

평화와 평화들 : 평화다원주의와 평화인문학¹⁾

이찬수(서울대학교 통일평화연구원)

I. 들어가는 말

1. 평화문맹의 시대

사람들은 평화를 원하는 데 세상은 평화롭지 않다. 정서적, 기질적, 경제적인 조건 등등이 맞아 일정 기간 평화를 누리는 개인들이 있기는 있지만, 사회가, 세계 전체가 평화로운 적은 없다. 전래 동화 속 신화적인 이야기를 제외하고는 모든 이가 두고두고 평화를 누렸다거나 누리고 있다는 말은 이제까지 들어본 적이 없다. 평화는 그 정도로 어렵다는 뜻이다. 왜일까.

아주 단순하게 규정하면, 많은 이들이 평화를 원하기만 할 뿐 평화롭기 위한 실천은 하지 않기 때문일 것이다. 평화를 원하기는 하지만, 자신이 원하는 평화가 무엇인지 잘 모르기 때문일 수도 있다. 평화에 대해 알기는 하지만, 개인이든 집단이든 실천하는 방법을 잘 몰라서 그런 것일 수도 있다. 평화에 대해 말하기는 해도, 그저 입에 발린 립서비스이거나 의미없는 수식어로만 사용하기 때문일 수도 있다. 평화를 내가 이루기보다는 남에 의해 만들어지기를 바라는 수동성 때문일지도 모른다.

이 모든 것들은 이른바 ‘평화 문맹’에 해당하는 자세라 할 만 하다. ‘평화 문맹’은 평화에 대해 어두운 상태, 즉 평화라는 말은 알지만 정작 평화에 대해 알고 느끼고 구현할 수 있는 과정에 대해서는 무지한 상태다. 나아가 평화롭기 위한 실천에도 둔감한 상태를 의미한다. 왜 평화를 보는 눈이 이렇게 어두운 것일까.

이 글에서는 사람들이 평화를 원하고 또 나름대로는 이루려 하는데 잘 되지 않는 이유의 하나로 평화에 대한 인식 및 이해의 상이성에 관심을 두고자 한다. 종종 평화의 개념을 정리하기도 하고 평화 자체에 대한 해설도 곁들이겠지만, 이 글의 기본 관심은 평화에 대한 사람들의 이해 내지는 인식의 상이성 및 다양성에 있다. 평화에 대한 인식과 이해가 서로 다르다 보니, 상이한 이해에 기반을 둔 실천이 도리어 갈등의 원인으로 작용하고, 평화를 원하는데도 평화롭지 못한 상황이 지속되는 것이 아닐까 하는 문제의식 때문이다.

아울러 사람들이 평화를 원하는 의도 및 이유에 대해서도 함축적으로 생각해보고자 한다. 평화를

1) 이찬수, 『평화와 평화들: 평화다원주의와 평화인문학』(서울: 모시는사람들, 2016), 13~104쪽의 요약이다.

원하되, 도덕적인 이유로 원하는지, 공리적인 이유로 원하는지에 따라 평화의 양상은 다르게 나타날 수 있기 때문이다. 도덕적 가치의 차원에서 평화를 원하는 경우는 평화의 책임을 개인의 윤리적 행위로 돌리게 될 수 있고, 공리적 유용성의 차원에서 평화를 원하는 경우는 공리의 기준에 따라 도리어 이해 관계의 충돌로 나타날 수도 있다. 어떤 의도를 가지느냐에 따라 평화를 실천하는 방법이 달라지고, 이러한 서로 다른 실천 방법들이 도리어 갈등의 원인으로 작동할 수도 있는 것이다.

어떻든 저마다 평화라는 말을 쓴다고 해서 모두 평화에 대한 이해를 동일하게 하고 있는 것은 아니라는 문제의식이 이 글의 출발점이다. 모든 이의 평화 이해가, 나아가 평화를 위한 실천 방법이 동일하거나 적어도 비슷하다면 세계가 이 정도로 폭력적일 수는 없겠기 때문이다. 평화를 보편적인 가치와 궁극의 목적처럼 내세우는 종교들이 조화보다는 서로가 서로에게 갈등의 원인이 되는 경우가 그 전형적인 증거다. 종교들의 갈등은 의도적으로 위장된 거짓 평화를 내세우는 데서 벌어지는 일이라기보다는, 평화를 저마다의 맥락에서 자기중심적으로 상상하고 개념화하고, 나아가 다른 식으로 구체화하려는 데서 벌어지는 일이다.

이 글에서는 이러한 문제의식을 가지고 먼저 인간이 평화를 인식하는 과정과 방법에 대해 다뤄보고자 한다. 인간이 평화를 알아가는 과정 및 평화 인식의 가능성에 대한 탐색, 즉 ‘평화인식론’(epistemology of peace)을 정리해보려는 것이다. 이를 통해 평화에 대한 이해가 다양하다는 사실을 드러나게 될 것이다.

그리고 평화에 대한 인식의 다양성은 필연적으로 특정한 평화 규정을 평화 실천의 절대적 기준으로 삼을 수 없다는 논리로 이어진다. 이러한 입장을 이 글에서는 ‘평화다원주의’(pluralism of peace)라는 이름으로 구체화하려고 한다. 평화다원주의는 평화의 개념, 이유, 이해 등이 다양하다는 사실을 인정하되, 다양성들 간 조화의 가능성을 긍정하는 태도다. 평화는 단수가 아니고 복수이되, 여러 ‘평화들’이 ‘평화’라는 지점에서 만날 수 있다는 입장이다. 현실에서 경험하는 것은 ‘평화’라기보다는 여러 가지 ‘평화들’이지만, 그 평화들 역시 평화라는 공통성을 공유한다. 평화 연구에서 제일 중요한 것은 이러한 평화들이 갈등이 아니라 조화로 나타날 수 있도록 하는 일이다. 어디선가 벌어지는 아픔에 인간적 공감성을 입혀 ‘평화들’이 인간의 얼굴을 한 평화가 되도록 하는 작업이 평화 연구의 목적이라는 사실을 밝혀나가고자 한다.

2). 평화라는 말의 심층

평화란 무엇일까. 흔히 평화를 ‘폭력이 없는 상태’라고 정의하곤 하는데, 어떤 정의든 그것은 연구자가 특정 시점과 자리에서 어떤 현상과 의미를 종합적으로 관찰한 뒤 내려진 언어 현상이다. 그런데 그런 정의나 규정이 지시하는 세계 속으로 좀 더 들어가다 보면, 기존의 정의로는 답을 수 없을 새로운 세계들이 펼쳐진다. 현미경의 배율을 높여 가며 사람의 몸으로 한 단계씩 계속 들어가면, 세포들의 세계와 만나고, 세포를 구성하는 분자 및 원자의 세계로 이어지고, 양성자, 중성자, 전자들의 세계와 맞닥뜨리게 되는 것과 같은 이치다. 물질 현상도 어떤 눈으로 보느냐에 따라 물질이라고 할 수 있을지 없을지 모를 미시의 세계가 끝없이 펼쳐진다.

마찬가지로 평화에 대한 규정도 어떤 눈으로, 어디를 보느냐에 따라 새로운 세계로 이어져 간다. 누군가 평화란 이런 것이라고 정의하거나 서술했다고 해서 평화가 충분히 포착되거나 규명된 것은 아니다. 좀 더 상세히 해설한다고 해서 이런 운명에서 벗어날 수 있는 것도 아니다. 어떤 이가 평화를 특정한 방식으로 경험할 수는 있겠지만, 그러한 경험이나 경험된 내용에 대한 언어적 서술은 다시 누가 어떤 관점에서 보느냐에 따라 언제나 비슷한 운명 속에 처해 있기 마련이다.

이것은 언어 혹은 개념은 운명적으로 그것이 지시하는 세계 속으로 온전히 들어가지 못한다는

사실에서 비롯된다. 가령 언어학자 소쉬르(F. de Saussure)는 개인의 발화 행위와 타자에게 전달된 의미는 같지 않다고 말한다. 그는 “랑그에는 차이만이 존재한다”고 말한다.²⁾ 언어가 생각이나 느낌을 자신에게 해명하거나 남에게 전달하기 위한 수단이긴 하되, 감각적 경험은 온전히 언어화되지 않고, 또 타자에게 온전히 전달되지도 않는다는 뜻이다. 특정 언어의 고정적이고 객관적 의미라는 것은 불가능하다는 뜻이기도 하다.

언어에 대한 이러한 문제의식은 학문의 기본 틀을 구성한다. 특히 인문학은 자신이 쓰는 언어가 정말 그 지시하는 세계에 얼마나 가 닿고 있는지 성찰하는 자세를 기본으로 한다. 이것은 어떤 언어가 아무리 사회적 관례가 되었다고 하더라도, 그 관례의 경계선으로 나아가 왜 그런 개념이 생겨났는지 따지는 작업이기도 하다.

어떤 개념도 단일하거나 완결적이지 않다. 그래서 공부하는 이들, 특히 인문학자는 기존 경계를 넘어 가능한 한 그 바닥까지 천착해 들어가려 한다. 실제로 언어화된 개념의 밑바닥까지 내려가다 보면, 있어야 할 것 같았던 바닥은 사라지고 늘 끝없는 세계로 들어가는 새로운 문을 만나는 경험을 하게 된다. 특정 언어를 사용할 때는 그 언어의 개념이 확실한 듯해도, 조금만 더 들어가면 언어의 밑바닥은 흐릿해지고 기존의 개념은 다른 개념으로 이어져간다.

이런 점에서 학문, 특히 인문학은 언제나 언어적 한계 혹은 개념과의 정면 승부를 근간으로 한다. 기존 언어에 안주하면 새로움을 잉태하지 못한다. 니체가 가치중립적이라는 이름으로 자기 자신을 창조하지도, 새로움을 잉태하지도 않는 학자는 불임증에 걸린 내시나 다름없다고 비판했듯이, 학자는 새로운 세계를 열어가야 한다. 그리고 그 새로움은 다른 새로움에 도전받아야 한다. 학문의 영역에서 이것은 끝없이 지속되는 작업이다.

II. 평화개념의 해체와 재구성

1. 평화 규정에 평화는 없다

언어는 낱말만이 아니라 문장으로 구성되고 표현된다. 문장에는 주어와 술어가 있다. 술어는 주어를 규정하는 역할을 한다. 이때 말하거나 글 쓰는 이는 술어가 주어를 충분히 지시하는지, 그 주어에 정말 가 닿는지 가능한 대로 따져 보아야 한다. 그런데 불행하게도 한 문장의 주어는 그 술어에 의한 일회적 설명으로 충분히 규명되지 않는다. 가령 국어사전에서는 평화를 ‘전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이 평온함. 또는 그런 상태’로 정의한다. 머리로 이해가 된다. 그러나 이런 정의가 지시하는 세계로 한 번 더 들어가 보면, 각 낱말의 개념들은 다시 새로운 세계를 지시하면서 기존 개념의 지평 자체가 확대된다. 전쟁은 무엇이며, 어디까지를 갈등이라 할 수 있을지 따지다 보면, 기존 개념은 사라지고 또 새로운 영역이 펼쳐진다. ‘평화는 전쟁이 없는 상태’라고 간명하게 정의한다 해도, 전쟁이 무엇이며, 왜 벌어지는지, 테러나 분쟁과는 어떻게 다른지, 전쟁을 막으려면 어떻게 해야 하는지 등등을 해명해야 하는 복잡한 상황으로 연결된다.

물론 계속 새로운 개념들을 규명해 나갈 수도 있다. 그것이 학문의 기본정신이기도 하기 때문이다. 가령 ‘전쟁은 국가 혹은 집단 간 무력적 혹은 폭력적 싸움’이라고 정의해 보자. 술어들의 개념과 범주를 다소 좁힌 듯해도, 술어의 핵심인 전쟁의 개념과 유형을 구분하다 보면, 여전히 같은 골레 안에 머문다. ‘국가나 집단 간 무력충돌’의 범위는 어디까지고, 충돌은 왜 벌어지는지도 규명해야 하는 또 다른 과제로 이어진다. 전쟁의 주체인 국가를 이해해야 하고, 그러려면 국가를 구성하는 영토, 국민, 주권 등의 개념을 이해해야 하는 사태로 번진다. 특히 근대 국민국가체제에서 주권의

2) 페르디낭 드 소쉬르, 최승언 옮김, 『일반 언어학 강의』(서울: 민음사, 2006), 166.

개념은 복잡다단해진다.

게다가 평화가 ‘전쟁은 물론 일체의 갈등마저 없는 상태’라는 정의는 지나치게 이상적이어서, 마치 지상천국을 이야기하는 것이 아닌가 하는 공허감이 든다. ‘평화는 폭력이 없는 상태’라고 좀 더 간결하게 정의한다 해도 마찬가지다. 이 역시 완결된 문장이 아니며, ‘폭력이 없는 상태’라는, 술어에 의한 한정만으로는 주어로서의 평화가 규명되지 않기 때문이다. 폭력의 종류도 다양하고, 범주도 넓어서, 어떤 폭력을 의미하는지도 물어야 하니 말이다.

더구나 폭력도 교묘하게 구조화되어 이제는 거의 모든 이가 폭력의 피해자이자 가해자, 동시에 책임자가 되어 가고 있는 복잡한 상황 속으로 들어가고 있는 상황이다. 가령 신자유주의 자유 경쟁 체제에서 더 낮은 성과를 올리기 위해 서로 경쟁한다면 나를 피곤하게 하는 것은 경쟁상대인 너이고, 마찬가지로 너도 나로 인해 힘들어진다. 그러는 과정에 서로를 경쟁하게 만드는 구조적 폭력은 지속되거나 강화된다. 물리적 폭력은 아니지만, 사람을 힘들게 하는 폭력적 구조는 서로가 서로에게 폭력의 진원지가 되는 형태로 나타난다.³⁾ 이것은 무력적 정복의 정신이 새로운 상품과 자본을 생산하는 산업적 정복의 정신으로 대체되면서 나타난 문화적 현상이라고 할 수 있다. 폭력이 무력이라는 외피를 벗고 일상 안에 스며들고 문화화하는 바람에, 사람으로 하여금 폭력이 아닌 듯 착각하게도 만들지만, 도리어 폭력은 인간의 내면에게까지 더 깊게 스며들었다고 해도 과언이 아니다.

이렇게 평화를 이야기하다 보면 결국 폭력의 문제로 귀결되고 만다. 그러고는 다시 폭력에 대한 설명이 평화를 이야기하는 것 이상으로 더 어렵고 복잡해지는 악순환 속으로 빠져들어 간다. 평화학자 요한 갈통(Johan Galtung)도 평화는 ‘전쟁과 같은 물리적 폭력은 물론, 억압적 정치 시스템에 따른 구조적 폭력, 나아가 성차별이나 생태적 차별 같은 문화적 폭력마저 없는 상태’라고 규정한다.⁴⁾ 평화를 설명하기 위해 다양한 차원의 폭력을 가져온다. 폭력을 물리적, 구조적, 문화적 차원으로 세분하고 확대하면서 비교적 설득력 있게 해설한다. 그러면서 이 모든 폭력이 없는 상태가 ‘적극적인 의미에서의 평화’라고 규정한다. 갈통에게서 우리는 평화에 대한 좀 더 구체적인 해설을 볼 수 있다.

그렇다고 해서 평화가 온전히 규명되었다거나 이해되었다고 할 수는 없다. 평화의 개념이 좀 더 분명하게 와 닿는 것 같기는 하지만, 해설이 상세해지면 질수록 상세한 해설들은 다시 더 복잡한 상황 속으로 이끌어 가기 때문이다. 평화를 말하기 위해 전쟁과 같은 무력적 폭력은 물론 정치적 억압, 성차별, 환경파괴, 나아가 주먹질, 언어폭력, 심지어 경제적 억압, 개인들의 심리적 갈등, 스트레스까지 포함해 인간의 모든 부정적 상황을 총동원시켜야 하는 상황에 맞닥뜨려지게 되기 때문이다. 한편에서는 이해가 되면서도 다른 한편에서는 평화가 구체화되기는커녕 도리어 ‘말의 잉여’로 넘쳐 나는 상황이 펼쳐지게 된다. 그래서 평화에 관한 다수의 논문들과 방대한 책들을 쓰게 되는 것이기도 하니, 평화학자의 운명은 기구하다.

상황이 그렇더라도 평화 규정을 포기할 수는 없는 노릇이다. 학문을 한다는 것은 이러한 복잡함 속으로 다시 들어가 그것을 더 정교하게 체계화시키는 작업이기도 하다는 점에서 그렇다. 게다가 평화 자체가 어느 한 가지를 규명하고 실천한다고 성립되는 것이 아니고, 특정 사회, 국가, 인류 전체와 얽힌 구조적이고 복합적인 현상이라는 점에서, 평화학도 학제적이고 융합적인 연구가 될 수밖에 없다. 평화에 관한 말이 넘쳐 나게 되는 것은 당연한 일일 것이다. 그럼에도 불구하고 다양한 말의 성찬 속으로 들어가 그것이 가능한 한 ‘잉여’가 되지 않도록 체계화하는 작업이 필요하다. 그것이 모든 학문의 기본이기 때문이다.

3) 이찬수, “탈폭력적 폭력: 신자유주의 시대 폭력의 유형”, 『폭력이란 무엇인가』, 이문영(편)(파주: 아카넷, 2015), 110-115.

4) 요한 갈통, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』(서울: 들녘, 2000), 19-20, 88.

분명한 사실은 평화가 단선적이거나 평면적이지도 않으며, 정적이지도 한정적이지도 않다는 것이다. 평화라는 주어를 해설하는 과정에 여러 술어들이 동원되고 그 술어적 수식어들을 다시 해설할 수밖에 없게 되는 것은 필연적이다. 하지만 아무리 다양한 언어를 가져와도 다양한 수식어들이 규정하려는 평화는 그 술어들 속으로 온전히 회수되지 않는다. 주어는 끝없는 질문의 대상으로 남는다. 하나의 문장 속에서 술어는 주어를 지시하면서도, 온전히 지시되지 못한 세계도 동시에 남겨둔다. 그래서 평화에 대한 서술은 가능하고 또 계속되어야 하면서도, 그 서술 속에 정말 평화가 들어 있는지 늘 되물어야 하는 것이다. 이것이 평화학이 영원한 숙제이기도 한 이유다.

2. 정의로 평화를 설명하기의 어려움

이때 ‘평화’를 규명하는 데 ‘폭력 없는 상태’라는 수식어가 동원된다는 사실은 평화연구의 역설을 보여 준다. 평화의 개념이 비평화, 즉 폭력, 전쟁, 갈등 등의 개념에 의해 한정된다는 사실은 평화연구의 난제를 담고 있다. 평화 아닌 것으로 평화를 설명해야 하는 모순적 상황에서 평화라는 것이 과연 설명될 수 있으며, 또 이루어질 수 있는 것인지 근본적인 물음에 직면하게 되기 때문이다.

그렇다면 평화를 평화에 가까운 언어로 규정하면 평화에 대해 좀 더 잘 설명할 수 있게 될까. 가령 고대의 위대한 사상가였던 아우구스티누스는 세속적 차원의 평화론에 의구심을 품고 역사적인 한계를 넘어 보편적이고 절대적으로 통용되는 새로운 평화 개념을 발전시켰다. 그는 평화(pax)를 ‘질서의 고요함’으로, 질서(ordinatio)는 ‘동등한 것과 동등하지 않은 것들을 각각 제 자리에 앉히는 배치’로 파악했다. 그리고 세계 질서 내에서 모든 사물에 그에 걸맞은 올바른 자리를 배치하는 능력과 의지를 정의(justitia)로 규정하면서, 평화를 정의의 차원과 연결시켰다.⁵⁾ 이것은 토마스 아퀴나스에게로 이어지면서, 유럽에서는 파편적이고 일시적인 평화가 아니라, 완전하고 영원한 평화 개념을 상상하는 분위기가 커졌다. 평화를 도덕적이고 우주적 가치의 차원에서 해설하는 흐름이 생긴 것이다. 이러한 분위기는 20세기의 문헌인 『제2차 바티칸 공의회 문헌』에서 ‘평화는 정의(正義)의 실현’이라는 규정으로 이어지고 있다.⁶⁾

이 문헌에서는 ‘완전한 정의를 갈망하는 인간들이 실현해야 할 질서(정의)의 현실화가 바로 평화’라며 지극히 이상적인 언어를 써서 평화에 대해 해설한다. 평화를 평화에 가까운 언어로 정리했다는 데에 의미 있는 일이라고 할 수 있다. 이것은 폭력과 같은 비평화적인 것을 제거하는 방식이 아니라, 평화로운 일로 더 평화로운 일을 구현하는 긍정적 관점과 적극적 방식의 평화론이라는 데에 의미가 크다. 우주적 차원의 대공정 세계를 추구하는 종교에서만 제시할 수 있는 평화론이라고도 할 수 있다.

그렇더라도 문제는 동일하게 남는다. 평화 만큼이라 해설하기 어려운 ‘정의’의 문제가 또 도사리고 있기 때문이다. 아우구스티누스의 해설에서 보았듯이, 서양에서 정의란 올바른 질서의 원칙 혹은 질서의 유지 및 생성을 위한 도덕적인 행동방식이었다. 정의가 개인 간의, 또는 사회의 올바른 질서의 문제라는 것이었다. 그런데 질서가 잡히려면, 다시 말해 비평화적 상황을 조정하고 방지하려면, 법은 물론 법의 적절한 운용으로서의 정치가 필요하다. 이때 법은 그 자체로 존재하는 것도 아니었고, 아래로부터 한 사람 한 사람이 합의해서 만들어 낸 것이 아니었다. 사실상 법의 원천은 폭력이라 할 만한 어떤 힘과 연결되어 있다. 법이라는 것은 기존의 여러 힘들을 제압한 어떤 압도적인 힘, 즉 폭력을 권력으로 정당화시켜 주는 장치이기도 했다는 점에서 그렇다.⁷⁾

5) 아우구스티누스, 『신국론』 19권 13절. 빌헬름 안센, 한상희 옮김, 『코젤렉의 개념사 사전 5 평화』(서울: 포른역사, 2010), 22-29 참조.

6) 『제2차 바티칸 공의회 문헌』(서울: 한국천주교중앙협의회, 1990), 261.

그러다 보니 실제로 서양 중세에서는 법의 유효성과 평화가 동일시되었고, 법의 파괴는 평화의 파괴였다. 평화가 확립되는 것과 재판소가 설립되는 것은 궤를 같이했다. 사회적 평화가 위로부터 만들어져 주어진 법과 사실상 동일시되었다는 뜻이다. 그리고 법은 질서 유지를 위해 강제력을 수반하는 사회적 규범이라는 점에서, 아무리 평화를 규정하기 위해 정의와 같은 평화에 가까운 어떤 개념이나 자세를 가져온다 해도, 결국은 비평화적인 어떤 것으로 평화를 규정해야 하는 모순 속으로 들어가게 된다는 뜻이다.

3. 평화는 술어다

이렇게 술어를 해설해야 주어가 드러나는 구조에서, 평화를 주어로 놓는 행위는 한편에서는 평화를 드러내면서 다른 한편에서는 더 큰 그림자를 드리운다. 일체의 술어는 주어를 드러내는 그만큼 동시에 주어를 가리기도 한다. 평화는 평화 외적 개념들에 의해 제한되고 한정되는 방식으로 지시될 뿐, 그 자체의 모습을 드러내지 않는다.

전술한 예를 다시 한 번 들면, ‘평화를 전쟁이 없는 상태’라고 할 때, ‘전쟁’도 국가 혹은 무력충돌을 설명하는 술어에 의해 한정되면서 그 개념이 드러나는 것일 수밖에 없다. 국가는 국민, 영토, 주권이라는 술어에 의해 한정되어야 하고, 주권은 ‘국가의 의사를 최종적으로 결정하는 권력’이라는 술어에 의해 한정된다. 이것은 다시 권력의 문제로 이어지고, 나아가 주권이 국민의 의사와 관련되어 있다면, 다시 국민의 의미, 수준, 상황에 대해서도 따져 보아야 한다. 이런 식으로 보다 보면, 권력 없는 주권은 없고, 주권 없는 국가는 없고, 국가 없는 전쟁도 불가능하고, 전쟁 없는 평화도 불가능해진다. 이것은 그 자체로서의 평화라는 것은 없다는 뜻일 수도 있다. 평화는 무한할 정도로 다양한 개념들에 의해 지시되는 어떤 상태일 뿐이되, ‘평화는 ~이 없는 상태’라는 규정에 담긴 ‘상태’까지 해설하다보면, 상황은 더욱 복잡하게 꼬이면서, 다시 새로운 차원으로 연결된다.

여기서 반복적으로 나타나고 있는 분명한 사실 하나가 있는데, 그것은 주어가 술어에 의해 제한 및 한정되면서 성립된다는 사실이다. 주어는 언제나 술어에 의해 한정되고 규정된다. 주어는 무한할 정도의 다양한 술어들에 의해 끝없이 지시된다. 만일 평화를 주어로 ‘평화란 ~이다.’라며 평화에 대해 무언가 해설한다고 할 때, 사실상 드러나는 것은 평화가 아니라 평화를 지시하는 지시체(술어)들의 세계다. 구체적으로 말하자면, 비평화적 현실들이다. 게다가 다양한 술어들을 전부 한자리에 모아 놓는다고 해서 평화가 주어로 부각되는 것도 아니다. 그저 다양한 지시체들의 끝없는 연관관계가 존재한다는 사실이 분명해질 뿐이다.

이것은 모든 주어들의 운명이다. 주어의 영어식 표현인 subject는 ‘아래에(sub) 놓인다(ject)’는 뜻이다. 주어는 술어 아래 놓임으로써만 의미가 발생한다. 주어는 사실상 술어에 대해 종속적이다. 이것이 주어에 해당하는 영어 subject가 ‘~에 종속적인’이라는 의미도 동시에 지니는 이유다. 주어는 한 문장의 주체가 아니다. 도리어 술어에 의해 지시되어야만 하는 종속적 존재다. 서양 사상사에서 주체 혹은 주어가 강조되어 온 것은 어떤 사물이든 사태든 그 안에 자존적인 어떤 것이 들어 있으리라 생각했기 때문이다. 이러한 사고방식이 주어를 앞세우고 술어를 수단으로 주어를 해명하려는 기대로 이어져 왔지만, 그럴수록 분명하게 드러나는 것은 주어는 술어에 종속되는 만큼만 해명된다는 사실이다. 신학(theology)이 신(theos)에 대한 말(logos)이되, 인간이 하는 말인 것과 같은 이치다. 신은 인간이 하는 말에 의해 그 말만큼 표현되면서 다시 새로운 의미로 파생되어 나간다. 신은 그 자체로 온전히 드러나지 않는다. 신은 인간이 하는 생각과 언어에 종속적일 수밖에

7) 카야노 도시히토, 김은주 옮김, 『국가란 무엇인가』(고양: 산눈, 2010)에서 이 문제를 잘 정리하고 있다. 특히 1장과 2장 참조.

없다는 뜻이다.

주어가 술어에 종속적일 수밖에 없는 이유는 인간의 경험이 술어를 구성하기 때문이다. 설명되어야 하는 어떤 대상보다 설명의 수단들이 인간의 경험에 가깝다는 뜻이다. 어떤 대상을 설명하려면 더 많은 이가 경험하고 동의할 수 있는 언어를 동원하기 마련인데, 이것은 역설적으로 설명의 대상은 덜 경험적이거나 비 경험적이라는 뜻이다. 마찬가지로 우리가 평화를 ‘폭력이 없는 상태’라고 규정한다면, 그것은 우리가 더 많이 경험하는 것은 폭력이라는 뜻이다. 평화를 전쟁이 없는 상태라고 규정한다면, 그것은 우리가 평화보다 전쟁을 더 생생하게 느낀다는 뜻이다.

그런 점에서 ‘평화는 정의가 구현된 상태’라는 해설에 담긴 ‘정의’도 폭력이나 전쟁에 비해 덜 경험적인 언어라는 점에서는 사실상 동어반복적 규정에 가깝다. 평화가 그렇듯 정의도 인간의 구체적 경험의 언어이기보다는 희망과 이상의 언어에 가깝기 때문이다. 평화를 우주적이고 신적 차원에서 규정하고, 도덕적으로 설명하려는 종교적 속성 탓에 평화를 정의로 설명하곤 하지만, 희망과 이상의 언어를 가져오면 올수록 평화에 대한 원대한 비전은 그만큼 구체적 경험으로부터 멀어져 간다.

4. 주어와 술어 사이에는 차이가 있다

그럼에도 불구하고 더 경험적인 언어로 덜 경험적인 세계를 규명해야 하는 것은 운명에 가깝다. 규명하는 작업을 포기할 수는 없다. 그렇다면 평화에 대한 해설이 좀 더 경험적이고 설득력이 있으려면, 주어를 서술하려 하기보다는 술어들의 세계에 좀 더 집중할 필요가 있다. 술어들의 세계는 경험의 세계이고, 경험의 세계에서 더 좋은 경험의 세계를 만들 수 있는 가능성은 상대적으로 커지기 때문이다.

문제는 경험의 세계는 다양하고 경험과 경험의 해명 사이에는 차이가 있다는 것이다. 주어와 술어 사이에는 차이가 있다는 말이다. “술어가 없는 것은 나에게 아무런 영향도 미치지 못한다”는 포이어바흐의 말마따나, 주어에 대한 이해는 술어들 간 차이의 조화에 의해 이루어진다. 주어에 대한 기존의 이해에 새로운 차이가 부가되면서 주어가 기존과는 다른 방식으로 좀 더 구체화된다는 뜻이다. 주어와 술어 사이에는 차이가 있으며, 그 차이가 주어를 규정한다는 뜻이기도 하다. 술어와 주어 사이의 차이 때문에, 아니 그 차이만큼 영향을 받고 그만큼 주어도 규명된다.

주어와 술어는 동일하지 않다. 그 사이에는 언제나 차이가 있다. ‘~이다’는 동일물의 형식을 하고 있지만, 주어는 언제나 차이에 의해 규정된다. 그런 점에서 엄밀하게 말하면 ‘~이다’는 불가능하다. 주어는 끝없는 차이들에 도전받고 그에 종속되는 과정으로 존재한다. 주어는 술어들에 의해 지시되는 만큼만 주어라는 뜻이다. 마찬가지로의 논리로 평화는 비평화적인 상태나 개념들에 의해 규정되는 만큼만 평화다. 이것이 술어를 증시해야 하는 이유, 더 구체적으로 말하면 주어와 술어의 차이를 증시해야 하는 이유다.

이 차이를 인식하면서 주어도 인식된다. 이것은 차이의 정도가 다르거나 차이에 대한 인식이 다르면, 주어도 달라지거나 다르게 인식된다는 뜻이다. 이것은 평화라는 이름으로 왜 평화 아닌 상황, 즉 비평화적 상황이 발생하는지 그 근본적인 이유를 잘 보여 준다. 저마다 평화에 대해 말하지만, 그렇게 말하는 이의 평화에 대한 술어적 표현들이 다양하고, 술어로 해설된 만큼만 주어로서의 평화가 인식되기 때문이다.

한 걸음 더 나아간 문제는 술어를 구성하는 경험의 세계도 다양하다는 것이다. 경험의 영역이 다르고, 그에 따라 술어에 담긴 경험적 인식이 다르다. 그만큼 주어에 대한 인식도 달라진다. 나아가 다양한 경험들이 언제나 조화롭게 표현되는 것은 아니다. 여러 경험과 그 표현들이 뒤섞이는 현장은

시끄러울 때도 많다. 경험이 다르고 경험된 사실에 대한 인식이 다르며, 그 표현에 대한 수용의 정도가 다르기 때문이다. 인간은 늘 차이들 간의 갈등과 조화 사이의 경계에 있다.

동일한 경험은 없다. 비슷한 시대를 가장 가깝게 살아온 가족 구성원의 경험들도 동일하지 않다. 경험과 그로 인한 인식은 그 자체로 정치, 사회, 문화적 의미를 지니고 있으며, 성적 지향에 따라서도 달라질 수 있다. 저마다의 환경이나 상황 안에서 살아온 만큼 인식하고, 그만큼 경험하는 것이기 때문이다. 인간의 경험은 경험을 가능하게 하는 맥락으로부터 자유롭지 않다.

하이데거(M. Heidegger)의 ‘세계-내-존재(In-der-Welt-Sein)’라는 인간 규정이나,⁸⁾ 부르디외(P. Bourdieu)가 말한 아비투스(habitus)도⁹⁾ 구조상 이와 다르지 않다. 인간은 세계 안에 던져져 있으며, 그 세계 안으로부터 실존론적으로 영향을 받는다. 인간의 인식은 하이데거가 ‘세계’라고 부른 지평에 의해 규정된다. 인간이 일정한 방식으로 행동하고 인지하고 감지(感知)하고 판단하는 성향 체계, 즉 아비투스도 인간의 인식에 영향을 준다. 아비투스는 개인 안에 내면화한 사회적 체계이자, 일상적 실천들을 구조화시키는 지평이기도 하다. 개인들이 사회적 공간에서 어떤 위치를 차지하느냐에 따라 상이한 아비투스를 갖지만, 동시에 개별 성향의 차이가 사회적 아비투스의 차이를 만들어 내기도 한다.

이런 관점은 가다머(H-G.Gadamer)나 리코어(P. Ricoeur)의 해석이론과도 통한다. 이들에 의하면, 인간은 어떤 사물을 파악할 때 자기 나름의 인식의 틀을 통해서 해석하기 때문에 인간의 지식은 늘 해석된 지식일 수밖에 없다. 인식된 것은 인식하는 사람 내지 인식 지평과 불가분의 관계에 놓여 있다는 것이다. 따라서 인간의 지식체계와 관련해 완전한 절대주의, 순수한 객관주의라는 것은 불가능하다. 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 인간의 언어는 하나의 관점에서 부분적으로만 실재를 표현할 수밖에 없는 까닭에, 진술된 진리는 언제나 제한적이고 비절대적이라 보았던 것도 마찬가지다. 아무리 사회적인 공동 규칙에 따라 언어활동(랑그)이 이루어지는 것 같아도 개인들의 발화행위(발화)는 다르다는 소쉬르의 분석도 비슷하다. 개인의 발화행위와 타자에게 전달된 의미도 동일하지 않다. 게다가 각종 발화는 랑그 안에서 이루어지지만, 랑그 역시 역사적 요인들이나 사회적 힘들, 각종 제도들의 관계에 따른 산물이라는 점에서 가변적이다. 발화행위는 애당초 의도했던 만큼 전달되지 않는다.

III. 인식의 다양성과 평화다원주의

1. 평화는 복수다

이것은 평화라는 표현은 물론 그 개념도 단수적이기보다는 복수적일 수밖에 없는 이유들에 대한 철학적, 언어학적 이유를 잘 보여 준다. 슬어가 여럿이고, 평화와 관련된 언어체계가 다양한 차이들로 이루어져 있다면, 평화라는 것 역시 단수이기보다는 복수일 수밖에 없다. 여러 가지 ‘평화들’이 있는 것이다. 평화가 시각, 청각, 촉각과 같은 감각기관과 연루된 경험의 영역이라면 더욱이나 그렇다. 인간의 경험 자체가 다양하고, 그 다양한 경험이 인식적 다양성도 만들어 낸다. 동시에 경험 자체가 해석 행위이기도 하다. 경험하고 한참 후에 언어로 해석하는 것이 아니라, 사실상 경험하는 순간 해석된다. 해석 없는 경험은 없다. 경험한다는 것은 그 무언가가 경험될 수 있다는 것과 또한 그 경험을 그 어떤 경험이라고 규정해 주는 해석의 틀(a framework of interpretation)이 있다는 뜻이다.¹⁰⁾

8) 마르틴 하이데거, 전양범 옮김, 『존재와 시간』(서울: 시간과 공간사, 1992), 87-89.

9) 피에르 부르디외, 김웅권 옮김, 『파스칼적 명상』(서울: 동문선, 2001), 97-98.

그런데 인간은 상이한 해석의 틀 안에서 살아왔고, 지금도 살고 있다. 다른 환경과 다른 지평 속에서 무언가를 저마다의 방식으로 보고 해석한다. 인간의 경험은 기억력과 감수성, 과거의 지식과 현재의 희망사항에 의해 이미 채색되어 있고, 집단 혹은 사회적으로 보더라도 경험을 표현하는 전통적 양식, 한 사회에 유행하는 객관적 형식 등과 같은 여러 요소들에 의해 조건 지어져 있다. 순수한 경험은 없으며, 경험은 그 자체로 해석적이다. 이것이 평화를 단수가 아닌 복수로 이해해야 하는 이유다. 평화는 다양하게 요청되고 전개될 수밖에 없다. 저마다 평화라 말하지만, 그 의도와 내용과 지향이 다르다. ‘평화’와 ‘평화들’을 구분해야 하는 것이다.

그럼에도 불구하고 이렇게 구분하는 이유는 ‘평화들’의 세계에서 결국은 ‘평화’를 확보하기 위해서다. 인식적 다양성 속에서 다양함들의 조화를 찾아내기 위해서다. 평화를 확보하려면, 인간이 다양하게 경험하는 ‘평화들’을 긍정하고 이들의 관계성에 초점을 두면서, 대화를 통해 ‘평화’로 여겨지는 것들 도출해내야 한다. 합의를 통해 다양한 평화 인식과 경험들 사이에 공유의 지점을 찾아나가야 한다.

실제로 대화를 시도한다는 것은 다양한 평화 경험들 간에 공감과 공유의 지점이 있다는 사실을 인정하는 것이기도 하다. 대화 행위는 설령 부분적일지언정 상대방의 언어에 대한 공감과 저마다 제한된 이해들 간 합의의 가능성을 전제한다. 공감 혹은 합의의 가능성에 대한 선이해가 작동하고 있다는 뜻이다. 선행적 공감의 영역을 증시할 필요가 있다. 하버마스(J. Habermas)가 공론의 장에서 합의를 증시한 것은 이런 맥락에서다. 합의는 제한된 인식이나 이해들이 파편적으로 흩어지지 않고 공통의 영역을 확보해 가는 과정이자, 대화를 시작할 때 전제되었던 선행적 공통 지점이 확인되는 사건이다. 물론 합의는 간단한 일이 아니다. 하버마스도 여론이 집결되는 ‘공론의 장’은 대화, 토론, 합의를 통해 형성된다고 강조한다. 그 과정에 제도적 기득권을 누리는 정치권력의 부당한 개입이나, 여론을 수단 삼아 스스로를 부각시키려는 압력단체나 언론매체들의 욕구들이 있을 수 있고, 그로 인해 공정한 여론의 형성이 힘들 수도 있다. 그럼에도 불구하고 억압을 일시적으로 분출하는 폭력적 혁명보다 여러 의견들이 오가는 생활세계의 의사소통 과정이 민주주의의 든든한 기반을 만들어준다고 주장한다. 가시적인 변화를 이끌어 내기에는 오랜 시간이 걸릴 수 있지만, 지속적인 합의를 통해 생활 세계에서 공감의 영역을 확보해가는 과정이 가능하며 또 요청된다는 것이다.

2. 평화다원주의

마찬가지의 논리로 평화에 대한 인식의 다양성을 긍정하되, 다양한 인식들 간에 공감대를 찾는 일은 평화를 구현하려는 이들의 불가피한 과제다. 클래식이나 팝이나 대중가요가 모두 음악이듯이, 음악은 하나의 유형일 뿐 실제로는 다양한 장르로 구성되고 존재하듯이, ‘평화들’이 ‘평화’인 이유도 평화들의 공감대가 있기 때문이다. 현실에서는 ‘평화들’의 형태로 나타나기에, 다양한 맥락에 처한 인간의 평화 경험과 기대 사이에 대화를 통한 합의의 과정을 늘 견지해야 하는 것이다.

그렇다면 특정한 평화 경험을 전체의 평화를 위한 유일한 기준으로 삼는 것은 위험하다. 그렇게 하다 보면 평화가 다른 이에게는 폭력으로 작용할 수 있게 된다. 클래식만 음악인 것이 아니고, 락도 음악이듯이, 특정한 평화 경험을 객관화하는 것은 위험하다. 이러한 위험은 평화를 정의의 구현으로 간주하고서 정의를 추구하려 할 때도 개입할 수 있다. 가령 정의를 판단하는 기준으로 법이 개입하는 경우, 법의 영역 ‘안’에 있는 이들에게는 정의가 평화일 수 있지만, 영역 ‘밖’에 있는 이들에게는 평화가 소외와 배제일 수 있다. 평화의 이름으로 평화들이 갈등의 진원지가 되는 것은 이런 맥락에서다. 평화들 간의 거리가 ‘문’이 아니라 ‘벽’이 되는 순간, 평화라는 이름의 갈등 및

10) 이찬수, 『다르지만 조화한다 : 불교와 기독교의 내통』(서울: 모시는사람들, 2015), 208-211.

폭력이 발생한다.

평화는 일방적일 수 없다. 평화는 쌍방적, 나아가 복합적이며, 평화의 다른 이름은 조화다. 그 조화의 한복판에 공감대로서의 평화가 있다. 평화의 형태는 다양할 수 있지만, 다양한 형태들 간 공감대 때문에 형태적 다양성이 갈등으로 이어지지 않거나 덜 이어지게 된다. 평화를 기반으로 다양한 평화들을 긍정하고, 이 ‘평화들’이 ‘평화’를 지시하는 다양한 술어들이라고 인정하는 논리를 여기서는 ‘평화다원주의(pluralism of peace)’라고 명명하고자 한다.

평화다원주의란 단순히 평화들이 여럿이라는 중립적인 주장이 아니다. 평화다원주의는 복수의 ‘평화들’이 인식적이든 도덕적이든, 사회적이든 정치적이든, ‘평화’라는 공감대 안에서 유기적 연계와 통합이 가능하다고 여기는 입장이다. ‘평화’를 설명하는 다양한 술어들에게서 ‘평화들’의 세계를 보면서 평화의 유기적 통합력(organic integrative power of peace)까지 읽어 낼 줄 아는 자세다. ‘평화들’이 서로에게 갈등의 원인을 제공할 가능성도 있지만, 이 평화들도 결국 ‘평화’의 유기적 통합력 안에 있기에 공감의 영역을 떠나지 않게 되리라고 보는 긍정적 입장이다. 그 공감대로서의 평화를 전제하고 상상하면서, 평화에 대한 다양한 논의와 평화의 다양한 형태들이 정당성을 얻어 간다고 보기 때문이다.

물론 평화다원주의도 하나의 인식론적인 개념으로서, 인식이 다양한 만큼, 평화를 다원주의적 시각에서 판단하는 입장 역시 상대성을 면치 못한다. 평화에 대한 객관적이고 절대적인 기준이 없듯이, 평화다원주의도 그 자체로 절대적 기준으로 삼는 행위는 위험하다. ‘~주의’는 언제나 상대적이며 절대적 기준을 내포하지 않고 내포할 수도 없다.

이때 평화다원주의가 인식론적 상대주의에 갇히지 않고 실제로 평화의 구체화에 공헌할 수 있으려면, 평화들이 여럿이라고 주장하는 단계를 넘어 실제로 평화들의 다양성을 수용해야 한다. 평화들에 대한 인식적 다양성을 머리로 인정하는 단계로부터 마음으로 수용하는 단계로까지 나아가야 한다는 것이다. 자기중심적 인식의 우월성을 내려놓고, 그 안에 타자의 세계관을 긍정하고 받아들이는 것이다. 그럴 때 갈등이 해소되고, 평화에 관한 다양한 입장들이 살아 있는 평화가 된다. 평화는 어떤 하나의 주장이나 입장 속에 있는 것이 아니라, 여러 입장들의 조화와 상호 공유를 통해서만 존재하는 과정인 것이다.

나아가 동의하고 수용하는 그 지점의 성격과 내용도 살펴야 한다. 무엇보다 그 지점이 폭력을 줄이는 지점인지 성찰해야 한다. 평화가 다원주의적이라지만, 무작정 상대주의적이기만 한 것은 아니다. 동의하고 수용하되, 그 동의와 수용이 누군가의 원치 않는 고통을 줄이고 그로 인해 미소를 되살려낼 수 있는 것이어야 한다. 물론 그 지점은 단순히 특정 개인의 자기희생적 결단만으로 성립되는 것이 아니다. 그 지점의 성격에 대한 공감과 합의가 요청된다. 평화는 특정 입장이나 사건에 제한되지 않으며, 사람들의 지속적인 추구의 대상이라는 공감적 인식이다. 그런 점에서 평화는 어느 정도 목적론적이다. 평화는 현재 완료형이기보다는, 폭력이 사라지기를 꿈꾸는 기대와 실천만큼 현재 안에 구현되는 과정적 실재라는 것이다.

평화를 추구하는 이들에게 평화는 하나의 연구대상이기도 하지만, 평화가 하나의 대상에 머무는 한, 그것은 하나의 관념일 뿐이다. 평화는 평화들을 수용하는 행위를 통해 살아난다. 그 수용이 상대적 ‘평화들’을 공통적 ‘평화’로 생생하게 재구성시키는 근거다. 서로 수용할 때, 평화 경험과 인식의 다양성이 무질서하게 흩어지지 않고 하나의 모습으로 살아난다. 평화는 서로에 대해 공감하고 합의하고 수용해 가는 과정이지, 제삼의 영역에 자리 잡고 있는 공상적 유토피아가 아니다.

평화는 현재 완료형이 아니라는 개방적이고 겸손한 입장을 견지하지 못하거나, 평화들이 만나는 공통의 지점 및 평화와 평화 간에 공감대를 확보하지 못하면, 평화의 이름으로 폭력이 발생한다. 칸트가 인간성을 수단으로 간주해서는 안 된다고 말했듯이, 상대의 평화를 수단화하는 과정이

폭력이다. 평화는 평화들의 다양성과 상대성을 인정하고 수용하는 행위를 통해서 드러난다.

그렇다면 평화 개념들과 평화 정책들 간의 관계에 대해서도 성찰해야 한다. 그 관계에서 공통성을 읽어 내야 한다. 나의 평화 경험이 너의 경험과 교류해야 하고, 평화연구가 학제적으로 융합되어야 하는 이유도 여기에 있다. 교류하고 공유하지 않는 평화는 없다.

3). 자기중심적 평화주의

예나 이제나 사람들은 평화에 대해 이야기했다. 그런데 세계가 평화롭지 않은 이유는 그 평화가 그저 개념으로만 머물렀거나, 평화를 자기중심적으로 전제하고 사유하면서 여러 평화들의 관계를 성찰하지 못했기 때문이다. 그리고 이들을 연결시켜 묶어 내지 못했기 때문이다. ‘로마의 평화’나 ‘팍스 아메리카나’처럼 자기중심적으로 제국주의적 거대 평화를 지향하면서, ‘작은 평화들’을 인정하지 못했고, 평화들의 상통성을 제대로 수용하지 못했기 때문이다.

가령 기독교에서는 우주적이고 궁극적인 평화에 대해 말하면서도, 그 평화를 다른 종교인에게까지 적용하지는 못했다. 평화는 보편적이라면서도 이방인들과는 무관하다는 입장을 견지해 왔다. 그런 평화를 경험하려면 기독교로 와야 한다는 식이었다. 불교적 해탈은 출가 스님들에게만 해당된다 생각하고, 다른 종교에서 완전한 평화로서의 열반을 상상하는 것은 불가능하다고 여겼다. 깨닫고 싶으면 불교로 와서, 그것도 출가하라는 식이었다.

이런 자세를 ‘자기중심적 평화주의(ego-centric pacifism)’라고 명명할 수 있다. 상대를 자신의 우산 아래 두고서 자기중심적 기준에 따라서만 긍정하는 제국주의적 평화관이 이에 해당한다. 종교들이 저마다 평화를 내세우면서 종교의 이름으로 갈등을 키우는 이유도 이런 자세 때문이었다.

자기중심주의에도 ‘의도적 자기중심주의’와 ‘비의도적 자기중심주의’가 있다. 정치적 제국주의는 자신의 권력과 영역 안에 들어오면 인정하고 보호해주겠다는 의도적 자기중심주의다. 그에 비해 가령 애당초 성차별적인 문화 안에서 성장하면 의도하지 않았는데도 남성에 의한 여성 차별 같은 것이 자연스럽거나 정당화되는 경우가 비의도적 자기중심주의의 사례다. 그러다가 이러한 차별적인 구조와 문화 안에서 의도적으로 자신의 기득권을 옹호하거나 누리려는 이들도 생겨날 수 있다. 이들은 문화나 관례의 이름으로 차별을 정당화하기도 하고, 나아가 차별을 자기정체성의 근간으로, 자기중심적 평화의 동력으로 삼기도 한다. 평화의 이름으로 타자를 배타하기도 하는 것이다.

가령 기독교에서 ‘하느님은 사랑이시다(요한일서 4:16)’라며 선포하지만, 현실에서는 그 문장에 동의하는 이들에게만 그 사랑을 적용하는 경향이 있는 것도 그 사례다. 기독교인의 사랑과 비기독교인의 사랑을 구별하고, 결국은 사랑의 이름으로 사람을 배제한다. 한편에서는 ‘유대인이나 그리스인이나, 종이나 자유인이나, 남자나 여자나, 그리스도 안에서 하나(갈라디아서 3:28)’라며, 혈연, 신분, 성별과 관계없는 인류의 원천적 일치성에 대해 선포하면서도, 다른 한편에서는 ‘그리스도 안에서’라는 부사적 수식어를 내세우면서 그리스도 ‘밖’에 있는 이들을 차별하는 경향이 있는 것이 현실이다. ‘그리스도는 우리의 평화(에페소서 2:14)’일 뿐 너희와는 무관하다고 여긴다. 나아가 너희는 평화 밖에 있는 존재로 간주하곤 한다. 평화라는 이름의 배제, 즉 폭력이나 다름없는 셈이다.

타자를 비인간화시키고, 적군과 아군을 분리시키는 이원론적 프레임의 종교적 버전이라 할 만하다. 성서의 문자들이 오류가 전혀 없는 신의 계시라는 입장(성서무오설)에 입각해서 이른바 ‘영적 전쟁’을 앞세우거나, ‘거룩’의 이름으로 전쟁을 정당화하는 이슬람 근본주의자가 전형적으로 이에 해당한다. 여기서는 평화의 이름으로 ‘전쟁’의 대상인 타자를 배제한다. 말로는 평화를 위한 것이라 하지만, 그 때의 평화는 타자를 자기 기준에 따라 비인간화하고 배제하는 평화다. 사실상 폭력이다. 그래도 평화라는 이름으로 폭력을 불사하는 이들의 입장을 살려 굳이 명명하자면 ‘배타적

평화주의’(exclusive pacifism)라고 할 수 있겠다. ‘의도적 자기중심주의’의 단적인 사례다.

배타적 평화든 자기중심적 평화든, 정도의 차이가 있을 뿐, 모두 평화들 간의 거리가 폐쇄적 벽으로 작용하는 사례들이다. 이러한 벽이 많거나 두터울수록 그에 부딪치지 않으려고 평화를 자신의 내면에서만 찾는 개인주의적 흐름도 커진다. 최근에 ‘마음공부’라는 말이 유행하고, 산중에서 명상하면서 사회적 소란과 소음에 휘둘리지 않는 내면을 확보하려는 이들이 많아진 것도 역설적으로 다양한 입장들 간에 벽이 두터워 졌다는 뜻이라고 할 수 있다. 평화라는 이름의 모순을 넘어 다양한 평화들을 긍정하고 수용하는 단계, 즉 평화다원주의적 자세로 나아가야 할 때인 것이다.

IV. 평화는 폭력을 줄이는 과정

1. 다양성이 폭력이 되는 까닭

인식의 다양성을 인정하지 않는 행위가 폭력의 진원지다. 물론 폭력이 인식의 다양성에서만 비롯되는 것은 아니다. 생각이 다르다고 대변에 폭력으로 이어지지는 않는다. 폭력은 내가 잘 모르는 남에 대한 태도나 자세가 어떤지와 연결되어 있다. 가령 개인이 개인에 대해 면전에서 폭력을 행하는 경우는 많지 않다. 개인들이 개인적 차원에서 평화로울 수 있는 가능성은 상대적으로 크다.

그런데 ‘남’의 범주가 넓어져 집단이 되고 사회가 되면, 그 집단이나 사회 전체에 대한 관심은 상대적으로 약해진다. 낯모르는 개인이나 집단을 가족이나 지인과 동일하게 대하기는 힘들다. 남의 불치병보다 제 손톱 밑의 가시가 더 다급한 문제이기 마련이다. 이것이 사회적 평화, 세계의 평화가 어려워지는 단순한 이유다. 라인홀드 니버(R. Niebuhr)가 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』에서 개인은 도덕적이데 사회가 비도덕적인 이유에 대해 말한 것도 비슷한 이치다.¹¹⁾ 개인과 개인의 사이에서는 서로를 도덕적으로 대하는 자세가 가능하지만, 개인들을 몇 단계 건너가면 도덕성의 강도가 약해진다.

칸트(I. Kant)의 이해를 따르건대, 도덕성(morality)은 어떤 행위의 의도가 선과 악 혹은 옳고 그름 같은 사회적 규범에 합치하는 능력이다. 선한 의도로 선한 행위를 할 때 도덕적이라 할 수 있다는 뜻이다. 만일 악한 의도로 선한 척하는 행동을 한다면, 그 의도와 행위 사이의 차이가 생기는 만큼 비도덕적이다. 그렇더라도 선하지 않은 의도로 선한 척하는 행위를 하거나, 속으로는 일반 규범과 어긋난 의도를 가지면서도 겉으로는 그 규범에 따르는 경우도 있다. 속으로는 좋아하지 않으면서 겉으로는 좋아하는 척할 수도 있다. 이러한 행위가 가까운 지인에게는 양심상 부담스럽기도 하지만, 여러 단계 건너간 낯선 개인들에게는 그다지 양심의 가책이 크지 않다. 더욱이 개인들 간의 친밀도가 떨어지고 개인의 도덕성이 그다지 부각되지 않는 집단에서는 개인의 의도와 행위 사이의 차이가 직접 노출되지 않는다. 그런 까닭에, 개인이 내적 의도와 행위 사이에 거리가 있는 비도덕적 행위를 하더라도 개인으로서나 집단 전체로서나 딱히 문제가 되지 않는다.

게다가 집단은 개인의 의도와 행위 사이의 차이가 중층적으로 얹혀 있으면서도, 그 차이들에 책임을 물을 수도 없는 복잡한 상황 속에 놓여 있다. 집단의 주체는 모호해서 전체를 인도하거나 통제 및 억제하기 힘들다. 다른 사람들의 욕구를 수용하는 능력도 개인과 개인 간의 관계에 비해 훨씬 결여된다. 그래서 개인에서와 같은 도덕성을 획득하기 어려워진다. 개인들의 이기적 충동이 중층적으로 결합된 집단주의 때문에 타자 긍정적 행동을 하지 못하게 될 가능성이 크다. 개인은 비도덕적 집단 안에 자신의 도덕성을 숨기고, 자신의 책임은 면하면서 집단의 비도덕성에 합류한다. 이것이 폭력이 구조화하는 이유와 과정이다. 멀리 떨어진 타자를 비인격적으로 혹은 비도덕적으로

11) 라인홀드 니버, 이한우 옮김, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(서울: 문예출판사, 2009), 9-10.

대하는 행위와 자세가 사회를 비도덕적으로 만드는 요인으로 작동하는 것이다.

2. 평화는 폭력을 줄이는 과정

개인의 면전보다는 개인이 집단 안에서 익명화될 때 좀 더 비도덕적 행동을 하게 되는 이유는 무엇일까. 이와 관련해서는 르네 지라르(R. Girard)의 연구에서 아이디어를 얻어 봄 직하다. 지라르는 인간적 일상의 동력을 모방에서 찾는다. 인간의 문화는 상대방의 소유를 자기도 소유하기 위해 상대방을 모방하려는 욕망이 일상화되며 형성되어 왔다고 본다. 모방욕이 여러 사람들 사이에 겹치면서 모방이 경쟁적으로 강화되고, 모방적 경쟁관계가 갈등을 불러일으키며, 나아가 폭력화하기도 한다. 어떤 폭력은 개인을 직접 향할 수도 있지만, 집단 안에 감추어져 집단의 이름으로 활동하는 경우가 더 많다. 집단적 폭력에서 특정 개인의 책임은 부각되지 않는다. 사회적 비도덕성의 근본에는 개인들의 모방경쟁이 있지만, 개인들은 그로 인한 갈등을 자신의 직접 책임으로 돌리지 않는다.

이런 분위기 탓에 평화의 가치에 대해서는 대부분 원칙적으로 동의하지만, 자신으로부터 여러 단계 떨어진 곳에서의 폭력적 행위에 대한 책임을 느끼거나 누군가 그 책임을 찾아내 묻기는 힘들어진다. 그런 만큼 현실에서 평화는 희미해져 간다. 이런 상황을 극복하는 것은 가능할 것인가.

중요한 것은 실제로 폭력을 줄여야 한다는 것이다. 이것은 인류가 폭력을 없앨 수 있다는 가정과 평화라는 이상을 완전히 포기한 적은 없다는 사실과 연결된다. 실제로 인류는 평화를 상상하며 평화를 이룰 수 있다는 전제를 지녀 왔다. 그리고 긴 안목에서 보면, 평화를 실제로 경험해 오기도 했다. 가령 자식을 부모의 부속물이나 재산처럼 여기던 데서 자식이 태어나자마자 하나의 인격으로 간주할 수 있는 법적, 문화적 장치가 마련된 것은 분명히 인류가 경험해 온 확장된 평화의 사례이자 근간이다. 이런 변화는 중세의 신학적 가치와 교회 제도가 세속화하고(긍정적인 표현을 하면 사회 안에 녹아들고) 사회가 도리어 신학적 가치를 수용해 종교화한 데서 비롯되는 일이다. 단기적으로 보면 종교가 폭력적 양상을 띠기도 하지만, 장기적으로 보면 인류의 평화 경험에 어느 정도 공헌한 측면도 있다는 증거이기도 하다. 폭력 안에서 폭력을 줄이고 폭력을 넘어 궁극적으로는 폭력 없는 세계를 이루려는 희망적 기대가 완전히 끊어진 적은 없다는 사실도 분명하다.

이러한 기대와 희망에 근거해 폭력을 줄여 나간다면, 그 폭력의 축소가 바로 평화의 과정이다. 평화보다 폭력의 경험이 더 큰 인류에게 평화라는 것은 언제나 폭력이 축소되는 과정으로 존재한다. 설령 그런 과정이 일시적으로 전개되었다가 뒤바뀌더라도, 다시 폭력적 현실을 넘어서려는 희망을 놓치지 않는다면, 그 희망의 끈이 평화를 드러내는 동력이 된다. 개인의 일시적이고 심리적인 평화도 가능하지만, 평화는 사회적이고 구조적이고 문화적 차원 전반에서 폭력이 극복되기를 바라는 희망의 영역과 관련되어 있다. 평화학은 이 희망의 영역을 다루는 학문이기도 하다. 평화가 주어라기보다는 술어이며, 술어는 폭력적 경험의 세계를 반영한다고 할 때, 평화는 다양한 술어들 간 합의의 과정을 통해 폭력을 줄이는 과정으로 나타난다. 평화는 완성된 하나의 상태가 아니라, 폭력이 줄어드는 과정 혹은 폭력을 줄이는 과정이다. 평화학은 폭력을 줄이기 위한 다층적이고 학제적인 연구인 것이다.

그렇다면 폭력을 어떻게 줄여 나갈까. 만일 폭력을 줄이는 것이 비폭력적인 어떤 가치, 상태가 그만큼 커지는 과정이기도 하다면, 그때 폭력을 줄여 나가는 그 비폭력적 동력 중 하나는 ‘공감’(共感)이다.

3. 아픔에 대한 공감력

공감은 사람들이 사회를 이루며 함께 살아가기 위한 근본적인 능력 가운데 하나이며, 평화의 가능성에 대한 탐구에서 제외시킬 수 없는 영역이다. 사전적 의미로 공감은 “남의 감정, 의견, 주장 따위에 대해 자기도 그렇다고 느낌 또는 그렇게 느끼는 기분”이다. 함께[共] 느낌[感] 혹은 느낌[感]의 공유[共]라 요약할 수 있다. 누군가와 무엇인가를 함께 느끼고 있는 상태가 공감이다. 이때 핵심은 ‘함께’에 있다.

함께 느낌, 즉 공감에도 두 종류가 있다. 타자의 형편을 먼저 떠올리며 타자에게 나아가는 타자지향적 공감(영어 empathy가 비교적 여기에 어울린다)과 타자가 자신의 느낌에 맞추어주기를 바라는 자기중심적 공감(영어로 sympathy가 비교적 여기에 어울린다)이다. 공감이라는 우리말이나, empathy와 sympathy는 일상 대화에서는 별 차이 없이 쓰이지만, 타자지향적 공감과 자기중심적 공감은 분명히 구분된다. 어떤 공감이냐에 따라 평화에 공헌할 수도, 그렇지 못할 수도 있다.

가령 지배자들 간 지배의 공감이 커지면 식민주의적 제국주의도 생겨나고, 소비자들 간 소비의 공감이 커지면 경제 구조가 비인간화하고 급기야 지구가 위협해진다. 그저 자신의 입장에서만 공감하다 보면, 자기도 모르는 사이에 폭력적 상황에 일조하게 될 수도 있다. 모방이 자신을 감추고 타자를 따라 하다가 결국 다른 모방자와 같아지듯이, 자기중심적 공감은 다시 자기를 향해 오는 폭력의 부메랑이 된다. 이것을 피하려면 타자의 입장에서 하는 공감, 즉 empathy가 요청된다. 타자를 기준으로 삼는다는 점에서 empathy가 sympathy보다 더 평화적이다. 평화에 공헌할 가능성도 더 크다. 평화 연구도 평화 운동도 empathy를 기반으로 할 때 인간의 얼굴을 한 사회를 만드는 데 공헌한다.

이러한 공감의 능력은 사실 새삼스러운 발견이 아니다. 이미 수천 년 전부터 공감을 인간다움의 기초로 삼은 종교적 천재들은 이웃의 아픔에 공감하는 삶을 살았고, 또 요청했다. 타자지향적 공감은 세계의 정신적 스승들의 삶의 근간이자 기본 정서이기도 하다. 가령 붓다의 자비, 맹자의 측은지심, 예수의 긍휼 등은 그저 특정 종교인의 언어가 아니다. 그것은 empathy의 다른 이름들이다. 공감의 능력이 인간을 인간답게 해 주는 동력이라는 사실을 이들이 잘 보여 준다.

물론 아무리 종교적 천재라 하더라도 언제나 측은지심이나 긍휼로 충만해 있을 수는 없다. 자비, 긍휼 등은 그 자체로 많은 에너지를 필요로 하는, 원초적이고 즉각적인 감정이다. 고통에 대한 공감 자체가 고통스러운 일이기도 하다. 폭력을 대면하는 일은 더할 나위 없다. 고통스럽고 싶지 않은데 고통을 마주해야 하는 일은 고통스럽다. “중생이 아프니 내가 아프다.”(『유마경』 「문수사리문질품」)고 한 유마거사의 일성은 타자의 아픔에 대한 공감의 전형적인 사례다. 정말 공감한다면 중생의 아픔이 자신의 아픔이 되지 않을 수 없다. 이런 맥락에서 붓다도, 예수도 삶이 녹록하지만은 않았을 것이다. 타인의 고통에 즉각적으로 반응하는 행위 자체가 심신의 온 에너지를 뺏아들었을 것이기 때문이다. “고난받고 있는 인류를 생각하는 사람은 자신을 생각하지 않으리라. 그럴 시간이 어디 있겠는가?”라는 간디(M. Gandhi)의 말도 고통에 대해 공감하는 이의 마음 자세와 실천을 잘 나타내준다. 공감은 얼핏 보면 단순한 마음자세이자 정신행위인 듯하면서도 그 어떤 신체행위 못지않게 힘들다.

네덜란드의 사회학자 아브람 더 스반(Abram de Swaan)이 세상의 작동원리로 ‘의존’을 꼽았는데, 공감도 이미 서로 의존하고 있는 상황에 대해 통찰하는 이가 보여 줄 수 있는 능력이다. 더 스반은 말한다. “사람은 살아가는 모든 측면에서 다른 사람들을 필요로 한다. 다른 사람들에 의해 태어나고, 살아가기 위해 다른 사람들에게 의존해야 한다. 자기에게 필요하지만 스스로 만들 수 없는 모든 것을 다른 사람으로부터 얻어야 한다. 알아야 할 것들과 아직 알지 못하는 것들은 다른 사람들에게서 배워야 한다. 서로가 없이는 아무것도 알 수 없다.”¹²⁾ 최근 남아프리카에서 인간됨의

근거자 가치로 주목받고 있는 ‘우분투’(Ubuntu)는 이러한 정신을 잘 보여준다. 우분투는 인간 존중과 상호 연결성이다. 우분투는 ‘나’가 모여 ‘우리’가 된다는 사실을 넘어, ‘우리가 있기에 나도 있다’(I am, because we are.)는 관점과 자세다. 상호 존중에 기반한 협동의 정신인 것이다.¹³⁾

인간은 상호 의존적 존재다. 실제로 인간은 서로가 없이는 아무것도 할 수 없고, 아무것도 알 수 없다. 하지만 상호 의존성 혹은 의존적 관계 자체는 가치중립적 현상이다. 상호 의존성에 대한 인식이 타자에 대한 고마움과 타자지향적 공감으로 나타날 때, 상호 의존성은 평화의 근간이 된다. 인간의 원천적 상호 의존성에 대해 통찰한다면, 이웃의 삶에 무관심하기가 더 어렵다. 각종 정책도 상호 의존성을 인식하고 상호 공조 형태도 구현되었으면 좋겠다고 기대하게 된다. 정책이나 제도가 그에 미치지 못할 경우 비판적 안목으로 현실에 참여하며, 인간의 상호 의존성을 간과하지 않도록 시도하게 될 것이다. 이렇게 의존하며 살아갈 수밖에 없는 존재라는 사실을 통찰하는 이는 자신을 살아가게 하는 어떤 힘에서 생명력을 느끼며, 이것이 사람에 대한 공감과 평화적 인간 관계로 나타나는 것이다. 그리고 보면 사람들 사이의 공감은 사람들의 상호 의존성이 내면화되는 데서 오는 자발적이고 성숙한 태도라고 할 수 있다.

V. 폭력을 줄이며 공감으로 나아가기

1. ‘활사개공’의 평화

이러한 공감이 폭력을 축소하고 평화를 구축하는 근간이다. 공감으로 인해 나와 너, 사회 전체가 생명력을 얻어 간다. 개인과 사회 모두가 평화로워지는 것이다. 물론 평화가 폭력을 줄여가는 과정이라고 할 때, 그 폭력이 줄어드는 경험을 하는 주체는 자기 자신이다. 그래서 평화의 근간은 개인의 평화, 특히 내면의 평화다. 그렇지만 폭력이 구조적이고 복잡적이며, 타자가 누구라도 폭력으로 고통당하고 있는 한, 개인의 평화라는 것은 있을 수 없다.

여객선 ‘세월호’가 침몰해 수백 명의 어린 학생들이 차가운 바다에 수장되다시피 했는데도, 도대체 왜 그런 엄청난 사건이 발생했는지 여러 해가 지나도록 규명되지 않고 있다. 이런 상황에 유가족이 아니라는 이유로 마치 아무 일도 없던 냥 평화롭게 있을 수는 없는 일이다. 후쿠시마에서 핵발전소가 폭발하고, 북한에서 핵실험을 하는데, 한국이 평화롭다는 것은 어불성설이다. 미국과 중국이 서로를 견제하며 아시아에서 패권을 강화해 나가는데, 그 한반도에 있는 한반도가 평화로울 수도 없다. 그 와중에도 누군가 평화롭다면, 그것은 어느 개인의 자기 도피성 위안 정도일 것이다.

사회적 평화 없는 개인의 평화란 불가능하다. 사회성이 결여된 개인의 평화는 결국 부메랑이 되어 개인의 평화를 침식한다. 그리고 개인의 평화를 희생시킨 사회적 평화란 모래 위의 집보다 위태하다. 언어도단이자 폭력이다. 요약하자면, 평화학에서 말하는 평화는 개인을 살리면서 공적 영역을 열어 주는 평화, 공공철학자 김태창의 언어로 하면 ‘활사개공(活私開公)’의 평화여야 한다. 공적 영역[公]을 명분삼아 개인을 쉽게 도구화하지 않고, 사적 존중[私]의 가치를 되살려 공과 사가 상생하는 공공 영역을 확장시켜 나가야 한다는 것이다. 멸공봉사(滅公奉私)도 아니고 멸사봉공(滅私奉公)도 아닌, 활사개공(活私開公)으로서의 공공성을 확보해야 한다는 것이다.¹⁴⁾

평화 연구에서 관심을 두어야 할 공공성은 사(私)가 이기적 자유주의나 집단적 전체주의에

12) 아브람 더 스반, 한신갑 외 옮김, 『함께 산다는 것』(서울: 현암사, 2015), 16.

13) 데스몬드 투투, 홍종락 옮김, 『용서 없이 미래 없다』(서울: 흥성사, 2009), 41-42.

14) 이찬수, “동학과 교토학파의 공공 논리”, 『근대 한국과 일본이 공공성 구상 1』, 박광수 외(성남: 한국학중앙연구원출판부, 2015), 164-167.

함몰되지 않고 타자와의 수평적 관계 맺음을 통해 건강한 공(公)의 영역을 확보해 가는 과정과 내용이라고 할 수 있다. 집단과 개인, 자아와 타자, 주관과 객관, 강자와 약자, 주류문화와 비주류문화, 중심과 주변을 이분법적이지 않은 상생적 관계의 차원에서 볼 때, 건강한 공공성의 세계가 확보된다는 것이다.

이러한 공공성은 앞에서 표현대로 ‘공감’으로 인해 확보되고 확장된다. 공적 기구의 개입이나 당사자들의 합의과정을 법으로 강제하기 이전에 어떤 상황이나 사태에 대한 공감적 인식이 더 근본적이다. 공감적 인식, 특히 타자지향적 공감에서만 개입과 합의가 인간의 얼굴을 하게 되고, 다름의 공존, 타자와의 공생이 확보된다. 평화가 집단과 국가 간 조약에 근거하고 법적 통제에 기반하고 있는 것이 여전한 현실이고, 그것이 평화조성(peacemaking)의 긴요한 과정이지만, 인간이 조약에 종속되는 한, 인간은 평화의 주체라 할 수 없다. 그곳에 인간의 얼굴은 없거나 희미하다. 법적 견제나 법적 조항문의 강제성을 넘어 인간의 기초적인 능력과 가치인 ‘공감의 네트워크’를 형성해 가야 한다. 유엔사무총장 부르토스 갈리(B. Boutros-Ghali)가 제안했던 ‘평화구축’(peacebuilding)은 이럴 때 이루어지기 시작한다.

이반 일리히(I. Illich)가 40여 년 전에 제안한 공생(conviviality)은 평화구축은 물론 최근 논의되고 있는 공공성의 가치와 목적을 앞당겨 보여 준 것으로 평가된다. 그가 말한 공생은 사람들 간의 상호 의존성 안에서 개인의 자유가 실현되는 과정이다. 평화라는 주어보다는 평화를 수식하는 다양한 술어들의 세계가 경험적 평화의 내용을 구성하고 있듯이, 공감 혹은 공감적 공생은 상호 의존성에 따른 다양성을 긍정하는 형태로 나타난다. 공감이야말로 평화학이 구현해야 할 가치다.

2. 공존과 비빔밥 평화

여기서 성찰 없는 자기중심적 태도의 폭력성을 되돌아보아야 한다. 안정과 보호를 법적 강제와 견제에 맡겨 놓으면 당장의 물리적 폭력은 억제할 수 있지만, 평화에 인간의 얼굴은 희박해진다. 평화의 불안정성도 지속된다. 이를 해결한다며 특정한 평화 개념을 절대화하고, 그 방법론을 단일화하는 것도 위험하다. 그런 행위 자체가 폭력의 동인이 되기 때문이다. 획일적 기준으로 자기집단성을 강화해 나간다면, 그 집단의 경계 밖에 있는 이들에게 이것은 폭력으로 작동한다. 타자는 실종되고 ‘나’만 남는다. ‘너’는 나에 대해 비인격적 그것(it), 즉 사물이 되고 만다.

평화는 다양성의 공존이다. 공존, 즉 더불어[共] 존재하는[存] 행위가 평화이며, 그때 평화의 주체는 더불어 있는 모든 것들이다. 이들이 공동의 주체다. 가령 나와 네가 더불어 형성하는 공동의 주체가 ‘우리’이다. ‘우리’는 다양한 ‘나들(Is)’의 단순한 합집합이 아니다. ‘우리’는 개체들 하나하나가 살아나면서도 공통성의 공유를 통해 승화된 공동주체이다. 밥, 나물, 채소, 고기, 갓은 양념들이 저마다 굳어진 자기동일성에 머물지 않고, 상호 수용과 조화를 통해 개별적 자기정체성을 뛰어넘을 때, 맛있는 비빔밥이 되는 이치와 같다. 비빔밥은 ‘우리’의 존재원리를 비유적으로 설명해 준다. ‘우리’에는 우리를 구성하는 개체들과 이들이 같이 할 공통의 그 무엇이 담겨 있다. 이 글의 주체와 연결 짓자면 그것은 평화다.

물론 평화는 순수하지 않다. 그것은 다양한 평화들이 공존하는 형태로 존재한다. 따라서 본질적 순혈주의도, 순수한 개인주의도, 절대적 객관주의도 불가능하다. 평화주의자라면 이런 식의 입장들에 대해 저항해야 한다. 에드워드 사이드(E. Said)도 이와 관련한 문제의식을 강하게 가지고 있었다.

진정성이나 토착성의 우위를 주장하는 순수혈통 중심의 문화 전통이 이제는 매우 명백한 오류일 따름이며, 오도된, 이 시대의 근본주의적 이데올로기라는 점입니다. 이러한 이데올로기에 여전히

매달려 있는 이들은 고통자이며 환원주의자, 근본주의자이자 거부자이며, 이들의 교리는 그들이 생략하고 모욕하고 악마화하고 비인간화했던 점에 대해 아마도 인문주의적 견지에서 비판받아야만 할 것입니다.¹⁵⁾

그러면서 사이드는 문화들 간 공존의 모델을 제공하는 것이 인문학자의 의무라고 말한다. 단지 문화들만의 문제가 아니라 평화들의 문제이기도 하다. 전술했듯이, 평화들의 공존이 평화이기 때문이다. 평화에 본질이 있다면, 그것은 공존이라는 동적 형태로만 드러난다. 공존이 폭력의 축소이자 평화의 구축이다. 특정 평화를 내세우는 순간, 그것이 도리어 평화를 축소하거나 삭제한다. 서구중심주의가 탈서구 혹은 반서구적 자민족중심주의로 이어지고, 오리엔탈리즘적 사유가 옥시덴탈리즘적 사유를 낳으면서 지속적으로 갈등을 노정하고 있는 것도 그러한 사례다. 한 가지 입장을 따라 하다가 그 한 가지 안에 타자를 흡수시키는 행위가 타자를 죽이는 폭력으로 나타나는 것이다.

그렇다면 순혈주의 혹은 분리주의의 근원을 비판적으로 탐색하면서 공존의 모델을 찾아가는 일이 학문, 특히 인문학의 지속적인 과제가 된다. 이 과제를 수행해 가는 과정의 지향점이자 종착점을 한마디로 요약하면 평화가 된다. 평화는 폭력을 줄여 인간 간 상호 의존성을 확보하고 서로가 서로를 살리는 힘이 된다는 의식을 확장하며, 실제로 서로를 살리는 과정이기 때문이다. 다양한 재료들이 재료 고유의 성질과 함께 그 이상의 맛으로 승화되는 비빔밥은 평화의 모습을 잘 보여 준다. ‘비빔밥 평화’는 평화인문학의 이상과 자세를 비유적으로 함축한다. 공감에 기반한 공존이 평화의 다른 이름이며, 공감적 공존은 평화에 대한 인문학적 연구의 근간이다.

VI. 나가는 말 - 참여적 객관화의 능력

공감적 공존은 평화의 다른 이름이다. 그렇다고 해서 공감 자체를 이 글의 주제로 삼으려는 것은 아니다. 어떤 학문이든 학문은 공감이라는 내적 능력만으로 되지는 않는다. 힘들어 하는 이들에 대한 측은지심 같은 것이 연구자의 유의미한 추진력이 되지만, 측은지심이나 공휴만으로는 설득력 있는 연구가 나오지 않는다. 공감 없는 연구는 그저 소음뿐일 수 있지만, 공감력과 함께 연구자 자신도 비평화적 상황에 처해 있음을 주관적으로 인식해야 한다. 그러면서도 그러한 상황에서 다시 한 걸음 물러나 자신이 처한 상황을 객관화시킬 수 있어야 한다. 부르디외의 ‘참여적 객관화’라는 말은 이것을 잘 말해 준다.¹⁶⁾

가령 평화연구자라면 스스로를 폭력적 상황 속에 참여시키면서 동시에 그 폭력적 상황을 객관화시켜 더 많은 이들로 하여금 폭력적 상황에 눈뜨게 해야 한다. 연구자 스스로 폭력적 상황에 참여한다는 것은 좁은 의미에서는 폭력을 줄이도록 시위나 데모를 한다는 뜻일 수도 있다. 그러나 그보다 더 근본적인 것은 폭력적 상황의 이유와 그로 인해 발생한 아픔에 대한 공감이다.

이른바 악이라는 것도 어디선가 발생하는 아픔을 직·간접적 관계자들이 외면하면서 구체화된다. “오늘날 악은 누군가의 고통에 제대로 반응하지 못할 때, 타인에 대한 이해를 거부할 때, 말없는 윤리적 시선을 외면하는 눈길과 무감각 속에서 더 자주 모습을 드러낸다.”¹⁷⁾ 종교철학자 히크(J. Hick)도 악의 문제에 대해 글을 쓰는 자신의 입장을 이렇게 정리한 바 있다. “악이라는 문제에 관해 무언가 쓴다는 것은 어떤 한 사람의 믿음에 심각한 도전이 되는 일들에 대해 수동적인 침묵을

15) 에드워드 사이드, 김정하 옮김, 『저항의 인문학』(서울: 마티, 2012), 74쪽.

16) 뵘에르 부르디외, 김현경 옮김, 『언어와 상징권력』(서울: 나남출판, 2014), 후기 참조.

17) 지그문트 바우만 외, 최호영 옮김, 『도덕적 불감증』(서울: 책읽는수요일, 2015), 23.

택하지 않는다는 것을 뜻한다. ... 나는 해가 되지는 않지만 그렇다고 도움이 되지도 않는 ... 불가지론의 쉼터에서 쉬기보다는 차라리 말을 많이 하는 위험을 감수해야 한다고 생각한다.”¹⁸⁾

악의 문제에 대해 수동적인 침묵을 택하지 않는다는 말이나, 차라리 말을 많이 하는 위험을 감수하겠다는 말 속에 ‘참여적 객관화’의 자세가 묻어난다. 고통스러운 현실에 대한 학문상의 공감적 태도이기도 하다. 침묵보다는 참여가 학문의 진정성 혹은 실천성을 확보하는 길이다. 참여하되, 연구자의 일방적 개입의 자세가 아니라, 자신을 제한하면서 연구의 대상과 주체의 긴밀한 상관성을 전제할 때, 학문적 성찰의 진정성이 확보된다는 말이다.

참여한다고 해서 타자를 자신 안에 흡수시켜 버리는 것은 아니다. 도리어 타자를 타자로 인정하는 데서 공감도 나온다. 그리고 거기서 평화 연구가 인격성을 확보한다. 타자의 자리에 참여해 타자의 눈으로 자신을 다시 보는 공감의 자세가 평화에 인간의 얼굴을 입힌다. 그곳에서 ‘평화학’은 인간의 얼굴을 한 학문이 된다. 다양한 시각을 수용하며, 인간에 의한, 인간을 위한, 인간의 평화를 이루는 연구를 해야 할 때다.

18) 존 힉, 김장생 옮김, 『신과 인간, 그리고 악의 종교철학적 이해』 (서울: 열린책들, 2007).