

FULLER

THEOLOGICAL SEMINARY

School of Intercultural Studies

Thesis Approval Sheet

This thesis entitled

**THE EPISTEMOLOGICAL CONTRIBUTION OF PUBLIC
THEOLOGY FOR THE SOLUTION OF POVERTY**

written by

Taekyeong Kim

and submitted in partial fulfillment of the

requirements for the degree of

Master of Theology in Missiology

has been read and approved by the undersigned member of the

Faculty of Fuller Theological Seminary.

Mentor: Sebastian Kim, PhD

Date April 2019

**THE EPISTEMOLOGICAL CONTRIBUTION OF PUBLIC
THEOLOGY FOR THE SOLUTION OF POVERTY**

빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대한 연구

By

Taekyeong Kim

A Thesis Presented to the

Faculty of the School of Intercultural Studies

FULLER THEOLOGICAL SEMINARY

In Partial Fulfillment of the

Requirements for the Degree

Master of Theology in Intercultural Studies

April 2019

ABSTRACT

Kim, Taekyeong

2019 “The Epistemological Contribution of Public Theology for the Solution of Poverty.” Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies. Master of Theology in Intercultural Studies. 63 pp.

The purpose of this study is to argue about Slavoj Žižek’s nonreductive political economic principle, “the politicization of the poor,” which is able to avoid ideological fantasy through destructing the economic theories for the solution of poverty by Jacques Derrida’s philosophical methodology. Furthermore, regarding the epistemological contribution of public theology for the solution of poverty, this study argues that “the politicization” is based on the “theological turn.” I argue that the nonreductive political economic principle has a public theological interface, explaining the “theological turn” that Žižek engages. I fundamentally complement Žižek’s nonreductive political economic principle, explaining the public theological “homogeneous principle of cause and effect” for the solution of poverty. I argue that the homogeneous principle of cause and effect is the voluntaristic driving force for the solution of poverty. Likewise, I explain the epistemological contribution of public theology for the solution of poverty, explaining that “the politicization of the poor” is ultimately based on the “theological turn.”

Mentor: Sebastian Kim, Ph.D.

179 words

개요(ABSTRACT)

김택영

2019 “빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대한 연구.” Fuller Theological Seminary, School of Intercultural Studies. Master of Theology in Intercultural Studies. 63 pp.

본 연구의 목적은 빈곤 문제 해결을 위한 경제학 이론들을 자크 데리다(Jacques Derrida)의 철학적 방법론으로 해체하여 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)의 비환원적인 정치경제적 원리인 "빈민의 정치화"가 이데올로기적 환상을 피할 수 있음을 논증하는 것이다. 더 나아가서 이 "빈민의 정치화"가 "신학적 전회(theological turn)"에 기반하고 있음을 논증하여 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대해 연구하는 것이다. 그리고 지젝이 가담하고 있는 “신학적 전회”를 설명하면서 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”가 공공신학적 접점이 있음을 논증하고자 한다. 더 나아가서 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학적 “동질적 인과 원리”를 설명하며 지젝의 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”를 근원적으로 보완할 것이다. 그리고 공공신학적 동질적 인과 원리가 빈곤 문제 해결을 위한 주의주의적인 원동력임을 논증하고자 한다. 이와 같이 궁극적으로 "빈민의 정치화"가 "신학적 전회"에 기반하고 있음을 논증하여 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대해 논증하게 될 것이다.

Mentor: Sebastian Kim, Ph.D.

122 words

헌정(DEDICATION)

이 논문을 김종일께 드립니다

감사의 말(ACKNOWLEDGEMENTS)

먼저 호모 사케르(Homo Sacer)와 함께 하는 연구를 하게 하신 하나님께 감사를 드립니다. 그리고 귀한 통찰로 지도해주신 김창환 교수님께 감사를 드립니다. 또한 본 연구가 있기까지 언제나 응원해주신 부친 김종일과 아우 김태영에게 감사를 드립니다. 마지막으로 호모 사케르와 함께 하는 삶의 여정을 함께 걷고 있는 아내 김지영에게 감사를 드립니다.

목차(TABLE OF CONTENTS)

ABSTRACT.....	ii
개요(ABSTRACT).....	iii
헌정(DEDICATION)	iv
감사의 말(ACKNOWLEDGEMENTS)	v
목차(TABLE OF CONTENTS).....	vi
제 1 장 서론	1
제 2 장 빈곤 문제 해결을 위한 이론들.....	5
자크 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의적 관점	5
자크 데리다의 해체주의적 관점으로 본 제프리 삭스, 폴 콜리어, 그리고 윌리엄 R. 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들	6
슬라보예 지젝의 “빈민의 정치화”: 비환원적인 정치경제적 원리	14
제 3 장 신학적 전회(theological turn)/ 공공신학적 관점에서 본 빈곤 문제.....	21
신학적 전회(theological turn).....	21
공공신학에 대한 전반적인 논의.....	22
학문적 공론장에서의 공공신학함의 역사적 사례.....	24
오늘날 학문적 공론장의 해석학적 지평: 포스트모더니즘.....	26
레슬리 뉴비긴의 관점으로 본 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성.....	28
예언자적 대화의 선교	43
선교의 주체이신 성령	52
제 4 장 결론	56
빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적인 동질적 인과 원리.....	56
동질적 인과원리로 인한 결론 및 제안.....	58
인용 문헌(REFERENCES CITED).....	59
약력(VITA).....	63

제 1 장 서론

2008년 세계 금융 위기를 가져온 신자유주의(neo-liberalism)의 폐해가 여전한 오늘날에 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적 응답은 선택이 아니라 필수적으로 이루어져야 할 과제이다(김성구 2014, 31). 그러나 이 경제적 영역에 대한 공공신학의 현실은 녹록치 않은 것이 사실이다. 이에 대해 고재길은 다음과 같이 주장한다. “연구자들은 대부분 사회적, 문화적 영역에서 볼 수 있는 세계화에 대한 현상에 주목하고 그것에 대한 신학적 해석의 작업에 집중한다. 아쉬운 것은 경제적 영역에서 이루어지고 있는 세계화의 문제에 대해서는 큰 관심을 두지 않는다는 점이다”(이형기 외 8인 2010, 313). 그렇다면 오늘날, 빈곤 문제는 왜 해결되지 않는 것일까? 우리는 이 질문에 대해서 부분적으로 고찰할 수 밖에 없다. 왜냐하면 이 거대 담론은 정치경제적 복잡성을 내재하고 있기 때문이다(이스털리 2011, 97). 그래서 윌리엄 R. 이스털리(William R. Easterly)가 그라민 은행이 마이크로크레딧(microcredit)를 통해 빈민들이 상향식 경제 성장을 이루었지만, 이것은 단지 한 가지 특정한 상황하에 있는 한 가지 특정한 문제를 해결했을 뿐이라고 지적하는 것이다(2011, 103). 만일 빈곤 문제가 한 가지 방법론으로 해결될 수 없는 것이라면, 우리에게 연구 주제 대한 우선순위의 재설정 필요하다.

다시 말해서 빈곤 문제를 해결하기 위한 구체적이고 실천적인 이론들을 논의하기 이전에 이 이론들이 하나의 전체주의적 이데올로기가 되지 않을 수 있는 원리를 논의하는 것이 필요하다. 왜냐하면 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)에 의하면 우리는 한 이데올로기를 절대화하는 환상에 쉽게 빠지는 현존재들이기 때문이다(Žižek 2009, 118). 그러므로 나는 빈곤 문제를 해결에 대한 지속성을 확보하기 위해 “빈민의 정치화”라는 원리를 주장할 것이다. 그리고 더 나아가서 지난 10여 년 동안 몇몇 영향력 있는 철학자들이 이론이나

이데올로기에 전체주의적인 의미론적 불가능성을 발견하고 이루게 된 “신학적 전회(theological turn)”을 통해 위의 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적 접근을 할 것이다(정용택 2018). 이 공공신학적 접근을 하며 우리는 알랭 바디우(Alain Badiou)의 “보편적 개별성”을 기반으로 한 지젝의 “빈민의 정치화”가 아우구스티누스의 “육망의 근원성”과 “동질적 인과 원리”를 이루게 되는 것을 보게 될 것이다. 이에 관해서 성경은 ‘하나의 이론’이라는 내외부적 환상을 저항할 뿐만 아니라 “보편적 개별성”을 실천할 수 있는 “보편적 사랑”이라는 동인을 제공해준다. 이 지점에서 나는 빈곤 문제 해결 향한 공공신학적인 “동질적 인과 원리”를 제시하고자 한다. 그러므로 본 연구의 핵심과제는 빈곤 문제 해결을 위한 경제학 이론들을 자크 데리다(Jacques Derrida)의 철학적 방법론으로 해체하여 슬라보예 지젝의 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”가 이데올로기적 환상을 피할 수 있음을 논증하는 것이다. 그리고 더 나아가서 이 “빈민의 정치화”가 “신학적 전회”에 기반하고 있음을 논증하여 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대해 연구하는 것이다. 그렇다면 이 연구를 어떻게 진행해야 하는가?

무엇보다도 먼저 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들이 하나의 전체주의적 이데올로기가 되지 않도록 하는 원리를 연구하기 위해서는 폴 리코르(Paul Ricœur)가 제시한 “해석학적 순환(Hermeneutic circle)”이 필요하다(리코르 2012, 33). 이는 모든 빈곤 문제를 해결하기 위한 구체적이고 실천적인 이론들이 일정 부분에 있어서 유의미하다는 것을 보여준다. 이에 관하여 리코르는 다음과 같이 주장한다. “내가 제기하는 물음은 어떻게 방법론의 물음을 완전히 제쳐놓고 직접 존재론으로 갈 수 있느냐는 것이다. 다시 말해 존재론이라는 것이 결국 해석의 이론이 된다면 어떻게 해석의 순환 문제를 제쳐두고 직접 존재론으로 갈 수 있느냐는 것이다”(2012, 33). 그러니까 리코르는 해석학적 순환 안에 각각의 철학 사상들을 방법론적으로 재배치하여 한 철학 사상으로 전부를 설명하려고 하는 전체성의 횡포를 피하려고 했던 것이다.

그리고 더 나아가서 리코르는 해석학 체계의 이론 구조에 따라 해석의 유형도 다르다는 사실을 밝혀냈을 뿐만 아니라 언어의 의미론적 한계성을 인식하며 각각의 철학 사상들을 해석학적 방법론들로 우회하며 사용하여 실제에 다가설 것을 추구하였다.

이러한 “해석학적 순환”은 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들을 전체주의적 하나의 방법론으로 환원되는 것을 지양하는 동시에 이 방법론들을 다각도로 우회하며 사용하여 빈곤 문제 해결을 위한 열린 해석학적 사고를 지향하도록 한다. 그러나 이 “해석학적 순환”으로만 빈곤 문제 해결이라는 담론을 다루는 것은 역부족이다. 이 “해석학적 순환”은 빈곤 문제 해결이라는 담론에 대한 논의를 시작할 수 있는 시발점을 제공해줄 뿐이다. 그리고 더 나아가서 이 시발점은 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리가 있어야 함을 우리에게 암시해준다.

이 원리에 대해서 논의하기 전에 제프리 삭스(Jeffrey Sachs), 폴 콜리어(Paul Collier), 그리고 윌리엄 R. 이스털리(William R. Easterly)의 대표적인 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비교 분석하며 어떠한 이론도 빈곤 문제에 대한 유일한 해결책이 될 수 없다는 것을 논증하며 “해석학적 순환”에 재배치 시킬 것이다. 그리고 나서 위의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 “빈민의 정치화”라는 원리에 대해 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)의 관점으로 논의하도록 하겠다. 그리고 더 나아가서 학문적 공론장에서의 공공신학함의 역사적 사례를 살펴보며 “신학적 전회”를 통해 레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)의 관점으로 본 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성을 논의할 것이다. 그리고 마지막으로 빈곤 문제 해결을 향한 “예언자적 선교의 대화”의 주체인 성령의 선교에 대한 논의를 하며 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적인 동질적 인과 원리를 도출할 것이다.

이와 같이 본 연구의 목적은 빈곤 문제 해결을 위해 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”가 “신학적 전회”에 기반하고 있음을 논증하고 이 “신학적 전회”를 통해 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여에 대해 연구하는 것이다. 연구 완성 시 성취될 구체적인 결과들은 다음과 같다. 첫째, 데리다의 해체주의적 관점으로 삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 분석하여 빈곤 문제 해결을 위한 ‘하나의 이론’은 환상임을 밝혀낸다. 둘째, 지젝의 “빈민의 정치화”가 비환원적인 정치경제적 원리인 것을 논증하며 이 원리를 통해 위의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 해석학적 순환 안에서 사용할 수 있음을 밝혀낸다. 셋째, 지젝이 가담하고 있는 “신학적

전회”를 설명하면서 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”가 공공신학적 접점이 있음을 밝혀낸다. 넷째, 존 칼빈(John Calvin)의 학문의 공론장에서의 공공신학 함의 사례를 제시하며 본 연구가 교회사적 연속성에 있음을 밝혀낸다. 다섯째, 뉴비긴의 관점으로 본 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성을 논증하며 본 연구의 공공신학적 당위성을 밝혀낸다. 여섯째, “예언자적 대화의 선교”가 학문적 공론장에서의 공공신학적 기여를 이룰 수 있음을 밝혀낸다. 일곱째, 선교의 주체이신 성령을 논증하며 공공신학의 주체가 바로 성령이시라는 것을 밝혀낸다. 여덟째, 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적 동질적 인과 원리를 설명하며 지젝의 비환원적인 정치경제적 원리인 “빈민의 정치화”를 근원적으로 보완한다. 그리고 더 나아가서 공공신학적 동질적 인과 원리가 빈곤 문제 해결을 위한 주의주의적인 원동력임을 밝혀낸다.

본 연구에서 논의하게 될 연구 질문들은 다음과 같다. 첫째, 어떻게 제프리 삭스, 폴 콜리어, 그리고 윌리엄 R. 이스털리의 경제학 이론은 빈곤 문제 해결을 위해 '하나의 이론'이면 충분하다는 환상에 빠져 있는가? 둘째, 어떻게 슬라보예 지젝의 비환원적인 정치경제적 원리인 "빈민의 정치화"는 '하나의 이론'이라는 환상을 피하고 빈곤 문제 해결을 위한 인식론적 기여를 하는가? 셋째, 어떻게 슬라보예 지젝의 비환원적인 정치경제적 원리인 "빈민의 정치화"가 "신학적 전회"에 기반을 하고 있는가? 넷째, 어떻게 "신학적 전회"을 통해 빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여를 이룰 수 있는가? 다섯째, 어떻게 지역 교회는 “빈민의 정치화”를 위해 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하는 초월성을 담지 한 해석학적 공동체가 될 수 있는가? 그리고 마지막으로 본 연구는 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 제프리 삭스, 폴 콜리어, 윌리엄 R. 이스털리, 슬라보예 지젝의 이론들로 제한하며 빈곤 문제 해결을 위한 인식론적 접근으로 제한한다. 그렇다면 먼저 우리는 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들이 유일한 해결책이 될 수 없고 “해석학적 순환” 안에 재배치되어야만 함을 어떻게 확신할 수 있는가? 그렇다면 이제 앞서 언급한 데리다의 해체주의적 관점으로 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 논의하도록 하자.

제 2 장

빈곤 문제 해결을 위한 이론들

자크 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의적 관점

이제 자크 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의적 관점으로 빈곤 문제 해결을 위한 삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 이론들을 분석하고자 한다. 왜냐하면 나카마사 마사키에 의하면 “해체(deconstruction)”란 어떤 개념의 윤곽을 그려내고, 그것이 의존하여 서 있는 전제들을 밝혀냄으로써 동시에 그 한계를 드러내는 것이기 때문이다(마사키 2018, 499). 물론 데리다의 “해체”를 정의한다는 것은 지극히 어렵거나 불가능 그 자체일지 모른다. 왜냐하면 “해체”는 ‘~이다’의 권위 또는 결정적 권력을 부정하는 것으로부터 시작하기 때문이다(데리다 2010, 86). 이와 같이 데리다는 해체는 ‘~이다’는 유형의 모든 문장들은 핵심을 놓친다는 보았다. 그래서 데리다는 “해체”라는 정의 불가능한 단어를 “차연”, “파르마콘”, “흔적”, “대리 보충” 등과 같은 단어들로 대체한다(2010, 86). 그러나 위의 마사키의 “해체”에 대한 설명은 다음의 데리다의 “해체”에 대한 진술을 잘 요약한 것이다.

해체의 운동들은 바깥쪽의 구조를 요청하지 않는다. 해체의 운동은 그 구조 안쪽에 기거할 때만 움직일 수 있고 효과가 있으며, 그럴 때만 그 운동이 대상을 올바르게 타격할 수 있다. 해체의 운동들은 일정한 방식으로 구조 속에 존재하는데, 왜냐하면 언제나 사람들은 그 구조를 의심하지 않을 때 더욱더 그 구조 속에서 살고자 하기 때문이다. (2010, 86)

다시 말해서 데리다의 해체주의적 관점은 이론의 외부에서 끌어온 어떤 방법론이 아니라 이론의 내부에서 저자의 어떤 주장과 주장 사이의 모순점을 드러내는 것을 통해 이 이론의 구조가 의미론적으로 완벽하지 못함을 보여주는 것이다.

이에 대해서 마사키는 다음과 같이 설명한다.

데리다는 ‘그들(미개인)의 기입’을 서구인의 에크리튀르적 사고, 문화와는 이질적이라고 처음부터 몰아가는 레비스트로스의 자세를 문제시합니다... 데리다는 그런 문화인류학에 내재하는 자기모순을 지적하는 데 그치지 않고, 그 안에서 형성된 에크리튀르를 통해서만 ‘생생한 파롤’에 접근할 수 있을 뿐이라는 서구적 주체가 품고 있던 문제 일반을 부각시킨 셈입니다. (마사키 2018, 502-3)

그러니까 그 당시 누구보다도 문화적인 다양성을 추구하는 것을 통해 각기 문화의 동등한 가치를 존중하고 싶었던 클로드 레비스트로스(Claude Lévi-Strauss)는 역설적이게도 선주민의 문자적인 기입을 “에크리튀르(écriture)”의 기능을 할 수 없는 이질적인 것으로 폄하한 것이다. 이와 같이 레비스트로스는 문화에 있어서 서구의 우월성을 그토록 극복하고 싶었지만, 결정적으로 문자에 관해서는 자기도 인식하지 못하는 가운데 서구의 우월성에 빠져있었던 것이다. 바로 이 모순적인 지점에서 데리다의 “해체”는 시작되는 것이다.

그러므로 “해체”란 단순히 파괴적인 허무주의를 추구하는 것이 아니고 어떤 개념의 윤곽을 그려내고, 그것이 의존하여 서 있는 전제들을 밝혀냄으로써 동시에 그 한계를 드러내는 것을 통하여 의미론적인 불가능성의 가능성을 추구하는 것이다. 이 “해체”가 증여하는 의미론적인 불가능성의 가능성은 앞서 언급한 이데올로기에 부여된 환상에 저항하며 동시에 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리를 도출하도록 한다.

**자크 데리다의 해체주의적 관점으로 본 제프리 삭스, 폴 콜리어,
그리고 윌리엄 R. 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들**

삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들은 ‘하나의 이론’을 극복하기 위해서 대안을 제시하지만, 결국 또 ‘하나의 이론’이라는 한계에 봉착하고 만다. 이는 앞서 언급하였던 것처럼 그들이 빈곤 문제 해결을 위한 이데올로기에 부여된 환상에 저항하면서 동시에 그들 자신이 대안으로 제시하는 또 하나의 이데올로기에 부여된 환상에 빠지게 되는 비극적인 역설인 것이다. 그러니까 그들이 의존하여 서 있는 전제는 바로 모든 것을 설명할 수 있다는 근대적인 환상을 갖고 있는 ‘하나의 이론’인 것이다. 그러나 그들의 이론들은 앞서 언급하였던 것처럼 무의미하지 않다. 그들의 이론들은

“해석학적 순환” 안에 재배치되어 유의미함을 되찾을 수 있다. 그리고 더 나아가서 데리다의 해체주의적 관점을 통해 그들의 이론들이 근대적인 환상을 담지하고 있는 ‘하나의 이론’을 의존하고 있다는 모순이 밝혀질 수밖에 없지만, 이 모순적인 한계는 도리어 이데올로기에 부여된 환상에 저항하며 동시에 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리를 증여해줄 것이다.

그래서 이 원리에 대해서 지젝은 다음과 같이 주장한다. “내가 나 자신과 결코 진정으로 소통할 수 없는 한에서만, 나는 타자와 소통할 수 있으며 그(혹은 그것)에게 “열려”있다. 타자는 본래 나 자신의 분열의 탈증심화된 다른 자리이다”(지젝 2007, 61). 다시 말해서 자기 자신이 추구하는 ‘하나의 이론’이라는 환상에 저항하는 자만이 다른 이론들을 “해석학적 순환” 안에서 사용할 수 있을 뿐만 아니라 이 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리를 발견할 수 있다는 것이다. 이에 관해 지젝은 다음과 같이 설명한다. “상이한 문화들이 서로에게 이야기 할 수 있도록, 메시지를 교환할 수 있도록 해주는 공통의 근거는 어떤 전제된 보편적 가치들의 공유 집합 등등이 아니라, 그 정반대, 즉 어떤 공유된 곤궁이다”(2007, 61). 그러니까 그들의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들은 상대 이론 속에서 동일한 근본적 적대, 곤궁, 실패 지점에 대한 어떤 다른 답을 인지할 수 있는 한에서 소통할 수 있다는 것이다(2007, 61). 그렇다면 지금까지 논의했던 데리다의 해체주의적 관점으로 삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 이론들을 좀 더 구체적으로 살펴보도록 하자.

거칠게 정리하자면, 삭스와 콜리어는 빈민국의 빈곤 해결을 위해 각각 원조와 성장을 위한 전략을 제공하는 계획가를 통한 외부적인 개입을 주장하는 반면에, 이스털리는 그들의 외부적인 개입의 환상을 지적하며 탐색가를 통한 내부적인 개입을 주장한다. 하지만 이스털리는 다른 이론들에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상에 대해서는 저항하지만, 자신의 이론에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하지 못한다. 그래서 앞서 언급했던 것처럼 위의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들은 어떤 ‘하나의 이론’을 극복하기 위해서 대안을 제시하지만, 결국 또 ‘하나의 이론’이라는 한계에 봉착하게 된 것이다. 그렇다면 논리적인 순서에 따라 먼저 ‘하나의 이론’이라는 환상에 저항하지 못하고 있는 삭스와 콜리어의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 살펴보고 ‘하나의

이론'이라는 환상에 저항하는 것에 있어서 반쪽짜리 성공을 거두고 있는 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론을 살펴보도록 하자. 이 논의를 통해 우리는 그들의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들이 결국 어떤 '하나의 이론'을 의존하고 있다는 모순적인 한계를 볼 수 있을 것이다.

먼저 삭스는 빈민국의 빈곤 문제 해결을 위해 계획가를 통한 원조라는 외부적인 개입을 주장하며 '하나의 이론'이라는 환상을 저항하지 못하고 있다. 삭스는 빈곤의 종말이 우리 세대에 이를 수 있을 정도로 임박해 있지만 이것은 우리가 앞에 놓여 있는 역사적 기회를 붙잡을 경우에만 가능하다는 낙관적인 주장을 한다(삭스 2006, 51). 그리고 이 역사적 기회란 2002년에 191개의 모든 유엔 회원국이 유엔밀레니엄선언에 서명함으로써 동의한 8개조 목표인 밀레니엄발전목표(MDG)를 이루는 것이라고 설명한다(2006, 51). 그리고 더 나아가서 삭스는 다음과 같은 낙관적인 주장을 한다. "이 8개조 목표는 1990년을 기준 년도로 하여 2015년에 빈곤을 절반으로 줄인다는 내용을 담고 있다. 이 목표는 대답하기는 하지만 실현할 수 있다... 8개조 목표는 2025년에 극단적 빈곤을 끝내기 위한 경로에서 중대한 중간 지점이다"(2006, 51). 물론 삭스는 의존하게 하는 무분별한 원조를 지양하며 자립하게 하는 전략적인 원조를 지향하기를 한다. 이에 대하여 삭스는 다음과 같이 주장한다. "우리 세대의 도전은 가장 빈곤한 사람들이 극단적이라는 비참한 현실에서 벗어나 스스로 경제 발전의 사다리를 오르기 시작할 수 있도록 힘껏 도와주는 것이다"(2006, 50). 그리고 실제로 이러한 전략적인 원조를 통해 발전의 사다리에 첫발을 올려놓은 방글라데시와 발전의 사다리의 여러 계단을 이미 올라간 인도를 성공 사례들로 제시하기도 한다(2006, 37).

그러나 앞서 언급하였던 것처럼 이스털리는 삭스의 '하나의 이론'이라는 환상을 저항하며 다음과 같이 비판을 시작한다. "삭스 교수는 서구 세계에 비서구 세계를 위해 더 많은 일을 하도록 촉구하는 중요한 역할을 해왔으나 안타깝게도 그가 내놓은 실행 전략은 그다지 건설적이지 않다"(이스털리 2011, 19). 이스털리가 이렇게 진단하는 이유는 무엇인가? 그 이유는 지난 60년 동안 원조 기관과 수십 가지의 계획에 대해 셀 수 없이 많은 개혁안이 쏟아졌는데, 안타깝게도 2조 3000억 달러를 쏟아 부은 후에도 원조 산업이 빈곤

문제를 해결하는데 실패했기 때문이다(2011, 26). 그래서 이스털리는 대외 원조에서 미리 설정한 목표를 고정시키는 것은 그리 합리적인 방법이 아니라고 진단한다(2011, 27). 다시 말해서 목표 설정은 동기 부여에는 좋을 수 있지만 실행에는 역효과를 낸다는 것이다. 그래서 이스털리는 실행 가능성 없는 거대한 목표를 추구하는 계획가형 원조가 아닌 피드백과 책임으로 특정한 문제에 대한 한 가지 창조적인 대응하는 탐색가형 원조를 제시한다(2011, 32). 여기서 이스털리는 외부인이 아닌 내부인인 빈민들이 최고의 탐색가들이라고 주장한다(2011, 53). 이 탐색가형 원조의 성공 사례를 이스털리는 다음과 같이 제시한다. “중국, 인도와 4인방은 그들의 수입에서 상당한 부분을 차지하는 서구의 지원 없이도, 자국 정부의 노력으로, 서구가 그들에게 이래라저래라 하지 않아도(피드백과 책임의 이상적 수단인) 시장에 참여하는 수많은 분산된 기관들의 노력을 통해 제1세계로의 이동을 이뤄냈다”(2011, 53).

그렇다면 왜 빈곤 문제 해결에 있어서 삭스를 위시한 계획가들은 실행 가능성 없는 거대한 목표에 집착하고 있는가? 이에 대하여 이스털리는 다음과 같이 설명하고 있다. “대계획은 좋은 평판을 얻으려는 정치인, 유명 인사, 행동가들에게는 아주 매력적이다. 그러나 서구의 대중은 최상층의 이러한 계획이 밑바닥의 현실과 연결되어 있지 않다는 것을 깨닫지 못하고 있다... 대계획이 서구에서 지지 받는 것의 부분적 이유는 부유한 서구가 주연을 맡아 비서구 세계를 구하는 선택 받은 자가 되기 위함이 아닐까?”(2001, 38). 이와 같이 이스털리는 냉혹하리만큼 빈곤 문제 해결에 있어서 실행 가능성 없는 거대한 목표에 집착하고 있는 계획가들이 타자가 아닌 자신들의 좋은 평판을 위한 이기심을 가지고 있으며 더 나아가서 서구의 나르시즘적인 이기주의에 빠져 있음을 지적하고 있는 것이다. 그래서 급기야 이스털리는 다음과 같이 결론을 내린다. “유일한 대계획은 대계획을 중지하는데 있다. 유일한 대해답은 대해답이라는 것이 없다는 것이다”(2011, 58).

지금까지의 논의를 앞서 살펴보았던 데리다의 해체주의적 관점으로 본다면, 삭스의 빈곤 문제 해결을 위한 유토피아적 사회 공학이 타자를 위한다는 명목이 있었지만, 결국 서구의 나르시즘적인 이기주의를 위해 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’이라는 환상에 모순적으로 빠져있는 것을 볼 수 있다. 이 모순적인 지점에서

삭스는 삭스 자신을 해체한다. 또한 여기서 우리는 빈곤 문제를 다 해결할 수 있는 ‘하나의 이론’은 없음을 볼 수 있는 것이다. 더 나아가서 삭스를 위시한 계획가들의 실행 가능성 없는 거대한 목표가 낳은 과국적인 결과들을 살펴본다면, 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’은 반드시 해체되어야 함을 더욱 더 확인할 수 있다. 그러니까 빈민들을 위한 거대한 원조가 때로는 빈민들에게 거대한 폭력이 될 수 있다는 것이다. 이에 대하여 이스털리는 다음과 같이 지적한다.

“오늘날의 대외 원조 시스템은 나쁜 정부를 감싸주고(그러면서도 아마도 더 악화시키고) 있다. 카메룬의 독재자로 장기 집권한 폴 비야는 대외 원조로 획득한 정부 수입의 41퍼센트를 갈취했다. 현재 아프리카에 대한 원조의 대폭 증대 제안으로 그 수치는 55퍼센트로 증가할 것이다”(2011, 254). 이와 같이 세계은행의 199개국에 대한 민주주의 평가에 따르면 세계에서 가장 비민주적인 국가 25개국의 지도자들이 대외 원조로 2002년에만 90억 달러를 수령해갔다고 한다(2011, 217). 이와 유사하게 세계에서 가장 부패한 25개 국가가 대외 원조로 2002년에 94억 달러를 받았고 또한 2002년 대외 원조를 가장 많이 받은 15개 국가는 각각 10억 달러 이상을 지급받았는데, 2002년에 민주주의와 부패 순위에서 그 국가들의 중앙값 순위가 모든 정부의 최하위 4분의 1을 기록하였다(2011, 217). 이와 같이 빈민을 위한 거대한 원조는 때로는 빈민들에게 거대한 폭력이 될 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 빈곤 문제 해결을 위한 이론은 정치경제적이어야 한다. 그러므로 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’은 반드시 해체되어야 하는 것이다.

그렇다면 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론은 ‘하나의 이론’이라는 환상에 빠져 있지 않은가? 앞서 언급하였던 것처럼 삭스와 콜리어는 빈민국의 빈곤 해결을 위해 각각 원조와 성장을 위한 전략을 제공하는 계획가를 통한 외부적인 개입을 주장하는 반면에, 이스털리는 그들의 외부적인 개입의 환상을 지적하며 탐색가를 통한 내부적인 개입을 주장한다. 그러나 이스털리는 다른 이론들에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상에 대해서는 저항했지만, 자신의 이론에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하지 못하고 있다. 이에 대해서 살펴보기 전에 논리적인 순서에 따라 그 다음으로 콜리어의 빈곤 문제 해결을 위한 이론을 살펴보도록 하자.

콜리어 또한 빈민국의 빈곤 문제 해결을 위해 성장을 위한 전략을 통한 외부적인 개입을 주장하며 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하지 못하고 있다. 이에 관하여 콜리어는 다음과 같이 빈곤 문제에 대한 해결책이 빈민국의 경제성장임을 주장한다. “그러나 무엇보다 밀바닥 국가들의 문제는 그들이 잘못된 유형, 다시 말해 지속가능하지도 않고 빈곤친화적이지도 않은 성장을 하고 있는 것이 아니라 아예 성장 자체를 하고 있지 못하다는데 있다... 우리가 더 이상 빈곤의 역사를 쓰지 않기 위해서는 밀바닥 국가들이 성장을 시작해야 한다”(콜리어 2010, 36). 다시 말해서 콜리어는 일반적으로 한 국가의 경제 성장은 일반 국민들에게까지 이득을 가져다 준다고 주장하고 있는 것이다(2010, 36). 그리고 더 나아가서 콜리어는 빈민국의 빈곤 문제 해결을 위해 성장 변화의 단계를 차근차근 밟아 나가려면 밖에서 자원해줄 수 있는 광범위한 정책 수단들이 있어야 한다고 주장한다(2010, 38). 물론 콜리어의 주장은 빈곤 문제 해결을 위해 성장을 위한 전략을 통한 외부적인 개입만 주장하는 것은 아니다. 다음의 콜리어의 설명에 귀를 기울여보자. “그러나 대다수 심각한 문제들이 그렇듯이 이 문제 역시 복잡하다. 밀바닥 국가들 내부에서 자체적인 변화가 일어나도록 해야 함과 동시에 그런 노력이 성공하고 제대로 수행되기 위해서는 외부에서 정책적인 지원을 해줘야 하기 때문이다”(2010, 38). 다시 말해서 콜리어는 빈곤 문제 해결을 위해 원조 기관들이 아닌 주요 정부들 간 공동 대처가 필요하다고 주장하는 것이다(2010, 38).

그러나 빈곤 문제 해결을 위해 콜리어의 성장을 위한 전략을 통한 외부적인 개입이 필요하다는 이론은 다분히 이상적이다. 이에 관하여 이스털리는 다음과 같이 빈민국 시장의 상향식 문제를 지적한다. “이 책은 한 국가의 성공을 위한 단순한 비결을 제공하고자 하는 것이다 아니다. 본 장의 핵심은 그 반대이다. 그런 비결은 존재하지 않으며, 상향식 조직들과 시장에 필수적인 개념들이 혼란스럽게 뒤섞여 있을 뿐이다”(이스털리 2011, 129). 왜냐하면 이스털리에 의하면 저소득 사회가 부유한 사회에서보다 신뢰도가 떨어지며, 신뢰도가 낮은 사회는 경제 성장률도 낮기 때문이다(2011, 134). 이와 같이 신뢰도와 소득 간에 강력한 긍정적인 관계가 존재하는 것이다.

이에 대해서 이스털리는 다음과 같이 예증한다. “신뢰는 사업을 수행하는 모든 차원에서 실질적인 영향을 미친다. 말라가시의 양곡 판매업자는 부하 직원들을 믿을 수 없어 많은 양의 곡물을 직접 검사한다. 판매업자들의 3분의 1은 도둑맞을까봐 점원들을 더 많이 고용하지 않는다고 말한다. 이는 양곡 판매업자의 사업 규모를 제한하며, 향후 성공 가능성도 감소시킨다”(2011, 136). 이와 같이 경제 성장을 위해서 빈민국의 내부인들의 신뢰도가 결정적이다. 다시 말해서 빈곤 문제 해결을 위해 콜리어의 성장을 위한 전략을 통한 외부적인 개입이 아무리 탁월하다 할지라도 내부적인 경제 주체들의 신뢰도가 낮다면 빈민국 자체적인 경제 성장은 도모할 수 없는 것이다. 그래서 이스털리는 다음과 같은 결론을 내린다. “자유 시장을 재빠르게 도입하여 모든 규칙을 단번에 변화시키려는 것은 오랜 유대감을 깨트리는 반면, 새로운 공식적인 제도들은 자유 시장이 잘 작동하도록 하기에는 아직 힘이 너무 미약하다”(2011, 170). 이와 같이 콜리어의 성장을 위한 전략을 외부적인 개입은 서구 중심적인 이데올로기일 뿐이다.

지금까지의 논의를 앞서 살펴보았던 데리다의 해체주의적 관점으로 본다면, 콜리어 또한 빈곤 문제 해결을 위한 전략적 사회 공학이 타자를 위한다는 명목이 있었지만, 결국 서구 중심적인 이데올로기를 위해 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’이라는 환상에 모순적으로 빠져있는 것을 볼 수 있다. 이 모순적인 지점에서 콜리어는 콜리어 자신을 해체한다. 또한 여기서 우리는 빈곤 문제를 다 해결할 수 있는 ‘하나의 이론’은 없음을 볼 수 있다. 그렇기 때문에 빈곤 문제 해결을 위한 이론은 정치경제적이어야 한다. 그러므로 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’은 반드시 해체되어야 하는 것이다. 그렇다면 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론에는 문제가 없는가?

이스털리는 앞서 언급하였던 것처럼 다른 이론들에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상에 대해서는 저항했지만, 자신의 이론에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하지 못하고 있다. 지금까지 논의해왔던 것처럼 이스털리는 그들의 외부적인 개입의 환상을 지적하며 탐색가를 통한 내부적인 개입을 주장한다. 다시 말해서 이스털리는 내부적 탐색가를 통해 대외 원조에 대한 피드백 체계를 세워야 한다고 주장하는 것이다(2011, 252).

그리고 이스털리는 다음과 같이 삭스의 이론과 다를 바가 없는 이상적인 주장을 한다. “사회 경제적 상호 작용이 모든 지역의 일반 국민들 사이에서 계속되도록 하자. 그러나 서구 정부 또는 공식 원조 기관들은 부패한 독재자들을 상대할 필요가 없다. 그런 부패한 정부와 함께 공조한 후 빈민을 위한 뚜렷한 결과물을 내지 못하면 원조 기관들은 그 밖의 다른 것을 시도해야 한다”(2011, 254).

그러니까 이스털리는 공식 원조 기관과 나쁜 정부 사이의 외부적인 위험성에 대해서는 비판하지만, 내부적 탐색가와 나쁜 정부 사이의 내부적인 위험성에 대해서는 비판하지 않는다. 다시 말해서 앞서 살펴보았던 것처럼 이스털리는 공식 원조 기관과 나쁜 정부 사이의 유일한 대해답은 없다고 선언하면서 모순적이게도 내부적 탐색가와 나쁜 정부 사이의 유일한 대해답은 있는 것처럼 심도 있게 문제제기를 하지 않는 것이다. 지금까지의 논의를 앞서 살펴보았던 데리다의 해체주의적 관점으로 본다면, 이스털리 또한 전자에 있어서는 빈곤 문제를 다 해결할 수 있다고 믿는 ‘하나의 이론’이라는 환상에 저항하지만, 후자에 있어서는 모순적이게도 ‘하나의 이론’이라는 환상에 빠져있는 것을 볼 수 있다. 이 모순적인 지점에서 이스털리는 이스털리 자신을 해체한다. 또한 여기서 우리는 빈곤 문제를 다 해결할 수 있는 ‘하나의 이론’은 없음을 볼 수 있다.

그렇다면 지금까지의 논의는 빈곤 문제 해결이 가능하지 않다고 하는 니힐리즘(Nihilism)으로 우울하게 발걸음을 옮기고 있는가? 전혀 그렇지 않다. 왜냐하면 앞서 언급하였던 것처럼 “해체”란 단순히 파괴적인 허무주의를 추구하는 것이 아니고 어떤 개념의 윤곽을 그려내고, 그것이 의존하여 서 있는 전제들을 밝혀냄으로써 동시에 그 한계를 드러내어 의미론적인 불가능성의 가능성을 추구하는 것이기 때문이다. 이때 “해체”가 증여하는 의미론적인 불가능성의 가능성은 앞서 언급한 이데올로기에 부여된 환상에 저항하며 동시에 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리를 도출하도록 한다.

지금까지의 논의를 통해 우리는 삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 대표적인 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비교 분석하며 어떠한 이론도 빈곤 문제에 대한 유일한 해결책이 될 수 없다는 것을 논증하며 “해석학적 순환”에 재배치시켰다. 그러나 앞서

언급하였던 것처럼 이 “해석학적 순환”만으로 빈곤 문제 해결이라는 담론을 다루는 것은 역부족이다. 이 해석학적 순환은 빈곤 문제 해결이라는 담론에 대한 논의를 시작할 수 있는 시발점을 제공해줄 뿐이다. 그리고 더 나아가서 이 시발점은 각각의 빈곤 문제를 해결하기 위한 방법론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리가 있어야 함을 우리에게 암시해준다.

슬라보예 지젝의 “빈민의 정치화”: 비환원적인 정치경제적 원리

이제 우리에게 앞서 언급하였던 것처럼 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 “빈민의 정치화”라는 원리에 대해 지젝의 관점으로 논의할 차례가 왔다. 어떻게 지젝의 “빈민의 정치화”는 지금까지 논의하였던 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리가 될 수 있는가? 먼저 이 지젝의 “빈민의 정치화”라는 원리는 ‘하나의 이론’이 아니다. “해석학적 순환”에 재배치한 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리인 것이다. 다시 말해서 지젝의 “빈민의 정치화”라는 원리는 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항할 수 있는 해석학적 지평을 열어주는 것이다. 이 “빈민의 정치화”라는 원리를 지젝은 다음과 같이 설명한다.

“프롤레타리아가 보편성을 대변하는 ‘몹 없는 자들’인 한, ‘프롤레타리아 독재는 ‘몹 없는 자들’이 조성한 보편성의 권력이다. 그들은 왜 평등주의-보편주의적인가? 또 다시 순전히 형식적인 이유 때문이다. 몹 없는 자들로서의 그들은 사회적 체제 안에서 자신의 자리를 정당화할 특수한 특질이 결여되어 있기 때문에 사회적 부분집합에 속함이 없이 사회라는 집합에 속해 있다. 그들의 소속은 그 자체로 보편적이다”(지젝 2009, 616-17). 다시 말해서 현존하는 몹 있는 자들인 부유층과 심지어 노동자들도 평등주의-보편주의적인 경제 주체가 될 수 없다. 물론 상대적이긴 하지만, 각각 몹이 있기 때문이다. 그렇기 때문에 앞서 논의했던 것처럼 아무리 빈곤 문제 해결을 도모한다고 하더라도 자신들의 몹을 대변하는 입장을 취할 수 밖에 없는 것이다. 이에 반하여 몹 없는 자들은 대변해야 할 몹이 없기 때문에 자신들의 기본적인 몹을 취하는 것을 유일한 목표로 삼을 수 밖에 없는 것이다. 그러나 몹 없는 자들이라고 할지라도 몹 있는 자들처럼 자신들의 몹을

대변하는 지배 계층으로 변질 될 수 있는 위험은 없는가? 이에 대해서 지젝은 다음과 같이 대답한다.

“프롤레타리아는 헤겔이 국가 관료를 사회의 보편적 이해를 직접 대변하는 자들(자신의 특수한 이해를 대변하는 ‘신분’estates과 달리)이라고 할 때의 그 ‘보편적 계급’이 아니다. 이 때문에 프롤레타리아에게 부여된 특질은 부정적 특질이다. 다른 모든 계급들은(잠재적으로) ‘지배계급’의 지위를 획득할 수 있는데 반해 프롤레타리아는 계급으로서의 정체성을 해체시키지 않고서는 그럴 수 없다”(2009, 617). 다시 말해서 몫 없는 자들은 자신의 대립물을 말소시키는 행위 속에서 스스로를 해체하는 유일한 정치경제적 주체이다(2009, 617). 그러니까 몫 없는 자들은 다른 이들의 몫을 착취하는 지배계급이 되는 순간, 몫 없는 자들은 더 이상 몫 없는 자들이 될 수 없는 것이다. 그리고 또한 몫 없는 자들은 다른 이들의 몫을 착취할 만한 정치경제적 여유가 없다. 왜냐하면 몫 없는 자들은 자신의 정체성을 해체하는데 주력하고 있기 때문이다. 이와 반면에 몫 있는 자들은 완벽한 자기-확증을 방해하는 침입자나 기생 존재와 맞서 싸운다(2009, 618). 이와 같이 몫 있는 자들은 자기 확인을 원하고, 몫 없는 자들은 자기 해체를 원한다(2009, 618).

이와 같이 지젝은 이 지점에서 이스털리가 다른 이론들에 부여된 ‘하나의 이론’이라는 환상에 대해서는 저항했지만, 자신의 이론에 부여하고 있는 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하고 있는 것이다. 앞서 살펴보았던 것처럼 이스털리는 그들의 외부적인 개입의 환상을 지적하며 탐색가를 통한 내부적인 개입을 주장한다. 이는 공식 원조 기관과 나쁜 정부 사이의 외부적인 위험성에 대해서는 비판하지만, 내부적 탐색가와 나쁜 정부 사이의 내부적인 위험성에 대해서는 비판하지 않는 것을 의미한다. 다시 말해서 이스털리는 빈곤 문제 해결을 위해 환원적인 경제적 이론을 제시하고 있는 것이다. 이에 반해서 지젝은 빈곤 문제 해결을 위해 “빈민의 정치화”라는 비환원적인 정치경제적 원리를 제시하고 있는 것이다. 이와 같이 “빈민의 정치화”라는 원리는 빈곤 문제 해결을 위한 하나의 이론으로 환원될 수 없다. 왜냐하면 앞서 살펴보았던 것처럼 빈곤 문제 해결을 위한 ‘하나의 이론’이란 몫 있는 자들의 몫을 대변하는 역할을 하는 것임에 반하여 “빈민의 정치화”라는 원리란 이를 적용하는 행위 주체인 몫 없는 자들이 말 그대로 애초에 몫이

없음을 말해주기 때문이다. 그렇기 때문에 뭇 없는 자들이 실천하는 “빈민의 정치화”라는 원리는 뭇 있는 자들의 뭇을 대변하는 ‘하나의 이론’으로 환원될 수 없는 것이다. 다시 말해서 “빈민의 정치화”라는 원리는 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항할 수 있는 해석학적 지평을 열어주고 있는 것이다.

이 “빈민의 정치화”의 필요성을 극적으로 보여준 역사적 사례가 있다. 20세기 초 스탈린주의자들은 ‘과학적’마르크스주의 용어로 농민을 세 계급으로 나누었다(지젝 2012, 147). 먼저 “베드냐들(*bednyaki*)”은 무토지 또는 최소토지를 가지고 타인을 위해 노동하는 빈농들을 의미한다(2012, 147). 그리고 “세레드냐들(*serednyaki*)”은 토지를 소유했지만 타인을 고용하지 않는 자급적 중농을 의미한다(2012, 147). 그리고 마지막으로 “쿨락들(*kulaki*)”은 타인을 고용해 자기 땅에서 일을 시킬 뿐만 아니라 돈과 종자까지 대출해주는 부농을 의미한다(2012, 147). 그런데 이 세 계급의 연쇄에 극적으로 내재적 모순이 드러나게 되었다. 이에 대하여 지젝은 다음과 같이 설명하고 있다. “하지만 실천에서 이러한 분류법은 점점 더 흐릿해지고 먹히지 않게 되었다. 사방에 기근이 만연하면서 명확한 기준은 더 이상 적용될 수 없었으며, 다른 두 범주의 농민들은 종종 쿨락에 가담해 강제 집단화에 반항했다. 그리하여 ‘소쿨락들’, 즉 너무 가난해 본래적인 의미의 쿨락을 간주될 수는 없지만 그럼에도 쿨락의 ‘반혁명적’ 태도를 공유하고 있는 농민들이라는 추가적 범주가 도입되었다”(2012, 147).

이에 대하여 로버트 콘퀘스트(*Robert Conquest*)는 다음과 같이 기술한다. “심지어 스탈린주의적 기분으로 보아도 어떠한 현실적인 사회적 내용도 없는 내용이 있는 척 가장하는 용어였다. 당시의 공식적인 발표로는, “쿨락’이라는 말은 남녀를 불문하고 소쿨락에게서 가장 흔하게 발견되는 특정한 정치적 경향의 담지자를 가리킨다.” 이런 기준으로는 어떤 농민이라도 ‘쿨락 칭산’의 처분 대상이 될 수 있었다. 그리고 ‘소쿨락들’이라는 개념은 광범위하게 사용되어 희생자들의 범주는 본래적인 의미의 쿨락들과 비교해 심지어 최대한 무리하게 잡은 공식 추정치보다 훨씬 더 확대되어버리고 말았다”(Conquest 1986, 119). 이와 같이 역설적이게도 스탈린주의자들의 강제 집단화를 가장 가난하며 뭇이 없는 자들과 다른 바가 없는 ‘소쿨락들’이 반대하고 있었던 것이다.

왜냐하면 ‘소쿨락들’은 스탈린주의자들의 강제 집단화가 성공하더라도 헤게모니를 가지게 된 새로운 계급에 정치경제적으로 종속될 수 밖에 없기 때문이다. 그렇기 때문에 그 당시 기존 질서를 역설적으로 옹호할 수 밖에 없었던 것이다.

이와 같이 앞서 살펴보았던 지젝의 “빈민의 정치화”라는 원리는 ‘하나의 이론’이 아니라 “해석학적 순환”에 재배치한 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 비환원적으로 사용할 수 있는 원리인 것이다. 왜냐하면 현존하는 몫 있는 자들인 부유층과 심지어 노동자들도 평등주의-보편주의적인 경제 주체가 될 수 없기 때문이다. 다시 말해서 이는 물론 상대적이긴 하지만, 각각 몫이 있기 때문이다. 그렇기 때문에 앞서 논의했던 것처럼 아무리 빈곤 문제 해결을 도모한다고 하더라도 자신들의 몫을 대변하는 입장을 취할 수 밖에 없는 것이다. 이에 반하여 몫 없는 자들은 대변해야 할 몫이 없기 때문에 자신들의 기본적인 몫을 취하는 것을 유일한 목표로 삼을 수 밖에 없는 것이다. 그러므로 몫 없는 자들인 ‘소쿨락들’의 정치화’라는 원리를 추구하지 않는다면 우리는 언제라도 어떠한 계급을 위한 이데올로기를 펼칠 수 밖에 없는 것이다. 이는 바로 새로운 계급투쟁인 것이다. 이에 대하여 지젝은 다음과 같이 설명한다.

‘소쿨락들’은 빈농-중농-쿨락이라는 ‘객관적’ 연쇄의 주체화의 점이다. 그것은 쿨락이라는 계급의 ‘객관적인’ 하위범주(하위구분)가 아니라 단지 ‘쿨락’의 주체적인 정치적 태도를 가리키는 이름일 뿐이다. 이것은 비록 ‘쿨락’이라는 계급의 하위구분처럼 보임에도 ‘소쿨락들’은 또한 중농과 심지어 빈농들 사이에서도 발견되기 때문이다. 간단히 말해 ‘소쿨락들’은 정치적인 구분 자체를, 농민들이라는 사회체 전체를 가로질러 현존하는 적을 가리키는 말이다. 이 ‘적’이 모든 곳에서, 세 농민 계급 모두에서 발견되는 것은 이 때문이다. (지젝 2012, 149-50)

이와 같이 ‘쿨락’이라는 부르주아 계급의 정치적 태도를 가리키는 이름이 바로 몫 없는 자들인 ‘소쿨락들’인 것이다. 다시 말해서 혁명을 위한 위대한 실패 지점은 ‘쿨락’이라는 부르주아 계급을 전복시켜서 ‘빈농-중농’이라는 프롤레타리아가 정권을 잡는 것이 아니다. 왜냐하면 우리는 혁명의 실패가 구소련에서도 프롤레타리아가 정권을 잡았지만 이내 새로운 특권계급 ‘노멘클라투라(nomenklatura)’ 형성에 있었음을 이미 알고 있기 때문이다. 그러니까 이오시프 스탈린(Joseph Stalin)은 자신의 권력을 강화하기 위해 블라디미르 레닌(Vladimir Lenin)의 친위대를 제거하고 ‘노멘클라투라’를 급부상시킨

것이다. 다시 말해서 스탈린은 ‘노멘클라투라’를 통해 이전에 부르주아 계급이 점유했던 중앙집권적 관료체제를 형성하였던 것이다(조한범 1999, 35).

이에 대하여 장세호는 다음과 같이 설명한다. “계급적 대립과 착취가 없는 평등한 사회를 지향했던 소련 사회에도 이처럼 체계화된 불평등의 존재는 자연스럽게 새로운 형태의 ‘지배계급’을 탄생시켰다. 전통적인 ‘생산수단’의 소유 여부에 따른 계급 구분을 소련에 직접 적용할 수는 없을 것이다. 그러나 사회주의 체제는 권력과 재화에 대한 제도적 통제권을 특정인 또는 집단에게 허용했고, 결국 특권을 보유한 집단으로서 지배 엘리트는 엄연히 존재했다. 이에 대한 소련 이데올로그들의 이념적·이론적 정당화 노력도 적지 않았다. 예컨대, 레닌은 혁명과 건설의 과정에서 일정 기간 동안 이른바 ‘지식인 전위 집단’에 의해 주도되는 프롤레타리아 독재의 불가피성을 주창했고, 실제로 이러한 원칙에 근거해 소련의 국가체제를 확립해 나갔다. 또한, 레닌은 제국주의 열강에 의해 겹겹이 포위된 가혹한 환경 속에서 낙후한 소련 경제의 고속 발전을 위해 이른바 ‘신 경제정책’을 추진하면서 ‘국가 주도의 동원적 경제개발체제’ (국가자본주의)의 필요성을 역설했다. 흥미로운 점은 여기서 국가란 다른 아닌 경제 부문의 계획과 운영을 관리하고 통제하는 당/정부 관료들의 총체로서의 관료제였다는 것이다”(장세호 2017, 7). 이와 같이 뭉 없는 자들인 ‘소쿨락들’의 정치화를 추구하지 않는다면 우리는 새로운 계급 투쟁으로 휘말릴 수밖에 없는 것이다. 그러므로 뭉 없는 자들의 정치화는 혁명의 위대한 실패 지점인 것이다. 왜냐하면 이는 어떤 특정 계급을 위한 이데올로기가 형성되지 않게 하는 “무(無)” 그 자체이기 때문이다. 이에 대해서 지젝은 다음과 같이 주장한다.

즉 나눔은 구분이 더 이상 두 종으로의 구분이 아니라 하나의 종과 배설물적 나머지로의 구분, 형태 없는 무 無의 대리물, ‘비부분의 부분’으로의 구분일 때 끝에 이른다. 이 마지막 지점에서 단독적 배설물은 자신의 대립물, 즉 보편자와 재결합한다. 다시 말해 배설물적 나머지는 보편성의 직접적 대리인으로 기능한다... 즉 ‘소쿨락들’ 또한 장 전체를 가로지르는 쿨락들의 ‘잔여’, 사회적, 객관적 특징이라는 가면을 쓴 주체적, 정치적 범주인 것이다. (지젝 2012, 150-51)

그렇다면 이 “빈민의 정치화”를 실제로 이룬 사례가 있는가? 지젝은 이 질문에 대하여 다음과 같이 답한다. “... 21세기의 기본 임무는 슬림 거주자들의 ‘해체된 대중들’을

정치화-조직화하고 훈련시키는-하는 것이다. 집권 초반, 우고 차베스가 이룩한 가장 큰 성과는 정확히 슬럼 거주자들의 정치화(그들을 정치적 삶과 사회적 동원에 포함시키는 것)에 있다”(임승수 2013, 52). 완벽한 사례라고 말할 수는 없지만, “빈민의 정치화”라는 비환원적인 정치경제적 원리는 다음과 같은 경제 성장을 이루어 내었다. “세계은행에 따르면 차베스 집권 이전인 1998년 베네수엘라의 빈곤율은 50.4%에 달했다. 이 수치는 2009년 28.5%로 떨어졌다... 양적인 성장세도 꾸준히 나타나고 있다. 2011년 기준으로 베네수엘라의 1인당 연간 가계 소비지출액은 3,679달러로 13년 전보다 1.5배 가량 많아졌다”(임승수 2013, 52). 그리고 또한 베네수엘라 중앙은행에 따르면 지난해 베네수엘라는 세계 경제위기 속에서도 예상보다 높은 5.5%의 GDP 성장률을 기록했다고 한다(2013, 52). 그래서 우고 차베스(Hugo Chávez)는 다음과 같은 확신 찬 선언을 하는 것이다. “가난을 끝장내는 유일한 방법은 빈민들에게 권력을 주는 것이다”(2013, 46). 이와 같이 베네수엘라는 “빈민의 정치화”라는 비환원적인 정치경제적 원리를 통해 신자유주의의 거대한 물결을 거슬러 자립적이고 지속적인 경제 성장을 일구어낸 것이다(지책 2009, 636).

이에 대해서 브라이언트 L. 마이어스(Bryant L. Myers)는 공공신학적 관점으로 다음과 같이 설명한다. “공동체 내에 이미 자원이 존재한다는 사실에 동의한다면, 참여는 그 인식이 발견될 수 있는 논리적인 수단인 동시에 발전과정의 일부가 될 수 있다. 어떤 평가에 의하면, 지역적 참여는 변화 발전 사역에 결정적인 성공 요소이다”(마이어스 2000, 240). 그리고 더 나아가서 마이어스는 뭉이 없는 자들을 참여자에서 권한 부여자로 격상시킨다. 이에 대해서 마이어스는 다음과 같이 설명한다. “참여는 처음부터 공동체의 이야기와 분석과 함께 시작하라. 공동체가 스스로 관리할 수 있는 방식으로 작게 시작하라. 청사진이 아니라 과정이나 접근 학습을 사용하라. 학습하는 법을 배우도록 도우라... 형성 능력, 권한을 부여하는 참여는 학습될 필요가 있다. 그들이 성공하도록 도우라”(2000, 242).

그리고 더 나아가서 이 “빈민의 정치화”라는 원리는 해석학적 순환에 재배치된 삭스, 콜리어, 그리고 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들을 전체주의적인 ‘하나의 이론’으로 사용되지 않도록 할 뿐만 아니라 “빈민의 정치화”를 향해 방법론적으로 사용될

수 있도록 한다. 이 지점에서 우리는 공공신학의 필요성과 마주하게 된다. 왜냐하면 인간의 이론은 아무리 소외되고 있는 사람을 고려한다고 할지라도 자기 중심적인 이론이 될 수 밖에 없고 타자를 소외시킬 수 밖에 없기 때문이다. 이에 관해서 마르틴 하이데거 (Martin Heidegger)라는 철학자는 위대한 모순을 우리에게 던져주고 있다. 하이데거는 그 당시 누구보다 프리드리히 니체 (Friedrich Wilhelm Nietzsche)의 관점주의(perspectivism)의 “무(無) 개념”을 적용하여 본래적인 실존을 추구하며 타자를 십분 고려하는 철학을 하였지만, 결국 나치즘(Nazism)에 동조하고 말았다(마사키 2018, 30). 이와 같이 모든 이론은 그 사상을 만드는 사람이 중요하게 생각하는 것으로 전체 이론이 구성될 수밖에 없다는 것이다. 이러한 자기 중심적인 사상은 의도치 않게 타자를 배제시키고 소외시킬 수 있는 것이다.

제 3 장

신학적 전회(THEOLOGICAL TURN)/ 공공신학적 관점에서 본 빈곤 문제

신학적 전회(theological turn)

그래서 지난 10여 년 동안 몇몇 영향력 있는 철학자들이 이론이나 이데올로기에서 전체주의적인 의미론적 불가능성을 발견하고 “신학적 전회”를 이루게 된 것이다(정용택 2018.06.07). 다시 말해서 오늘날, 가장 주목받고 있는 철학자인 조르조 아감벤(Giorgio Agamben), 알랭 바디우(Alain Badiou), 그리고 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)이 각기 *남은 시간*, *사도 바울*, 그리고 *죽은 신을 위하여* 라는 저서를 펴내며 사도 바울을 연구하기 시작한 것이다(고명섭 2018.06.07). 왜냐하면 신학적인 언어만이 어떤 사상으로 하여금 초월성을 견지할 수 있게 해주기 때문이다. 그렇다면 왜 어사상으로 하여금 초월성을 견지하게 해주는 것이 중요한가? 초월성만이 주체 중심적인 사상을 지양하게 하고 타자의 신비를 지속적으로 볼 수 있는 해석학적 지평을 열어주기 때문이다.

그래서 바디우는 그의 책, *사도 바울* 에서 타자의 배제와 소외를 낳는 갈등을 해결하기 위해서 보편적 진리를 찾는다(바디우 2008, 15). 이는 모든 사람들에게 유익이 될 수 있는 보편적 진리를 말하는 것이다. 그는 특별히 “보편적 개별성”이라는 개념으로 개별성이 파괴되지 않으면서 보편성을 주장할 수 있는 근거를 연구한다(2008, 31). 바디우는 진리가 있다면 언어로 다 표현될 수 없다고 주장한다(2008, 60). 왜냐하면 우리의 언어로 다 설명될 수 있는 진리라면 그것은 진리가 아니기 때문이다. 물론 진리는 교리적으로 설명할 수 있는 부분이 있다. 그러나 우리의 언어로 다 설명할 수 없는 부분이 더 큰 것이다. 하나님을 과학적으로 다 증명할 수 있다는 것이 말이 되지 않는 것처럼, 진리는 언어로 다 설명할 수 없는 신비를 가지고 있는 것이다.

그렇기에 바디우는 진리를 언어로 다 설명하려는 사상이 아니라 외부로부터 우리에게 주어지는 사건으로 주장하고 있는 것이다(2008, 50). 이것이 바로 “진리-사건”이다. 이 “진리-사건”은 이 세상에서의 사상이나 이미지에서 차용한 것이 아니기 때문에 주체 중심적 사상으로 타자들을 배제하고 소외시키는 길에서 벗어날 수 있는 것이다. 왜냐하면 앞서 살펴보았던 것처럼 주체가 무엇인가를 말하기 시작한다면 주체 중심으로 모든 사상을 구성할 수 밖에 없기 때문이다. 바디우가 특별히 집중하는 그리스도의 부활 사건은 이 세상의 자연법칙에서는 도저히 찾아 볼 수 없는 상징이기에 언어를 뛰어넘는 보편적 진리가 발생하게 되는 것이다(2008, 123). 이와 같이 바디우의 “보편적 개별성”은 지젝의 “빈민의 정치화”와 사상적인 맥을 같이 한다.

그러나 바디우가 놓치고 있는 것이 하나 있다. 그것은 바로 ‘이 보편적 진리를 실천할 수 있는 동인이 무엇인가’라는 질문이다. 이 보편적 진리를 실천할 수 있는 동인은 다름 아닌 보편적 사랑이다. 이는 신학이 아닌 신앙이 제공해주는 동인인 것이다. 이 보편적 진리를 실천할 수 있는 동인에 대해서 본격적으로 논의하기 전에 먼저 심도 있게 논의해야 할 주제가 있다. 그것은 바로 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성이다. 우리가 이러한 가능성을 신학적으로 정립하지 않는다면 위에서 살펴본 철학자들이 제시한 “신학적 전회”를 반동적으로 대처할 수밖에 없는 것이다. 그러므로 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성을 논의하는 것은 빈곤 문제 해결을 위해 “신학적 전회”를 능동적으로 추구할 수 있는 보편 교회의 사명인 것이다. 그렇다면 이에 대한 본격적인 논의에 앞서 공공신학에 대한 전반적인 논의를 하도록 하자.

공공신학에 대한 전반적인 논의

“공공신학(public theology)”이라는 용어가 대두되기 전부터 신학이 지닌 공적 역할은 신학의 역사를 통하여 계속해서 강조되어 왔다(이형기 외 8명 2010, 27). 이에 대하여 장신근은 다음과 같이 설명하고 있다. “즉, 신학은 변증적 기능, 정치적 기능, 비판적 기능, 사회변혁적 기능, 해방적 기능, 대화적 기능 등을 통하여 공적 역할을 지속적으로 감당해왔다. 다양한 공적 역할을 수행해 온 이러한 신학을 우리는 넓은 의미의

공적 신학이라고 할 수 있다”(2010, 27). 이와 같이 공공신학은 예언자적 지평과 자기 반성적 지평의 변증법적 긴장 가운데 놓여있다. 다시 말해서 공공신학은 공공선에 대한 보편교회의 예언자적 외침일 뿐만 아니라 공공선에 대한 보편교회의 자기 반성 그 자체인 것이다. 이러한 공공신학의 예언자적-자기 반성적 해석학적 순환을 김창환은 다음과 같이 설명한다. “다시 말하면 교회는 ‘공적인 교회’가 되어야 하는데 이것은 사회참여와 비판, 그리고 공동의 선(common good)을 위해서 선지자적인 역할을 담당하는 동시에, 교회가 종종 소유하는 모순점과 위선 그리고 편협한 세상관에 대한 자아비판(self-criticism)을 끊임없이 수용하는 것을 말하는 것이다”(공적신학과 교회연구소 편 2015, 92). 그렇다면 공공신학에 대한 좀 더 세부적인 논의를 해보도록 하자.

“공공신학”이라는 구체적 용어는 시카고 대학교의 신학자였던 마틴 마티(Martin E. Marty)에 의하여 처음으로 사용되었다(이형기 외 8명 2010, 45). 마티는 1930-40년대 미국의 상황에 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 신학이 지닌 특성을 논의하는 가운데 니버를 진정한 공공신학자라고 평가하고 동시에 그의 신학을 공공신학이라고 명하였다(2010, 45). 이 공공신학에 대한 논의는 ‘공교회(public church)’라는 개념과 밀접하게 연관되어 있다(2010, 45). 마티는 1981년 *The Public Church* 라고 하는 자신의 저서에서 공교회라는 개념을 제시함으로써 공공신학에 대한 논의를 계속 발전시켜 나갔다(2010, 45). 최근에는 이러한 공공영역에 대해서 몇몇 다양한 견해들이 제기되고 있다(공적신학과 교회연구소 편 2015, 76). 이에 대하여 김창환은 다음과 같이 설명하고 있다.

막스 스택하우스(Max Stackhouse)는 공공권을 종교적, 정치적, 교육적, 경제적인 네개의 그룹으로 본 반면, 더키 스미트(Dirkie Smit)는 정치적 공간, 경제적 공간, 시민 사회, 그리고 공공요론을 공공신학의 네가지 특징적인 담론으로 보았다. 이런 영역들의 신학적인 응용을 위해서, 알리슨 에리어트(Alison Elliot)는 얼마나 공공신학이 실천함으로써 역동성을 끌어올 수 있는지 연구하며 특히 세 가지 다른 공공의 특징들을 신학과 연결시켜서 보았다. (2015, 76)

공공신학은 예언자적-자기 반성적 해석학적 순환을 가지고 있다. 왜냐하면 공공신학은 공공선에 대한 보편교회의 예언자적 외침일 뿐만 아니라 공공선에 대한

보편교회의 자기 반성 그 자체이기 때문이다. 그렇다면 역사적으로 학문적 공론장에서의 공공신학을 성공적으로 하였던 적이 있었는가?

학문적 공론장에서의 공공신학함의 역사적 사례

학문적 공론장에서의 공공신학함의 역사적 사례는 아우구스티누스(Augustine of Hippo (354-430)로 거슬러 올라간다. 아우구스티누스는 개인적인 도덕성과 종교적인 문제들 넘어 사회적이고 정치적인 삶에 있어서의 교회의 역할에 대한 기독교적 이해를 진술하였다(Kim 2017, 41). 그러니까 아우구스티누스는 신학을 종교적 공동체로서의 교회를 넘어 정치와 사회의 더 넓은 정황들 가운데로 위치시킴으로써 공공신학에 기여하였다(2017, 43). 이와 같이 아우구스티누스는 공론장에서 교회의 참여를 위한 근거를 제공하였다(2017, 43). 이는 중세 유럽의 사회정치적 삶의 더 넓은 영역 안에서 지배적이게 되었다(2017, 43). 이러한 공공신학함의 흐름 가운데 종교개혁자들의 학문적 공론장에서의 공공신학함이 시작된 것이다(2017, 43).

1538년 *제네바 학교를 위한 시안*에서 칼빈은 성경, 인문 교육, 그리고 시민 교육의 필요성을 천명하며 특별히 인문학이 성경을 이해하는데 도움을 줄 것이라고 강조했다. 그 후 1559년 칼빈은 드디어 *제네바 아카데미*를 설립하여 후학들을 양성하였다. 학생들은 이 제네바 아카데미의 초등 과정에서 헬라어와 라틴어, 변증법, 그리고 그리스와 로마의 많은 고대 학자들의 저작을 배웠다. 그리고 고등 과정에서는 선택적으로 신학, 히브리어, 헬라어, 문학, 변증학, 수사학, 물리학, 수학, 그리고 민법을 배웠다. 특별히 이 아카데미의 교육 과목들 중 가장 중요하게 여겨졌던 교양학의 주 교재가 바로 아리스토텔레스 저작이었다(권태경 2005, 38-47). 이와 같이 칼빈은 궁극적으로 성경을 연구하기 위해 인문학의 다양한 분야를 학생들로 하여금 섭렵하도록 하였던 것이다. 그런데 이는 인문학을 방법론 정도로 이용해서 성경을 신학적 언어로 계토화시킨 것이 아니라 인문학을 인식론적으로 배워 성경을 보편적 언어로 번역하여 사회의 각 영역에 확산시킨 문화 변혁이었다.

이와 맥락을 같이하여 막스 베버(Max Weber)는 그의 책, *프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신*에서 물론 자본주의가 종교 개혁의 산물이라는 일면적인 접근을 부정하지만, 프로테스탄트 신학이 자본주의의 발전에 결정적이었다고 주장하였다(2005, 38-47). 이 тезис는 이미 우리에게 고전적인 상식이 되어버렸다. 물론 이 자본주의 발전이 긍정적인 면만 있는 것은 아니다. 왜냐하면 지적이 지적하였던 것처럼 오늘날의 후기 자본주의가 공동체를 해체하고 상징 질서의 구조적 불균형을 초래하고 있기 때문이다(지젝 2009, 504-6). 그럼에도 불구하고 우리는 베버의 연구를 통하여 신학이 보편적 언어로 번역되어 문화 변혁까지 일으킨 역사적인 사례를 대면할 수 있는 것이다. 이와 같이 16세기 프로테스탄트 신학은 새로운 인문학이었으며 동시에 보편적인 시대정신이었다. 그렇다면 어떻게 16세기 프로테스탄트 신학은 계토화되지 않고 문화 변혁을 일으키는 보편적인 시대정신이 될 수 있었는가?

우리는 이 답을 제네바 아카데미가 인문학을 대하는 태도에서 찾아 볼 수 있다. 앞서 언급하였던 것처럼 제네바 아카데미는 인문학을 실용주의적으로 도식화하여 이용하였던 것이 아니라 근본적으로 먼저 인문학이 자신들의 인식론적 체계가 되기까지 겸손히 배웠던 것이다. 그래서 위에서 언급한 제네바 아카데미의 학과 과정에 신학과 다른 인문학 과목들이 간학문적으로 동등하게 위치해 있었던 것이다(권태경 2005, 38-47). 다시 말해서 그들은 자신들의 신학을 정당화하기 위해 인문학을 방법론적으로 이용하거나 산발적으로 인용한 것이 아니었다. 오히려 그들은 자신들의 신학을 세우기 이전에 인문학 그 자체를 인식론적으로 공부하였던 것이다. 여기서 인식론적으로 인문학을 공부하였다는 의미는 그 당시 사람들의 인식체계를 형성한 인문학을 심도 있게 탐구하였다는 것이다. 그러나 그 당시에 개신교가 정치적 권위와 교회 사이의 관계에 몰두하고 있을 때 카톨릭 교회가 경제적 체계를 다루는 것에 더욱 신경을 쓴 것을 주목할 필요가 있다(Kim 2017, 47). 왜냐하면 카톨릭 교회는 빈곤 문제, 경제의 구조적 쟁점들, 그리고 사회적 기구에 더욱 더 많은 연구와 실천을 하였기 때문이다(2017, 47).

그러나 신학을 보편적 언어로 번역하여 문화 변혁까지 일으킨 칼빈의 시도는 나름대로 학문적 공론장에서의 공공신학함이 무엇인지 보여준다. 그러나 신학이 보편적

언어로 번역되어 문화 변혁까지 일으키는 것이 학문적 공론장에서의 공공신학함이라는 주장을 개진하기 전에 먼저 주의 깊게 살펴볼 질문이 있다. 그것은 ‘학문적 공론장이 어떻게 공공신학의 선교지가 될 수 있는가?’라는 질문이다. 이 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성을 연구하기 위해 나는 레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)의 선교신학을 중심으로 논의를 개진할 것이다. 그리고 스티븐 B. 베반스와 로저 P. 슈레더의 “예언자적 대화의 선교”적 관점으로 학문적 공론장에서의 공공신학함이 어떠해야 하는지 본격적으로 논의할 것이다. 그리고 더 나아가서 켈스킨 김(Kirsteen Kim)의 선교신학을 중심으로 학문적 공론장에서의 선교의 주체는 성령이시라는 тезе의 중요성을 드러내며 모든 논의를 마무리할 것이다. 그렇다면 먼저 학문적 공론장의 전체적인 시야를 확보하기 위해 오늘날 학문적 공론장의 해석학적 지평인 포스트모더니즘을 살펴보며 논의를 시작하도록 하자.

오늘날 학문적 공론장의 해석학적 지평: 포스트모더니즘

포스트모더니즘은 21세기 초엽을 지나고 있는 현 시대 정신이다. 이에 대해서 김옥동은 다음과 같이 주장한다. “본질적인 면에서 포스트모더니즘은 단순한 지적 유행이나 게임이 결코 아니며 현실적인 문제를 호도하기 위한 은폐물은 더더욱 아니다. 그것은 20세기 후반을 특징짓는 일종의 시대 정신에 해당된다. 그것은 마치 우리가 매일 들이마시는 공기처럼 우리 삶의 일부를 구성하고 있다”(김옥동 1999, 13). 그렇다면 포스트모더니즘이란 무엇인가? 이에 대해 김옥동은 다음과 같이 설명한다. “포스트모더니즘은 모더니즘의 논리적 발전이며 계승인 동시에 모더니즘에 대한 비판적 반작용이며 의식적 단절이다”(1999, 24). 그러나 포스트모더니즘이 미국에서 처음 본격적으로 시작되었기 때문에 미국적 담론으로 국한될 수 있지 않을까? 물론 어떤 면에 있어서 포스트모더니즘이 미국적 산물이라고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 어떤 의미에서 포스트모더니즘은 미국 이외의 다른 나라에서 처음 발전하기란 거의 불가능한 일이었기 때문이다(1999, 14).

예를 들어 독일의 경우 제 1차 세계 대전이 종식된 후 그 동안 히틀러의 통치 아래서 억압되었던 모더니즘을 다시 되찾는데 여념이 없었기 때문에 포스트모더니즘이 본격적으로 발전시킬 만한 시간적 여유가 없었다. 이런 현상은 프랑스의 경우도 예외는 아니다. 프랑스에서는 모더니즘에 대한 반작용이나 단절이 미국의 경우처럼 그렇게 첨예하게 부각되지 않았으며, 따라서 포스트모더니즘이 발전하는데 필요한 지적 풍토가 제대로 마련되지 않았던 것이다(1999, 14). 그래서 제임스 러더(James Luther)는 다음과 같이 주장하였다. “단순히 말해서 미국인이라는 사실 그 자체가 곧 포스트 모더니스트가 된다”(1999, 14). 그러나 포스트모더니즘은 미국 특유의 전유물이 아니다. 비록 포스트모더니즘은 미국에서 처음 시작되었지만 대서양을 건너 점차 독일과 이탈리아 그리고 프랑스 등의 유럽으로 널리 확산되었다. 그리고 또한 포스트모더니즘은 유럽 못지않게 남아메리카에서도 활발하게 논의되어왔다(1999, 14). 그리고 더 나아가서 미대륙과 서구는 물론 더 나아가서 동양의 문화권에도 결코 무관한 현상이 아니다(1999, 14). 지금까지 포스트모더니즘과 관련하여 일본의 몇몇 예술가들이 심심치 않게 거론되어왔다는 사실은 이 점을 입증하기에 충분하다(1999, 14). 그리고 프레드릭 제임슨(Fredric Jameson) 또한 대한민국 출신의 비디오 예술가 백남준과 타이완의 현대 작가 왕웬싱을 매우 중요한 포스트모더니스트들로 간주하고 있다(1999, 14). 이와 같이 포스트모더니즘은 모더니즘과 마찬가지로 국경을 초월한 국제적 현상이다.

더 나아가서 포스트모더니즘은 국제적 현상일 뿐만 아니라 학제적 현상이다. 이에 관하여 김옥동은 다음과 같이 주장한다. “포스트모더니즘은 문학과 건축 이외에도 사진, 영화, 연극, 댄스, 비디오, 음악, 미술, 조각 등 그야말로 거의 모든 예술 형태를 총망라하고 있다”(1999, 18). 더욱이 포스트모더니즘은 이 예술 분야에만 국한된 것이 아니라 사회과학이나 자연과학 분야에서도 마찬가지로 나타나는 현상이다. 러더는 포스트모더니즘을 후기 자본주의 문화적 논의라는 맥락에서 파악해왔으며, 장 보드리야(Jean Baudrillard) 또한 사회 이론의 맥락에서 그것을 논의해왔다(1999, 18). 그리고 가장 독보적으로 사회과학적 관점에서 포스트모더니즘을 연구한 미셸 푸코(Michel Foucault)는 역사의 비연속성과 차별성을 강조하며 인과 관계 대신에 다형의 관계를

중시하였다(1999, 19). 그리고 더 나아가서 포스트모더니즘은 정치의 영역에서도 매우 중요한 현상으로 파악된다. 이에 대해 토드 기틀린(Todd Gitlin)은 다음과 같이 주장한다. “포스트모더니즘은 전문가들의 애용어나 미학 이상의 현상이다. 그것은 사물을 파악하는 한 방법, 인간 정신에 대한 견해, 그리고 문화의 가능성은 말할 것도 없거니와 정치적 가능성에 대한 태도에 해당된다”(Gitlin 1998, 1).

그리고 심지어 포스트모더니즘은 자연과학의 영역에서도 매우 중요한 현상으로 파악된다. 장 프랑수아 리오타르(Jean-François Lyotard)의 주장대로 포스트모던 과학은 안정성보다는 불안정성을 추구하고 객관성보다는 주관성을 추구한다(김옥동 1999, 19). 물론 이는 과학에 객관성이 없다는 것이 아니다. 그러나 과학은 과학적으로 증명될 수 없는 세계에 대한 믿음으로 어떠한 과학적 실험을 기획하기 때문에 주관성을 내포하고 있다고 말할 수 있는 것이다. 그리고 토머스 쿤(Thomas Kuhn) 또한 과학적 발전은 어디까지나 패러다임의 전이의 결과에서 비롯되었다고 주장한다. 다시 말해서 이런 패러다임의 전이는 이제까지 사용되어온 패러다임이 새로운 문제들에 더 이상 적용되지 않을 때 생겨나는 것이다(1999, 19). 그리고 더 나아가서 사상적으로도 포스트모더니즘은 철학의 영역에서 매우 중요한 현상으로 파악된다. 이 포스트모더니즘은 특별히 프랑스 철학의 영향을 원동력으로 삼는다”(스미스 2009, 34). 다시 말해서 포스트모더니즘은 프랑스 철학이라는 사상적 뿌리가 있기 때문에 우리의 일상생활에 지대한 영향을 끼치고 있는 것이다. 이에 대하여 제임스 K. A. 스미스는 다음과 같이 주장한다. “철학이 정말로 일상생활에 영향을 주기 때문이다. “사상의 영향력은 오래간다(Ideas have legs).” 심지어는 연애문화에도 그 문화를 만드는 사상이 있다”(2009, 34). 그렇다면 이제 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성을 논의하도록 하자.

레슬리 뉴비긴의 관점으로 본 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성

학문적 공론장에서 공공신학함은 가능한가? 이 질문을 다음과 같이 풀어서 기술해볼 수 있다. ‘학문적 공론장에서 신학은 국소적 자율성(local autonomy)을 획득하여

다른 학문들과 대화를 나누며 영향을 주고 받을 수 있는가?’ 그렇다면 어떻게 우리는 이러한 질문을 던질 수 밖에 없는 상황에 놓여지게 되었는가? 이에 대하여 뉴비긴은 이러한 사태를 불러일으킨 사상적인 원인을 다음과 같이 진단한다. “그 때 이후 유럽 사상에 긴 그림자를 드리운 위대한 철학자 칸트는 실제 세계 혹은 본체의 세계를 우리의 감각으로는 영원히 침투할 수 없는 세계로 규정하였다. 우리는 우리의 감각에 나타나는 것, 곧 현상계만 인식할 수 있을 뿐이다”(뉴비긴 2007, 46). 이러한 “순수이성비판(Kritik der reinen Vernunft)”은 학문적 공론장에서 신학이 국소적 자율성을 가질 수 없다는 이원론적인 결론에 이르게 하였다. 왜냐하면 위에서 언급하였던 것처럼 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)에 의하면 신학이 다루는 주제인 궁극적 실재는 우리의 이성으로 파악할 수 없는 것이기 때문이다. 이에 대하여 뉴비긴은 다음과 같이 주장한다. “인간의 본성과 운명에 관한 소요리 문답의 진술이 사실상 참이라면, 옳은 행위와 그릇된 행위의 문제는 사실에 기초해서 합리적으로 논의될 수 있다. 그러나 이제는 더 이상 그럴 가능성이 없다. 궁극적 실재는 미지의 영역에 속한다”(2007, 46). 이와 같이 칸트 이후 신학은 학문적 공론장에서 공공성을 잃어버리게 되었고 개인적이고 주관적인 것으로 축소되었다.

사실 신학의 공공성을 잃어버리게 만든 이원론은 칸트만의 전유물이 아니다. 이에 대해서 뉴비긴은 다음과 같이 주장한다. “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다.” 이로부터 그 이후 유럽의 사상을 온통 지배했던 급진적 이원론이 전개되었다. 이는 과거 그리스 사상을 특징지었던 이원론, 즉 정신이 직접 인식할 수 있는 관념의 세계와 시각, 청각, 촉각 등으로 인식하는 사물의 세계를 서로 나누어 놓은 것과 비슷하다”(2007, 46). 더 나아가서 뉴비긴은 이 이원론이 근대 철학 사조의 배경으로 확장되었음을 다음과 같이 주장한다. “이처럼 우리가 감각으로 실재에 접근할 수 있을지 회의하는 태도는 그 후에 등장한 주요 철학 사조의 배경을 이루고 있다”(2007, 46). 이와 같이 궁극적 실재란 알 수 없는 것이란 가정은 진리 주장을 ‘이것이 진리다’라는 테제를 ‘이것이 나에게서 진리다’라는 테제로 바꾸어 버렸다. 다시 말해서 게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 이전의 독일의 관념론은 객관성이라는 진리 주장의 한 축을 철저히 무너뜨리고 주관성이라는 진리 주장의 또 다른 한 축에 간신히 기대며 무게 중심을 잃고 모호성의

심연으로 급속도로 기울어지고 있었던 것이었다. 그렇다면 뉴비긴은 학문적 공론장에서 공공성을 잃어버리게 되었을 뿐만 아니라 개인적이고 주관적인 것으로 축소된 신학을 어떻게 구출하고 있는가?

뉴비긴은 모든 앎이 믿음에 기반한다는 마이클 폴라니(Michael Polanyi)의 “인격적 지식(Personal Knowledge)”을 다음과 같이 설명하며 이 작업에 착수한다. “그리고 여기서 ‘안다’는 말은 물론 지성에만 관련된 문제가 아니라 마음과 의지까지 포함된 고백이다. 이것은 그 전통 안에서 개인적이고 실제적으로 훈련 받은 모습이다. 여기서 개인적이라는 것이 주관적이라는 의미는 아니다. 신앙에는 보편적 의향이 담겨 있다”(2007, 105). 이에 대해서 폴라니는 다음과 같이 주장한다. “우리는 이제 또다시 믿음을 모든 지식의 원천으로 인정해야 한다... 어떤 지성도 아무리 비판적이고 독창적이라 하더라도 그와 같은 믿음의 틀을 떠나 작동할 수 없다”(Polanyi 1974, 266). 그러니까 이는 신앙을 ‘나의 개인적 의견’으로 수용하는 것이 아니라 만인에게 해당되는 진리로 받아들인다는 말이다(1974, 266). 다시 말해서 모든 앎이 믿음에 기반한다는 тезе를 입증한다면 학문적 공론장에서 신학은 선교적으로 대화할 수 있는 국소적 자율성을 획득하게 되는 것이다.

이 모든 앎이 믿음에 기반한다는 тезе를 입증하기 위해 뉴비긴은 오늘날 객관적 앎으로 이루어진 것처럼 여겨지는 과학 또한 어떠한 믿음에 기반하여 있음을 밝힌다. 이에 대하여 뉴비긴은 다음과 같이 과감하게 주장한다. “그 이론이 진실을 밝혀 줄 것으로 기대하는 것은 우주의 합리성을 믿는 신앙 행위다. 이런 식으로 표현할 수 있을지 모르지만, 그것은 믿음으로 의롭게 되는 것과 같다. 그 정당성이 믿음으로 확증 된다는 말이다”(뉴비긴 2007, 98). 다시 말해서 우주가 어떤 과학적 실험을 하기에 합리적이라는 믿음이 없다면 어떤 과학적인 시도도 우리는 할 수 없다는 것이다. 이에 관한 알베르트 아인슈타인(Albert Einstein)의 견해를 뉴비긴은 다음과 같이 옮긴다. “그런데 그것이 과학자에게도 똑같이 해당됩니다. 발견의 역학은 논리적이지도 지적이지도 않습니다. 그건 별안간의 깨달음, 거의 환희에 가까운 것이죠. 물론 나중에 지성과 분석과 실험이 그 직관을 확증하게(혹은 무효화하게) 되긴 합니다. 그러나 초기에는 상상력의 대도약이 있는 것입니다”(2007, 71).

이러한 “인격적 지식”은 플라니만의 전유물이 아니다. 제임스 K. A 스미스(James K. A. Smith)는 프랑스의 철학자 장 프랑수아 리오타르(Jean-François Lyotard)의 사상을 다음과 같이 요약한다. “리오타르는 세속철학의 자율성을 상대적인 것으로 만들고 기독교 신앙을 근거로 삼는 철학도 정당함을 인정한다. 예전 같으면 기독교 철학이라는 특수 학문은, 편견과 선입견에 ‘감염’되었다는 이유로 철학의 ‘순수 영역’에서 추방되었을 것이다. 하지만 리오타르는 선입견과 신앙적 헌신에 물들지 않은 철학과 지식은 없다고 논증한다”(스미스 2009, 112-13). 그리고 스미스는 다음과 같이 학문적 공론장에서 신학이 국소적 자율성을 갖게 되었음을 다음과 같이 주장한다. “이렇게 논의의 구도가 재편되면서, 기독교 철학을 위한 기회도 생겨났다. 따라서 우리는 리오타르의 메타내러티브 비판을 기독교 신앙과 사상의 적이 아니라 실제로 기독교 철학을 세우는 협력자로 이해할 수 있다”(2009, 112-13).

이 얇이 믿음에 기반한다는 тезе는 포스트모더니즘(postmodernism) 시대의 철학자들의 전유물이 아니다. 모더니즘(modernism) 시대의 철학자들도 위의 тезе를 암묵적으로 인정한다. 다시 말해서 르네 데카르트(René Descartes)로 부터 시작한 근대 철학은 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)의 관점주의(perspectivism)에서 말하는 “무(無)”를 은폐해 왔다. 이 “무(無)”라는 개념은 어떠한 대상을 얇에 있어서 이성이 아닌 믿음으로 파악해야하는 영역이 있음을 혁명적으로 보여준다. 그러므로 여기서 말하는 “무(無)”라는 개념은 불교에서 말하는 “공(空)”이 아니라 “무(無)”는 존재의 부재 이외에 다른 것이 아니다. 그리고 또한 존재는 세계 안에서 볼 수 있는 모든 것의 총괄 개념이다. 이에 대하여 니체는 다음과 같이 주장한다. “...이러한 눈에서 본다면 본다는 것이 또한 어떤 무엇을 본다는 것이 되는 능동적이고 해석적인 힘은 저지 되어야만 하고, 결여되어 있어야만 한다. 따라서 여기에서 눈이 요구하는 바는 언제나 불합리와 이해할 수 없는 것이다. 오직 관점주의적으로 보는 것만이, 오직 관점주의적인 ‘인식’만이 존재한다”(니체 2002, 483). 이와 같이 니체는 대상을 인식하는데 있어서 언제나 위의 “무(無)”개념이 있음을 포착하였던 것이다. 그렇다면 근대 철학은 어떻게 위의 “무(無)”를 은폐해왔는가?

이에 대해서 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)은 먼저 데카르트가 은폐한 “무(無)”를 다음과 같이 분석한다. “데카르트는 존재론적으로 일관적인 우주 속에 최초로 균열을 도입했다... 그렇지만 데카르트는 코기토(나는 생각한다)를 레스 코기탄스(생각하는 사물)로 환원함으로써, 말하자면 현실이라는 직물에 그가 낸 상처를 꿰맨다”(지젝 2007, 26). 이와 관련하여 데카르트는 다음과 같이 기술하고 있다. “나는 사유하는 것이다(Ego sum res cogitans)”(데카르트 1997, 56). 다시 말해서 코기토는 “무(無)”를 담지하고 있다. 왜냐하면 인식 주체는 매개적 사유를 하기 때문이다. 그러니까 만약 인식 대상이 없다면 인식 주체는 생각할 수 없는 것이다. 여기서 인식 주체에게 아포리아가 발생한다. 인식 대상의 존재자는 존재보다 “무(無)”로 비교할 수 없이 크게 구성되어 있기 때문이다. 다시 말해서 우리는 사회문화적 관계 가운데 우리 자신을 인식한다. 이 사회문화적 관계가 주는 나에 대한 모든 의미론적 규정들을 제거해도 나라는 현존재에게 남아 있는 의미가 규정할 수 없는 존재론적 신비를 가르켜 “무(無)”라고 칭할 수 있는 것이다.

그러므로 코기토는 인식론적 기반이 될 수 없는 것이다. 더 나아가서 지젝은 칸트가 은폐한 “무(無)”를 다음과 같이 분석한다. “초월적 통각의 “나”에 대해서 “그것만 따로 떼어서는[그것의 술어들인 사고들을 떠나서는] 그것에 관해서 우리는 최소한의 개념도 가질 수가 없다”고 말하는 것으로는 충분치 않다. 우리는 직관된 내용의 이와 같은 결여가 “나”에 대해 구성적이라는 것을, “나”에게 자신의 “존재의 중핵”이 접근불가능하다는 것이 그것을 하나의 “나”로 만든다는 것을 덧붙여야만 한다”(지젝 2007, 30). 그러니까 지젝은 칸트가 나름대로 예지계적 사물을 판단할 수 없다며 순수 이성을 비판하였지만, 예지계적 사물을 술어적으로 표현하고자 하는 근대적 충동을 이기지 못하고 인식 대상의 무(無)”를 은폐하였음을 지적하고 있는 것이다. 이에 관하여 지젝은 다음과 같이 진단한다. “칸트에게 분명하지 않는 것은 바로 이것이며, 바로 그 때문에 그는 순수 통각의 “나”와 자기경험의 “나”의 관계를 사물 자체와 경험적 현상의 관계로 파악하려는 유혹에 자꾸만 굴복하는 것이다”(2007, 30).

이와 맥락을 같이하여 헤겔은 다음과 같이 칸트의 인식론을 비판한다. “예를 들어 설명한다면 “신은 존재이다”(Gott ist das Sein)라는 명제의 경우 술어는 “존재”인데, 이때

실질적인 의미는 술어에 있고 주어는 술어 안에 녹아 들어가 있다. 존재는 술어라기보다는 오히려 명제의 본질이라고 해야만 한다. 그리하여 명제 속의 위치로 보면 부동의 주체여야만 할 ‘신’이 그렇게 얇게 되어버린다”(헤겔 2005, 101). 이와 같이 헤겔은 칸트의 인식론이 주객이 전도되었음을 지적하며 다음과 같은 결론을 내린다. “명제란 도대체 진리가 무엇인가를 표현해야만 하지만, 진리는 본질적으로 주체이다. 또한 주체로서의 진리는 자기 자신을 산출하여 전진을 거듭하고 난 뒤에야 마침내 자체 내로 복귀해가는 변증법적 운동에 다름아니다”(2005, 103).

다시 말해서 하나님께서는 존재라는 술어의 의미론적인 규정보다 크시다. 왜냐하면 하나님께서는 우리가 의미로 규정할 수 없는 “무(無)”라는 존재론적 신비를 갖고 계시기 때문이다. 이에 관하여 신명기 29장 29절에는 다음과 같이 말씀한다. “감추어진 일은 우리 하나님 여호와께 속하였거니와 나타난 일은 영원히 우리와 우리 자손에게 속하였나니 이는 우리에게 이 율법의 모든 말씀을 행하게 하심이니라.”그러므로 우리는 예지계적 대상을 술어적으로 정의해서는 안된다. 왜냐하면 예지계적 대상이 담지 하고 있는 “무(無)”를 은폐할 수 있기 때문이다. 이와 같이 인식 대상에 있어서 의미론적으로 규정할 수 있는 존재보다 의미론적으로 규정할 수 없는 비존재인 “무(無)”가 비교할 수 없이 크기 때문에 어떤 대상에 대한 얇은 믿음에 기반한다. 다시 말해서 인식 대상에 있어서 믿음은 얇을 선행한다.

이는 칸트의 “선험적 통각” 개념을 살펴볼 때에 더욱 더 분명하게 이해할 수 있게 된다. 칸트는 “선험적 통각”을 순수오성개념의 선험적 연역에서 다루고 있다. 이에 대하여 칸트는 다음과 같이 설명하고 있다. “모든 필연성의 근거에는 항상 선험적인 조건이 있다. 그러므로 우리의 모든 직관들의 다양을 종합할 즈음에, 따라서 ‘객관적 일반’들의 개념들을 종합할 즈음에도, 따라서 경험의 대상들을 모두 종합할 즈음에도, 의식의 통일이라는 선험적 근거가 있어야 한다. 이런 선험적인 근거가 없고서는, 우리의 직관들에 대해서 아무런 대상도 사고할 수가 없다. 왜냐하면 대상이란 개념이 그것에 관해 이런 필연적인 종합을 하는 것 이상의 그 어떤 것이 아니기 때문이다. 그런데 이 근원적, 선험적인 조건은 선험적 통각(transzendente Apperzeption)임에 틀림없다”(칸트 2006, 106-

7). 다시 말해서 이 통각은 범주는 아니지만 범주를 포함한 모든 개념이 전제하는 것이므로 선형적이라 말할 수 있는 것이다. 그래서 칸트는 선형적 통각을 “모든 개념의 운반구”라고 표현하고 있다(2006, 399). 이 칸트의 통찰을 따라 지젝은 “나”의 통각에는 정의상 어떠한 직관적 내용도 없기에 그것은 표상들의 장에 구멍을 새기는 텅 빈 표상이라고 설명하고 있다(지젝 2007, 34). 이와 같이 지젝은 칸트의 선형적 통각에서 “무(無)”를 드러내며 이 “무(無)”가 칸트의 철학을 무너뜨리기도 하고 동시에 세우기도 한다고 설명하고 있는 것이다.

그리고 마지막으로 지젝은 헤겔이 은폐한 “무(無)”를 다음과 같이 분석한다. “주체적 매개”의 장악에서 빠져나가는 실체의 “잔여”가 언제나 있다. 그리고 이 잔여물은 주체의 완전한 실현을 가로막는 단순한 장애물이 아니라, 엄밀한 의미에서 주체의 바로 그 존재와 상관적이다... “주체”는 모든 내용물이 “주체화 된” 이후에 남는 바로 그 X, “그릇”이라는 텅 빈 형식이다”(지젝 2007, 40-44). 그러니까 여기서 “주체적 매개”란 주체인 절대 정신이 스스로를 외화하며 실현하는 변증법적 운동을 의미한다. 그러나 지젝의 지적처럼 이 “주체적 매개”를 인식하는 우리는 실체를 존재적으로 다 파악할 수 있을 수 없다. 왜냐하면 우리의 인식은 “실체의 잔여”는 항상 있기 때문이다. 바로 이 “실체의 잔여”가 인식이 닿을 수 없는 “무(無)”이기 때문에 위에서 지젝이 이 개념을 “그 X”, “‘그릇’이라는 텅 빈 형식”이라고도 표현한 것이다. 이와 같이 인식 대상에 있어서 의미론적으로 규정할 수 있는 존재보다 의미론적으로 규정할 수 없는 비존재인 “무(無)”가 비교할 수 없이 크기 때문에 어떤 대상에 대한 얇은 믿음에 기반하는 것이다. 다시 말해서 인식 대상에 있어서 믿음은 얇을 선행한다. 이에 대해서 아우구스티누스(Augustinus)는 다음과 같이 주장한다. “알려면 믿으라(Crede ut intelligas).” 그렇다면 이 “무(無)”를 은폐한 근/현대 인식론에 대해서 더 알아보도록 하자.

헤겔이 19세기의 대표적 철학자였던 것처럼 논쟁의 여지가 있지만 하이데거는 아마도 20세기의 가장 중요한 철학자일 것이다. 카르납으로부터 시작하여 그 이후의 모든 철학자들은 하이데거로부터 경계를 긋고 비판적 거리를 두며 스스로를 규정해야 했다. 단순히 그를 거부하는데 그친 철학자는 거의 없다(지젝 2009, 537). 그러나 하이데거는

존재론적-존재적으로 현사실성이라는 내던져있음의 역사성 속에서 “존재론적 차이”라는 “무(無)”의 중요성을 발견하였음에도 불구하고 “무(無)”의 위상을 존재 속에 다시 은폐하였다. 앞서 언급하였던 것처럼 “무(無)”는 존재의 부재이며 존재는 세계 안에서 볼 수 있는 모든 것의 총괄 개념이다. 하이데거가 니체의 관점주의에서 말하는 “무(無)”를 통해 존재와 시간을 구상하였다는 것은 분명하다. 이에 대하여 가다머는 다음과 같이 설명한다. “하이데거가 존재에 관한 문제를 제기하는 한편 서구 형이상학에 의문을 제기하는 데 선구자 역할을 한 사람은 델타이나 후설이 아니라 니체가 가장 가깝다고 할 수 있다. 아마도 하이데거 자신은 이 점을 나중에야 깨달았을 것이다. 그렇지만 돌이켜보면 ‘플라톤주의’에 대한 니체의 근본적인 비판은 하이데거 스스로 비판한 전통의 수준으로 격상시키는 것... 바로 이것이 존재와 시간이 암묵적으로 추구한 과제이기도 하다”(가다머 2001, 125).

여기서 하이데거의 “무(無)”는 사르트르의 경우에서처럼 즉자에 대비되는 대자적 인간 실재의 본질을 규정하는 사태가 아니라, 현존재의 독특한 자기 관계를 특징짓는다. 다시 말해서 하이데거는 “무(無)”를 통해 주체성으로부터 벗어난 현존재의 탈중심적인 자기성을 새롭게 확립하고자 한 것이다(하피터 2012, 230). 이에 반하여 사르트르는 “무(無)”를 통해 자기중심적이고 전-반성적인 주체성에 놓여 있는 인간 실재를 새롭게 정립하고자 하였기 때문에 비록 하이데거보다 후대이지만, 근대적 주체성을 탈피하지 못하였던 것이다. 바로 이 지점에서 사르트르의 근대적 주체성은 비록 “무(無)”를 언급하였지만, 구조주의에 의해 처참히 무너질 수밖에 없었던 것이다. 이와 반면에 니체의 관점주의에서 말한 “무(無)”에 가까웠던 하이데거는 후기 구조주의 철학자들과 양가적 관계를 유지하며 포스트모더니즘을 열어갔던 것이다(지젝 2009, 537). 이와 같이 하이데거는 존재론적-존재적으로 현사실성이라는 내던져있음의 역사성 속에서 “존재론적 차이”라는 “무(無)”의 중요성을 발견하였다. 그러나 동시에 그는 “무(無)”의 위상을 존재 속에 다시 은폐하고 말았다. 그렇다면 하이데거는 어떻게 “무(無)”의 위상을 존재 속에 다시 은폐하고 있는가?

이에 대하여 지젝은 다음과 같이 설명한다. “하이데거는 이와 같은 ‘무은폐성’ *unconcealedness*의 이중적인 의미로부터 어떤 결론을 도출할-거칠게 말해서 ‘존재론적 차이’는 궁극적으로 존재적 질서 내부의 갈라진 틈에 다름 아니라는 것을 받아들일-준비가 되지 않는 듯하다”(2009, 195). 이는 바디우의 경우로 말하자면, 사건은 결국 존재의 질서 안에 있는 뒤틀림에 다름 아니라는 결론이다(2009, 195). 더 나아가서 지젝은 하이데거 철학의 한계를 다음과 같이 설명한다. “철학적으로 그것은 존재의 각기 다른 현현 지평을 실어 나를 뿐 결코 존재적 사태들에 의존하거나 그것에 의해 작용 받을 수도 없고 작용 받아서도 안되는 역사적 운명이라는 개념으로 이어진다”(2009, 195). 그러니까 여기서 지젝은 궁극적으로 실재의 위상은 순수하게 시차적(*parallaxic*)이지 결코 실체적이지 않다는 것에 방점을 찍는다(2009, 194). 실체는 단지 두개의 관점이 사이의 간극으로 하나의 관점에서 다른 관점으로 이동할 때만 감지되는 것이다. 이는 우리가 앞서 니체의 관점주의에서 말하는 “무(無)”를 통해 사물로의 접근을 방해하는 것처럼 보이는 칸트의 이율배반이 어떻게 이미 사물 자체인지를 보았던 것과 사유의 결을 같이 한다.

그러나 하이데거는 이 “무(無)”를 통해 “존재론적 차이”를 발견하였지만, 지금까지 있어왔던 존재를 위해 “무(無)”를 다시 은폐했다. 다시 말해서 하이데거는 이 “무(無)”를 통해 비교할 수 없이 큰 의미론적으로 규정할 수 없는 비존재인 “무(無)”가 아닌 의미론적으로 규정할 수 있는 “존재”에 방점을 찍은 것이었다. 그래서 지젝은 하이데거의 거대한 정치적 시험이 이 “무(無)”를 망각하고 존재론적 진리에 통하는 것을 존재적 질서에 부과하려고 시도하였다고 비판하고 있는 것이다(2009, 541). 그리고 또한 데리다도 하이데거가 “존재”를 “독일”과 거의 동의적으로 사용하는 방식에 주의를 기울 수밖에 없었던 것이다(포웰 2011, 29). 이는 물론 데리다가 하이데거를 철학적으로 넘어섰다는 주장을 하고 있는 것이 아니다. 왜냐하면 데리다는 그 누구보다도 하이데거적이고 니체적이기 때문이다(2011, 17).

우리는 이 사실을 데리다가 그의 책, *글쓰기와 차이*에서 하이데거 철학을 전적으로 전유하여 레비나스를 해체하고 있는 것만 봐도 알 수 있다(데리다 2001, 221-46). 사실 이러한 철학은 비판하는 대상이 없으면 어떠한 논의도 이어갈 수 없는 비교적 빈약한

철학적 언어이다. 그러나 이러한 철학의 예언자적 역할은 인식론적으로 하이데거 철학의 한계를 보게 하며 다시 니체의 관점주의에서 말하는 “무(無)”로 돌아가게 한다. 그러나 이 하이데거의 철학적 약점은 그의 철학적 강점에 비하면 아무 것도 아니며 이 강점에만 집중해도 우리는 종교철학적 보화들을 끊임없이 캐낼 수 있다. 다시 말해서 우리는 이 “무(無)”를 통해 모더니즘 철학을 재해석하여 거기에 묻혀 있는 수많은 보화들을 찾을 수 있는 “불가능성의 가능성”이라는 지도를 얻게 된 것이다.

계속해서 이어지는 “무(無)”를 은폐한 근/현대 인식론에 논의는 데리다에 이르러서 그 절정에 치닫는다. 그러니까 데리다는 절대적인 기표에 도달하는 것이 불가능하다고 주장하는 점에 있어서 라캉과 맥락은 같이하지만, 동시에 이 절대적인 기표로부터 완전히 벗어나는 것도 불가능하다고 주장하는 점에 있어서는 라캉과 맥락을 달리하고 있다는 것이다. 일찍이 아리스토텔레스가 잘 지적한 것과 같이 정의란 언제나 종차를 가리킨다(Aristotle 1994, 1031a1ff). 그러니까 데리다의 “무(無)”에 대한 종개념과 라캉의 “무(無)”에 대한 종개념의 차이를 논의하면 논의할수록 “무(無)”에 대한 정의에 희미하게나마 다가설 수 있다는 것이다. 이를 거칠게 말하자면 동물이라는 종개념과 인간이라는 종개념 사이의 차이를 드러내면 드러낼수록 인간이 무엇인가에 대한 질문에 더욱 더 다가 설 수 있다는 것이다. 이와 같이 데리다와 “무(無)”에 대한 개념에 있어서 대척점에 서있는 라캉을 등장시킴으로써 “무(無)”에 대한 정의에 희미하게나마 다가서면서 데리다가 은폐한 “무(無)”를 탈은폐시키고자 한다. 그렇다면 먼저 데리다의 절대적인 기표에 도달하는 것이 불가능하다는 “무(無)” 개념에 대한 다음의 설명을 살펴보도록 하자.

“오로지 연기되고 유보된 말, 오로지 부재한 문자만이 소크라테스를 움직이도록 할 수 있다. 만약 어떤 말이 진정으로 현존함으로써 그 진리에 낫선 기표의 우회 없이 진리 속에 그대로 현존한다면, 그리고 만약 궁극적으로 연기되지 않은 로고스가 가능하다면, 그것은 어떤 철학자도 유혹하지 못할 것이다”(Derida 1983, 71). 더 나아가서 이에 대한 논의를 “차연(différance)”이라는 개념으로 다음과 같이 설명한다. “(순수한) 흔적은 차연이다. 흔적은 어떠한 청각적, 시각적, 음성적, 문자 표기적인 감각적 충만함에도

종속되지 않는다. 그것은 반대로 그것들의 조건 자체이다... 동일한 추상적 차원(가령, 음성적 텍스트 또는 표기적 텍스트) 내부에서 기호 사이의 분절을 허용한다”(데리다 2010, 168). 이와 같이 순수한 흔적인 “차연”은 어떠한 의미론적 체계를 끊임없이 해체하면서 의미를 재생산한다.

그러나 데리다는 자신의 “차연”에 대한 철학적 논의를 “무(無)” 개념에 기대어 시작하였음에도 불구하고 방법론에 있어서 다시 “무(無)”를 은폐하였다. 다시 말해서 데리다는 모든 사상 체계에서는 “차연”을 통해 “무(無)”가 있음을 보았지만, “차연”이 운동한다는 해체주의적 방법론에서는 “무(無)”가 있음을 보지 못했다. 그러니까 데리다에게는 해체주의적 응시만 있기 때문에 절대적인 기표에 도달하는 것이 불가능하다고 라캉과 함께 주장하지만, 동시에 이 절대적인 기표로부터 완전히 벗어나는 것도 가능하다고 라캉과 달리 주장하고 있는 것이다. 이와 같이 데리다는 끊임없이 의미를 재생산하는 해체주의적 방법론과 함께 유행이 될 수 밖에 없었던 것이다. 이와 반면에 라캉은 응시와 역응시의 변증법 가운데 해체주의 방법론에서 “무(無)”가 있음을 발견하였다. 이는 “대타자(the Other)”의 역응시로 인해 해체주의적 방법론으로 응시하는 주체에 분열이 일어나 절대적 기표를 완전히 벗어나는 것은 불가능하다고 데리다와 달리 주장하는 것이다. 이와 같이 라캉은 끊임없이 의미를 재생산하는 해체주의적 방법론과 함께 유행이 되지 않고 ‘불가능한’ 기표의 위치로부터 발화함으로써 오히려 이 절대적 기표의 허구성을 드러낼 수 있었다.

지금까지 논의한 데리다와 라캉의 종차에 대해서 지젝은 다음과 같이 설명한다. “하지만 여기서 우리는 라캉과 후기 구조주의적인 해체가 근본적으로 통약 불가능하다는 것에 주목해야 하는데, 라캉은 거의 정확하게 반대 방식으로 응시와 음성의 기능을 설명하고 있다. 라캉에게 있어서 이러한 대상들은 주체 쪽에 있는 것이 아니라 대상 쪽에 있다. 응시는 대상(그림) 속의 그 지점-그 지점으로부터 그 대상을 관찰하는 주체는 이미 응시되고 있다. 즉 나를 응시하고 있는 것은 그 대상이다-을 가리킨다. 응시는 주체의 자기현존과 그의 시각적 전망 vision을 보장하기는커녕 그 투명한 가시성을 방해하며 나와 그림의 관계에 있어 환원 불가능한 분열로 이끄는, 그림 속에 있는 하나의 오점이자

얼룩으로 기능한다... 나를 호명하는 초자아적 음성-은 다시금 하나의 얼룩으로서 기능하는데, 자력으로는 움직이지 못하는 그 얼룩의 현존은 낯선 사람처럼 개입하여 내가 정체성을 이루지 못하게 한다”(지젝 1995, 253-54).

그렇다면 왜 이러한 논의가 정치경제적으로 중요한가? 오늘날 데리다에게 지대한 영향을 받은 에르네스토 라클라우(Ernesto Laclau)의 "급진적 민주주의(radical democracy)"가 물신의 위력을 간파하고 글로벌 자본주의를 익숙한 풍경으로 전유하고 있기 때문이다(지젝 2009, 627). 이는 근원적인 철학적 질문 자체를 봉쇄하고 있다. “급진적 민주주의”는 지젝의 지적처럼 대중들로 하여금 '정체성 정치'에 몰두하게 하여 역설적이게도 “생활세계의 식민지화”를 가속화하고 있다(2009, 521-22). 더 나아가서 전 세계에 큰 혼란을 주고 있는 난민 이슈 또한 단순한 인권 문제를 넘어서 글로벌 자본주의에 의한 새로운 계급투쟁으로 볼 수 있다(2009, 442). 오늘날 자유민주주의도 글로벌 자본주의의 헤게모니를 위한 정치적 보충물이 되어가고 있다(2009, 504).

이와 맥락을 같이하여 보편교회의 근본적인 문제 또한 은폐되어 있는 물신숭배인 것이다. 그렇다면 우리는 지금 어떠한 적들과 싸우고 있는 것일까? 지젝이 말하는 것처럼 근본적 적대는 결코 그 자체로, 직접으로, 투명한 방식으로 나타나지 않는다(2009, 430). 이는 무의식적 욕망이기 때문이다. 프로이트에게도 꿈속의 무의식적 욕망은 단순히 직접적으로 드러나지 않고 외현적 꿈 텍스트로 왜곡되어 번역되는 꿈의 중핵이 아니라 이런 왜곡의 원리 자체이다(2009, 432). 그래서 지젝도 물신이 전치와 같은 일련의 왜곡 형식들을 통해 다른 투쟁들 속에 표현되는 견고한 중핵인 동시에 왜곡의 구조화 원리 자체라고 설명하고 있는 것이다(2009, 437). 그렇기 때문에 글로벌 자본주의와 보편교회 사이의 묘한 조화가 나타나고 있는 것이다. 각기 고소득층의 소득 증대가 투자 확대로 이어져 저소득층의 소득도 증가하게 된다는 “낙수효과”나 더 많은 영혼을 구원하기 위해 교회 성장이 필요하다는 “교회성장론”이라는 명분들이 있지만, 이 명분들은 모두 물신이라는 원리를 통해 왜곡되어진 텅빈 형식일 뿐이다. 그러므로 예수 그리스도와 함께 물신을 저항하지 않고 소리만 높이는 명분일수록 언제나 물신이 최종 심급으로 자리 잡고 있는 것이다. 그렇다면 데리다에게 지대한 영향을 받은 라클라우의 "급진적

민주주의(radical democracy)"는 어떻게 물신의 위력을 간과하고 글로벌 자본주의를 익숙한 풍경으로 전유하고 있는가?

우선 일반적으로 라클라우에 대해서 알아보도록 하자. 이들은 1980년대 중반에 자유민주주의를 급진화시켜서 사회주의로 나아가자는 ‘급진적민주주의 전략’을 제시했던 포스트마르크스주의(Post-marxism)의 창시자들이다. 그리고 이들은 안토니오 그람시(Antonio Gramsci)와 루이 알튀세르(Louis Althusser)의 마르크스주의를 데리다와 라캉의 포스트구조주의와 결합시켰다(김정한 2012, 73). 김정한은 이들과 지젝과의 철학적 담론의 차이를 다음과 같이 설명한다. “라클라우는 보편성은 기의가 없는, 비어 있는 기표이며, 그에 상응하는 빗금 그어진 결여의 주체는 (자본주의를 분석하기 위한 맑스의 상품 개념처럼) 상징계의 작동을 분석하는데 필수적인 추상일 뿐이라고 반박한다. 그에 따르면 보편성은, 보편적 대표를 자임하는 특수성이 다른 특수한 부분들을 등가연쇄로 묶어내는 체계모니적 실천을 통해 보편성의 비어 있는 자리를 차지할 때 확립되는 일시적이고 상대적인 보편성이다. 따라서 어떤 특수성이 보편성의 자리를 점유할 것인가는 여러 특수성들 간의 우연적인 정치적 경쟁에 달려있다”(김정한 2009, 375). 그리고 이어서 그는 이에 대한 지젝의 반론을 다음과 같이 설명한다. “지젝도 라클라우처럼 보편성을 비어 있는 기표로 보고, 특수성에 의해 채워지는 보편성의 우연적 성격을 인정하지만, 급진민주주의를 위한 체계모니적 실천이 계급 적대를 암묵적으로 부인하고 궁극적으로 자본주의를 문제 삼지 않는다고 비판한다. 그 이유는 라클라우가 주어진 역사적 지평 내에서 전개되는 우연성(체계모니적 실천)과 이 지평 자체를 구성하는 근본적 배제(계급투쟁)를 구별하지 못하기 때문이다”(2009, 375).

이와 같이 우선 라클라우와 지젝은 보편성을 비어 있는 기표로 보고, 특수성에 의해 채워지는 보편성의 우연적 성격을 인정하는 점에 있어서는 맥락을 같이 한다. 이는 앞서 언급하였던 것처럼 데리다와 라캉이 절대적인 기표에 도달하는 것이 불가능하다는 점에 있어서 맥락을 같이하는 것과 상응한다. 그리고 반면에 라클라우와 지젝이 역사적 지평 내에서 전개되는 체계모니적 실천과 이 지평 자체를 구성하는 계급투쟁의 구별 유무에 있어서는 맥락을 달리 한다. 이는 또한 앞서 언급하였던 것처럼 데리다와 라캉이 절대적인

기표와의 관계성에 있어서는 차이가 있다는 것과 상응하는 것이다. 그래서 지젝은 라클라우의 “급진적 민주주의”를 다음과 같이 진단한다. “달리 말해서, 포퓰리스트에게 문제의 원인은 궁극적으로 시스템 자체가 아니라 그것을 타락시키는 침입자(자본가 자체가 아니라, 금융 사기꾼)이며, 구조 자체에 기입된 치명적 결함이 아니라 구조 안에서 자기 역할에 충실하지 않은 어떤 요소이다”(지젝 2009, 419). 그렇다면 라클라우는 왜 글로벌 자본주의 안에 이미 내재되어 있는 근본적 적대를 보지 못하고 있는가?

앞서 언급하였던 것처럼 지젝은 근본적 적대는 결코 그 자체로, 직접적으로, 투명한 방식으로 나타나지 않기 때문이라고 설명하고 있다(2009, 430). 이에 대한 좀 더 구체적인 지젝의 설명을 살펴보도록 하자. “프로이트에게도 꿈속의 무의식적 욕망은 단순히 직접적으로 드러나지 않고 외현적 꿈 텍스트로 왜곡되어 번역되는 꿈의 중핵이 아니라 이런 왜곡의 원리 자체이다. 이것이 엄밀한 개념적 유사성 속에서 들뢰즈에게 경제적인 것이 ‘최종 심급에서’ 사회적 체계를 결정하는 역할을 수행하는 방식이다”(2009, 432). 이와 같이 우리가 가장 욕망하는 대상인 물신은 의식을 넘어 선 무의식적 욕망의 대상이기 때문에 이 물신은 우리의 파악을 피해가는 사물인 동시에 우리로 하여금 사물을 놓치게 만드는 뒤틀린 스크린이 될 수 밖에 없는 것이다(2009, 432). 그러므로 이러한 라캉적 실재는 단순히 왜곡되는 것이 아니라, 현실의 왜곡 원칙 자체인 것이다(2009, 432).

그러하기에 라클라우는 물신의 위력을 간과하고 글로벌 자본주의를 익숙한 풍경으로 전유하며 대중들로 하여금 '정체성 정치'에 몰두하게 하여 역설적이게도 “생활세계의 식민지화”를 가속화하고 있는 것이다. 이와 같은 사실을 지젝은 보수주의 포퓰리스트들과 자유주의-좌파 페미니스트들 간의 대립이 교양 없는 백인 노동자에 반대하는 다문화주의자들과 상류-계층 페미니스트들과 대립으로 지각되는 데서 발견할 수 있다고 설명한다(2009, 436). 그러니까 자유주의-좌파 페미니스트라는 진보주의자들이 역설적이게도 자신들의 정책 기조에 맞는 노동자들이 아닌 상류-계층 페미니스트들과 연결되어 있다는 것이다. 이러한 내재적인 모순을 가지고 있는 “중층결정(overdetermination)”을 무엇이라고 설명할 수 있는가? 물론 여러가지 층위를 가지고 있는 이해 관계들이 있지만 근본적 적대인 물신을 보지 못하고 이 물신이라는

뒤틀린 스크린에서 ‘정체성 정치’가 “증환(sinthome)”으로 나타난 것이다. 다시 말해서 이들의 ‘정체성 정치’는 역설적이게도 노동자를 소외시키고 무의식적으로 물신에게 부여하고 있는 것이다. 그렇다면 이러한 정치철학적 결과는 어디에서부터 기인하는가?

이는 앞서 언급하였던 것처럼 라클라우가 철학적으로 기대고 있는 데리다의 해체주의적 응시에서 기인한다. 이 지점에서 데리다는 자신의 “차연”에 대한 철학적 논의를 “무(無)” 개념에 기대어 시작하였음에도 불구하고 방법론에 있어서 다시 “무(無)”를 은폐하였던 것이다. 그러니까 데리다에게는 해체주의적 응시만 있기 때문에 절대적인 기표에 도달하는 것이 불가능하다고 라캉과 함께 주장하지만, 동시에 이 절대적인 기표로부터 완전히 벗어나는 것도 가능하다고 라캉과 달리 주장하고 있는 것이다. 이와 같이 데리다는 끊임없이 의미를 재생산하는 해체주의적 방법론과 함께 유행이 될 수 밖에 없었던 것이다. 이러한 데리다의 철학을 전유한 라클라우는 끊임없이 의미를 재생산하는 해체주의적 방법론과 함께 ‘정체성 정치’로 치닫게 된 것이다. 이와 동시에 라클라우는 물신의 위력을 간과하고 글로벌 자본주의를 익숙한 풍경으로 전유하고 있는 것이다.

이와 같이 이어지는 “무(無)”를 은폐한 근/현대 인식론에 논의는 데리다에 이르러서 그 절정에 치달았다. 그러니까 “무(無)”를 은폐한 근/현대 인식론에 논의는 본 논문의 부분적인 주제인 ‘신학이 학문적 공론장에서 선교적 가능성을 가질 수 있음’을 보여줄 뿐만 아니라 본 논문의 전체적인 주제인 ‘빈곤 문제 해결을 위한 공공신학의 인식론적 기여’에 접근할 수 있는 해석학적 에움길을 드러내준다. 그리고 더 나아가서 지금까지 살펴보았던 과학과 철학과 같이 역사학 또한 “인격적 지식”으로 구성되어있다. 이에 대하여 뉴비긴은 다음과 같이 주장한다. “사실 모든 역사가 해석된 역사이므로, 우리는 “역사를 해석하는데 사용된 틀이 무엇인가?” 하고 물어야 하고, 이에 대한 대답은 결국 신앙의 문제일 수 밖에 없다”(뉴비긴 2007, 182). 이와 같이 신학은 신앙에 기반을 둔 과학, 철학, 그리고 역사학과 함께 학문적 공론장에서 선교적 가능성을 가질 수 있는 것이다. 그렇다면 이와 같은 오늘날 포스트모더니즘적인 학문적 공론장에서 공공신학함은 어떠해야 하는가?

예언자적 대화의 선교

서론에서 언급하였던 것처럼 학문적 공론장에서 공공신학함이란 신학이 보편적 언어로 번역되어 문화 변혁까지 일으키는 것이다. 이에 관하여 베반스와 슈레더의 “예언자적 대화의 선교”적 관점은 우리에게 방법론적인 빛을 던져주고 있다. 이 “예언자적 대화의 선교”에 대해서 그들은 다음과 같이 설명한다.

선교 모든 면에서 대화적이다. 왜냐하면 선교는 결국에는 삼위일체적이며 선교적인 하나님의 대화적 본성에 참여하는 것 외에 그 무엇도 아니기 때문이다. 그러나 선교는 또한 예언자적이어야 한다. 왜냐하면 기초적으로 진리가 표현되지 못하거나 명백히 진술되지 못하면 참된 대화가 이루어 질 수 없기 때문이다. (베반스와 슈레더 2011, 789)

이와 같이 학문적 공론장에서 대화적인 선교는 신학을 보편적 언어로 번역하고 예언자적인 선교는 이 보편적인 언어로 문화 변혁을 일으키는 것이다. 그러므로 선교의 대화적인 성격과 예언자적인 성격은 상호의존적이다. 왜냐하면 그들이 주장하는 것처럼 선교에 있어서 대화적인 성격의 부재는 선교의 본질에 대한 부정을 낳고 예언자적인 성격의 부재는 진리의 진술에 대한 부정을 낳기 때문이다.

이와 같이 첫째로 선교는 대화적이어야 한다. 왜냐하면 선교는 궁극적으로 삼위일체적이며 선교적인 하나님의 대화적 본성에 참여하는 것이기 때문이다. 그래서 제 2차 바티칸공의회 주교들은 선교활동에 대한 공의회 교령이 교회에 관한 문헌의 그것과 동일한 삼위일체신학에 근거 지어졌다고 주장한 것이다(2011, 568). 이뿐 아니라 지난 20세기 후반의 25년에 정교회가 공포한 문헌들은 만장일치로 삼위일체론을 선교의 본질에 관한 신학적 사고의 중심에 놓는다. 이에 대해서 그들은 다음과 같이 설명한다. “삼위일체 신학은 하나님의 철저한 공동체적 본질 자체를 가리키며, 이 친교는 흘러 넘쳐 인류와 피조물 모두를 이 하나님의 생명과의 친교로 이끄시려는 목적의 역사에의 관여에 이른다.

그러므로 하나님의 본질 자체가 선교적이다(2011, 572). 로버트 J. 슈라이어(Robert J Schreiter)는 위의 테제를 다음과 같이 종합적으로 정리한다. 첫째, 슈라이어는 말하기를, 삼위일체의 다양성 속에서의 일치는 포스트모더니즘 사고와 문명의 표지인 종교적, 문화적 다원주의의 신학을 위한 열쇠가 될 것이라고 했다. 둘째, 삼위일체적 실존은 줌과 받음, 선포와 배움, 예언자적으로 말하는 것과 자신을 비평을 위해 개방하는 것의 대화적

과정으로서의 선교를 위한 강력한 신학적 기초를 제공한다(2011, 582). 지금까지 대화적인 선교의 필요성에 대한 이론적인 근거를 살펴보았으니 이제 대화적인 선교의 필요성에 대한 실천적인 근거를 살펴보도록 하자.

에밀 부르너(Emil Brunner)의 "성경적 인격주의(Biblical Personalism)"는 대화적인 선교의 필요성에 대한 실천적인 근거를 제공한다. 부르너는 이 "성경적 인격주의"에 대해서 다음과 같이 설명한다. "만남으로서의 진리는 어떤 것에 대한 진리가 아니며, 어떤 지적인 것, 즉 사상들에 대한 진리도 아니다. 그것은 진리와 지성에 대한 비인격적 개념을 산산이 부숴뜨리는 진리, 즉 나-너 형태로만 적절히 표현될 수 있는 진리이다"(Brunner 1964, 24). 다시 말해서 부르너는 마르틴 부버(Martin Buber)의 철학 방법론에 따라 참된 신학을 하기 위해서는 진리와 지식의 두 가지 종류인 "그것의 진리"(it-Truth)와 "너(또는 당신)의 진리"(thou-truth) 사이의 차이를 분별해야 한다고 주장하는 것이다. 그러니까 광의적으로 볼 때 신학이라는 것은 인격이신 하나님과 인격인 우리들에 대한 지식을 다루는 것이기 때문에 자연과학적인 "그것의 진리"(it-Truth)로 다룰 수 없다는 것이다. 그렇다면 신학을 자연과학적인 "그것의 진리" (it-Truth)로 다룬다는 것은 무엇을 의미하는가?

앞서 언급하였던 것과 같이 이는 신학의 인격적인 대상들과의 겸손한 쌍방향 만남이 아닌 인격적인 대상들을 일방적으로 독선적 명제의 감옥에 가두는 것이다. 왜 신학을 이 "그것의 진리"(it-Truth)로 다룰 때에 신학의 인격적인 대상들을 일방적으로 독선적 명제의 감옥에 가둘 수밖에 없는가? 그 이유는 신학의 인격적인 대상들을 실존적 만남의 대상이 아닌 합리적 이해의 대상으로만 보기 때문이다. 이러한 신학함은 자신의 판단으로부터 출발하기 때문에 필연적으로 자신의 세계에 갇힐 수밖에 없는 것이다. 그래서 이러한 신학함은 행위 주체로 하여금 내적으로는 자아성취감에 빠지게 하고 외적으로는 한 절대적 명제에 빠져 신학의 인격적인 대상들과의 진정한 만남들을 갖지 못하게 한다. 이러한 위험성에 대한 브루너의 경고를 스탠리 그렌츠(Stanley J. Grenz)는 다음과 같이 정리한다. "계시를 인간의 언어들과 동등시하게 되면, 모든 유한하고, 조건지어져 있는 일시적인 것들과의 대비에서 그 초월성을 부인하게 될 뿐 아니라, "그것-

영역"에 있는 모든 것들과 비교해 볼 때는 그 인격성을 부인하게 될 것이다"(그렌츠와 올슨 1997, 128). 이와 같이 학문적 공론장에서의 선교에 있어서 대화적인 만남이 아닌 일방적인 사역만 있다면 타자를 향한 폭력으로 귀결될 수 밖에 없는 것이다. 이에 대한 논의를 박원빈은 더욱 심층적으로 다음과 같이 개진한다.

타자를 향한 탐구를 위해, 레비나스는 현상학적이며 지향적 주체가 타자를 무자비하게 자신의 것으로 만들어버리는 전체성(the synthesizing totality)을 부수려고 한다. 즉, '초월적 에고(transcendental ego)'는 타자를 파악하고, 전체화하고 종국적으로 말살해 버린다. 레비나스에게, 전체성은 '개인의 삶이 전체 속으로 흡수되어 버리는 것을 의미'한다. 전체성은 개별성을 무자비하게 잡아 먹어버리고 개인의 삶의 의미와 고유성들을 파악하는 것을 방해한다.'(박원빈 2010, 35)

이 전체성을 특징으로 하는 서구 철학들은 모두 시작에 있어서 인류의 복지를 위해 출발되었다는 것은 의심의 여지가 없다. 그러나 타자와의 관계에 목적을 두지 않고 타자를 위한다는 철학적 비전에 목적을 두었던 서구 철학의 전체성은 홀로코스트(Holocaust)라는 결과를 낳을 밖에 없었다고 역사는 증언한다.

이에 관하여 박원빈은 다음과 같이 정리한다. “파르메니데스에서 시작하여 헤겔을 거쳐 후설과 하이데거에 이르는 동안 레비나스는 서구철학의 전통은 타자로부터 동일자로 반복되는 운동이었다라고 말한다. 홀로코스트를 가능하게 한 것은 타자에 대한 폭력을 서슴지 않고 행사해 온 모든 형태의 형이상학이다”(2010, 93). 이와 같이 타자와의 관계에 목적을 두지 않고 타자를 위한다는 사역에 목적을 두는 공공신학적 전체성은 결국 타자에 대한 폭력으로 귀결될 수밖에 없는 것이다.

이제는 이 주장을 좀 더 심층적으로 이해하기 위해 신학적으로 살펴보려고 한다. 먼저 타자를 위한다고 하면서 동시에 타자와의 관계에 목적을 두지 않을 수 있는 죄성을 담지 한 인간의 실존을 심리학적으로 살펴보고자 한다. 이에 관하여 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)는 다음과 같이 논증한다. “사람은 자아 사랑 때문에 다른 사람이나 물건을 사랑하거나 애정이 생길 수 있다. 어떤 관계가 되기를 원하는 마음이나, 다른 사람이 자신에게 보여 준 존경, 이미 받은 혜택 등이 이런 사랑의 기초이며, 그의 사랑이 생기게 되는 이유이다”(에드워즈 2005, 348). 그러니까 에드워즈의 지적과 같이 위의 타자를

위한다고 하면서 동시에 타자와의 관계에 목적을 두지 않을 수 있는 인간의 실존적 모순성은 바로 이 “자아 사랑”이라는 죄성으로부터 기인된다는 것이다. 다시 말해서 타자와의 관계가 아닌 타자를 위한다는 사역에 목적을 두는 선교신학은 이 “자아 사랑”이라는 죄성에 기반하여 세워진 하나의 사상인 것이다.

더 나아가서 에드워즈는 이러한 종류의 사랑을 다음과 같이 단언한다. “하나님이 예수 그리스도 대한 사랑이 그런 자아 사랑에서 비롯된 것이라면 그 사랑은 참으로 은혜로운 영적인 사랑일 수 없다. 이미 살펴본 내용에 따르면 자아 사랑은 전적으로 자연적인 원리이며, 천사에게 자아 사랑이 있는 만큼 마귀에게도 있는 것이 분명하다”(2005, 349). 그렇다면 위의 “자아 사랑”이 아닌 위의 “관계적 사랑”으로 인격적 대상들을 사랑한다는 것은 무엇을 의미 하는가? 그것은 인격적 대상들에 관한 것을 사랑하는 것이 아니라 인격적 대상들 자체를 사랑하는 것을 의미한다. 이에 관하여 에드워즈는 다음과 같이 주장한다. “사람이나 어떤 피조물을 사랑스럽게 만드는 것은 주로 그 자체가 탁월하기 때문이다. 마찬가지로 하나님을 사랑스럽게 만드는 것, 즉 하나님에 대한 참된 사랑의 주된 근거가 되어야 하는 것은 마땅히 하나님의 탁월하심이다”(2010, 350).

그러니까 인격적 대상들에 관한 것들이 아닌 인격적 대상들 자체를 사랑하는 것이 참된 사랑이며, 이 관계적 사랑은 인격의 대상들 자체가 사랑스럽다는 기초에서 세워지는 것이다. 이를 우리가 논의하고 있는 대화적인 선교와 바로 연결할 수 있다. 만일 우리가 인격적인 대상들 자체가 사랑스러운 것보다 인격적인 대상들을 위한다는 어느 특정한 사역적 모델에 더 관심을 쏟는다면 이는 “자기 사랑”으로 인격적인 대상들을 사랑하는 것이다. 그리고 또한 이는 인격적인 대상들에 관한 것들을 사랑하는 것이기에 결국 자아 성취감을 위해 타자들을 이용하는 사역으로 전락할 수밖에 없는 것이다. 왜냐하면 인격적인 대상들에 관한 것들을 사랑하는 것은 그 인격적인 대상들 자체에 대해서는 진정으로 관심이 없는 것을 의미하기 때문에 이는 심리적으로 행위 주체 자기 자신에만 이기적인 관심을 쏟는 것으로 귀결될 수밖에 없기 때문이다. 이와 같이 학문적

공론장에서의 선교에 있어서 대화적인 만남이 아닌 일방적인 사역만 있다면 타자를 위한다고 하지만 타자를 향한 폭력으로 귀결될 수밖에 없는 것이다.

그리고 둘째로 선교는 예언자적이어야 한다. 왜냐하면 기초적으로 진리가 표현되지 못하거나 명백히 진술되지 못하면 참된 대화가 이루어질 수 없기 때문이다. 그래서 베반스와 슈레더는 다음과 같이 주장한다.

예수의 비유와 가르침은 당시에 용납될 만한 종교적 지혜와 행위로서는 종종 거슬리는 예언자적인 발언이었다... 예수가 가르쳤던 것은 특정한 교리 뭉치보다는 용서를 받아들이고, 용서하고, 새로운 가족 구조를 창조하고, 고통받는 사람들에 대하여 긍휼이 여기는 것과 같이 좀 더 잘 살아가는 방법이었다. (베반스와 슈레더 2011, 696-97)

이와 맥락을 같이하여 뉴비긴 또한 어떠한 상황에서 교회가 할 일은 역사의 참 의미에 대한 하나님의 계시에 비추어 기존의 타당성 구조에 도전하는 것이라고 주장한다(뉴비긴 2007, 187). 더 나아가서 이 예언자적인 선교에 대하여 그들은 더 심층적으로 다음과 같이 설명한다. “증거는 예언자적 대화로서 선교의 좋은 예이다. 한편으로 증거는 결코 기독교 메시지를 강요하지 않는다. 그러나 사람들은 그것에 끌리고 아마도 그것에 관해 물을 것이다”(베반스와 슈레더 2011, 705). 이와 맥락을 같이하여 뉴비긴 또한 사도행전에 나오는 복음 전파가 거의 예외 없이 교회 바깥에 있는 자들이 제기한 질문에 대한 답변이라는 점을 강조한다(뉴비긴 2007, 224). 이 지점에서 우리는 예언자적인 선교가 일방적이지 않고 질문에 대한 답변이기 때문에 동시에 대화적이라는 것을 알게 되는 것이다. 이에 대하여 베반스와 슈레더는 다음과 같이 설명한다. “동시에 대화는 깊은 예언자적 행위이다. 그것이 삼위일체의 선교에 참여함으로써 그것은 분명히 교회 선교의 필수적인 부분이다”(베반스와 슈레더 2011, 761). 이와 같이 앞서 언급하였던 것처럼 그러므로 선교의 대화적인 성격과 예언자적인 성격은 상호의존적이다. 이와 같이 학문적 공론장에서 선교의 대화적인 면은 신학을 보편적 언어로 번역하고 선교의 또 다른 예언자적인 면은 이 보편적인 언어로 문화 변혁을 일으키게 되는 것이다. 그렇다면 이 “예언자적 대화의 선교”에 대하여 좀 더 심층적으로 살펴보도록 하자.

먼저 신학이 보편적 언어로 번역되어 문화 변혁까지 일으키게 한다는 “예언자적 대화의 선교”는 기존의 신학을 단순히 변증하는 것이 아니다. 케빈 밴후저(Kevin

Vanhoover)는 존 오스틴(John Austin)과 존 설(John Rogers Searle)의 철학 사상을 기반으로 현 시대의 지배적인 사상인 포스트모더니즘의 대척점에서 논의를 한다. 후기 보수주의자인 밴후저는 나름대로 포스트모더니즘과 대화하며 학문적 공론장에서 선교신학적 작업을 한다. 그러나 앞서 언급한 것과 같이 철학을 방법론적으로 이용하는 것이 아니라 현 시대의 인식론적 체계 안에 들어가 신학을 하는 것이 학문의 공론장에서의 선교신학함이라는 테제를 고려해볼 때에 밴후저는 현 시대의 인식론적 체계 안에서는 선교신학을 하지 않고 있다. 도리어 밴후저는 현 시대의 인식론적 체계를 제공한 포스트모더니즘과 대척점에 있는 오스틴과 설의 “일상 언어 철학(ordinary language)”에서 자신의 선교신학적 작업을 시작한다. 이에 대하여 밴후저는 다음과 같이 기술한다. “아마도 해체에 대한 가장 직접적인 대항 논의는 ‘일상언어(ordinary language)’ 철학의 헌신자들에게 왔을 것이다. 이 접근 방법은 1940년대와 1950년대 케임브리지와 옥스퍼드에 그 뿌리를 두고 있다”(밴후저 2003, 332).

이 일상 언어 철학자들은 언어가 사용되는 그 활용의 상황과 형편 안에서만 이해될 수 있다는 신념을 갖고 있다. 그래서 밴후저는 다음과 같이 결론을 내린다.

데리다의 모토와 정반대로, 그들의 모토는 ‘컨텍스트 바깥에는 아무것도(즉 어떠한 발화도, 어떠한 텍스트도)없다’는 것이 될 것이다. 일상 언어 철학자들에게 소위 ‘언어적 전회’이라는 것은 해결 불가능하게 복잡한 것이 아니라, 오히려 오랫동안 지속되어 왔던 철학적 문제들에 대한 해결책이었다. (2003, 332)

실제로 설과 데리다는 언어에 대해서 격렬한 논쟁은 부분적으로 *뉴욕 서평지(New York Review of Books)*의 지면에서 진행되어지기도 하였다(2003, 337). 이에 대하여 밴후저는 다음과 같이 기술한다. “의미는 메시지를 다른 사람에게 전달하려고 의도하는 일에서 비롯된다. 말하는 사람은 듣는 사람에게 어떤 효과들을, 특히 이해를 낳으려고 의도한다. 이러한 강조들을 볼 때, 서얼이 해체주의를 가장 지속적으로 비판하는 사람이라는 사실이 그리 놀랍지 않을 것이다”(2003, 337). 이와 같이 현 시대의 인식론적 체계 안에 들어가 신학을 하는 것이 학문의 공론장에서의 선교신학함이라는 테제를 고려해볼 때에 밴후저는 현 시대의 인식론적 체계 안에서 선교신학을 하지 않고 있는 것이다. 그러니까 현 시대의 인식론적 체계 안에서 선교신학을 하지 않는다면 학문적

공론장에서 어떠한 영향력도 끼칠 수 없는 것이다. 이는 선교지에서 선교사가 현지 언어가 아닌 자신의 고국 언어를 고집하는 것과도 같다. 그렇다면 뱀후저의 데리다의 해체주의에 대한 오해란 무엇인가? 다음의 뱀후저의 설명에 귀를 기울여보자.

“해체는 가치를 진리이라고 위장하고 있는 수사법의 켜와 켜를 벗겨 내는 ‘소피스트적인 질산’(sophistic acid)의 일종이다. 해체의 목적은 올바르게 해석했다는 뜻이 가장하고 있는, 텍스트에 대한 모든 해석들을 다 와해시켜 버리는 것이다”(2003, 220). 이에 대해 스미스는 다음과 같이 반박을 한다. “해체는 주변으로 밀려난 해석에 관심을 가지고, 침묵을 강요당한 목소리를 소생시키려고 한다. 이것이 데리다의 해체론의 건설적이고 예언자적인 모습이다. 즉, 지배적이고 현상 유지적인 해석 때문에 다르게 보는 사람은 침묵을 강요당하지만, 해체는 지배적 해석을 의심하면서 정의를 추구한다”(스미스 2009, 79). 이와 같이 해체는 윤리적이다. 그러므로 학문의 공론장에서의 선교신학함이란 철학을 방법론적으로 이용하는 것이 아니라 현 시대의 인식론적 체계 안에 들어가 신학을 하는 것이다.

더 나아가서 신학이 보편적 언어로 번역하여 문화 변혁까지 일으키게 한다는 “예언자적 대화의 선교”는 학문적 공론장에서 학문적으로 기여를 하는 것이다. 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 책, *자유 의지*는 1754년에 미국 보스턴에서 초판을 발행된 이후, 제3판이 1768년에는 영국 런던에서 재 발행되었을 뿐만 아니라 1790년에는 다른 두 영국 판이 동시에 나왔다(에드워즈 2017, 707). 그 당시 출판 시장을 고려해볼 때 영국의 공론장에서의 에드워즈의 도덕 철학에 대한 관심은 지대하였다고 밖에 표현한 길이 없다. 이러한 지대한 관심 가운데 에드워즈는 앤드류 풀러, 윌리엄 고드윈, 존 라일랜드, 아들 존 라일랜드 에드워즈 윌리엄 같은 지지자들을 얻었는가 하면, 동시에 로드 케임즈, 데이비드 흙, 조지프 프리스틀리, 두갈드 스튜어트, 헨리 타펜, 토마스 리드 같은 비판자들도 얻게 되었다(2017, 707). 이에 관하여 정부홍은 리드의 에드워즈의 책, *자유 의지*에 관한 서평문을 제시하였다(2017, 707-21). 이와 같이 그 당시 흙과 어깨를 나란히 하며 도덕 철학을 발전시킨 리드가 서평까지 작성할 정도로 에드워즈는 영국의 경험론에 깊숙이 영향을 미치고 있었던 것이었다.

더 나아가서 에드워즈는 존 로크(John Locke)의 경험론을 비판적으로 수용하며 다음과 같이 영국의 경험론에 철저히 철학적인 방법으로 기여한다.

즉 로크에 의하면 밖에서부터 들어온 경험자료들의 성격이 단순하고 개체적인데(simple ideas), 그렇다면 사물들 사이의 연결성과 실재의 구조의 경험과 인식은 어떻게 가능한 것인지가 충분히 설명되지 않았다는 것이다. 에드워즈는 이 초점에서 칸트를 예기하면서 인식이란 밖에서 들어오는 감각과 마음 자체의 감각 자료를 연결시키고 융화시키는 주체적 행위가 연합하여 가능하게 된다고 지적하였다. (이상현 1999, 18-19)

이와 같이 에드워즈는 로크의 경험론의 한계점인 인식된 개체적인 경험자료들을 종합적으로 수용하는 인식론적 “경향성(disposition)”이 있다는 관점을 칸트보다 먼저 언급하며 영국의 경험론에 탁월한 학문적인 기여를 하였던 것이다. 칸트는 영국의 경험론을 접하고 11년이나 숙고한 끝에 자신의 저술에 들어간다(칸트 2006, 100). 그리고 탄생한 희대의 역작이 바로 영국의 경험론과 대륙의 합리론을 종합한 *순수이성비판*인 것이다. 이와 같이 학문적 공론장에서 철학을 방법론적으로 차용하여 기존의 신학을 재구성하여 보편적 언어로 번역하여 학문적으로 기여하는 것은 문화 변혁을 향한 예언자적 대화의 선교적 시도인 것이다.

이러한 문화 변혁을 향한 예언자적 대화의 선교적 시도들이 이어지지 않는다면 학문적 공론장에서 신학은 철학의 한 아종으로 취급을 받게 될 것이다. 오늘날 학문적 공론장에서 교부들과 종교 개혁자들과 에드워즈와 같은 당당한 목소리들은 어디 갔는가? 에드워즈가 그의 책, *참된 미덕의 본질*에서 성경을 한 구절도 인용하지 않으면서도 심오하게 중생의 열매인 이타적 사랑을 논의했던 문화 변혁을 향한 예언자적 대화의 선교적 시도는 바로 학문적 공론장에서 신학이 한 담론으로써의 위치를 점유하도록 하기 위한 것이었다. 실제로 당시 대표적인 철학자 중 하나인 데이비드 흄(David Hume)과 도덕철학적 논쟁을 에드워즈는 훌륭히 수행하였다(이상현 1999, 67).

이러한 에드워즈에 대하여 이상현과 다음과 같이 평가한다. “신학계 뿐만 아니라 미국 역사, 철학, 그리고 문학회에서도 에드워즈를 미국의 가장 독창적인 사상가들인 에머슨, 찰스 퍼스, 윌리엄 제임스 등의 계열에 손꼽게 되었다”(1999, 13). 그러나 혹자는 ‘학문적 공론장에서의 선교신학함이 너무 사변적이지 않는가’라는 반론을 제기할 수 있다.

그러나 학문적 공론장에서의 보편적 언어로 번역된 신학은 새로운 생각의 언어이다. 그런데 이 새로운 생각의 언어가 가지고 있는 기존의 지배적인 생각의 언어의 다층적인 결들을 모두 탈피해야하는 혁명성 때문에 이 보편적 언어는 복잡하고 어려워질 수 밖에 없는 것이다. 20세기만 하더라도 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)는 이 천년 철학사를 "존재 망각의 역사"로 진단하고 "존재"에 대한 헬라적 언어를 새롭게 복원하였다(하이데거 1998, 15). 이에 반하여 엠마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)가 하이데거적 언어가 헬라적 사유에 갇혀있다고 판단하고 히브리적 사유를 급진적으로 밀어 부쳐 윤리학으로 서양 형이상학의 전체성의 폭력을 와해시켰다(데리다 2001, 177). 그리고 데리다는 다시 이 천년 철학사를 "음성 중심주의"로 진단하고 해체하여 "에크리튀르(écriture)"적 언어를 새롭게 구사하였다(데리다 2010, 45).

더 나아가서 지적이 지적한 것처럼, 보편적 언어로서의 철학함은 알파한 미봉책을 제시하는 것이 아닌 사유의 새 판을 짜서 새로운 혁명을 향한 위대한 실패를 할 수 있는 지점인 것이다. 이 '위대한 실패'를 사무엘 베케트(Samuel Beckett)는 다음과 같이 노래했다. "다시 시작하라. 다시 실패하라. 더욱 잘 실패하라"(지젝 2009, 316). 이 시구가 우리에게 들려주는 것처럼 사유의 새 판을 짜는 것은 자동적으로 새로운 혁명을 보장해주지는 않는다. "이미와 아직"이라는 변증법적 긴장 가운데 있는 우리는 계속해서 실패할 것이다. 그러나 이 사유의 새 판을 짜는 시도는 역설적이게도 문화 변혁을 기대할 수 있는 실패의 지점인 것이다. 이 지점에서 헤겔도 칸트, 피히테, 그리고 셸링을 니체가 말한 반동적인 방식으로 다루지 않고 새로운 인식의 판에 부분적이며 동시에 종합적으로 재배치시켰다(2009, 14). 여기서 니체가 말한 반동적인 방식이란 거칠게 말하자면 비판을 위한 비판을 의미한다.

다시 말해서 헤겔이 이러한 비판을 위한 비판으로 위의 독일 관념론자들을 다루었다면 헤겔은 결코 그들의 철학적 언어를 뛰어 넘을 수 없었을 것이다. 왜냐하면 이러한 방식은 비판하는 대상이 없으면 어떠한 논의도 이어갈 수 없는 빈약하기 그지없는 철학적 언어이기 때문이다. 그러므로 반동적인 철학적 언어는 비판하는 대상에 국한되는 지엽적인 작업 내지는 미봉책으로 귀결될 수 밖에 없는 것이다. 이와 반면에 시대정신이

되어왔던 철학들은 사유의 새 판에서 새로운 생각의 언어로 논의를 시작해왔던 것이다. 주디스 버틀러(Judith Butler)는 1999년 보수 경향의 *Philosophy and Literature* 에서 주관하는 그해 최악의 저자상을 받았다(버틀러 2008, 23). 왜냐하면 버틀러가 실천력 없는 어려운 이론적 논의들을 독백하는 골방 형식주의자, 강단 허무주의자, 무도덕적 무정부주의 정치학자라는 이유 때문이었다(2008, 14). 그러나 정신분석학으로 미셸 푸코(Michel Foucault)를 재해석했을 뿐만 아니라 수행적 언어 연구를 개진한 버틀러의 새로운 철학적 언어는 오늘날 시대 정신의 한 축이 되어버렸다(2008, 15).

그리고 더 나아가서 버틀러의 새로운 생각의 언어는 대중적인 구호로 확산되었다(Butler 2018.08.31). 왜냐하면 비록 복잡하고 어려운 논의를 개진하였지만, 버틀러는 기존의 지배적인 생각의 언어의 다층적인 결들을 모두 해체하고 새로운 생각의 언어를 혁명적으로 제시했기 때문이다. 물론 학문적 공론장에서의 선교신학함은 물론 대중적으로 기술되어야 한다. 그러나 동시에 보다 이 보편적인 언어는 극도로 엄밀하고 난해한 논의를 담아내야 한다. 왜냐하면 버틀러의 경우에서처럼, 극도로 엄밀하고 난해한 철학적 논의는 단순히 사변적인 사치가 아니라 결국 문화를 변혁시키는 혁명적인 "불가능성의 가능성" 그 자체이기 때문이다. 이와 같이 “예언자적 선교의 대화”는 학문적 공론장에서 신학을 보편적 언어로 번역하여 문화 변혁을 일으킨다. 그렇다면 이“예언자적 선교의 대화”의 주체는 누구인가?

선교의 주체이신 성령

컬스킨 김(Kirsteen Kim)은 학문적 공론장에서의 선교의 주체는 성령이심을 다음과 같이 주장한다. “Mission Dei로서의 선교는 성령론적 패러다임의 선교이다. 정교회 신학자들이 말했듯이, '선교의 보냄은 본질적으로 하나님의 생명을 교제 안에서 분명히 드러내는 (고전 13.13) 성령의 보내심 (요 14.26)이다’”(Kim Kirsteen 2012, 26-27). 그리고 교황 요한 바오로 2세 또한 1990년에 공포된 선교 회칙인 *Redemptoris Missio*에서 성령은 '선교의 최고 대리자'라고 선언했다(2012, 27). 그는 교회의 선교적 사명이 "성령을 보내심" (요 20.22; 행 1.8)이고 이는 모든 교회에 적용된다고 설명했다(2012, 27). 바오로 2세는

이것을 읽는 독자들에게 성령이 교회의 선교를 어떻게 지휘하고 있는지 상기시켜 준 것이다(2012, 27). 그래서 제임스 던(James Dunn)은 선교가 '성령의 역사와 위치를 알아내고 참여하는 것'으로 정의된다면 '분별 (discernment)은 선교의 첫 번째 행동'이라고 주장했다(2012, 34). 그렇다면 앞서 논의해왔던 “예언자적 대화의 선교”에 있어서 주체가 성령이시라는 тезис는 왜 필수적인가?

이 тезис가 필수적인 이유는 앞서 살펴보았던 것처럼 우리의 인식 체계가 “무(無)”를 담지하고 있기 때문에 “예언자적 대화의 선교”에 있어서 우리는 주체가 될 수 없기 때문이다. 여기서 우리가 주체가 될 수 없다는 것은 단순히 대상을 제한적으로 인식한다는 이유 때문만은 아니다. 앞서 논의했던 것처럼 여기서 우리가 주체가 된다는 것은 학문적 공론장에 있는 타자에게 폭력을 가할 수 있다는 이유 때문이기도 하다. 그래서 앞서 우리는 학문적 공론장에서의 선교에 있어서 대화적인 만남이 아닌 일방적인 사역만 있다면 타자를 위한다고 하지만 타자를 향한 폭력으로 귀결될 수 밖에 없음을 논증했던 것이다. 그렇기 때문에 이 “예언자적 대화의 선교”에 있어서 타자와의 대화적인 만남은 신적 주체이신 성령만이 가능케 하실 수 있는 것이다. 그래서 앞서 논의했던 것처럼 이 “예언자적 대화의 선교”에 있어서 타자와의 대화적인 만남을 위해 우리에게 무엇보다 먼저 필요한 것은 바로 믿음인 것이다. 이 믿음으로 우리는 빈곤 문제 해결을 위해 학문적 공론장에서 신학을 보편적 언어로 번역하여 문화 변혁을 일으키는 선교적인 시도를 시작할 수 있는 것이다.

그리고 더 나아가서 “예언자적 선교의 대화”의 주체이신 성령께서는 보편 교회를 통해 빈곤 문제 해결을 향한 선교적인 시도를 하신다. 다시 말해서 앞서 살펴보았던 것처럼 성령께서는 학문적 공론장에서 선교의 대화적인 면에 있어서는 신학을 보편적 언어로 번역하시고 선교의 또 다른 예언자적인 면에 있어서는 이 보편적인 언어로 문화 변혁을 일으키신다. 이에 대한 역사적 사례를 우리는 일제하 기독교 경제운동에서 찾을 수 있다. 그 당시 한국인들은 모두 ‘뭇 없는 자들’이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 국가의 정치경제적 주권을 일제하에서 상실했기 때문이다. 그 당시 정치경제적 주권 상실에 대한 정황을 살펴보도록 하자.

1910년대 조선의 강점 이후 일제는 한반도를 식량기지와 원료 생산지, 그리고 상품시장으로 육성하는 식민지 경제 정책을 폈다. 조선총독부는 토지조사령(1911)을 발표하여 한국인의 토지를 약탈하였고, 동양척식주식회사를 설립하여 일본 농민을 한국에 진출시켜 그들끼리 유리한 조건으로 토지를 제공하였다. 그 결과 1918년 토지조사사업이 매듭지어진 후 다수의 한국 농민들이 영세한 소작농으로 몰락하거나 유민화 또는 화전민화 되어갔다. (공적신학과 교회연구소 편 2013, 319)

이러한 착취는 비단 농업에만 관련된 것이 아니었다. 일제는 주도면밀하게 산업에 관련해서도 착취를 하였다. 이에 대한 정황을 계속해서 살펴보도록 하자.

한편 일제는 1910년 12월 회사령을 발표하여 한국인의 회사 설립을 억제하여 한국인의 자본의 성장과 발전을 저지하고, 산업부르주아지의 성장을 억제하였다. 그러나 일제는 1920년대 들어서 전쟁을 통해 성장한 일본 독점 자본의 조선 침투를 용이하게 하기 위해 회사령을 철폐(1920. 4)하였고, 1930년 이후에는 대륙침략을 위한 병참기지를 위해 한국의 공업화를 추진하면서 일본의 거대 자본이 한국의 산업분야를 주도하게 하였다. (2013, 320)

이는 일제가 자국의 내부모순을 타개하기 위해 한국에 과잉자본을 투자하는 가운데 한국 노동자들을 저임금으로 착취함으로써 식민지 체제를 더욱 굳혀갔던 것이다(2013, 320). 이와 같이 일제강점기에 정치경제적으로 주권이 상실된 한국인들은 ‘몹 없는 자들’이 되어버렸다. 이러한 정황 가운데 “예언자적 선교의 대화”의 주체이신 성령께서는 어떻게 보편 교회를 통하여 빈곤 문제 해결을 향한 선교적인 시도를 하셨는가?

먼저 성령께서는 빈곤 문제 해결을 위해 선교의 대화적 면에 있어서 신학을 보편적 언어로 번역하셨다. 이는 1922년 6월 20일 조만식과 평양YMCA를 중심으로 발족된 물산장려회로부터 시작되었다(2013, 321). 다음의 물산장려회의 설립취지서에는 빈곤 문제 해결을 위해 선교의 대화적 면에 있어서 신학이 보편적 언어로 번역되어 있다. “조선물산장려와 상공업의 진흥을 통해 삼천리가 삼천만 민족의 眞個 낙원, 眞個 에덴이 되기를 지성으로 갈망하는 바로다”(2013, 321). 이와 같이 보편적 언어로 번역된 물산장려회의 설립취지서는 이내 빈곤 문제 해결을 위해 선교의 또 다른 예언자적인 면에 있어서 이 보편적인 언어로 문화 변혁을 다음과 같이 일으켰다.

평양 물산장려회는 1922년 평양 YMCA회관에 간판을 걸고, 1937년 일제에 의해 해산될 때 까지 매년 음력 설날과 5월 단오에 시가행진을 하며 토산품의 애용을 선전하고 강연회를 개최하는 등 다양한 활동을

전개하였다. 특히 평양 물산장려회는 시내 각 교회의 청년회와 부인회, 상공업자, 일반사회단체까지 폭넓게 끌어들이어 운동을 전개하였다. (2013, 321)

이와 같이 일제강점기에 정치경제적으로 주권이 상실된 ‘몫 없는 자들’뿐만 아니라 일제강점기 이전에도 ‘몫 없는 자들’이었던 “부인회”까지도 빈곤 문제 해결을 향한 “예언자적 선교의 대화”의 주체인 성령의 선교에 참여하였던 것이다(임종국 2006, 230).

왜 빈곤 문제 해결을 위한 선교적인 시도에 있어서 ‘몫 없는 자들’이 중요한가? 이는 앞서 논의했던 것처럼 현존하는 몫 있는 자들인 부유층과 심지어 노동자들도 평등주의-보편주의적인 경제 주체가 될 수 없기 때문이다. 물론 상대적이긴 하지만, 이들은 각각 몫이 있다. 그렇기 때문에 아무리 빈곤 문제 해결을 도모한다고 하더라도 자신들의 몫을 대변하는 입장을 취할 수 밖에 없는 것이다. 이에 반하여 몫 없는 자들은 대변해야 할 몫이 없기 때문에 자신들의 기본적인 몫을 취하는 것을 유일한 목표로 삼을 수 밖에 없는 것이다. 다시 말해서 몫 없는 자들은 자신의 대립물을 말소시키는 행위 속에서 스스로를 해체하는 유일한 정치경제적 주체이다(임종국 2006, 230).

그러니까 몫 없는 자들은 다른 이들의 몫을 착취하는 지배계급이 되는 순간, 몫 없는 자들은 더 이상 몫 없는 자들이 될 수 없는 것이다. 그리고 또한 몫 없는 자들은 다른 이들의 몫을 착취할 만한 정치경제적 여유가 없다. 왜냐하면 몫 없는 자들은 자신의 정체성을 해체하는데 주력하고 있기 때문이다. 이와 같이 ‘몫 없는 자들’이 정치경제적 주체가 될 때 빈곤 문제 해결을 향한 선교적 시도를 ‘이미’와 ‘아직’간에 존재하는 변증법적 긴장 안에서 행할 수 있는 것이다. 그렇다면 지금까지의 논의를 종합하여 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적인 원리를 도출할 수 있지는 않을까? 이를 위하여 아우구스티누스의 철학적 논의를 따라갈 필요가 있다.

제 4 장

결론

빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적인 동질적 인과 원리

아우구스티누스(Augustinus)는 우리가 세계를 지향하는 근원적인 방식이 바로 사랑이라고 주장한다(Augustine 1996, 26-30). 그러니까 나는 보편적 사랑과 보편적 진리의 관계를 “동질적 인과 원리”라는 용어로 표현하고자 한다. 다시 말해서 보편적 사랑과 보편적 진리는 사건적 보편성에 있어서 동질이며 보편적 사랑은 보편적 진리를 실천할 수 있는 동인이라는 것이다. 그러나 아쉽게도 “보편적 개별성”과 사상적인 맥을 같이하는 지젝의 “빈민의 정치화”도 이를 실천하는 “까다로운 주체(ticklish subject)”의 동인이 부재한 것이다. 그러니까 지젝은 빈곤 문제 해결을 위한 ‘하나의 이론’이라는 내외부적 환상을 저항하고 있지만, 정작 실천적 환상에는 제대로 저항하지 못하고 있는 것이다. 그러니까 정치경제적 주체가 “빈민의 정치화”라는 비환원적인 원리를 단순히 실천할 수 있다는 전제는 근대적 환상일 뿐이다. 다시 말해서 이는 주지주의(intellectualism)적인 환상일 뿐인 것이다.

그러므로 이 지점에서 우리는 아우구스티누스의 인간을 몸을 입은 욕망의 혹은 사랑의 주체로 이해하는 비환원론적 인간관이 필요한 것이다(스미스 2016, 67). 그러니까 아우구스티누스는 인간 정체성의 핵심을 머리와 관련된 지성의 영역에서 우리 몸의 중심부, 특히 카르디아(καρδιά, 마음 또는 오장육부)로 이동시킴으로써 이전 모형의 유사 합리주의에 저항한다(2016, 67). 그러나 지젝과 바디우의 비환원적인 원리가 주지주의적이라고 해서 폐기해서는 안된다. 앞서 언급하였던 것처럼 바디우의 “보편적 개별성”을 기반으로 한 지젝의 “빈민의 정치화”는 아우구스티누스의 “욕망의 근원성”과

“동질적 인과 원리”를 이루는 것이다. 이에 관해서 성경은 ‘하나의 이론’이라는 내외부적 환상을 저항할 뿐만 아니라 “보편적 개별성”을 실천할 수 있는 동인을 제공해준다.

그렇다면 성경은 끊임없이 서로를 배제했던 유대인과 헬라인을 하나가 되게 하도록 하는 동인은 무엇이라고 하는가? “그리스도 예수 안에서”(갈 3:28) 답의 신비가 있다. 그것은 바로 예수 그리스도께서 십자가에서 이루신 구속의 은혜를 행위 주체가 경험하는 것이다. 왜냐하면 예수 그리스도께서 이 땅에서 초점을 집중하여 행하신 사건이 바로 십자가의 구속이었기 때문이다. 십자가는 지금도 예수님께서 못박히지 않으셨다면 우리가 못박혀야 하는 죄인이라는 사실을 선명하게 선언해주고 있다.

유대인과 헬라인, 종과 자유인, 남자와 여자나 상관없이 우리는 하나님을 마음에 두기 싫어하고 하나님의 자리에 앉아 있었던 적대자였다(롬 1:28). 이것이 민족과 계층을 뛰어넘는 우리의 보편적인 실존인 것이다. 그리고 더 나아가서 이러한 죄인인 우리를 위해서 예수님께서 형벌을 대신 받으시고 죽으시고, 그리고 부활하신 사건은 우리 안에 보편적인 사랑을 일으킨다. 이로써 우리는 조건없이 다른 사람들을 사랑할 수 있고 하나가 될 수 있는 사랑이라는 보편적인 힘을 가지게 되는 것이다. 그동안 배제하는 당하는 자와 배제하는 자가 하나가 될 수 없었던 이유는 하나가 되기 위한 조건들이 너무 많았기 때문이다.

그러므로 오늘날에는 무조건적인 사랑을 십자가의 사건에서 경험하여 무조건적으로 호모 사케르(Homo Sacer)와 함께 하고 섬기는 보편 교회가 필요하다. 이는 국가, 민족, 그리고 심지어 교회를 위해 진리를 설명하며 이용하는 것에서 벗어나 십자가의 사건으로 주어진 외부적인 은총을 누리는 것으로 가능한 것이다. 진리는 국가, 민족, 교회 중심적 논리에 갇힐 수 없는 진리 그 자체이기 때문이다. 이를 위해 실천적으로 고스케 코야마(Kosuke Koyama)의 “이웃론(neighborology)”이 필요하다. 코야마는 사람들에게 좋은 신학이나 발전 이론보다 더욱 좋은 이웃이 필요하다고 주장한다(마이어스 2000, 244). 왜냐하면 우리의 사역은 개념에 관한 것이기 전에 사람에 관한 것이고, 가르침이나 계획이기 전에 관계에 관한 것이기 때문이다(2000, 244). 그러니까 뭉툭 없는 자들 즉 우리의

이웃들의 이야기에 귀를 기울임으로써, 우리의 이야기를 그들과 나눔으로써 우리는 서로 이웃이 된다는 것이다.

동질적 인과원리로 인한 결론 및 제안

지금까지 우리는 데리다의 해체주의적 관점으로 삭스, 콜리어, 이스털리의 빈곤 문제 해결을 위한 이론들이 ‘하나의 이론’이라는 환상에 빠져 있는 것을 밝혀냈다. 그래서 ‘하나의 이론’이라는 환상에 빠지지 않기 위해 지젝의 “빈민의 정치화”라는 비환원적인 정치경제적 원리를 제시하였다. 그리고 더 나아가서 학문적 공론장에서의 공공신학함의 역사적 사례를 살펴보며 “신학적 전회”를 통해 뉴비긴의 관점으로 본 학문적 공론장에서의 공공신학적 가능성에 대해서 논의하였다. 그리고 마지막으로 빈곤 문제 해결을 향한 “예언자적 선교의 대화”의 주체이신 성령의 선교에 대한 논의를 하며 빈곤 문제 해결을 향한 공공신학적인 동질적 인과 원리를 도출하였다.

그러므로 “보편적 개별성”을 기반으로 한 “빈민의 정치화”를 위해 ‘하나의 이론’이라는 환상을 저항하는 초월성을 담지 한 교회는 빈민국에 필요한 것이다. 보편적 사랑으로 섬기고 보편적 진리를 선언하는 공공신학적인 해석학적 공동체로 지역 교회가 세워질 때 우리는 다시 한 번 희망을 노래할 수 있는 것이다. 이에 대하여 마이어스는 다음과 같이 설명한다. “손상된 정체성과 손상시키고 있는 원인을 깨닫거나, 신콤플렉스와 그 근원을 간파하는 것은 예수님처럼 볼 수 있을 때만 가능하다. 그 나라의 렌즈를 통해서만 우리의 세계관의 부적절성과 함께 일하고 있는 가난한 자들의 세계관의 그릇됨을 볼 수 있다... 그 날의 눈만이 이 세상의 제도 속에서 권력의 속임수와 존재를 분별할 수 있다”(2000, 266).

인용 문헌(REFERENCES CITED)

- 공적신학과 교회연구소 편. 2015. *하나님의 정치*. 용인: 킹덤북스.
- _____. 2013. *하나님의 경제*. 성남: 북코리아.
- 김성구. 2014. *신자유주의와 공모자*. 서울: 나람북스.
- 김옥동. 1999. *포스트모더니즘의 이해*. 서울: 문학과지성사.
- G. W. F 헤겔. 2005. *정신현상학 1*. 임석진 옮김. 파주: 한길사.
- 권태경. 2005. *칼빈의 제네바 아카데미에 대한 연구, 역사신학 논총 제9집*. 용인: 한국복음주의역사신학회.
- 나카마사 마사키. 2018. *자크 데리다를 읽는 시간*. 김상운 옮김. 파주: 아르테.
- 레슬리 뉴비긴. 2007. *다원주의 사회에서의 복음*. 홍병룡 옮김. 서울: IVP.
- 르네 데카르트. 1997. *성찰: 자연의 빛에 의한 진리탐구 프로그램에 대한 주석*. 이현복 옮김. 서울: 문예출판사.
- 마르틴 하이데거. 1998. *존재와 시간*, 이기상 옮김. 서울: 까치글방.
- 박원빈. 2010. *레비나스와 기독교*. 서울: 북코리아.
- 막스 베버. 2010. *프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신*. 김덕영 옮김. 서울: 길.
- 브라이언트 L. 마이어스. 2000. *가난한 자와 함께 하는 선교*. 장훈태 옮김. 서울: 기독교문서선교회.
- 스탠리 그렌츠, 로저 올슨. 1997. *20세기 신학*, 신재구 옮김. 서울: IVP.
- 스티븐 B. 베반스와 로저 P. 슈레더. 2011. *예언자적 대화의 선교*, 김영동 옮김. 서울: 케노시스.

- 슬라보예 지젝. 2007. *부정적인 것과 함께 머물기*. 이성민 옮김. 서울: 도서출판 b.
- _____. 1995. *삐딱하게 보기*. 김소연, 유재희 옮김. 서울: 시각과 언어.
- _____. 2009. *시차적 관점*. 김서영 옮김. 서울: 마티.
- _____. 2009. *잃어버린 대의를 옹호하며*. 박정수 옮김. 서울: 그린비.
- _____. 2012. *헤겔 레스토랑 Less Than Nothing 시리즈 1*. 조형준 옮김. 서울: 새물결.
- 알랭 바디우. 2008. *사도바울*. 현성환 옮김. 서울: 새물결.
- 이상현. 1999. *조나단 에드워즈의 철학적 신학*. 노영상, 장경철 옮김. 서울: 한국장로교출판사.
- 이형기 외 8명. 2010. *공적 신학과 공적 공적 교회*. 서울: 킹덤박스.
- 임마누엘 칸트. 2006. *순수이성비판1 (대우고전총서 19)*. 백종현 옮김. 서울: 아카넷.
- 임승수. 2013. [우고 차베스를 추모함] “가난을 끝장내는 유일한 방법은 빈민들에게 권력을 주는 것입니다”. 서울: 민족21.
- 임종국. 2006. *여인열전 (임종국 선집 7) 여성, 세상을 열다*. 성남: 아세아문화사.
- 윌리엄 R. 이스털리. 2011. *세계의 절반 구하기*. 황규득 옮김. 서울: 미지박스.
- 자크 데리다. 2010. *그라마톨로지*. 김성도 옮김. 서울: 민음사.
- _____. 2001. *글쓰기와 차이*. 남수인 옮김. 서울: 동문선.
- 장세호. 2017. *현대 러시아 권력엘리트와 대외정책 결정과정 연구*. 서울: 여시재.
- 제이슨 포웰. 2011. *데리다 평전-순수함을 열망한 한 유령의 이야기*. 박현정 옮김. 고양: 인간사랑.
- 제임스 K. A 스미스. 2009. *누가 포스트모더니즘을 두려워하는가?* 박삼중, 배성민 옮김. 파주: 살림출판사.
- _____. 2016. *하나님 나라를 욕망하라*. 박세혁 옮김. 서울: IVP.
- 제프리 삭스. 2006. *빈곤의 종말*. 김현구 옮김. 서울: 21세기북스.
- 조나단 에드워즈. 2005. *신앙감정론*. 정성욱 옮김. 서울: 부흥과개혁사.
- _____. 2017. *자유 의지*. 정부흥 옮김. 서울: 새물결플러스.

- 조한범. 1999. *러시아 체제전환과 지배엘리트의 성격변화, 사회주의 지배엘리트와 체제변화: 북한과 러시아·중국·동독의 비교분석*. 서울: 생각의 나무.
- 주디스 버틀러. 2008. *젠더 트러블, 페미니즘과 정체성의 전복*. 조현준 옮김. 서울: 문학동네.
- 케빈 밴후저. 2003. *이 텍스트에 의미가 있는가*. 서울: IVP.
- 프리드리히 니체. 2002. *니체전집 14(KGW VI 2) 선악의 저편, 도덕의 계보*, 김정현 옮김. 서울: 책세상.
- 폴 리콰르. 2012. *해석의 갈등*. 양명수 옮김. 파주: 한길사.
- 폴 콜리어. 2010. *빈곤의 경제학*. 류현 옮김. 파주: 살림.
- 하피터. 2012. *철학연구 제46 집: “하이데거와 사르트르의 “무” 개념*”. 서울: 고려대학교 철학연구소.
- 한스 게오르크 가다머. 2012. *진리와 방법 2 - 철학적 해석학의 기본 특징들*. 파주: 문학동네.
- Aristotle. 1994. *Metaphysics: Books Z and H (Clarendon Aristotle Series) 1st Edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Emil Brunner. 1964. *Truth as Encounter*. London: Westminster Press.
- Kim, Kirsteen. 2012. *Joining in with the Spirit: Connecting World Church and Local Mission* London: SCM Press.
- Michael Polanyi. 1974. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Robert Conquest. 1986. *The Harvest of Sorrow*. New York: Oxford University Press.
- Saint Augustine. 1996. *Teaching Christianity (Vol. I/11) (The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century)*. New York: New City.
- Slavoj Zizek. 2009. *The Sublime Object of Ideology*. London and New York: Verso.
- 정용택. 2010. “*괴물이 되어, 괴물과 마주하라.*” [프레스리안 books] *슬라보예 지젝. 존밀뱅크의 <예수는 괴물이다>*, 2010. 06. 07.
<http://www.pressian.com/news/article.html?no=111627>.

고명섭. 2018. “마을은 특권에 저항한 인간해방 투사”, 2018. 06. 07.
<http://www.hani.co.kr/arti/culture/book/271469.html>.

Judith Butler. 2018. “*Bodies in Alliance and the Politics of the Street*”, 2018. 08. 31.
<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.

Todd Gitlin. 1998. “Hip-Deep in Post-Modernism.” *New York Book Review*, 1998. 11. 06.

약력(VITA)

성명: 김택영

출생지: 수원시

생년월일: 1981/12/12

학력: 아세아연합신학대학교 (B.A) 신학 학사
Fuller Theological Seminary (M. Div) 목회학 석사
Fuller Theological Seminary (Th. M) 신학 석사 졸업 예정

경력: 2004-2012 NGO @ 카자흐스탄 (파송 선교사)
2016-현재 인랜드교회 @ 1101 Glen Ave, Pomona, CA 91768 (전임 부목사)

가족사항: 처 김지영