며, 더 나아가 이해관계에 근거한 다른 국가들에 대한 군사적 간섭을 ‘인도적 내정개입’이라는 구실로 정당화하려고 시도한다는 것이다.<sup>36)</sup>

인권 사상의 뿌리와 그 발전사를 유럽과 북미에서 규명하려는 태도는 보편주의에 대한 비판에서 이 사상이 단지 ‘서양적’ 문화권과 ‘서양적’ 사고전통의 한 부분이라는 이해와 자연스럽게 결부되어졌다. 이러한 발상은 폴리스(A. Pollis)와 슈왁(P. Schwab)의 논문 제목(“제한된 적용가능성과 더불어 서양적 구성”)에서 자연스럽게 표출되었다. 그들에 따르면 식민지 지배를 받았던 대부분 ‘비서양적’ 국가들이 인권을 그들의 헌법을 통해 명백히 표현했다고 하더라도 그것은 지속적인 ‘서양’의 지분이지 고유한 문화와 가치 그리고 전통의 표현은 아니다. 식민화된 민족들의 독립과 민족국가의 형성과 더불어 자결권의 기초위에서 전통적 집단의 정체성을 회복하고 구성원들을 더 이상의 식민지적 착취로부터 보호하는 것이 독립국가의 과제가 되었다. 이런 맥락에서 아프리카에서의 민주주의의 거부, 권위적 국가형태 그리고 독재적인 일당체제가 이해될 수 있다.<sup>37)</sup>

36) 유해정, 「세계인권선언의 제정과 현대적 의미」, 『세상을 두드리는 사람』, 35호 (2008 11-12월) 참조. 1990년대에 들어 ‘아시아적 가치’를 필두로 ‘아프리카적 가치’와 ‘이슬람 인권’에 관한 담론이 제기됐다. 식민국들의 반발을 반영한 문화 상대주의의 입장은 인권이 새로운 개입과 침입을 위한 구실이라는 것이다. 이러한 주장에 대해 인권 이념과 전통문화 간의 긴장을 인권 대 문화, 개인주의 대 공동체주의의 대립관계인 것으로 호도하거나, 혹은 문명의 충돌, 서양 열강의 문화 침탈의 결과인 것처럼 부당하게 강조함으로써 문제의 핵심을 인권이 아닌 동양 대 서양, 민족주의 대 식민주의라는 대결구도로 몰고 갈 위험성이 있다는 반론이 제기된다. 이 주장에 따르면 문화적 다양성을 탄압한 것은 서양의 인권이 아니라 국가민족주의이며, 문화적 민족성을 탄압한 것은 서양의 인권이 아니라 국제식민주의라는 것이다. 인권이 문화전통에 대한 정당한 자기주장을 펼 수 있는 규범이 될 수는 있어도 어떤 획일성을 강제하는 것이 아니기 때문이다.

37) Adamantia Pollis/Peter Schwab, “Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability”, in: dies: *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1980, 10쪽. 후자가 우선시된 것은 유일한 정당이 한 계층, “종족적

경제적 안정과 어느 정도의 복지 수준에 도달한 다음 비로소 국민들에게 정치·경제적으로 ‘서양 국가’에게 종속적인 새로운 국가에서 인권이 허용되며, 민주적 제도들이 정착될 수 있다. 그럼에도 불구하고 인권이 제3세계에서 정확히 서양 국가에서처럼 해석되어지고 수용될 것이라고 기대할 수 없다. 왜냐하면 대부분의 국가들은 개인주의와 인권의 문화적 유산을 가지고 있지 않기 때문이다. 세계 도처에서 개인에게 국가를 벗어난 양도할 수 없는 권리를 인정하지 않는 민족을 이룩하고 있다.<sup>38)</sup> 그와 동시에 폴리스와 슈왓이 비판하려는 것은 (제3세계에서의) 인권과 자유권의 침해와 무시 그 자체라기보다는 그것을 편협한 애국주의와 인종중심주의로서 관철하려는 시도이다. 이런 점을 고려하여 그들은 ‘비서양적’ 사회의 상이한 역사적·실제적 조건들을 고려해야만 하는 인권의 ‘새로운 구상’을 지지한다.<sup>39)</sup>

또한 쿤하르트(L. Kühnhardt)는 세계의 상이한 국가들과 지역들에서의 인권이해에 대한 연구를 토대로 인권 이념은 역사적으로나 사상사적으로 “서양적인 사고방식과 역사경험의 산물”<sup>40)</sup>이라고 진술하고 있다. 그는 다른 나라에서는 “인권 이념을 지탱하는 인격성과 개인의 사고, 도덕적 자율과 자연권의 불가침성의 사고”<sup>41)</sup>와 같은 고유하며 양도할 수 없는 그리고 선(先)국가적 인권개념이 현존하지 않았다고 결론짓는다. 그러므로 인권사상을 다른 문화가 물려받는 것은 오로지 “서양 국가들”과의 접촉과 충돌로 환원시킬 수 있다는 것이다. 이런 배경에서 우리는 왜 인권

---

인 혹은 부족의 집단”을 대표하기 때문이라고 한다. 다른 사회적 집단의 예속에도 불구하고 이것이 민족국가의 형성에 있어서 국가의 통일성뿐만 아니라 경제적·사회적 변화를 가능하게 한다는 것이다.

38) 최근 이루어지고 있는 이집트와 리비아 등 중동국가에서의 변화의 물결이 서양 민주주의의 방향을 전개되지 않을 것이라고 우려하는 입장도 이런 맥락에서 상당한 설득력을 가진다.

39) Adamantia Pollis/Peter Schwab, 위의 논문, 10쪽 아래 참조.

40) Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, 2. Aufl. Bonn 1991, 229쪽.

41) 같은 책, 230쪽.

이 각 지역에서 제시되는 해석, 정의 그리고 추론들 사이에서 근본적으로 일치하지 않는지 이해할 수 있다. 이러한 관점은 윤리상대주의와 문화상대주의라는 상이한 비판적 귀결로 이끈다. 그러나 퀴하르트가 언급하듯이 문화상대주의의 비판에서 나타나는 문제는 이 관점이 윤리적·정치적 규범들의 근본적 일치가능성의 물음에 대한 논쟁을 구체적 인권 구상의 의미해석(Deutung)과 충족(Ausfüllung)에 대한 논쟁의 차원으로 옮기는 것이다. 그는 “인권 이념과 비서양적 사고전통의 정치적·윤리적 입장 사이의” 정확한 세분화를 옹호한다. 이를 통해 인권 이념의 상대화(Relativierung)와 국지화(Regionalisierung)뿐만 아니라 보편성에 대한 근본적 요구도 문제가 되지 않을 수 있다는 것이다. 오히려 중요한 과제는 어느 정도까지 인권 이념이 실제적이며 이상적으로 보편화될 수 있으며, 그와 동시에 인정될 수 있는지를 밝혀내는 것이다.<sup>42)</sup>

인권 사상의 서양적 원천에 고착하는 퀴하르트의 입장을 반박하며 둔 데스 렌텔른(Alison Dundes Renteln)은 계몽의 전통을 소유하지도 않고 구체적으로 인권에 관계하지도 않는 ‘비서양적’ 문화들이 그들의 전통과 사고방식에서 인권사상에 대한 구조적 유사성을 드러낸다는 것을 확인한다. 그는 경험적 연구의 도움으로 세계의 모든 문화가 공유하는 가치가 발견될 수 있다고 역설하면서, 이런 기초위에서 인권의 표준들에 대한 전세계적 공통의 토대를 발견할 것을 제안한다. 그러나 그는 이 토대에 근거해서 이 표준들이 보편적 타당성을 요구할 수 있지만, 이러한 상호문화적 보편주의는 철학적으로 근거될 수 없으며 단지 경험적으로만 발굴될 수 있다고 제한한다. “상호문화적인 보편, 그것이 경험적으로 존재하는 것으로 보여 질 수 있다면, 세계의 모든 문화들이 공유할 수 있는 가치이다.”<sup>43)</sup>

문화상대주의와 보편주의사이에서 치열하게 전개된 인권 논쟁은 인

42) 같은 책, 233쪽 아래.

43) Dundes Renteln, *International Human Rights, Universalism versus Relativism*, Newbury Park/London/New Delhi 1990, 71쪽. 이 내용은 텔벳이 아래에서 제시하는 비서양적 전통에서의 다양한 인권의 옹호자와 연관시켜 볼 수 있다.

권에 대한 대립적 시각을 잘 드러내준다. 이 문제는 특히 인권의 ‘유럽중심주의’(Eurocentrismus)에서 탈피하여 전개된 여러 가지 역사적 성취와 문화의 다양성에 직면하여, 다원적 사회의 규범적 기초로서의 보편적 인권의 관철에서 드러난다. 이런 배경에서 이 문제는 다문화주의의 논의에서의 본질적 구성요소이다.<sup>44)</sup>

## 6. 텔벗(William J. Talbott)의 인권 이념

최근 우리나라에서 번역된 윌리엄 J. 텔벗의 『인권의 발견』(은우근 옮김, 한길사, 2011)에서는 인권에 대한 문화상대주의(cultural relativism)의 입장이 흥미롭게 추적되고 있다. 이 연구에서는 위에서 언급된 인권의 보편주의와 상대주의 사이의 논쟁의 유의미한 결론을 도출하기 위해서 텔벗의 관점을 소개하기로 한다. 주지하다시피 인권은 서양, 그것도 서양 근대의 사상이며, 더 이상 세계적 타당성을 가질 수 없다는 주장은 매우 당연한 주장처럼 들린다. 서양 열강들의 식민지 지배의 역사를 되돌아볼 때, 그리고 ‘아시아적 가치’와 같은 슬로건이 설득력을 얻는 지금 인권이 보편적이어야 한다고 주장하는 민주주의 국가의 모든 사람은 어쩌면 문화적 제국주의자로 비난받아야 할지도 모른다.<sup>45)</sup> 그런 배경에서 문화상대주의가 오늘날 가장 일반적으로 수용되는 입장이다. “문화상대주의는 특정한 도덕적 기준을 승인하는 문화에 속하는 사람들에게만 그 도덕 기준이 적용된다는 입장이다. 따라서 문화상대주의자는 인권을 승인하는 전통이 있는 문화를 가진 사람에게만 인권 규범이 적용된다고 생각한다.”<sup>46)</sup>

44) I. Leicht, 위의 책, 65쪽 참조.

45) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 95쪽.

46) 같은 책, 96쪽. 이미 언급한 것처럼 인권에 대한 문화상대주의는 미국인류학회의 「성명서 (1947)에서 이미 공표했는데, 동일한 학회는 50년 후인 1999년에 ‘보편적 인권’을 지지하는 새로운 성명서를 채택했다.

그러나 문화상대주의가 전형적으로 제시하는 경험주의적 주장, 즉 인권 존중의 전통은 서양 사회가 가지고 있기 때문에, 인권이 서양사회에만 해당된다는 의견은 ‘명백히 부당한 것’으로 평가되고 있다. 텔벗은 오히려 서양사회는 인권존중의 전통을 가지고 있지 않았으며, 서양사회에서 인권은 비교적 최근에 발전했다고 주장한다. 이는 서양의 배타적 ‘불관용’의 기독교 전통과 근대까지 지속되어온 절대군주의 통치가 이루어졌다는 사실에서 알 수 있다.<sup>47)</sup> 오히려 최근의 연구자들은 종교적 관용의 옹호자가 서양이 아니라 동양 출신이며, 그 대표자로 인도의 아소카 왕을 언급한다. 그는 종교적 관용을 모든 백성들에게 보장했던 감동적 옹호자였으며, 더 나아가 기원전 6세기의 페르시아의 카루스 대왕은 노예제에 반대하여 수 천 명의 노예를 해방시켰다고 전해지고 있다. 이런 사례를 바로 근대의 인권개념과 연결시키는 것은 문제가 있지만 인권사상이 서양의 전유물만은 아니라는 사실은 명백하다.<sup>48)</sup>

47) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 97쪽 및 오토프리트 회페, 위의 책, 112쪽 참조. 회페도 유대교와 기독교의 인권신장을 위한 공헌을 지나치게 높이 평가해서는 안 된다고 주장한다. “『구약성서』는 한편으로 모든 사람이 하느님의 모상이라고 천명하지만, 유일하게 선택된 민족이 있다는 견해를 통해 이런 사상이 인권신장에 기여할 가능성을 상대적으로 약화시킨다. 다른 한편으로 기독교는 선민사상을 보편화하기는 했으나, 그로부터 법적 결론을 도출하지 않고, 오히려 노예 제도와 여성의 불평등을 초래했다. 그리고 인권이 반드시 수반되어야 하는 주관적 권리라는 개념은, 중세로 까지 거슬러 올라가지만, 중세의 순수한 기독교 사상이 아니라 12세기의 인문주의적 법학으로 거슬러 올라간다.”

48) 같은 책 같은 곳 및 오토프리트 회페, 위의 책, 11쪽 아래 참조. 회페는 인권사상이 일반적인 견해 즉 유대교·기독교적 계시와 그리스·로마 방식의 사유에서의 특징적인 사상에 근거하고 있다는 입장에 대해 인권사상을 받쳐주는 초석이 다른 문화들에게도 있으므로 서양이 인권의 유일한 수탁자(受託者)로서 간주될 수 없다고 한다. 그가 제시하는 초석은 1)형법; 2)불의한 통치에 대한 비판(영웅 우르크 왕에게 권세를 오용하지 말라고 요구하는 『갈가메시 서사시』(B.C 약 2000년), 통치자에게 모든 수단을 동원하여 백성을 보호할 것을 요구하는 인도의 민족 서사시 『마하바라타』(B.C 16세기); 3)유교 전통에서 모든 사람은 생동적인 존엄성이 있다는 맹자의 사상; 4)북미 인디언 종족인 이로쿼이 연맹(15세기 초)의 맹약(盟約)은 특히 인상적인데 이 종족의 모든 구성원들이 개인적으로 자유로우며 그들의 특권과 권리에 있어서 동등하다고 선언하는데, 이는 인권선언보다 3세기 빠른 것이다; 5)코란(2장, 257절)은 종교적 불관용의 위협에 맞서 “종교에

1) 문화제국주의와 극단적 상대주의의 문제점

탈벗은 문화상대주의자가 자신의 정당성을 주장하기 위해서는 서양에서 인권사상이 기원했다는 인권사상의 원천에 대한 잘못된 경험적 사실 보다는 서유럽 국가들의 식민지 정복의 역사를 언급하는 것이 더 설득력을 가진다고 주장한다. 오늘날 유럽인은 예를 들어 아메리카 원주민에게 서양 관습을 강압적으로 부과한 행위가 도덕적으로 잘못이라는 데 일반적으로 동의한다. 그들이 이것을 잘못이라고 판단하는 근거는 서유럽 식민주의자들이 폐쇄적 세계관과 독단적 문화 및 종교 이해에 기초하는 문화적 제국주의자였다는 것이다. 문화적 제국주의 논증은 다음과 같다. “각각의 문화는 자기 고유의 규범과 가치를 지니고 있다. 한 문화의 성원을 다른 문화의 기준에 의해 판단하는 것은 부적절하다. 각 문화의 성원들은 그들 고유의 문화적 기준에 의거해 자유롭게 행위해야 한다.”<sup>49)</sup> 그런데 이 논증은 심각한 결함은 안고 있다. 그 이유는 이 논증의 귀결이 극단적인 도덕적 상대주의이기 때문이다. 이 상대주의가 옳다면 다른 문화의 도덕 기준에 대한 어떤 이의 제기나 비판도 정당화되지 못할 것이며, 이 상대주의는 인권에 대한 문화상대주의와 연결된다. 극단의 도덕적 상대주의는 인권을 인정하지 않는 문화에 인권 기준을 적용하는 것이 부당함을 함축하고 있기 때문이다. 따라서 만약 이 논증이 타당하다면, 문화적 제국주의는 인권에 대한 문화상대주의를 따르게 된다.<sup>50)</sup>

그러나 탈벗은 문화제국주의는 이론적으로 타당하지 못하며 심각한 모순을 안고 있다고 주장한다. 그는 이 ‘모순’을 이해하기 위해서는 자신의 논의가 아메리카 원주민에 대한 서유럽 규범의 강요가 잘못이라는 주장에서 출발했음을 상기시키면서 이 자체가 원주민의 처우를 위해 정복자

서 어떤 강제가 행사되어서는 안 된다”고 말한다; 6) 서아프리카의 합의 민주주의 제도인 팔라베르 협의체가 있는데, 회의는 “팔라베르 나무”아래에서 진행되며, 여기서는 여성을 비롯한 모든 부족 구성원들이 동등한 발언권을 가지고 공동의 문제를 협의한다.

49) 같은 책, 99쪽.

50) 같은 책 같은 곳.

들이 가진 기준에 대한 ‘도덕적 비판’이라는 것이다. 여기서 텔벗은 자신의 입장을 ‘비판적 문화상대주의’로 설정하는 것처럼 보인다. 만약 그러한 ‘비판적 태도’가 가능하다면 인권에 대한 문화상대주의에 기반을 둔 문화제국주의를 비판(그리고 이전에 문화제국주의를 추종했던 사람의 경우에는 ‘극복’)하는 길이 열리는 것이다. “문화적 제국주의의 결론은 어떤 문화의 규범을 비판하는 것이 결코 타당하지 않다는 것이다. 이처럼 문화적 제국주의는 자기를 동기 유발시킨 그 견해의 기반을 스스로 허물어뜨린다.” 따라서 텔벗은 문화적 제국주의가 진정 잘못된 것이라면, 그에 대한 비판은 극단적 문화상대주의의 입장에서 성립할 수 없다고 주장한다.<sup>51)</sup>

텔벗은 원주민에게 서유럽 정복자의 잘못된 강요가 진정 도덕적으로 잘못이라면 이는 원주민이 종교를 포함한 자신의 고유한 문화체계를 유지할 권리를 가지고 있음을 암시하고, 이와 같은 권리는 도덕적 상대주의에 의해 포섭될 수 없는, ‘모든 문화에 적용될 수 있는 보편적 권리’이어야 한다고 상정한다.<sup>52)</sup> 이는 원주민이 내세우는 관용의 규범과 정복자가 내세우는 불관용의 규범이 상충하면 문화상대주의자 입장에서 불관용의 규범을 내세우는 정복자에게 반박할 수 있는 길이 없기 때문이다.<sup>53)</sup> 가장 강력한 관용의 규범이라 할지라도 문화상대주의의 틀 안에서 정당화 될 경우에는 ‘우유부단한 관용(wishy-washy tolerance)의 규범’이 되기 때문이다.<sup>54)</sup> 텔벗은 도덕적 상대주의자가 다른 관점에 민감하여 다른 사

51) 같은 책, 99쪽 아래.

52) 조너스 섹스, 『차이의 존중. 문명의 충돌을 넘어서』, 말-글빛냄, 2007, 326쪽. “상대주의는 공격적 인종주의와 배타적 신앙의 도전에 맞서기에 부적합하다. 사실은 자아보다도 큰 무엇인가에 정체성을 근거할 수 없는 상대주의의 무능이, 그 반대, 즉 어떤 소속을 추구하는 태도를 낳은 것이다. 폭력과 소속감은 밀접한 관련이 있다.”

53) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 100쪽.

54) R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, FfM 2003, 12쪽 아래 참조. 포르스트는 관용을 갈등개념으로 규정하고 네 가지 의미를 부여한다. 1)관용은 모순되는 이해, 이해관계 그리고 실천의 조우에서 필요한 즉 갈등상황에서의 태도이거나 실천이다; 2)관용에

람이 믿는 가치를 인정하고자 하는 것은 칭찬받을 만한 태도이지만 “모든 도덕적 견해가 동등하게 타당하거나” “모든 문화적 규범들이 동등하게 타당하다”고 말한다면 그것은 ‘우유부단한 태도’이고, 이 태도는 스페인 정복자에 대해서 아무런 비판도 제기할 수 없는 것이다.<sup>55)</sup> 이것은 타문화의 종교 의식이나 관습을 관용해야 한다는 도덕적 통찰이 철저한 상대주의적 틀 안에서 포섭될 수 없음을 보여주며, 이를 표현하기 위해서는 “모든 문화에 적용되는 도덕적 요구-즉 보편적인 도덕적 요구가 있어야 한다.”<sup>56)</sup>

## 2) 내재적 규범에 대한 문화상대주의와 그 한계

텔벳은 도덕적 상대주의로 귀착되는 극단적 문화상대주의의 입장은 토착문화에 대한 서유럽인의 불관용과 같은 ‘부정의’에 대한 도덕적 평가나 비판도 불가능하기 때문에 극단의 도덕적 상대주의를 포기하고 강하게 보편적인 도덕적 원리를 최소한 하나라도 인정해야 한다고 주장한다.<sup>57)</sup> 텔벳은 문화상대주의에서 보편적인 도덕적 판단으로 나아가는 길을 모색

---

대한 요구는 사회적이며 정치적인 논쟁의 내부에서 생겨나며 상황 종속적이다; 3)관용은, 관용에 대한 의미해석의 다양성과 문제적 이해에서 표현되는, 그 자체가 정확히 갈등의 대상이다; 4) 중심적 의미내용을 포괄하는 관용의 개념이 있다고 하지만 부분적으로 모순되는 해석과 그로부터 결과 되는 개념들이 존재한다.

55) 윌리엄 J. 텔벳, 위의 책, 102쪽.

56) 같은 책, 101쪽.

57) 박구용, 「인권의 보편주의적 정당화와 해명」, 『과학기술시대의 철학』, 2004, 이학사, 154쪽 아래 참조. 보편주의적 인권 담론에 비판적 입장을 견지하면서도 강한 상대주의자들과는 일정한 거리를 유지하는 약한 상대주의자들은 인권의 문화상대주의적 정당화 가능성과 그것의 현실적 적용을 제한적으로 인정한다. 자민족중심주의를 표방함으로써 인권이 특정한 문화권 안에서 상대적으로 정당화될 수 있다는 로티(R. Rorty)의 입장, 인권을 기껏해야 공동체 상호 간의 문화교류를 통해 획득된 경험적 공통성을 토대로 우연히 도달된 상대적 합의의 산물로 간주하는 월처(M. Walzer)의 입장, 그리고 서로 다른 집단들과의 문화담론이 서로 양립할 수 없는 공약불가능성을 갖지만, 동시에 인간의 행위에 적용되어야 하는 규범, 즉 인권에 대해서는 중첩적 합의가 가능하다는 테일러(Ch. Taylor)의 입장이 상이한 문화를 가로지르는 교차적 접근(cross-cultural approach) 방법을 강조하는 약한 상대주의에 속한다고 할 수 있다.

하기 위해 문화 내부에 적용되는 규범과 문화 외부에 적용되는 규범의 범위와 한계를 규명한다. 이를 위해 그는 내부의 상호작용이나 관행을 외부의 상호작용이나 관행과 구별하고, 다음으로 ‘내재적(internal) 규범’과 ‘외재적(external) 규범’을 구별한다. 그는 내부의 상호작용이나 관행은 오직 동일한 문화를 가진 구성원들과 결부된 것이며, 어떤 문화적 규범이 내부의 상호작용이나 관행에 적용될 때, 이것을 내재적 규범이라고 지칭한다. 그에 반해 그는 어떤 문화적 기준이 외부의 상호작용이나 관행에 적용될 때 외재적 규범이라 부른다.<sup>58)</sup>

이러한 구별에서 텔벗이 일차적으로 제시하는 보편적 도덕원리의 후보는 ‘내재적 규범에 대한 문화상대주의의 원칙’이다. 이 원칙에 따르면, 각 문화의 구성원이 그들 문화의 내재적 규범에 따라 행할 자유가 있어야 하며, 따라서 한 문화의 구성원이 다른 문화의 내재적 규범을 비판할 아무런 도덕적 근거가 없다. 이로써 원주민의 내재적인 가치체계에 대한 서유럽 정복자의 간섭이 부당한 이유가 설명 가능하다. 그러나 텔벗은 비록 이러한 원칙이 보편적 권리를 위한 몇 가지 근거를 제공하지만 집단과 개인의 관계에서 어려운 문제를 야기한다고 평가하고 그 의미를 제한한다.<sup>59)</sup> 특정 문화 안에서 제공되는 권리는 개인이 아니라 집단의 권리일 것이다. 왜냐하면 그 권리는 집단의 내재적 규범에 따라 운영되는 종교와 그 밖의 관습에 대해 간섭받지 않을 권리이기 때문이다. 내재적 규범에 대한 존중이 개인의 권리에 대한 존중을 함축하는 것은 아니다.<sup>60)</sup> 몇몇 문화가 개인의 인권을 존중하지 않는 내재적 기준을 가지고 있다는 사실과 연관해서 생각하면, 내재적 규범에 대한 문화상대주의는 바로 인권에 대한 문화상대주의를 뜻한다.<sup>61)</sup>

58) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 103쪽.

59) 같은 책, 103쪽 아래.

60) 마르코, 마르티니엘로, 『현대 사회와 다문화주의』(윤진 옮김), 한울, 2002, 117쪽 아래 참조. 마르티니엘로는 이 책의 「문화, 정체성, 공동체 안에서의 개인의 고립」이라는 장에서 “문화적 소속에 배타적 개념에 집착”하는 입장이 “정체성에 있어서 개인의 고립을 조장할 위험”을 있다고 지적한다.

61) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 104쪽.

이처럼 보편적 인권을 옹호하는 과업은 쉽지 않다. 보편적 인권의 옹호자는 어떻게 해서든 도덕적 제국주의자가 되지 않으면서, 문화상대주의적 인권개념에 도전하는 길을 찾아야 한다. 비록 텔벗이 내재적 규범에 대한 문화상대주의의 한계를 지적하고 있지만 문화제국주의의 관점과 비교해 볼 때 이 관점은 중대한 도덕적 진보를 나타낸다고 볼 수 있다.<sup>62)</sup>

내재적 규범에 대한 문화상대주의의 핵심 문제는 문화상대주의로 이끈 추론이 거의 필연적으로 문화상대주의를 넘어서서, 마치 하나의 ‘절대적 기준’처럼 내재적 규범의 무비판성을 옹호하려는 입장으로 비취진다는 것이다. 주지하다시피 내재적 규범에 대한 문화상대주의 옹호자는 서로 다른 문화의 외재적 규범을 비판할 수 있다고 인정하지만 서로 다른 문화의 내재적 규범을 비판할 수 있는 가능성을 부정한다. 외재적 규범과 달리 내재적 규범이 비판에서 면제될 수 있는 이유를 문화상대주의자는 크게 세 가지로 들고 있다: 1)무오류성의 테제, 2)비교불가능 테제, 3)왜곡시키는 편견이라는 주장이 그것이다.<sup>63)</sup>

먼저 무오류성의 테제는 어떤 문화든 그것이 가진 내재적 규범에 오류가 있을 수 없다는 주장이다. 비록 한 문화가 다른 문화의 구성원을 억압하는 것을 허용하는 외재적 규범을 가질 수는 있겠지만, 어떤 문화도 동일한 문화의 하위 집단에 대한 억압을 허용하는 내부적 규범을 가질 수 없다는 주장이다. 그러나 이 주장은 너무 낙관적이며, 외재적 규범에 의해 지지되는 위계제의 수많은 불평등처럼 내재적 규범도 권력과 지위, 특권의 세습적 위계제를 정당화하는데 이용될 수도 있다.<sup>64)</sup>

둘째, 비교불가능 테제는 여러 가지 문화들이 같은 척도로 비교할 수 없는 근본적인 도덕적 원칙이나 견해를 가지고 있다는 주장이다. 이는 매킨타이어의 주장처럼 각 문화의 도덕원리가 그 자체로 특유한(sui generis) 것이어서 다른 원리에 의한 평가를 허용할 수 없다는 입장이

62) 같은 책, 같은 곳.

63) 같은 책, 104쪽 아래 참조.

64) 같은 책, 105쪽.

다.<sup>65)</sup> 이 주장이 옳다면 오직 내부자만이 어떤 문화의 내재적 규범에 대해 확실하게 판단할 수 있을 것이다. 텔벳은 힌두교의 카스트제도의 예를 들면서 몇몇 서양인들이 생소하게 받아들이는 것은 카스트 제도에 대한 힌두교의 정당화가 전제하는 정의의 규범이 아니고<sup>66)</sup>, 오히려 영혼의 환생과 업에 대한 힌두교의 교리라고 주장한다. 하지만 이 교리가 생소하다고 해서 이것을 이해하기 어렵지는 않다. 카스트 제도에 대한 힌두교의 정당화가 서양적 정의의 기준으로 간주되었던 것을 어떻게 만족시키는지 평가하기 위해서는 이 교리를 이해하는 것이 필수적이다. 영혼의 환생과 업의 교리를 낯설게 느끼는 것은 서양인이 이런 관점으로 세계를 사고하는 데 익숙하지 않음을 의미한다. 그러나 이러한 생소함이 비교불가능성의 테제를 지탱할 수는 없다. 이 비교불가능성 테제는 너무 비관적이다.<sup>67)</sup>

셋째, 왜곡시키는 편견이라는 주장은 어떤 문화의 구성원은 불가피하게 다른 문화에 대한 편견을 지니고 있으므로 다른 문화의 내재적 규범을 공정하게 평가할 수 없다는 주장이다. 아메리카 대륙의 스페인 정복자는 대부분 원주민에 대한 편견이 강해서 원주민의 토착 문화와 규범이 갖는 가치를 결코 인정할 수 없었다는 사례로 볼 때 이 주장은 타당하다. 그러나 이 주장은 지나치게 강하다. 사실 때때로 왜곡시키는 성향은 반대 방향으로 작용한다. 어떤 문화가 그 구성원의 하층계급을 억압할 경우, 내재적 억압이 관행화 되어 있다. 내재적 억압이 있을 경우, 보통

65) 알래스테어 매킨타이어, 『덕의 상실』(이진우 옮김), 문예출판사, 1997, 참조.

66) M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, 27쪽 참조(윌리엄 J. 텔벳, 위의 책, 107쪽에서 재인용). 왈처는 “이승이 아니, 그 건너편 영혼의 삶에서의 기회의 균등”을 약속하는 것이 힌두제도라고 묘사했지만 텔벳은 힌두 세계관에 포함된 **정의(正義)의 원칙**은 기회의 균등을 오히려 넘어서 있다고 강조한다: **정당한 보상의 원칙**이 있는데, 이는 생명을 가진 모든 것들이 보상받을 만한 것을 얻게 될 것임을 보장한다. 둘째, **공평한 분배**의 원칙이 있는데, 이것은 상층 카스트가 되는 혜택을 받은 사람들이 이전에 하층 카스트의 삶에서의 수고를 견뎌오며 그들의 의무를 잘 수행했다는 것을 보증한다.

67) 윌리엄 J. 텔벳, 위의 책, 105~108쪽 참조.

이 억압으로부터 이익을 얻는 사람은 ‘현상 유지’를 강하게 선호하는 경향을 지닌다. 그래서 흔히 내부자보다 국외자가 내재적 억압을 더 쉽게 인식할 수 있는 것이다. 문화적으로 거의 일반화된 여성의 억압은 내재적 억압의 한 종류이다.<sup>68)</sup>

텔벗은 지금까지의 고찰을 통해 내재적 규범에 대한 문화상대주의의 입장을 옹호하는 이 세 가지 반응들이 각각 나름대로의 타당성과 한계를 동시에 가지고 있다고 본다. 그러나 그는 이것이 문화상대주의의 타당성에 대한 적극적 논의에 의문을 제기할 정도는 아니라고 평가한다. 그러므로 이러한 내재적 규범을 고수하려는 경직성을 탈피하여 문화상대주의의 한계를 극복할 수 있는 가능성이 모색되어야 한다.<sup>69)</sup>

### 3) 보편적인 도덕적 판단의 원천으로서의 ‘도덕적 감수성’과 ‘감정 이입적 이해’

(문화상대주의 입장에서도 가능하다고 간주되는) 외재적 규범에 대한 비판을 넘어서 내재적 규범에 대한 비판이 가능하기 위해서는 문화상대주의의 틀을 벗어나 보편적인 도덕적 판단의 가능성을 찾아야 한다. 문화의 내재적 기준을 지지하는 문화상대주의자들은 국외자가 다른 문화의 내재적 규범에 도덕적으로 의문을 제기하는 것이 주제넘은 참견 즉 ‘도

68) 같은 책, 108쪽 참조.

69) 같은 책, 108쪽 아래. 텔벗은 “내재적 규범에 대한 문화상대주의 주장이 너무 극단적이어서 국외자가 도덕적 비판을 가하기 어려울 정도라 할지라도, 그것이 우리의 주의를 끌고 있다는 점이 중요하다”고 한다. 구체적으로 텔벗은 국외자가 “타문화의 내재적 규범에 대한 처음의 인상”에 너무 고착하는 문제가 있으며, “타문화에 대한 확실한 도덕적 관찰”은 그 문화 구성원의 역할에 대한 감정 이입적 이해를 통해 성실하게 이루어져야 한다고 강조한다. 그는 “타문화의 관습이 그 문화의 구성원에게 얼마나 중요한지는 이해하기 쉽지 않지만” 불가능하지도 않다고 한다. 또한 텔벗은 비록 내재적 규범에 대한 문화상대주의가 원칙적으로는 타문화의 내재적 규범을 비판할 수 있는 입장에 서지 못하지만 만약 그런 비판적 기능을 가진다면 “[사회 안에서 이미] 정당화된 행위를 신중히 생각하도록 경고”할 수 있는 “쓸모 있는 역할”을 수행할 수 있다고 한다. 이에 대해 같은 책, 224쪽 아래 참조.

덕적 제국주의’(무오류성)와 결부된다고 생각한다. 그러므로 도덕적 제국주의를 회피하기 위해서는 우리는 자신의 오류 가능성을 인정해야 하며 “다른 성인에게 그 자신을 위한다는 명분으로 나의 도덕적 판단을 강요”하는 ‘도덕적 가족주의’도 억제해야만 한다.<sup>70)</sup> 이런 과정에서 특수한 도덕적 판단(예: 스페인 정복자의 기독교 개종 강요에 대한 비판)에 보편성을 부여할 수 있는 가능성이 주어지는데, 이는 단순히 어떤 개인적·문화적 관점에서 참이 아니라, 도덕적으로 책임있는 모든 존재의 관점에서 참이라고 주장해야만 한다.<sup>71)</sup>

텔벗은 도덕적 주장을 정당화하는 방식을 크게 두 가지 방식 즉 ‘상향식 방식’과 ‘하향식 방식’으로 구분한다. 전자는 개인의 삶의 특수한 도덕적 판단에서 보편적인 도덕적 판단으로, 후자는 보편적인 전제로부터 특수한 사례의 도덕적 판단으로 나아가는 방식이다. 이 때 텔벗은 현대 철학에서 제기되는 도덕적 판단에 대한 회의적 입장을 양가적으로 해석한다. 한편으로 이러한 회의적인 입장은 ‘추론 방식으로 진행되는 하향식’이 그 근거(전제)가 불확실하기 때문에 더 이상 수용될 수 없으며, 다른 한편으로 이런 회의적인 입장은 상향식 방식에서 오류를 범할 수는 있지만 완전히 신뢰할 수 없게 만들지 않은 도덕적 판단의 가능성을 모색하는 출발점을 형성한다.<sup>72)</sup> 특수한 도덕적 판단을 포함한 우리의 모든 판단은 참임을 보증할 방법이 없다는 의미에서 오류 가능성이 있다.<sup>73)</sup>

70) 같은 책, 115쪽

71) 같은 책, 114쪽. 텔벗은 보편적인 도덕적 입장이라는 이념이 **특정한** 상황에서 **특수한** 행위에 대한 **특수한** 도덕적 판단을 진지하게 내리고자 할 때 ‘결부된 것’을 사유함으로써 자연스럽게 출발한다고 말한다. 그는 도덕적 판단을 보편적으로 간주하는 것이 어떤 상황에서도 정복자의 행동이 결코 정당화될 수 없다고 생각하는 것은 아니다(물론 그런 경우를 찾기 힘들겠지만!)라고 첨언한다. 텔벗이 의미하는 것은 보편적 원칙이 먼저 있고 그로부터 개별 상황이 판단되는 것이 아니라는 것이다. 그가 도덕적 판단을 보편적이라고 해석하는 것은 그 행위가 행해진 ‘그 특수한 상황’에서 **정말로 잘못된 것**이며, 그 잘못은 “도덕적으로 책임있는 모든 존재의 관점에서 볼 때도” 알 수 있어야 한다는 것이다(같은 책, 116쪽 참조).

72) 같은 책, 113쪽 참조.

텔벗은 “도덕적으로 우유부단하지 않으면서도 도덕적으로 제국주의적이지 않은 보편적 도덕적 판단”의 가능성 여부를 해명하는 것이 자신의 과제라고 설명한다.<sup>74)</sup> 여기서 ‘우유부단하다’는 것은 극단적인 도덕적 상대주의자의 입장을 지칭하는데, 그는 이미 언급한 것처럼 ‘온건한’ 그리고 ‘비판적인’ 상대주의적 입장을 취한다. 그는 아메리카 원주민에 대한 스페인 정복자의 예를 들면서 그들에 대한 비판 즉 내재적 규범에 대한 문화상대주의 차원에서의 비판이 보편성을 획득할 수 있도록 특정한 전제(『성서』)로부터 나아가는 ‘증명패러다임’<sup>75)</sup>을 포기한다.<sup>76)</sup> 그는 다른

73) 같은 책, 117쪽. 텔벗은 도덕적 훈련이 문화적 조건(가족이나 공동체 등)속에서 이뤄짐에도 불구하고, **성공적으로 도덕적 훈련이 이루어지면** 보편적인 도덕적 입장의 채택을 가능케 하며, 이 입장에서부터 무오류적이지 않더라도 신뢰할만한 특수한 도덕적 판단을 내릴 수 있다고 주장한다. 그러므로 중요한 것은 문화상대주의나 문화제국주의의 양자택일이 아니라 올바른 도덕적 훈련의 방향과 가능성이라 할 수 있다.

74) 같은 책, 116쪽.

75) 같은 책, 125쪽 아래. 하향식 증명패러다임의 예는 다음과 같은 아메리카 원주민의 노예화에 대한 비공식적 정당화의 재구성에서 잘 드러난다(여기서 P=전제, MN=도덕규범, PMJ=특수한 도덕적 판단이다).

(P13) 신은 존재한다.

(P12) 『성서』의 도덕규범은 신에 의해 보증된다.

(P11) 신은 오류를 범할 수 없다.

(P10) 그러므로 『성서』의 도덕규범은 참이다.

(P9) 『성서』는 식인 풍습과 우상숭배에 반대하는 도덕규범을 포함하고 있다.

(MN6) 그러므로 식인 풍습과 우상 숭배는 잘못이다.

(P8) 식인 풍습과 우상숭배는 너무나 명백하게 잘못된 것이므로, 오직 양심 없이는 존재만이 그 잘못을 알 수 없다.

(P7) 식인 풍습과 우상숭배에 빠진 사람은 그것이 잘못이라고 생각하지 않는다.

(P6) 그러므로 식인 풍습과 우상숭배에 빠진 사람은 양심이 없다.

(P5) 양심이 없는 사람은 영혼이 없다.

(P4) 그러므로 식인 풍습과 우상숭배에 빠진 사람은 영혼이 없다.

(MN5) 영혼이 없는 존재에게 우리가 하고 싶은 대로 하는 것은 잘못이 아니다.

(MN4) 그러므로 식인 풍습과 우상숭배에 빠진 사람에게 우리가 하고 싶은 대로 하는 것은 잘못이 아니다.

(MN3) 그러므로 식인 풍습과 우상숭배에 빠진 사람을 노예로 삼는 것은 잘못이 아니다.

(P2) 이 원주민(포로)은 식인 풍습과 우상숭배에 빠져 있다.

길을 모색하는데, “이 보편적인 도덕적 입장은 더 이상 이성적으로 자명한 전제로부터 무오류의 도덕적 지식을 이끌어냄으로써 그 지식을 획득하지 않는다. 대신 이것은 현실적이거나 가설적인 모든 특수한 사례에 대하여, 신뢰할 수 있지만 오류 가능한 도덕적 판단을 내릴 수 있는 입장이다.”<sup>77)</sup> 텔벗이 제시하는 길은 ‘인식상 정당화의 균형모델’이라고 불리는데, 이 모델의 목적은 “우리의 신념을 최대한 사리에 맞게 하여, 우리의 신념이 만사(萬事)를 숙고하도록 하는 것이다(one's beliefs make the most sense, all things considered).”<sup>78)</sup> 이 모델은 엄격한 논리적 논증 형식을 취하는 것이 아니라 여러 가지 근거를 제시하고 부족한 부분을 보충하는 과정에서 충분히 ‘설득력 있는’ 객관적 관점에 도달하는 방식을 채택한다.

---

(PMJ3) 따라서 이 원주민을 노예로 삼는 것은 잘못이 아니다.

(여기서 P3, MN2, PMJ2, PMJ1은 텔벗이 제시하는 다른 논증에서 사용했기 때문에 빠졌다)

이 증명 패러다임은 결론 PMJ3의 정당화를 신은 존재한다(P13)와 『성서』는 신에 의해 보증된다(P12)의 입증에 의존하게 만든다. 계몽시대의 많은 철학자가 신의 존재 증거가 있다고 주장했지만, 오늘날 그 증거를 인정하는 철학자는 거의 없다. 따라서 이 증명시도는 잘못된 전제에서 나아가기 때문에 실패한 것으로 볼 수 있다.

76) 같은 책, 63쪽. 텔벗은 서양철학에서 증명 패러다임은 재앙에 가까웠다고 평가한다. 이는 이 패러다임이 도덕적 원칙을 인식상으로 정당화하기 위해서는 반드시 그것이 직접적으로, 즉 이성적으로 의문의 여지가 없나 또한 그런 전제로부터 입증해야 한다고 간주했기 때문이다. 당연히 이런 원칙과 전제를 제시하는 것은 거의 불가능한 것이다.

77) 같은 책, 127쪽

78) 같은 책, 74쪽 아래. 텔벗은 비록 균형(equilibrium)이라는 용어 자체가 롤즈(J. Rawls)에게서 비롯되었지만 그는 인식상의 정당화를 위한 균형 모델의 자취를 밀(J.S. Mill)에서 발견한다고 말한다. 참고로 롤즈는 『정의론』에서 단순히 개념들을 분석하거나 공리적인 제일원리에서 토대주의적 논증들을 구성하는 것에서 벗어나는 방법론을 전개했다. 이 방법은 ‘반성적 평형상태’(reflective equilibrium)라고 불리는데, 이 상태는 ‘가장 일반적인 수준에서 숙고된 우리의 판단’에 비추어 주어진 도덕 견해 또는 정치적 견해를 평가할 것을 우리에게 요구한다. 이에 대해 존 크리스만, 『사회정치철학』(실천철학연구회 옮김), 한울아카데미, 2004, 41쪽 참조

## 7. ‘BLC 가설’과 객관적인 도덕적 관점의 가능성

텔벳은 실제 인물인 바르톨로메 데 라스카사스(Bartolome De Las Casas, 1470-1566)의 삶에 기초한 (라스카사스의 이름의 이니셜과 같아 보이는) ‘BLC’라는 인물을 가설로 들고 있다.<sup>79)</sup> 이 가설을 통해 텔벳은 비록 이 인물이 거의 전적으로 ‘하향식 증명 모델’에 의해 자신의 판단에 정당성을 부여했었지만 아메리카에 도착한 이후 스스로 삶을 변화시킬 수 있었던 것은 인간에게 다른 보편적인 도덕적 판단의 원천이 있기 때문에 가능했다는 것을 입증하려고 한다. “도덕적 제국주의자였던 한 개인이 자신이 속한 문화의 억압적·외재적 규범을 비판하고 나아가 제국주의적 규범을 포기함으로써 보편적인 도덕적 입장에 이를 수 있음을 보여준다.”<sup>80)</sup>

물론 BLC가 아메리카에 도착하자마자 이런 변화가 야기된 것은 아니다. 알려진 대로 그는 원주민에 대한 만행에 참여했었다. 그러나 그는 자신의 경험이 범위가 확장되면 될수록 이전의 판단과 정보가 잘못되었다고 느끼게 된다. 그는 더 많은 정보를 확보했을 뿐만 아니라 그 정보를 다른 방식으로 이해하게 된다. 더 나아가 그는 원주민을 개인적으로 알게 되고, 그들과 관계를 형성하게 된다. 또한 그들처럼 사는 일이 어떤 것인지 상상할 수 있게 된다. 텔벳은 이것을 ‘감정이입적 이해력’(empathic understanding)의 발전이라 부른다.<sup>81)</sup> 물론 이것이 단순히 지

79) 라스카사스는 1502년 아메리카에 도착하여 정복활동에 적극적으로 가담한 후 많은 포상을 받았으나, 1512년 사제가 된 후에 1514년 자신의 노예를 포기한다고 공포했으며, 그의 마지막 생애까지 아메리카 원주민을 위한 지칠 줄 모르는 옹호자로서 활동한 인물이다.

80) 같은 책, 15쪽. 텔벳은 ‘도덕적 제국주의’(moral imperialism)가 되는 두 가지 방식은 ‘도덕적 무오류주의’(moral infallibilism)와 ‘도덕적 운정주의’(moral paternalism)이라고 규정한다. 이에 대해 같은 책, 46쪽 아래 참조.

81) 박인철, 『상호문화성과 윤리-후설 현상학을 중심으로-』 『철학』 제103집(2010), 한국철학회, 144-145쪽 참조. 흥미로운 것은 후설(E. Husserl)이 상호문화성과 연

적 변화만을 나타내는 것이 아니라는 것은 자명하다.<sup>82)</sup>

이 변화의 과정은 처음에는 더디고 제한적으로 진행되다가 점점 더 전체 도덕규범을 재평가하는 수준까지 확장되었을 것이다. 새로운 경험을 통해 먼저 정서적 혼란과 도덕적 신념의 불안정이 생겨났을 것이며, 이런 상황이 그를 『성서』를 다시 읽게 만들었다. 이는 그가 여전히 도덕적 제국주의자로서 『성서』에 전적으로 의존하고 있기 때문이다. 어느 날 그는 성서에서 “곤궁한 자들의 빵은 그들의 생명이니, 그것을 사취하는 사람은 냉혹한 자이니라”<sup>83)</sup>라는 구절을 읽고 이 『성서』 구절이 원주민에 대한 식민지 정복자의 처우를 비난하고 있다고 여기면서, 그의 도덕규범과 특수한 도덕 판단 사이의 새로운 균형이 생겨나고 이를 통해 내적 혼란이 극복되었다.

비록 BLC가 인식의 정당화가 하향식으로 이루어져야 하는 시대에 살았기 때문에 자신의 신비적 통찰(epiphany)이 성서에서 발견한 도덕규범에서 유래했다고 믿었지만 실제로는 이 인식상의 정당화는 상향식으로 이루어졌다고 텔벗은 강조한다.<sup>84)</sup> 즉 도덕적 잘못에 대한 특수한 판단은 BLC의 도덕적 신념의 불균형으로 이끌었으며, 이것은 결국 그가 이전에

---

관해 “역사적 감정이입”(historische Einfühlung) 혹은 “민족적 감정이입”(nationale Einfühlung)이라는 표현을 사용하고 있다는 점이다. 후설은 그의 사랑론에서 ‘의지적, 정신적 사랑론’을 피력하는바, 감정이입을 통해 타자와 합일하고자 하는 것은 일종의 윤리적 태도로 볼 수 있다. “타자와의 합일은 하나의 이루어진 상태라기보다는 이루어져야 할” “하나의 실천적 이념이자 당위”로 간주할 수 있는데, 이는 완전한 합일이란 있을 수 없기 때문이다.

82) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 128-133쪽 참조.

83) 「집회서」, 34장 21절(『성서』의 외전 가운데 하나). 실제로 라스카사스는 이 구절을 읽고 전향하게 되었다고 기록한다.

84) 같은 책, 128-130쪽 참조. 이에 대해서 텔벗은 BLC의 어린 시절부터 이루어진 도덕적 판단이 실제로는 성서와 같은 무오류적인 신의 명령에서 비롯되는 ‘하향식’으로 간주하기 쉽지만 어린 시절 BLC는 자신의 구체적인 행위에 대해 (체벌을 수반한) 평가를 받았고 그 행위에 대한 도덕적 판단을 형성하게 되었다는 것이다. 그러므로 도덕적 판단의 형성은 ‘상향식’을 이루어졌고 이 후에 처음에 저질러진 원주민에 대해 거리낌 없는 만행도 그들의 ‘식인행위가 잘못’이라는 ‘특정한 사례에 대한 확신’에 기초한 것이지 선행된 상위의 규범(‘살인금지’)으로부터 추론된 것이 아니라는 것이다.

지냈던 도덕규범을 새롭게 해석함으로써 해소되었다는 것이다. 텔벗은 BLC가 ‘처음에’ 식민지 정복자의 잘못에 대해 특수한 도덕적 판단을 했고, ‘나중에서야’ 자신의 특수한 도덕 판단과 도덕규범 사이의 균형을 이루기 위해 도덕규범에 대한 해석을 바꾸었다는 것 즉 보편적인 관점에 도달했다는 것이다.<sup>85)</sup> 텔벗은 자신이 주창하는 ‘인식상 정당화의 균형모델’에서는 변화를 유도하기 위해 어떤 변화가 다른 변화에 선행하는 것이 필수적이지 않음을 강조한다. 즉 원주민에 대한 식민지 정복자의 잔인한 처우를 보며 BLC는 불안감과 죄책감을 느꼈다.<sup>86)</sup> 그러나 그는 그 통찰의 순간, 즉 그러한 학대 행위가 잘못임을 확신함과 동시에 자신의 도덕규범에 대한 해석이 변화한 순간에 이르러서야 원주민에 대한 처우가 진정으로 잘못되었음을 확정할 수 있었다. 이 경우에도 위로부터의 추론이 아니라 아래로부터의 인식상의 정당화가 핵심적 구성요소라는 것이다. 이런 과정은 원주민이 비록 인육을 먹고 우상을 숭배하지만 노예 제도는 부당하다는 판단을 거쳐 그들도 다른 종교와 선악의 판단력을 가질 수 있음을 인정하는 방향까지 진행된다.<sup>87)</sup>

이런 논증을 토대로 텔벗은 내재적 규범에 대한 문화상대주의 옹호자의 입장에서도 원주민에 대한 잔혹한 처우가 ‘실제로 잘못되었다’는 것, 그리고 그러한 처우를 정당화하는 MN3(각주 74참조)과 같은 외재적 규범이 ‘실제로 잘못되었다’는 점을 인정할 수 있으므로, 이것은 우리가 “객관적인 도덕적 관점의 가능성에 의탁”하고 있음을 보여준다고 서술한다.<sup>88)</sup> 따라서 하향식 증명패러다임의 구성요소인 도덕적 진리에 대한 직

85) 같은 책, 134쪽.

86) 스탠나드(David E. Stannard)의 *American Holocaust*(New York 1992)에서 인디언들에게 행한 정복자들의 잔혹한 행위를 인용하고 있다. 사실 텔벗이 이러한 내용을 그대로 재인용하는 것은 문화제국주의와 극단적 상대주의의 위험을 경고하기 위한 것으로 보인다(같은 책, 121-123쪽 참조).

87) 같은 책, 135-136쪽.

88) 문화상대주의자가 ‘외재적 규범’에 대한 비판을 할 수 있다고 주장하기 때문에 여기서의 강조점은 문화상대주의자에게도 ‘객관적인 도덕적 관점이 가능하다’는 사태 자체이다.

접적이고 합리적인 통찰은 불가능하지만 특수한 사례의 도덕적 정당성과 부당성을 전개할 수 있는 오류 가능한 도덕적 감수성 안에 도덕적 객관성의 원천을 자리매김할 수 있다고 주장한다.<sup>89)</sup> 텔벗은 “도덕 판단에서도 도덕적 정당함과 부당함에 대한 감수성을 대신할 것은 없다.”고 단언한다. 그는 어떤 도덕적 전통에 있는 사람도 이 감수성을 계발할 수 있으며, 이 감수성을 계발한 사람은, “무오류적이지 않더라도 신뢰할 수 있는 특수한 도덕적 판단을 내릴 수 있다”고 주장한다.<sup>90)</sup>

텔벗은 사회적으로 강요된 이기적 신념들<sup>91)</sup>이 분명 존재하지만 감정이 입적 이해는 어떤 행위를 평가할 때 우리가 가진 개인적 관점을 초월할 수 있게 한다고 주장한다. BLC에 대한 가설에서 보았듯이 원주민과의 상호작용을 통해 (이전에 다른 정보에 의존해 가졌던) 그들에 대한 고정관념을 변경시킨 가장 확실한 방식은, 그가 “그들 삶의 존재방식에 대해 내면으로부터 그들의 입장이 되는 마음속의 접근(imaginative access)”이 가능했기 때문이라고 텔벗은 추측한다. 그는 이 ‘감정이입적 이해력’이 선입견을 타파하고, 타인의 인간성에 대해 응답할 수 있게 하며, 강력한 선입관은 감정이입적 이해를 차단함으로써 타인의 인간성에 대한 승인을 방해는 것으로 인식되어야 한다고 역설한다. 텔벗은 (백인 포로라면 여자나 어린이가 가리지 않고 산채로 태워 죽이는 전통에서 성장했지만) 고문에 반대했던 (쇼유니 족 청년전사) ‘테쿰세’라는 또 다른 인물의 예를 통

89) 같은 책, 134-138쪽 참조. 텔벗은 도덕의 발전은 여러 면에서 과학의 발전과 유사하다고 주장한다. 과학에서는 인지적 감수성(perceptual sensitivity)이, 도덕에서는 도덕적 지각능력(moral perception)이 중심적 역할을 수행하는데, 과학적 관찰 능력과 도덕적 관찰 능력은 모두 인간의 문화적 성취라는 것이다. 텔벗은 도덕 판단이 사물에 대한 객관적인 판단이라기보다는 감정 표현에 불과하다는 철학자들의 주장에 대해 그들이 특수한 도덕적 판단의 현상은 옳게 보았는지 몰라도, 도덕적 감정 자체가 보편적이며 객관적인 도덕적 정당성과 부당성에 대한 우리의 감수성을 반영할 수 있음을 이 현상이 말해준다는 사실은 간과했다고 비판한다.

90) 같은 책, 165쪽.

91) 같은 책, 148-149쪽. 텔벗은 무의식적 편견이 우리의 특수한 도덕적 판단에 영향을 끼치는 방식을 네 가지로 구분하고 있다: 1)도덕적 관찰의 선택성; 2)우리가 관련된 비도덕적 관찰을 왜곡하기; 3)감정이입을 방해하는 것; 4)합리화.

해 고문에 대한 그의 정서적 반응이 감정이입적 이해를 기반으로 이루어졌다고 규정한다. 그리고 ‘테쿰세’가 보인 반응이 단지 정서적인 것이 아니라, 이 감정은 부당함(방어가 불가능한 포로를 고문하는 행위의 부당함)에 대한 특수한 도덕적 판단의 (보편적인) 정서적 표현이라고 주장한다.<sup>92)</sup>

여기서 텔벗이 부친의 잔인한 죽음 이후에 선교사의 양육을 받았고 그 후 스페인 지주의 하인으로 부당한 대우를 받으면서 스페인 정복자를 저주하는 ‘엔리크’라는 인물보다는 한 때 원주민에 대한 만행의 가해자였던 ‘라스카사스’의 사례에 주목하고 있는 이유가 드러난다. ‘라스카사스’가 ‘엔리크’보다 원주민에 대한 필수적인 감정이입적 이해를 획득하기 더 어려울 거라고 일반적으로 생각되기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그런 전향이 가능했던 것은 바로 감정이입적 이해가 보편적인 도덕적 판단으로 이끌어가는 결정적 역할을 하기 때문이다.<sup>93)</sup> 텔벗은 특수한 도덕적 판단을 보편적이라고 평가하는 것은 두 토론자가 어떤 특수한 도덕적 판단에 대해 다를 경우, 적어도 그들 가운데 하나가 잘못 판단하고 있음을 의미한다고 한다. 그는 어떤 특정한 사안에 대한 보편적인 도덕적 판단을 형성하기 위해서는 (옳고 그름에 대한 감수성을 계발하는) 도덕적 훈련, 감정이입적 이해력, 그리고 그 특정 사안에 대한 (우리의 이해관계와 욕망에 기인하는) 편견의 배제가 필요하다고 주장한다. 이런 조건이 충족되면 어떤 도덕적 전통에서 살아가는 사람도, 다르게 표현하면 문화상대주의자도 보편적인 도덕적 입장을 획득할 수 있다고 텔벗은 결론 맺는다.<sup>94)</sup>

92) 같은 책, 143쪽. 당연히 텔벗은 감정이입적 이해력이 없는 사람에게 자신의 주장이 설득력을 가질지 의문을 표시하고, 문화적 경계를 뛰어 넘어 시도되는 감정이입적 노력은 언제나 어려움과 오해의 소지가 있다고 토로한다.

93) 같은 책, 145~147쪽.

94) 같은 책, 180쪽.

## 8. 나오는 말: ‘규제적 이념’으로서의 ‘보편적 인권’

물론 텔벗이 제시한 ‘감정이입적 이해’가 직접적이고 가시적 결과를 가져올 것이라고 성급하게 기대할 수 없다. 그러나 그의 관점은 다문화 사회에서 공존이 어떤 방향으로 이루어져야 하며, 그 가능성 여부를 탐색하는 데에는 일조할 것이다. 만약 보편적인 도덕적 판단의 가능성이 성립되면 먼저 내부적으로는 ‘공동체성’만 강조하면서 개인의 자유를 침해할 수 있는 가능성을 방지하고, 문화적 정체성을 고정적이고 폐쇄적으로 이해하는 경향을 극복하는 데 기여할 것이다. 또한 외부적으로는 각 축하는 혹은 대립하는 다른 공동체간의 대화를 위한 출발점을 제공해주리라 기대한다.<sup>95)</sup> 특히 ‘신뢰할 수 있지만 오류 가능한 도덕적 판단’을 추구하는 입장은 경직된 이론의 틀에서 인권문제의 해결을 추구하는 것이 아니라 실제적 삶의 관계에서 인권의 신장을 경험할 수 있다는 전망이다. 텔벗은 “역사를 통해 도덕의 진보를 알 수 있다”<sup>96)</sup>고 역설하면서, 이 진보가 바로 “우리의 도덕적 잘못을 바로잡는 과정”<sup>97)</sup>이라고 주장한다.

오늘날 우리는 개인적, 사회적, 심지어 국가적으로 서로 다른 인권개념을 제시하고 있으며, 이런 상황은 다문화사회로 진입하고 있는 우리에게 또 하나의 과제로서 등장하고 있다. 다양한 문화들이 공존하게 되면 많은 문제들이 발생하게 된다. 그러나 문제들만 발생하는 것이 아니라, 레비-스트로스(C. Lévi-Strauss)이 통찰한 것처럼, 문화의 공존과 대립은

95) 진은영, 위의 논문, 269쪽 참조. 국내의 최근 연구로서는 진은영의 논문 이외에도 장은주, 「문화다원주의와 보편주의」, 『다원주의, 축복인가 재앙인가』, 한국철학회편, 철학과현실사, 2003, 김혜숙, 「여성주의 관점에서 본 다문화주의: 열린 주체 형성의 문제」, 『철학연구』, 제76집(2007), 철학연구회, 박구용, 「인권의 보편주의적 정당화와 해명」, 『과학기술시대의 철학』, 2004, 이학사 등이 있으며, 『지식의 지평』(한국한술협회 편, 08호, 2010)은 “한국의 다문화와 다문화주의”에 대한 특집을 실었다.

96) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 161쪽.

97) 같은 책, 162쪽.

“이국적 정서(Exotik)의 매혹”을 형성하는데, 이것은 ‘풍부하게 하는 확충’(Bereicherung)의 가능성을 그 자체에 담고 있다. 즉 다문화사회에서는 새로운 생산적 융합과 창조도 일어난다.<sup>98)</sup> 이러한 융합과 창조가 텔벗이 말하는 “마음속의 접근”에 기초한다면 법적·제도적 차원의 공존을 넘어서서 좀 더 인간다운 사회를 추구할 수 있다.

그러나 우리에게 그것이 문제이든 창조이든 적어도 공동체 형성의 기본적 원칙은 전제되거나 요청된다. 그것은 때로는 법질서의 관점에서, 때로는 기본권의 관점에서 마치 실정법과 생존권이 긴장관계를 유지하듯이 그런 영역을 형성하는 것이 인권이라 할 수 있다. 그런 배경에서 “공동체 상호간의 문화교류를 통해 획득된 경험적 공동성”도 중요하다. 왈처는 “성원만 있고 기억은 없는, 따라서 역사도 문화도 관습도 익숙한 생활방식도 축제도 사회적 재화에 대한 공동의 이해도 없는” 인류에 반해, 각각의 사회는 “제 자신만의 삶이 아니라 공통의 삶에 대한 기억까지 가지고 있는 성원들로 이루어져 있기”에 “서로의 다른 방식을 인정하고 다른 이들의 도움 요청에 응답하고 서로에게 배울 점은 배우며-때로는-다른 이들의 행진에 동참할 줄도 아는 것이다”라고 역설한다.<sup>99)</sup> 텔벗은 밀(J.S. Mill)의 관점에 의거해서 권리가 존중되는 민주주의 사회가 ‘하나의 실험사회’라고 제시한다. “이 사회에서 우리는 무엇이 바람직한 삶을 만드는가를 더 잘 이해하려는 삶 속의 실험에 참여한다. 이 실험사회는 이중적 의미에서 실험적이다. 왜냐하면 그것은 그 구성원의 삶 속에서 실험을 복돋을 뿐만 아니라, 실험사회 그 자체가 인간에게 가장 타당한 사회구조를 규정하려는 사회적 실험의 일부로 간주될 수도 있기 때문이다.”<sup>100)</sup>

서양의 인권사상을 그들의 종교적·정치적·문화적·역사적 전통으로부터 자연스럽게 귀결된 것이 아니라 특정한 시기의 불의의 경험으로부터 야기된 ‘인간의 자기선언’으로 이해할 수 있다면 ‘보편적 인권’(의 요구)은

98) Claude Lévi-Strauss, *Der Blick aus der Ferne*, München 1985, 27쪽.

99) M. Walzer, *Thick and Thin*, Notre Dame 1994, 8쪽 참조.

100) 윌리엄 J. 텔벗, 위의 책, 361쪽.

그것이 시간적·공간적으로 무제한적 타당성을 가진 실체가 아니라 역사의 과정에서 축적된 ‘인간의 자기극복의 표현’이자 ‘진보의 성과’를 표현하는 것이다. 이런 관점에서 또한 ‘보편적 인권’은 인류가 지향해야 할 미래의 목표 즉 ‘규제적 이념’으로서 간주될 수 있다. ‘인간성의 고양’을 위한 보편적 노력의 산물로서의 인권은 더 이상 퇴행적 결과를 초래해서는 안 될 불의와 불평등에 대한 저항으로서 보편적 의의를 가지는 것이다.

(중앙대학교)

## 참고문헌

- 김광억, 「다문화주의의 시각」, 『현대 사회와 인권』(한상진 편), 나남출판, 2003.
- 김영철, 「라틴아메리카의 다문화주의와 흑인인권」, 『라틴아메리카연구』, Vol.18 No.4(2005).
- 김혜숙, 「여성주의 관점에서 본 다문화주의: 열린 주체 형성의 문제」, 『철학연구』, 제76집(2007), 철학연구회.
- 박구용, 「인권의 보편주의적 정당화와 해명」, 『과학기술시대의 철학』, 2004, 이학사.
- 박인철, 「상호문화성과 윤리-후설 현상학을 중심으로-」. 『철학』 제103집 (2010), 한국철학회.
- 박지향, 「서양 역사에 나타난 다문화와 문화충돌」, 『지식의 지평』, 08호 (2010), 한국학술협의회편.
- 유해정, 「세계인권선언의 제정과 현대적 의미」, 『세상을 두드리는 사람』, 35호(2008 11-12월)
- 장은주, 「문화다원주의와 보편주의」, 『다원주의, 축복인가 재앙인가』, 한국철학회편, 철학과현실사, 2003.
- 정상준, 「다문화주의를 넘어서」, 『미국학 논집』 제3집(2002), 동의대학교 미국학연구소.
- 마르코, 마르티니엘로, 『현대 사회와 다문화주의』(윤진 옮김), 한울, 2002.
- 알래스테어 매킨타이어, 『덕의 상실』(이진우 옮김), 문예출판사, 1997.
- 조너스 섹스, 『차이의 존중. 문명의 충돌을 넘어서』, 말·글·빛·냄, 2007.
- 오토프리트 회페, 『정의』(박종대 옮김), EJB, 2004.
- 윌리엄 J. 텔벗, 『인권의 발견』(은우근 옮김), 한길사, 2011.
- Forst, R., *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, FfM 2003, Renteln, D., *International Human Rights, Universalism versus Relativism*, Newbury Park/London/New Delhi 1990.

- Hutter, F.-J., *No Rights. Menschenrechte als Fundament einer funktionierenden Weltordnung*, Berlin 2003.
- Köbler, R. u. Melber, H., *Chancen internationaler Zivilgesellschaft*, FfM 1993.
- Kühnhardt, L., *Die Universalität der Menschenrechte*, 2. Aufl. Bonn 1991.
- Leicht, I., *Multikulturalismus auf dem Prüfstand. Kultur, Identität und Differenz in modernen Einwanderungsgesellschaft*, Berlin 2009.
- Lévi-Strauss, C., *Der Blick aus der Ferne*, München 1985.
- Pollis, A./Peter Schwab, P., “Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability”, in: dies: *Human Rights. Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1980.
- Walzer, M., *Thick and Thin*, Notre Dame 1994.

## Multiculturalism and the problem of human rights

Choi Sung-Hwan

This paper does not approach to the specific examples of concrete problems of multi-cultural society (ex. human rights of international marriage migrant women or guest workers) but it is a heuristic attempt that aims to secure a perspective to understand those problems and to offer a solution. Therefore, 'human rights as problematic' that drifts between cultural relativism and universalism is the central topic. This kind of theoretical approach may seem hackneyed when considering the sharp problematic situation that surrounds human rights; however, it is important in that it can adduce a direction for the increase of human rights within a concrete domain in the future. We can know that even in the short history of multi-cultural society, the issue of human rights is not only legal and institutional problem but also an ethical problem. This shows the importance of multi-cultural education associated with human rights, and that the purposes of this education are the accurate understanding and practice of human rights.

First of all, considering the conflict between universalism and cultural relativism, this paper aims for the proper understanding of the origin of human rights by tracking the history of human rights. Then this paper intensively considers 'human rights from the perspective of cultural relativism from the view point of William J. Talbott. He prospects that we can reach universal and ethical judgement through our life experiences and internal communion (emphatic understanding) with other people even from the position of cultural relativism. Of course, he is open to the possibility of this judgement being edited. He insists that it

is not the theoretical and artificial 'universal standard' but constantly seeking the possibility of coexistence and tolerance that accord with the given conditions and situation is what contributes to the solution of human rights in practical dimension through the slogan of 'experiments in living.' He emphasizes that this course of seeking represents the advance of humanity. Lastly, looking at the impact of this kind of discussion on our multi-cultural society will conclude this paper.

**Key words:** multiculturalism, human rights, globalization, justice, cultural relativism, universalism

최성환 e-mail: shchoi@cau.ac.kr

투 고 일	2011년 10월 12일
심 사 일	2011년 11월 01일
게재확정	2011년 11월 21일