

『현대유럽철학연구』 제60집, pp.205~243.

(舊 한국하이데거학회/한국해석학회 통합 학회지)

DOI

유교 근대화론에 대한 해석학적 성찰*

: 하이데거 기술문명비판을 중심으로

이경배(전주대 한국고전학연구소 HK연구교수)

【한글요약】

동·서의 근대, 동·서의 자본주의 사이에 차이는 존재하는가? 차이가 존재한다면, 우리는 이 차이를 어떻게 다루어야 하는가? 그리고 우리에게 이 차이는 왜 중요한가? 이 물음에 답하기 위해 논문은 우리의 근대성이 서구로부터 이식된 근대성이라는 역사적 사실을 인정하는 가운데 동·서 근대가 양산한 공통의 문제로서 과학기술문명의 성과를 비판적으로 검토하고자 하며, 다른 한편으로 유교 전통의 영향사 아래 형성된 우리 근대의 특수한 정체성 찾기라는 당위명제를 토대로 개진된 동아시아 근대의 근대성을 다룬 선행 논의들을 고찰하고자 한다. 따라서 논문은 첫째, 서구 근대성의 근본특징에 대한 철학적 진단을 시도하며, 둘째, 유교 근대화론이라고 할 수 있는 ‘유교 자본주의’, ‘중층 근대성론’ 혹은 ‘능력주의 합리성’의 핵심 주장을 검토하고, 이 논의 내부에 내재해 있는 유럽 중심주의의 사상적 흔적을 살피고자 하며, 셋째, 서구 근대성이든 동아시아 근대성이든 양자의 근대를 공속하고 있는 기술 문명 의존적 자본주의에 대한 무비판적 태도를 지적하고, 하이데거의 기술 문명에 대한 비판적 논의를 토대로 근대성 담론에 은폐되어 있는 철학적 사유의 한계를 제시하고자 한다. 이런 논의과정을 통해 필자는 근대가 남긴 문제 해결과 서구 근대와는 다른 동아시아 근대의 특수한 정체성 찾기라는 중첩된 과제의 윤곽이 우리의 시야에 포착될 수 있기를 희망한다.

【주제어】 유교 자본주의, 중층 근대성, 과학기술문명, 식민지화, 다원주의

* 이 논문 또는 저서는 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01045347)

1. 머리말

세르반테스의 ‘돈키호테’가 봉건사회 기사도 정신을 풍자함으로써 전근대와의 결별을 선언한 “말안장 시대”를 헤켈은 “탄생의 시기”, “새로운 시대로의 이행의 시기”¹⁾로서 ‘근대(Neuzeit)’라고 불렀다.²⁾ 근대인의 인간 이성에 대한 낭만적 확신은 근대 이전의 인간 세계를 미신과 주술이 지배하던 야만의 혼돈 시대로 규정하도록 하였을 뿐만 아니라, 자신들의 세계를 인간 정신이 자신의 진정한 목적에 도달한 인간 문명의 완성 시기, 즉 “세계의 탈주술화”³⁾ 시기로 주장할 수 있도록 하였다. 근대인에게 근대는 장막의 배후에 숨겨져 있던 야만의 주술적이며 신화적인 영역이 합리적 이성의 위력 앞에 발가벗겨져 해명된 시대다. 그러나 합리적 이성의 위력에 취해있던 근대인 중 누구도 “서양의 운명신화”가 ‘프로메테우스의 비극’이라는 사실은 몰랐다.⁴⁾ 제우스의 폭력 앞에 나약하기만 했던 인간에게 헤파이스토스의 ‘불’을 선물한 프로메테우스의 운명은 스퀴티스의 절벽에 묶인 채로 독수리에게 간을 파먹히는 영원한 고통이다. 프로메테우스의 운명이 벗어날 수 없는 영원의 고통이었던 것처럼, 불을 받은 인간 이성의 운명 또한 합리성과 효율성이라는 이름 아래 계산, 계측, 계획하는 이성

1) G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner 1988, S. 9.

2) 하버마스는 근대의 철학적 담론들을 묶은 12번의 연속강의를 헤겔로부터 시작하면서 근대성의 네 가지 특징을 “개인주의”, “비판의 권리”, “행위의 자율성”, “관념론 철학” 이라고 규정하였으며, 또한 근대로의 역사적 사건을 “종교개혁”, “계몽주의”, “프랑스 혁명” 으로 열거한다. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 27.

3) M. 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 김덕영 옮김, 길 2017, 183.

4) H. G. Gadamer, “Prometheus und die Tragödie der Kultur (1946)”, in: *Ästhetik und Poetik II*, GW. 9, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 150이하 참조

의 “최우리”⁵⁾다. 이런 의미에서 하이데거는 “프로메테우스가 최초의 철학자였다”⁶⁾고 말한다. 프로메테우스의 운명이 존재자를 계산하는 이성의 대상으로 자신 앞에 세우고, 배열하여, 개념화함으로써 세계 전체를 완벽하게 설명하고자 한 서양의 사유 체계, 달리 말해서 존재의 사유와의 일치를 진리로 간주한 사상체계가 맞이할 운명이다. 이런 점에서 프로메테우스가 사슬에서 풀려나 해방되는 순간은 동시에 세계를 설명할 이성이 자기완성에 이르는 형이상학의 완성 시기로서 “철학의 종말”⁷⁾이다.

서양 근대는 유일한 창조자였던 신의 위대한 창조행위를 찬양하고, 모방하던 인간이 자신을 신과는 다른 존재가 (Seinsvalenz)를 가진 창조의 주체로 발견한 르네상스로부터 시작했다. 이 시기 인간은 온 우주가 자신을 중심으로 운동하고 있다는 세계관을 탈피해 더 이상 자신이 우주의 중심이 아니라, 끊임없이 운동하는 미지의 ‘X’라는 사실을 발견했으며, 결국 천체운동의 계산과 관측을 자신의 숙명적 과제로 받아들였다. 즉, ‘코페르니쿠스의 전회’라고 불리는 세계관의 변화는 인간으로 하여금 자연 전체를 수학의 언어로 설명하도록 하였다. 뉴턴이 자신 앞에 세운 자연은 물리적 운동의 세계였으며, 이 운동은 수학적 계산·계측방식을 통해 충분히 예측 가능한 힘들의 인과법칙이 지배하는 공간에서 벌어지는 현상이다. 이런 자연과학은 수학적 방법론을 도구로 하여 자연의 운동을 지배하는 법칙을 경험 가능한 현상 지평으로부터 도출하지만, 도출된 법칙은 또한 현상 지평에서 증명되어야만 한다. 그러나 자연과학은 추상적 법칙과 경험 가능한 현상 지평 사이의 끝없는 순환구조에 자신의 진리 세계가

5) M. 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 365.

6) M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933, Das Rektorat 1933/34 Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2. Aufl. 1983, S. 11.

7) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer 1988, S. 65.

간혀있다는 사실을 인지하지 못한다.⁸⁾

이런 의미에서 하이데거는 “과학은 사유하지 않는다”⁹⁾고 선언하였다. 수학적 방식의 자연 탐구를 통해 얻은 이론적 증명으로만 남은 과학적 사실은 기술 발전이 가져온 실험 가능성을 통해 증명되어야만 하며, 이 경우에라야만 과학적 진리로 인정받을 수 있고, 최종적으로 기술적 효용성을 획득할 수 있다. 이렇게 과학이 곧 기술이 되는 시대는 “시간이 공간이 되는”¹⁰⁾ 시대다. 시간이 곧 공간이 되는 시대는 공간적 거리를 사라지게 하는 속도가 지배하는 사회이며, 공간적 거리가 사라짐으로써 공동체를 살아가는 구성원 모두가 같아지는 사회다. 근대 초기 인간은 이동수단의 기술적 개발을 통해 나와 너의 공간적 거리를 시간적으로 상쇄하려 했지만, 현대 인간은 거의 동시에 지구 반대편의 사건 사고를 실시간에 접할 수 있는 정보통신기술시대를 살고 있다. “기술독재”시대는 인간 현존재 전체를 공리주의적 성과와 효용성이데올로기에 “총동원(Totalmobilisierung)”하고 있으며, 자연을 오직 채취와 채굴의 소비대상으로만 간주하도록 만든다.¹¹⁾ 따라서 하이데거는 기술독재시대에 자연은 인간 기술의 약탈행위로 인해 황폐해지며, 현존재는 황폐해진 대지를 방랑하는 뿌리뽑힌 존재자로 퇴락한다고 경고한다.

모든 것이 새로이 탄생하던 근대의 희망과 환희는 얼마가지 않아 절망과 공포로 바뀌었다. 과학과 기술 사이의 밀회는 공간적 거리를 제거할 다양한 기계 동력장치를 탄생시켰지만, 또한

8) G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, S. 93이하 참조

9) M. Heidegger, *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, in: *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Bd. 16, hrsg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2000, S. 705.

10) M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, hrsg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2015, S. 37.

11) M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, S. 357, 363, 364.

동시에 군사 무기화되었으며, 군사 정보수집을 위한 수단이 되었기 때문이다. 인간의 노동력 절감과 보호의 수단이었던 기술은 기계기술의 성장과 더불어 기계 동력장치를 움직일 자원을 자연으로부터 채굴하여 사용하였으며, 자연으로부터의 약탈적 채굴은 생태계 문제와 환경문제를 낳았다. 그 때문에 근대를 자신의 손으로 만들고 가꾸었던 서구인들은 자신들의 근대가 양산한 문제들에 직면하여 근대성 자체를 향한 비판적 의혹의 눈길을 보내기 시작했다. 마찬가지로 자발적이었던 비자발적이었던 근대를 수용하여 자신들의 삶의 양식으로 변용시킨 동아시아 국가들은 지정학적 특수성과 고유한 정신문화체제를 바탕으로 자신들만의 정체성을 형성할 동아시아의 근대성을 달성하고자 했다. 이런 정체성형성은 한편으로는 서구의 근대성과는 다른 동아시아의 특수한 근대성을 발견하여야 한다는 숙명적 과업을 우리에게 던졌을 뿐만 아니라, 다른 한편으로 서구의 근대든 동아시아의 근대든 근대 기술 문명사회가 안고 있는 공통의 문제를 함께 해결해야 한다는 과제 앞에 우리를 세운다. 이런 문제의식에서 유교를 공통의 정신문화 및 역사적 경험으로 가지고 있는 동아시아의 근대를 관련 학자들은 “중층 근대”, “다중 근대” 혹은 “혼종 근대”라고 설명해왔으며, 동아시아 일부 국가들에서 보인 자본주의의 고속성장을 유교와 결합하여 해명하고자 하는 “유교 자본주의론”이 등장하기도 했고, 서구 근대의 원형질을 “합리성”이라 보고 유교 관료제의 합리성으로부터 근대의 공통성질을 찾고자 시도하기도 했다. 특히 근대성에 대한 논의 지평에서 볼 때 유교 자본주의론은 유교 문화의 부분 특성을 과잉 해석하여 동아시아 자본주의 성장과 등치 하려는 경향이 있다. 왜냐하면 동아시아 자본주의 성장에 유교의 질서원리로서 “일군만민의 중앙집권체제, 충효일치의 인간관계, 농본주의의 경제관, 평화주의의 경향과 교육중시”¹²⁾가

12) 김일곤, 「유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의」, 『동아시아 문화와 사상』 제2호, 동아시아문화포럼 1999, 37-39.

작동하였다고 주장하기 때문이다. 또한 동아시아의 급속한 경제 성장의 배경에는 유교 문화의 전형적 특질인 가족주의, 연고주의 그리고 정실주의가 긍정적 동력으로 작용하였다고 주장하기도 했기 때문이다.¹³⁾ 필자의 생각으로는 유럽에서만 근대와 자본주의 성장을 발견한 베버와 마찬가지로 유교 자본주의든, 중층 근대성, 다중 근대성이든 혹은 관료체제 운용의 합리성이든 이들 모두는 “내재적 발전론”에 해당한다. 그리고 서구의 근대가 기독교와의 혼종성 위에 구축되었듯이 동아시아의 근대성 또한 유교와의 혼종성을 배제하고는 동아시아 근대의 정체성을 확정하기 어려울 것이다. 왜냐하면 “검둥이는 어디를 가든 언제나 검둥이”¹⁴⁾일 수밖에 없듯이 동아시아인도 어디를 가든 동아시아인일 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 ‘탈아입구(脫亞入歐)’의 허구적 이상을 좇기보다 근대로의 길에서 남긴 근대의 문제에 대한 비판적 성찰과 함께 우리의 자기 정체성 찾기 시도가 더 중요하다.

우리가 지금 여기 서 있는 시대는 근대를 극복한 ‘탈’근대의 시대인가 혹은 근대의 근대성이 전승되어 여전히 작용하고 있는 ‘후기’근대인가? 시대와 시대는 역사적 단절이 아니라, 시대와 시대를 구분하는 불연속성과 시대로부터 시대로의 계승이 이루어지는 연속성이 빚어내는 운동이라는 점을 고려하면, 근대는 전근대와의 단절일 수 없으며, 우리가 서 있는 현재는 근대와의 시대적 단절일 수 없다. 오히려 우리의 현재는 근대가 전통이란 이름으로 계승되어 영향력을 행사하고 있는 ‘해석학적 영향사’로 이해되어야 한다. 그러므로 근대를 겪어낸 현재의 과제는 근대를 넘어 새로운 시대를 약속하는 ‘탈’근대가 아니라, 근대의 역사적 경험

13) 유석춘·최우영·왕혜숙, 「유교윤리와 한국 자본주의의 정신 - 효(孝)를 중심으로」, 『한국사회학』 제39집, 한국사회학회 2005, 54 이하 참조 또한 가족 중심의 동아시아 복지모델에 대해서는 왕혜숙, 류석춘, 「국가복지의 (탈)가족화 효과: 한국과 대만의 의료보험 피부양자 제도 비교연구」, 『사회과학연구』, 제21집, 2013, 40 이하 참조

14) F. 파농, 『검은 피부, 하얀 가면』, 노서경 옮김, 문학동네 2017, 165.

지평에 대한 비판적 성찰이며, 경험 지평들의 다원성에 대한 인정이다.¹⁵⁾ 이런 의미에서 논문은 우리의 근대성 경험이 서구로부터 이식된 근대성이라는 역사적 사실에 대한 인정 위에 동·서 근대가 양산한 공통의 문제로서 과학기술문명의 한계를 비판적으로 검토하고자 하며, 다른 한편으로 유교 전통의 영향사 아래 형성된 우리 근대의 특수한 정체성 찾기라는 당위명제를 토대로 개진된 동아시아 근대의 근대성을 다룬 선행 논의들을 살펴보고자 한다. 이를 위해 논문은 첫째, 서구 근대성의 근본특징에 대한 철학적 진단을 시도할 것이며, 둘째, 유교 근대화론이라고 할 수 있는 ‘유교 자본주의’, ‘중층 근대성론’ 혹은 ‘능력주의 합리성’의 논의 핵심을 검토하고, 이 논의 내부에 내재해 있는 유럽 중심주의의 사상적 흔적을 보고자 하며, 셋째, 서구 근대성이든 동아시아 근대성이든 양자의 근대를 공속하고 있는 기술 문명 의존적 자본주의에 대한 무비판적 태도를 지적하고, 하이데거의 기술 문명에 대한 비판적 논의를 토대로 근대성 담론에 은폐되어 있는 철학적 한계에 주목하고자 한다.¹⁶⁾ 이런 논의과정을 통해 필자는 근대가 남긴 문제의 해결과 서구 근대와는 다른 동아시아 근대의 특수한 정체성 찾기라는 중첩된 과제의 윤곽이 우리의 논의 지평에 들어설 수 있기를 희망한다.

2. 서구 근대의 근대성에 대한 성찰 : 주체 형이상학과 팽창주의

푸코는 지식담론의 계보학적 탐구방식에 기대 근대로의 ‘문턱’,

-
- 15) 철학적 해석학의 반성개념에 대해 이경배, 「가다머(H.-G. Gadamer)의 해석학적 이해주체」, 『범한철학』 제53호, 범한철학회 2009, 265 이하 참조.
- 16) 하이데거의 근대성 비판에 대해서 강학순, 「하이데거의 근대성 비판에 대한 이해 - 근대의 ‘있음’에 대한 존재사적 해명」, 『존재론 연구』 제4집, 한국 하이데거 학회 1999, 13 이하 참조. 최상욱, 「근대 국가체제에 대한 하이데거의 비판」, 『현대유럽철학연구』 제37집, 한국 하이데거 학회 2015, 223 이하 참조.

즉 말과 사물 사이에 있는 벌거벗은 경험 영역인 “맨 경험”을 언급한다. 여기 말과 사물을 잇는 맨 경험의 영역으로서 문턱이 인식론적 지층과 지층이 변화 구성되는 인식체계의 경계다. 그러나 문턱은 지층과 지층의 경계, 한 인식체계가 차지하고 있는 방과 다른 인식체계가 차지할 방 사이의 표지식이라는 점에서 이곳과 저곳의 단절이 아니라, 지평과 지평 사이의 불연속적 전이를 표현한다. 이제 인간 역사의 흐름에 따라 켜켜이 쌓인 인식론적 지층들은 지층마다 자신의 고유한 인식체계를 가지고 있으며, 인식체계마다 그 지층을 관통하는 지배 언어가 존재한다. 따라서 푸코에 따르면 “언어가 공간과 교차한다.”¹⁷⁾ 한 시대를 관통하는 지배 이데올로기로서 특정 지식체계는 이 지식체계를 특징짓는 자신만의 고유 언어를 지니고 있다. 따라서 특정 시대 지식체계의 언어는 그 시대 지배 층위의 권력담론을 형성한다.

이제 푸코의 벨라스케스의 그림 “시녀들”에 대한 묘사를 통해 인식체계의 계보학적 지층들 각자 내부에서 형성되는 권력담론의 다원성을 살펴볼 필요가 있다. 푸코의 벨라스케스 그림에 대한 해명은 ‘에피스테메’ 체계의 중첩된 시선들에 주목하고 있으며, 시선들 사이에 존재하는 경계는 관점의 차이일 뿐이라는 사실을 지적한다. 우선 벨라스케스의 그림에서 주목해야 하는 인물은 그림의 중앙부에 막 문을 열고 들어서고 있는 방문자다. 일단 그림의 관찰자 시점에서 보면, 이 사람은 그림 밖의 비가시적 세계, 다시 말해서 그림 속의 화가가 이제 막 자신의 그림의 대상으로 삼고 있는 두 인물, 즉 그림 중앙의 거울 속 액자에 등장하는 왕과 왕비의 시점으로부터 그림 속의 가시적 세계로 들어서고 있는 등장인물이다. 그리고 이 사람이 이제 막 등장하면서 연 중앙 문은 비가시적 세계의 빛을 그림 속의 세계로 끌어들이고 있는 빛의 통로이며, 또한 이 문을 통해 그림 밖의 세계로 관람자의 시선을 이끌어 비가시적 세계를 엿볼 수 있게 한다. 그림에서 이 문은

17) M. 푸코, 『말과 사물』, 이규현 옮김, 민음사 2014, 11.

그림 밖의 세계와 그림 세계를 결합하고 있는 이승과 저승의 차원의 문처럼 보인다. 그리고 중앙 문을 열고 그림에 들어서면서 그림에 빛을 가져온 방문자는 계단을 내려서 그림 속 대상들과 같은 피사체의 일원이 될 듯하지만, 그림에 묘사된 그의 다리 모양은 그림 속으로 들어서고 있는 것인지 혹은 그림 밖 비가시적 세계로 빠져나가려고 하는 것인지 알 수 없게 되어있다. 그림 속이 방문자의 존재가는 비가시적 세계의 그림 밖 관점, 왕과 왕비의 시선 또는 관람자의 시선이면서 동시에 가시적 세계인 그림 속의 한 시선으로서 그림 밖의 비가시적 세계를 피사체로 바라보는 시선들의 매개체다. 한마디로 말해서 방문자는 “가시적인 것과 비가시적인 것의 경계”에 서 있는 디오티마의 시선이다.¹⁸⁾ 이런 시선의 중첩성에서 보았을 때, 지식체계를 구성하는 권력담론의 화자가 이제 그림의 주제를 그림 중앙 거울 속의 왕과 왕비에서 찾을 것인지, 그림에 이제 막 등장한 방문자에서 찾을 것인지, 화가에서 찾을 것인지 혹은 관람자에게서 찾을 것인지가 시대를 지배하는 하나의 인식체계를 구성한다고 말해야만 한다. 간단히 말해서 근대는 자신만의 시선을 독점화, 중심부화하였으며, 다른 시선들을 주변부화, 식민지화하였다.

근대의 문턱에 인식체계를 주도한 지배담론의 두 화자는 데카르트와 베이컨이다.¹⁹⁾ 근대의 문턱에서 데카르트가 근대라는 공간과 교차시킨 지배 언어는 “나는 사유한다, 고로 나는 존재한다”²⁰⁾라는 진술 명제다. 이제 이 명제로부터 근대를 관통한 지배담론의 언어, ‘나=자아=주체’, ‘사유’ 그리고 ‘존재’가 등장했다. 명제가 우리에게 증명하고 있는 사실은 나의 사유와 나의 존재의 구별이며, 나의 사유가 나의 존재에 비해 존재론적 우위를 차지하고 있다는 것이다. 따라서 나의 존재 확실성은 나의 사유 활동

18) M. 푸코, 『말과 사물』, 25 이하.

19) M. 푸코, 『말과 사물』, 91 이하 참조

20) R. 데카르트, 『방법서설. 정신지도를 위한 규칙들』, 이현복 옮김, 문예출판사 2006, 185.

을 통해서만 증명될 수 있다. 그런데 문제는 존재 확실성이 확증되지 않은 채로 나는 사유 활동할 수 있는가이다. 즉, 존재하지도 않는 내가 사유 활동한다는 것이 어떻게 가능한가? 물론 이 물음에 대한 데카르트의 대답은 나의 존재에 대한 나의 사유의 직관, 다시 말해서 존재 사실에 대한 사유의 지적 직관이다. 사유 활동으로서 지적 직관의 나의 존재 사실에 대한 확증에도 불구하고, 여전히 사유가 곧 존재라는 사실이 증명된 것은 아니다. 따라서 사유와 존재 사이에는 여전히 회피할 수 없는 존재론적 차이가 존재한다. 이런 점에서 근대 형이상학적 실체로서 주체는 데카르트에서부터 이미 그의 타자인 객체 의존적이라는 필연적 사실이 밝혀진다. 근대 형이상학은 근거에 놓여있는 하나의 실체로서 주체를 모든 존재자를 자신의 대상으로 하는 최종 심급의 판단자로 정립하고자 하였으나, 오히려 주체의 객체에 대한 존재론적 의존성과 객체의 주체를 향한 간섭적 영향만을 증명하는 결과만을 낳았을 뿐이다.

데카르트가 사유하는 나에 주목한 데 반하여, 베이컨은 경험하는 나를 철학적 탐구대상으로 삼았다. 따라서 베이컨에게 “인간은 자연의 사용자 및 해석자로서 자연의 질서에 대해 실제로 관찰하고, 고찰한 것만큼” 실천적으로 수행할 수 있고 이론적으로 구성할 수 있는 존재로 규정된다. 그리고 자연의 “사용자”이자 “해석자”인 인간의 인식체계는 자연에 적합하게 적응하기 위한 방법적 도구이며, 또한 동시에 자연을 “복종시키기”위한 수단이기도 하다.²¹⁾ 여기서 한편으로는 인간 주체의 객체 의존성이 분명해지고, 다른 한편으로 탐구와 실험을 통한 주체의 객체에 대한 지배욕이 명확해진다. 이제 사유 활동하는 주체는 자신을 둘러싼 환경 세계로서 자연에 적응하여 삶을 영위하는 존재이면서, 또한 동시에 단순한 적응을 넘어 자연적 존재 전체를 자신의 사유 활

21) F. 베이컨, 『신기관. 자연의 해석과 인간의 자연 지배에 관한 잠언』, 진석용 옮김, 한길사 2005, 39.

동 아래 포섭하여 도구화하는 기술 능력의 소유자다. 그 때문에 객체로서 자연적 존재와 사유 활동하는 주체 사이에 존재하는 공간적 거리는 합리적으로 계산하는 도구적 이성의 주체를 통해 사라지며, 동시에 객체로서 자연 존재의 존재가 조차 소멸된다. 왜냐하면 자연의 모든 대상들은 자연의 합리적 이용이라는 목적 아래 채취와 채굴을 위해 존재하는 자원으로 전락하며, 누구도 침해할 수 없는 고유한 인격체로서 인간은 환자가 된 순간부터 자신만의 삶의 이야기를 품고 있는 생명체이자 인격체로서의 존재가를 상실한 의학기술의 진단과 실험 대상으로 퇴락하기 때문이다.

근대의 권력담론인 주체 형이상학은 주체를 최종 판단자 혹은 최고 통치자의 지위로 승격시키고자 하였지만, 오히려 주체의 객체 의존성과 주체에 의해 발가벗겨진 객체라는 인식론적 환상만을 만들어냈으며, 자유로운 개인의 절대적 가치 위에 공동체를 구성한다는 목적 아래 개인주의를 강화하려 하였지만, 오히려 개인을 생산과 소비의 경제적 효율성이라는 욕망의 바다로 총동원함으로써 뿌리 없는 주체가 되도록 방치하였을 뿐만 아니라, 개인의 본래성을 상실한 평균적 대중으로 전락시킴으로써 개인의 집단화를 가속하였다. 이런 맥락에서 루터의 종교개혁 이후 자신들의 민족어를 되찾은 근대인은 자신들의 이야기에 귀 기울이게 되었지만, 개인사에 대한 서사 욕구는 열어지고, 민족의 영웅이나 역사적 사건을 찬미하는 거대 서사에 대한 관심은 강화되었다. 결국 민족의 역사를 자신들의 언어로 서사할 수 있게 된 근대인이 민족의식을 각성하게 되면서 근대가 낳은 최악 사건이라고 할 수 있는 배타적 민족국가가 탄생하였다. 국가 탄생과 과학기술의 결합은 오늘날 우리가 보고 있듯이 기술의 군사 무기화와 정보의 독점 그리고 전문지식의 폐쇄적 점유와 활용으로 나타난다. 이렇게 근대의 자기중심을 향한 내면화는 곧 자기 외부를 향한 팽창주의로 전환된다.

하이데거는 전근대와 근대가 극단적으로 대립하던 틈새를 경험

한 철학자다. 근대의 전통에 대한 폭력을 하이데거는 이미 그의 유년기에 두 가지 사건으로 경험했다. 첫째는 구카톨릭과, 즉 로마파와 독일 카톨릭의 로마 교황청으로부터 독립을 주장하는 카톨릭과의 대립이었으며, 둘째는 메스키르히를 떠나 콘스탄츠의 김나지움으로 진학하면서 경험한 도시사회의 소외에 대한 경험이었다. 신앙의 대립은 하이데거의 시각에서 종교적 금욕주의의 세속화가 낳은 일상생활의 차이로 나타났으며, 세속화가 진행될수록 이 차이는 화해할 수 없는 대립이 되었다. 한쪽은 정착한 터전에 뿌리내린 삶을 영위하기 위한 고된 노동을 요구하는 투박한 삶의 자세였으며, 다른 한쪽은 효율적이며, 합리적인 노동을 통한 이윤추구와 영리추구행위를 위해 도시로 이주하는 뿌리 뽑힌 방랑의 삶이었다. 따라서 하이데거에게 영리추구 행위의 정당성을 마련하기 위해 분주하게 움직이면서도 삶의 뿌리를 상실한 방탕한 도시 생활은 정지된 시골을 삶의 터전으로 삼아 살아온 이들에겐 낯선 삶의 양식이다. 하이데거가 처음으로 마주한 도시는 그 자체로 소외였다. 물론 하이데거는 도시에서의 소외를 도시로부터 스스로를 낫설게 만들(verfremden)으로써 극복하고, 다시 자연에 가까이 다가가 있는 삶의 터전으로 되돌아가지만, 도시화는 근대적 삶의 양식, 즉 도구적 합리성과 경제적 효율성을 삶 전반에 강요함으로써 생활세계를 식민지화하였다. 하이데거가 본 근대화는 전통과의 시대적 단절을 강력하게 주장하는 전통에 대한 폭력행사였으며, 도시 속 대중으로의 편입을 강제하는 인간 현존재의 본래성 탈취 자체였다.²²⁾

대단위 산업생산양식을 기반으로 하는 자본주의적 근대는 시골의 삶의 터전으로부터 익명의 무리 안으로 사라지는 도시의 삶으로 근대인들을 내몰았다. 결국 일상적 삶의 영역은 도시화 과정이 가속되면 될수록 근대성의 이데올로기적 식민지가 되었으며,

22) 이경배, 「“검은 책” 이후 하이데거 : 반유대주의, 국가사회주의, 메타정치학」, 『현대유럽철학연구』 제58집, 한국현대유럽철학회 2020, 131 이하 참조

산업화 과정이 가속되면 될수록 배타적 경계를 넘어 팽창되었고, 결국 배타적 타인을 자신들의 이익을 위해 식민지화하였다. 타자를 향한 철저한 배타적 경계를 통해 성립한 근대 국가는 국민이라는 이름 아래 개인을 “새로운 집단적 행위주체”²³⁾로 세움으로써 자신에게 충성을 다하는 정당한 폭력수단을 획득한다. 성실하게 노동하여 사회 자본을 생산하는 충성스러운 국민을 수단으로 삼은 근대 국가는 생산성의 효율적 증대를 위한 경제권역의 확대라는 미명 아래 자신의 또 다른 생산수단이자 미래의 상품 소비자가 될 식민지를 개척하였다. 서구 자본주의 근대 국가의 입장에서 식민지는 첫째, 값싼 노동력을 제공하는 창구이며, 둘째, 약탈 가능한 자원의 보고이고, 셋째, 자신들의 생산물을 비싼 가격으로 사들일 소비자였다. 이렇게 근대는 국가라는 경계 안에 인민을 가두고 경계 밖 인민을 타자화, 식민지화하였으며, 도시라는 경계 안에 개인을 가두고 개인적 삶의 고유성을 박탈하여 일상생활세계를 식민지화하였다. 결국 식민화 과정은 피식민지 인민의 의식을 식민지화하여 “나는 흑인으로 인정받고 싶지 않다. 백인으로 인정받고 싶다”²⁴⁾고 호소하도록 만든다. 즉, 식민화된 몸인 흑인은 자신의 몸에 식민성을 강요한 백인의 가면을 씌으로써 식민화된 몸으로부터 벗어날 수 있다고 생각한다. 흑인의 몸은 철저하게 식민지화되어 있으면서도 자신의 정체성을 백인의 몸에서만 찾으려 하기 때문에, 필연적으로 이중의 분열된 틈새에 빠져든다. 흑인은 식민지화된 흑인의 몸과 식민지를 강요한 백인의 몸 사이에 존재한다. 이렇게 백인의 시선에 의해 해석되고 상징화된 흑인의 몸은 백인의 상징 시선을 재차 자신의 시선의 대상, 즉 자신의 타자로 타자화하지 않고는 자신의 온전한 몸으로 돌아갈 수 없다. 자신에게 새겨진 타인의 상징 시선을 타자화하려는 저항의 시선을 형성하려는 “탈식민지적 대항 근대성”²⁵⁾이 없이는 흑인도

23) C. 테일러, 『근대의 사회적 상상』, 이상길 옮김, 이음 2016, 120.

24) F. 파농, 『검은 피부, 하얀 가면』, 63.

25) H. 바바, 『문화의 위치. 탈식민주의 문화 이론』, 나병철 옮김, 소명 2012, 38.

동양도 서양의 대상으로만 자신의 존재가를 가질 뿐이다.

3. 유교 근대화론: 유교와 자본주의의 불행한 결합

서양의 시선에 의해 구성된 상징체계가 관리하고 통제하는 몸, 다시 말해서 현대를 살아가는 지식인은 “자발적이고 우주적인 검둥이 신화의 노예로서, 어떤 순간에는 자신의 인종이 더 이상 자기를 이해하지 못하는 것을” 느끼는, “또는 자기가 자신의 인종을 더 이상 이해하지 못하는 것을” 느끼는 경계인이다. 그러나 경계인의 위상학적 위치는 경계 안과 밖, 경계의 이쪽과 저쪽으로 시선을 보낼 수 있는 시선의 자유를 허락한다. 이런 경계인으로서의 시선의 자유가 마치 헤겔이 자신의 『역사철학강의』에서 동양을 자유 의식의 맹아로 서양을 자유 의식의 완성으로 주장한 것처럼²⁶⁾ 근대의 합리적 정신을 “오직 서구에서만”²⁷⁾ 발견하는 베버의 태도에서 서구중심주의를 읽어낼 수 있도록 한다. 헤겔과 베버의 이런 서구중심주의적 시선에 대한 비판적 태도가 동아시아 근대에 대한 동양인의 자기 서사에 대한 요구로 나타났다. 즉, 동아시아 근대가 이식된 근대 혹은 식민지를 경험한 근대, 서양 근대에 대한 재번역의 근대였다는 점에서 동아시아 근대의 근대성에 대한 논의는 “중층 근대성”, “다중 근대성”, “복합 근대성”,²⁸⁾ “혼종 근대성” 그리고 “메리토크라시의 합리성” 혹은 “유교 자본주의”라는 각각의 개념으로 전개되었다. ‘내재적 발전론’으로 포섭될 수 있는 이들 논의 지평들은 서양의 시선으로 대상화되고 서술된 서사에 은닉되어 있는 식민화 전략의 폭로를 통해 서양을 탈중심화하려는 시도이며, 동시에 중심부를 벗어난 서양과의 수평적인

26) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986, S. 142이하 참조

27) M. 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 11.

28) 권용혁, 「한국의 근대화와 근대성 - 시각 조정을 위한 하나의 시도」, 『사회와 철학』 제34집, 사회와 철학 연구회 2017, 209 이하 참조

대화 가능성의 지평을 열려는 시도다. 다시 말해서 이 논의들은 동양의 담론체계와 서양의 담론체계를 독백적 일원론 체계로부터 상호 소통의 대화 지평으로 전이하는 다원주의 체제 위에서 유교 문화와 기독교 문화의 수평적 조우, 동양 근대성과 서양 근대성의 평등한 비교 가능성을 열기 위한 조건으로서 동아시아 근대성에 대한 자기 서사라 할 수 있을 것이다.

그러나 유교로부터 동아시아 근대성의 정신적 토대를 찾으려고 하는 근대성 담론은 “프로테스탄티즘 정신”과 “근대 자본주의 문화” 사이의 친화성, 즉 “순수한 종교적 특징”에서 자본주의 정신을 찾으려 한 베버의 이론적 시도의 이면, 다시 말해서 다른 형태의 오리엔탈리즘을 품고 있지는 않은지 물어야만 한다. 동도서기(東道西器)를 문화적 수사로 내세우며 제국주의적 팽창을 주도할 정치 주권자로서 천황을 신격화하는데 유학을 도구로 사용한 ‘황도유학’²⁹⁾ 21세기 서구 근대를 침체와 하강으로 폄하하고, 동아시아 근대의 부상과 회귀의 특출함을 강조하면서 “지속가능한 근대성”의 뿌리를 동아시아에서 찾는 김상준의 “중층 근대성”³⁰⁾과 유교 자본주의론에 이르기까지의 동아시아 근대성 담론들은 비판의 대상이었던 베버적 시선을 자신 안에 담고 있지 않은지 성찰해야만 한다. 물론 베버는 “하필 서구의 터전에서, 그리고 유독 여기에서만” “독특한 합리주의” 요소들, 즉 합리적 제도와 법체계, 과학과 기술, 전문가 집단의 활동이라는 “근대 자본주의에 독특한

29) 다카하시 도루, “왕도유학에서 황도유학으로”, 『친일반민족행위관계자료집 XIII - 일제강점기 유학계의 친일협력과 친일 한시』, 대통령소속 친일반민족행위진상규명위원회, 2009, 540-550 참조 특히 공자 정치사상의 논리적 귀결은 필연적으로 “왕도로부터 황도로의 진전” 이라고 다카하시는 주장했다. 천황제 중심의 군국주의 구축을 위한 사상적 토대로서 황도유학의 계보학에 대해서는 나중석, 『황도유학과 일본의 국가주의적 심성의 계보학적 탐색』, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 나중석, 조경란, 신주백, 강경현 엮음, 서울: 도서출판 b 2018, 393 이하 참조

30) 김상준, 『동아시아 근대의 고유한 위상과 유형』, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 62 이하 참조

에토스"가 탄생했는지를 물었으며³¹⁾, 이 물음에 대한 해답, 즉 "근대 자본주의 정신", "직업관념에 기초하는 합리적 생활양식"의 탄생지를 "기독교 금욕주의 정신"에서 찾았다.³²⁾ 베버에게 자본주의적 근대성이 칼뱅주의적 '기독교 금욕주의'였다면, 동아시아의 담론들은 "현세에 합리적인 적용"이 중요했던 "유교적 합리주의"³³⁾, 능력 중심의 상벌 사회로서 유교 관료제도의 합리성 혹은 역사 사회학적 의미에서 "유교적 평등화" 과정에서 자신의 근대성을 찾으려 했다.³⁴⁾ 우드사이드는 관료제 운용과정에서 나타난 폐해를 지적하면서도 과거제 실시를 통한 관료선발과 국가 운영보존에 내재하는 '유교적 합리주의' 정신을 발견한다. 그는 "과거제를 시행하고 있었던 이 세 나라(필자: 중국, 베트남, 한국) 정체의 조속하고 제한적인 탈봉건화 과정은 사실상 합리적인 사고를 정치와 경제에 적용하려는 시도였다"고 주장한다.³⁵⁾ '합리화', '합리주의'로만 근대의 근대성을 규정하는 것도 매우 협소한 근대정신에 대한 정의일 것이고, 관료제 운용의 합리성은 근대성의 많은 특성 중 하나의 특질일 수는 있지만, 합리적 관료제도 하나만

31) M. 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 11~26.

32) M. 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 363.

33) M. 베버, 『유교와 도교 - 중국종교의 정통과 이단』, 이상률 옮김, 문예출판사 1990, 350.

34) 김상준, 「온나라 양반되기 - 조선 후기 유교적 평등화 매커니즘」, 『사회와 역사』, 제63집, 한국사회사학회 2003, 1쪽이하 참조. 혈통 계승으로 인한 양반 신분층의 양적 축적과 사회적 불안이 가속화된 이후 신분변동으로 인한 양반 신분층의 확대라는 양적인 신분의 평등화가 곧 근대 시민사회에서의 개별 시민의 권리와 의무의 평등으로 해석될 수 있는지 의문이다. 물론 김상준은 유교적 신분 평등화가 신분제 붕괴의 계기로 작용했다고 주장하지만, 마치 백인이 되지 못한 흑인의 '하얀 가면' 처럼 역사적 '온나라 양반되기'는 탈주 노비와 평민들의 허구적인 불행한 의식이 강화되어가는 과정이라고 보는 것이 더 타당한지도 모르겠다.

35) A. 우드사이드, 『잃어버린 근대성들. 중국, 베트남, 한국 그리고 세계사의 위형성』, 민병희 옮김, 너머북스 2012, 34. 한국 민주주의의 성립과정에서의 유교 전통의 영향에 대한 정치철학적 논의로는 장은주, 「메리토크라시와 민주주의: 유교적 근대성의 맥락에서」, 『철학연구』 제119집, 철학연구회 2017, 1 이하 참조.

으로 곧 근대라고 주장하는 것은 논리적 비약이다.

중층 근대성론은 “합리화’만으로 국한될 수 없는 근대성의 다원적 에토스”³⁶⁾를 강조하고 있음에도 불구하고, 진화생물학, 진화인류학, 진화심리학에 기대 ‘기축시대’의 “원형 근대성”을 유교 문화에서 찾으려 한다거나, 근대성의 미래를 동아시아 유교 문화의 근대성에서 발견하고자 하는 이론적 시도는 베버의 기독교 중심주의적 근대성 이론과 유사한 환원주의적 태도를 지니고 있다. 자본주의와 근대 세계체제의 시대사적 일치를 기획하는 베버의 주장도 오늘날 이론적 비판의 대상이지만, “11-13세기 연간 중국 강남 지역을 핵으로 전개된 초기 근대혁명”³⁷⁾을 주장하면서 역사적 근대의 출발을 동아시아 유교 문화에서 찾으려는 이론적 구상도 의구심을 자아내는 것은 마찬가지다. 왜냐하면 근대성 담론의 근본원칙은 하나의 권역으로 포섭될 수 없는 다원적 근본요소로서 동양 근대성과 서양 근대성의 수평적 조우, 기독교 문화와 유교 문화 사이의 대화이기 때문이다. 이런 의미에서 로버트 라일의 “중층기술” 개념을 끌어온 해석적 문화이론가 기어츠의 다중 근대성론이 근대성 담론의 유일한 원칙인 다원주의를 잘 준수하고 있는 것처럼 보인다.³⁸⁾ 이런 한계에도 불구하고 김상준은 “서구유일보편성론 - 서구근대기원론 가설”을 세운 베버식 근대성론에 대비하여 유교 문화 중심적 중층 근대성의 특질을 유교의 정치사회의식과 높은 윤리의식, 즉 “군주의 폭력적 권력행사에 대한 과감한 비판과 억제, 통치에서 공정함과 공공성의 추구, 민의 복리에 대한 관심, 안정된 향산정책의 추구, 국제관계에서

36) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 아카넷 2016, 55.

37) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 25.

38) C. 기어츠, 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 까치글밭 2012, 24 이하 참조. 대화적 양식의 번역관계에 들어서 있는 ‘너’와 ‘나’ 중 누구의 존재가도 우선하는 것은 없다. 너는 나의 대화 상대자이며, 화자이면서 청자이고 역으로 나도 너에게 마찬가지다. 이 번역관계에 선 양 향 중 어떤 것도 하나의 향으로 환원되지 않는다.

평화와 공존의 추구 등”³⁹⁾으로 간주한다. 이런 유교 근대성의 중층구조를 설명하기 위해 김상준은 근대성의 시대사적 전개과정을 세 단위, 즉 “원형 근대성”, “식민 - 피식민근대성”, “근대성의 최상층, 지구 근대성”으로 구별하며, 근대성의 양적 확대와 질적 밀도는 역사 진행에 따라 확장된다고 말한다. ‘원형 근대성’에는 문명출현 시기의 근대성, 비기독교 문명의 근대성이라고 할 수 있는 고대 제국의 문화권이 해당한다. ‘식민 - 피식민근대성’에는 노예노동을 기반으로 한 플랜트 농업경영과 산업 자본주의로의 이전 시기인 17-18세기 유럽의 팽창주의 시대가 해당한다. ‘근대성의 최상층, 지구 근대성’에는 식민지로부터 탈피한 피식민지에서 이식된 근대성의 지속적 확산 시기다.⁴⁰⁾ 이런 김상준의 주장에 따르면 유교 문명권의 근대성은 서구 근대와 조우하기 훨씬 이전 시기인 공자의 유교 창건 시기에 이미 ‘원형 근대성’의 형태를 갖추었으며, 송·원대 초기 근대화를 거쳐 역사적 근대로 진입하였다.

중층 근대론의 유교 정치사회의식의 근간에는 “유교적 안티노미”라고 불릴 수 있는 성왕론이 자리 잡고 있다. 성왕론은 초역사적으로 승계되는 주권자의 권력과 생명을 가진 몸으로서 죽음을 맞이할 수 밖에 없는 왕 사이에 해소할 수 없는 모순을 품고 있다. 유교가 “종교, 사상, 정치”로 이루어져 있고, “이 세원이 중첩되는 지점의 중심에 유교의 성스러운 왕, 그리고 성스러운 왕의 행위의 표상인 예(禮)가”⁴¹⁾가 자리 잡는 한, 유교는 초월성과 세속성 사이의 영원한 상호 교섭을 자신의 운명으로 안고 있을 수밖에 없다. 요순시대 유교적 도통에 따라 왕권을 선양한 요임금의 천명에 순응하는 유교적 성왕상은 “초월 유교”의 이상에 따른 황금시대이며, 요순시대를 지나 하은주시대 역성혁명을 통

39) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 16.

40) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 43 이하. 김상준, 「중층근대성」, 『한국사회학』 제41집, 한국사회학회 2007, 242 이하 참조.

41) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 124.

해 창업한 우임금, 탕임금, 무임금은 왕을 시해하는 피의 폭력을 통해 새로운 시대를 열었으므로 “현세유교”의 이상 실현이라는 점에서 은의 시대라 할 수 있다.⁴²⁾ 초월적 주권자로서 왕의 무제약적인 폭력 행위에 대한 정치적 정당화는 춘추전국시대에 이르러서는 마침내 폭력승배의 군사적 종법제로 자리 잡아 왕위찬탈을 위한 골육상잔의 비극을 불렀다. 따라서 유교 성왕론은 군사적 폭력의 세습화로부터 윤리적 권력 승계로의 종법제 변형을 위한 정치 제도적 장치다. 이런 정치 제도적 장치의 중심부에 능력주의 중심의 과거제를 통해 왕권 곁에 나란히 서 있게 된 신권으로서의 유자 정치집단이 존재한다. 이렇게 “왕위가 없는 왕”이 피로 얼룩진 현실의 폭력 군주를 다시 자신의 피로 덮인 유교적 성왕 이념 아래 가둔 채로, 자신이 다스리는 “이념적 국가”, 정치적 “대동세상”을 현실에 실현하고자 하는 유교 정치 행위가 유교적 성왕론의 이상이다.⁴³⁾ 결국 유교 성왕론은 “왕권 견제형 모럴 폴리틱”⁴⁴⁾이다. 그러나 유교의 정치 이상이 현재의 도덕 정치이념이 되기 위해서는 “유교 성왕론은 공공성의 정치철학, 평화사상, 세계시민사회론, 윤리론으로, 예의 사상은 민주주의 사회의 시민윤리로 승화되고 변모해야 한다.”⁴⁵⁾ 즉, 공공성 강화와 민주적 시민의식으로 유교 정치사회 이념의 승화는 “개인의 부재”를 낳은 “중법적 혈통, 중법적 국가, 중법적 신분구조에 대한 신성한 믿음”에 토대한 가족 중심주의로는 불가능하다.⁴⁶⁾

“가계와 기업” 사이의 자본주의적 분리가⁴⁷⁾ 합리적으로 이루어지지 않은 유교문화권에서의 가족경영체제는 한편으로는 가족 내에서의 여성의 희생을 강요하였으며, 다른 한편으로는 가족 기업

42) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중춘근대와 동아시아 유교문명』, 156 참조

43) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중춘근대와 동아시아 유교문명』, 167 참조

44) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중춘근대와 동아시아 유교문명』, 190.

45) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중춘근대와 동아시아 유교문명』, 271.

46) 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 경기도: 한국학술정보 2014, 29-30쪽 참조

47) M. 베버, 『유교와 도교 - 중국종교의 정통과 이단』, 21.

이란 이름의 노동착취를 정당화하는 이데올로기적 수단으로 작동하였다. 동아시아의 일각에 여전히 존재하는 이주민 여성의 이중착취구조, 거대 도시의 착취와 본국의 착취가 보고되고⁴⁸⁾ 있는 현실에서 유교 윤리의 실천과정에 “여성이 자발적인 협력자를 넘어서서 적극적인 주체가 되는 계기들이”⁴⁹⁾ 있다는 주장은 페미니즘이 아니라고 하더라도 수용하기 어려운 언표다. 특히 동아시아의 경제성장 요인을 유교 문화에서 찾는 유교 자본주의⁵⁰⁾는 가족공동체의 이데올로기적 우위 앞에 무기력하게 사라져버린 근대적 가치로서 개인주의를 철저히 간과한 채, 효의 이데올로기가 품고 있는 경제적 효과에만 주목한다. 이런 시각에서 한국에서의 ‘가족적 집단주의’의 흔적인 혈연, 지연의 연고주의와 패거리주의 등의 폐단에도 불구하고, 가족공동체의 운영과 보존의 원리로서의 ‘효’가 ‘헌신적 노동’과 ‘높은 교육열’의 에토스를 양산하였다는 점에서 ‘효’ 이데올로기는 “한국적 노동윤리의 숨겨진 기원”이며, 동시에 “한국 특유의 자본주의 정신”이라고 유교 자본주의는 주장한다.⁵¹⁾ 또한 김일곤은 유교 문명권의 자본주의 운용원리의 근본요소를 “일군만민(一君萬民)의 중앙집권체제” = ‘강한 국가’, “충효일치의

48) S. 사센, 「전지구적 경제와 젠더화의 전략적 구현들. 생존의 여성화」, 임현희 옮김, 『동아시아 여성과 가족 변동』, 조주현 역음, 계명대학교 출판부 2013, 21 이하 참조

49) 김상준, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 285.

50) 유교와 자본주의의 부조리한 개념적 결합에 대해서는 이주강, 「유교자본주의라는 용어에 대한 비판적 고찰」, 『퇴계학논집』 제17호, 영남퇴계학연구원 2015, 341 이하 참조 이주강은 기존의 유교 자본주의론자들이 공통으로 주장한 ‘강한 국가론’은 유가의 전통이라기 보다는 법가의 전통에 가까우며, 또한 자본주의라는 개념이 지닌 외연량의 모호성을 지적한다. 유교 자본주의 논의 전개 과정에 대해서는 윤원현, 「유교자본주의 담론에 대한 비판적 검토」, 『동양철학』 제21집, 한국동양철학회 2004, 212 이하. 윤원현에 따르면 유교 자본주의론 조차 그 논의의 시발점은 서양 학자였다. 즉, 주요 유교 자본주의론자들을 순서대로 나열하면 헤르만 칸(Herman Kahn), 모리시마 미츠오, 시마다 겐지, 김일곤, 뚜에이밍, 함재봉, 유석춘 등이다.

51) 유석춘·최우영·왕혜숙, 「유교윤리와 한국 자본주의의 정신 - 효(孝)를 중심으로」, 74.

인간관계” = 능력 있는 관료의 효율적 운용체제, 구성원 간의 강한 연대감, “농본주의의 경제관” = 소농 중심의 생산체제로 제시한다. 따라서 “하루속히 근대화하여 경제를 발전시켜야 하겠다는 의욕을 지닌 지도자”가 정치적 주권자로 등장하여, 능력 있고 헌신적인 관료를 등용함으로써, 전통 유교 사회의 가족적 집단주의를 “정부주도형의 집단질서”로 변형시키고, 동시에 농업 중심의 산업생산체제를 대량생산이 가능한 공업생산체제의 산업사회로 이끌어 갔다고 주장한다.⁵²⁾ 다시 말해서 동아시아 유교 자본주의의 발전모델은 “강력하면서도 책임성을 갖춘 동시에 효율적인 정부”의 주도로 ‘경제개발 계획’을 제시하여 경제 주체로 하여금 “예측 가능한 경제환경”을 제공하는 것이었다.⁵³⁾

유교 자본주의론이 동아시아 자본주의의 고속성장 요인을 분석하기 위한 이론적 시도였음에도 불구하고, 한국에서의 유교 자본주의 논의는 한국 경제가 금융위기에 처했던 시기에 비로소 이루어졌다. 이런 이유로 “유교와 근대성의 접목, 유교 자본주의와 유교 민주주의”의 이론적이며, 실천적인 가능성 모색이 가질 영향에만 주목하거나⁵⁴⁾, 강력한 정치 지도자의 ‘위로부터’ 자본주의가 뇌물과 부패로 얼룩진 정경유착의 폐단을 낳았지만, 여전히 한국 사회에서 “유교 자본주의”는 유효할 것이라는 다소 공허한 주장을 펼치기도 했다.⁵⁵⁾ 또한 열악한 노동환경과 저임금 노동착취를 정당화하는 선진수단으로 이용된 가족주의적 기업경영을 “기업은 제품 이전에 인간을 만들려고 하며 사람을 가장 소중히 여긴다”는 문장으로 미화하기도 했으며, 때문에 유교 자본주의의 기업경영이 다소 비합리적으로 운용되었다고 비판할 수도 있지만, 인간 중심적 경제활동이라고 역설하기도 했다.⁵⁶⁾ “광란의 자본주의”를

52) 김일곤, 「유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의」, 38 이하.

53) 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 서울: 전통과 현대 2002, 106 이하.

54) 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 39.

55) 유석춘, 「‘유교 자본주의’와 IMF 개입」, 『비교사회』, 한국비교사회학회 1998, 165 이하.

길들여 다수의 민중에게 봉사하게 하는 길”을 열고자 전통을 소환하는 태도는 근대를 통과한 이후 ‘후기’ 근대, 즉 성찰적 근대로의 길이지만, 노동착취, 개발독재, 국가 독점자본 및 가족 공동체와 가족의 정서적 연대성을 확장한 허구의 민족 집단 앞에서의 개인의 가치 소멸에 대한 비판적 반성이 없는 유교 자본주의는 “반유교적 자본주의”일 뿐이다.⁵⁷⁾ 그리고 동아시아의 근대적 성장은 유교 문화라는 하나의 요소로만 설명될 수 없으며, “경제, 사회, 국가, 문화 간의 관계”가 복합적으로 고려되어야 하며, 송·원대 중국에서 상업자본주의가 성장하였다고 하더라도 “국가정부, 식민화, 원산업화”의 역동적 능력의 역할이 없이는 현대 자본주의로의 이행은 어려웠을 것이다.⁵⁸⁾ 과학기술의 경제적 활용을 통한 이윤 창출이라는 자본주의 기술지배 시대에 “절용(節用)”과 “공평하게 하지 못할까 근심”하라는 공자나 “인의를 말씀하시면 그만이지, 어찌 꼭 이익을 말씀하십니까?”라고 양혜왕에게 반문한 맹자는 이윤추적을 목적으로 한 영리추구의 실천행위로서 경제활동을 소인들의 일이라 치부하고, “이득이 될 것을 보면 의를 생각”하라고 역설하였다.⁵⁹⁾ 과학기술과 학문이 욕구 충족의 도구로 ‘총동원’되어 소음만을 자아내는 사회가 자연이 우리에게 들려주는 ‘존재의 소리’를 약탈하여 가듯이, 귀가 있어도 “도를 듣지” 못하도록 ‘道’를 우리 앞에서 은폐한다.

56) 김일곤, 「유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의」, 41 이하.

57) 이승환, 「반유교적 자본주의에서 유교적 자본주의로」, 『동아시아 문화화 사상』, 제2집, 동아시아 문화포럼 1999, 61 이하; 특히 81쪽 그리고 「‘아시아적 가치’ 논쟁과 유교문화의 미래」, 『퇴계학』, 제11집, 퇴계학 연구소 2000, 197 이하. 이승환은 특히 유교의 위민정신에서 ‘절차적 민주주의’의 발전은 아니라고 하더라도, ‘실질적 민주주의’의 운용은 발견할 수 있다고 본다. 그러나 정치적 자기결정권을 충분히 행사하는 개인이 공동체의 전면에서 아직 등장하지 않은 상태의 유교 사회에서 ‘절차적’ 이든 ‘실질적’ 이든 민주주의 자체가 불가능했다고 봐야 할 것이다.

58) J. 코카, 『자본주의의 역사』, 나종석·유혜원 옮김, 북캠퍼스 2018, 147~148.

59) 『논어』, 학이 1-5, 계씨 16-1-3, 자장 19-1, 『맹자』, 양혜왕 상 1-1, 동양고전 연구회 역주, 서울: 민음사 2016.

4. 무결핍 시대의 아틀란티스

베버가 근대를 과학기술의 자본주의 영리추구를 위한 도구화와 이를 계기로 한 과학기술의 발전이라 규정하였을 때,⁶⁰⁾ 하이데거는 근대를 ‘인위적 만들기(Machenschaft)’의 시대라고 정의한다. 하이데거가 파악한 ‘인위적 만들기’가 삶의 권역을 식민지화한 근대 기술문명 사회는 인공적인 존재자의 범람으로 인해 존재 물음을 상실한 ‘무결핍성의 결핍(Not der Notlosigkeit)’ 시대다. 따라서 근대인은 동굴 속 쇠사슬에 묶인 채로 동굴 벽을 지나가는 그림자의 그림자에 취해 진리의 형상을 망각한 죄수이면서, 또한 자신이 쇠사슬에 묶여 있다는 사실조차 자각하지 못하는 가상에 빠진 존재들이다. 이렇게 존재 의미에 대한 물음이 궁핍해진 시대의 인간은 “그의 본질의 보증을 예전에 기계의 일부가 된 그곳에 두었다. 왜냐하면 근대인은 기계 진행의 사실성과 계산성에 기여함으로써 자신의 노력을 들이지 않는 안전, 그의 충동 그리고 그의 쾌락을 발견하려 하기 때문이다.” “기계존재로의 자기이입”을 통해서 근대인은 스스로 자족하는 완전자라는 착각에 빠져들기 때문에⁶¹⁾, 그는 스스로의 현존에 대해 의문을 가져야 할 필요가 없는 존재자로 자신을 승화하였다고 생각한다. 이렇게 근대인에게서 철학은 자신의 역사적 운명을 맞는다. 즉, 처음에 철학은 모든 학문의 어머니였으며, 자신 안에 학문의 배아를 품고 있었다. 그리고 학문이 세상에 나와 성장하도록 돌봐주었으며, 자신들의 주장을 완성하도록 배려하였다. 마침내 학문이 어머니 철학의 품을 벗어나 독립선언을 하였을 때, 철학에게는 아무것도 남지 않게 되었다. 이처럼 모든 것을 빼앗긴 채 죽음 직전에 서 있는 근대의 철학에게 학문, 즉 과학은 “확실한 >>권력에의 의지

60) M. 베버, 『유교와 도교 - 중국종교의 정통과 이단』, 24.

61) M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI(Schwarze Hefte 1938/39)*, in: *Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen*, hrsg. v. Peter Trawny, Bd. 95, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2014, S. 360.

〈〈였으며, 자연에 대한 지배의 의미에서, 폭력의 비밀에 대한 불안에 대항하는〉〉세계〈〈로서, 규정적으로 정해져 있는 그리고 규정적 차원을 유지하는 탈피의 방식이었다.”⁶²⁾ 그 때문에 철학의 끝에 과학기술만이 남은 근대의 대학에서 정신과학은 “정치적 세계관의 도구”, 의학은 “기술”, 법학은 “불필요한” 학문, 신학은 “무의미한” 수사가 된다.⁶³⁾ “탈주술화의 세계”를 지나서 “탈신화(Ent-götterung)”의 시대를 사는 인간 현존재, 즉 신 존재, 초월자, 자아에 대한 물음을 자신의 실존적 삶의 영역으로부터 추방한 현존재는 따라서 **“사유하기 앞에서 도피한다.”**⁶⁴⁾

하이데거는 아리스토텔레스가 인간의 지적 탁월성으로 기술한 기술지(techne)를 ‘인공적 만들기’의 문화에 침윤되어 있는 현대의 기술공학적 기술과 구분한다. 왜냐하면 기술은 은폐되어 있는 존재자를 열어 밝히는 실천행위로서 “존재자 진리의 이름”⁶⁵⁾이기 때문이다. 이렇게 기술은 존재의 탈은폐가 발생하는 비은폐성, 진리(a-letheia)의 사건 발생 중 하나다. 하이데거가 진리를 망각의 제거, 떼어내기로 이해하고 있다는 사실에 주목하면, “존재자 진리의 이름”으로서 기술은 은폐된 존재자의 은폐성을 제거하여 열어 밝히는 실천적 행위로 이해되어야 하며, 에피스테메(episteme)는 단순한 이론적 인식이나 형식 논리적 사실 증명이 아니라, 무지의 세계에 은폐되어 있던 존재 사실을 열어 밝혀 알리는 앎이고, 포이에시스(poiesis)는 은폐되어 있던 존재자를 새로이 창조하는 창작행위로 이해되어야 한다. 그리고 하이데거가 고대 그리스의 자연 자체, 존재 자체로 이해한 피시스(physis)는 은폐된 존재의 여기 지금 드러나 있음(da-sein)으로 이해되어야 할 것이다. 따라서 하이데거는 인공적 만들기 문화가 지배하는 현대 기술공학의 시대를 “존재 역사의 첫 번째 시작의 종말”⁶⁶⁾,

62) M. Heidegger, Überlegungen II-VI, S. 140.

63) M. Heidegger, Überlegungen II-VI, S. 199.

64) M. Heidegger, Gelassenheit, Stuttgart: Klett-Cotta 16. Aufl. 2014, S. 12.

65) M. Heidegger, Überlegungen VII-XI, S. 238.

다시 말해서 퀴시스 역사의 종말로 단언한다. 존재의 역사가 존재의 존재자로의 성장과 성장인 퀴시스, 인공적 만들기, 사건 존재로 진행된다고 보는 하이데거에게 인공적 만들기 시대는 사물을 발가벗겨진 실험실의 탐구대상으로 만든다. 그러나 하이데거의 관점에서 사물은 “단지다. […] 우리는 그릇을 말한다. 즉, 다른 것을 자신 안에 담는 그런 어떤 것이다.”⁶⁷⁾ 사물은 식량을 담고, 물을 담고, 포도주 등을 담는 그릇이다. 또한 단지에 물을 붓기 위해서, 담겨 있던 식량을 비울 수 있는 그릇이고, 나를 찾아온 손님에게 포도주를 대접하기 위한 그릇이며, 초월자에게 제사 지내기 위해 사용하는 그릇이다. 그러므로 사물은 표상적 인식대상으로서 “눈앞에 있음”도, 가공되어 소비재로 사용되기만을 기다리는 상품생산의 재료도 아니다. 사물 존재의 존재가는 여기 지금의 사건 발생에 있다. “그러나 사물들은 죽는 자의 깨어있음이 없이는 등장하지 않는다. 그런 깨어있음으로의 첫 단계가 표상적, 다시 말해서 설명하는 사유로부터 회상하는 사유로의 단계다.” 즉, 사물은 현존재의 끝없는 소환과 각성에서 사물 존재의 존재가를 가지고 존재할 수 있다.

그러나 아직 각성하지 못한 현존재는 자신을 표현하는 형식적 계시틀로서 “무차별적 가까이와 대부분”⁶⁸⁾을 자신의 실존 범주로 갖는다. 시공간적 거리의 적합성에서 현존재는 다른 존재자와 조우해야 하지만, 과학기술이 지배하는 사회를 살아가는 현존재는 자신과 거리를 두고 존재하는 다른 존재자의 거리를 제거한다. 이렇게 현존재와 다른 존재자 사이의 존재 가능 조건으로서 거리 제거(Ent-fernung)는 언제나 현존재의 다른 존재자들에 대한 폭력적 지배로 나타나며, 마침내 현대 도시사회에서 삶을 영위하

66) M. Heidegger, Überlegungen VII-XI, S. 157.

67) M. Heidegger, “Das Ding(1950)”, in: *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000, S. 168.

68) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 2001, S. 43.

는 현존재의 각자성(Jemeinigkeit)을 제거한다. 그 때문에 과학 기술시대의 인간 현존재는 그 어떤 특성도 가지지 않는 평균적 “그들(das Man)”, 마치 대량 생산공장에서 일률적으로 찍어낸 듯한 “일상적 무차별”⁶⁹⁾의 생활인이 된다. 이런 본래성을 상실한 평균적 현존재의 실존 양상을 하이데거는 “수다(das Gerede)”, “호기심(die Neugier)”, “모호성(die Zweideutigkeit)” 그리고 “퇴락(das Verfallen)”으로 열거한다. 하이데거의 정의에 따르면 인간은 “언어를 가진 동물(zoon logon echon)”⁷⁰⁾이다. 때문에 현존재는 다른 존재자들에게 말을 걸고, 존재자들을 진술하며, 전달하는 존재다.⁷¹⁾ 그러나 “진술로서 언어는 현존재 이해의 해석성을 은폐하고 있다.”⁷²⁾ 발화된 언어의 기표와 기의는 언제나 서로 미끄러져 비껴간다. 예를 들어 같은 반에 앉아 있는 아이 중 한 명이 눈을 깜빡인다. 이 눈 깜빡임의 기표는 병리적 현상으로서 눈 떨림인지, 무언가 음모를 꾸미기 위한 신호인지 혹은 애정 표현인지 등등 다양한 기의의 의미지층을 갖는다. 이런 기표와 기의의 미끄러짐으로 인해서 언어 사용자인 인간은 필연적으로 수다스러운 잡담의 범람 속에 갇혀 이미 말해진 언어의 권위에 기대 자신의 말을 다른 존재자에게 전달한다. 그 때문에 하이데거는 “소음 속에서 만들기의 자기의식이 갖추어지고, 그렇다 소음이 그런 자기의식의 근본형태”⁷³⁾라고 말한다. 이런 소란스러운 수다가 도시사회 인간의 자기의식을 형성하기 때문에, 도시인은 언제나 공공성의 모호성 뒤로 자신을 감춘다. 공공성이라는 평균적 익명성 뒤로 숨은 현존재는 자신이 내린 판단과 결정이 자신

69) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 43.

70) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 25.

71) 하이데거 기초존재론에서 존재의 언어인 형식적 계시의 실존 범주에 관해서 이경배, 「존재의 언어와 대화의 언어: 하이데거(M. Heidegger)와 가다머(H.-G. Gadamer)의 언어개념의 차이」, 『범한철학』 제88집, 범한철학회 2018, 123 이하 참조

72) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 167.

73) M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, S. 92.

으로부터가 아니라, 공공의 명령과 법에 이미 규정되어 있는 규칙을 따라 이루어진 행위라고 생각하며, 이 명령과 법 규정이 자신을 강제하고 있다고 주장한다. 이렇게 현존재는 자신의 판단과 결정으로부터 자신을 해방한다. 판단과 결정의 책임에서 벗어난 현존재는 공공성의 배후에 숨어 언제나 나는 그렇게 하지 않았다, 지금의 나는 그때의 내가 아니라고만 반복한다.

또한 과학기술시대에 일상적 ‘그들’의 특징적 실존 양상은 ‘호기심’이다. 하이데거의 표현처럼 “호기심은 가장 가까운 것에 특별히 머물지 않음”⁷⁴⁾이란 특징을 가지고 있다. 근대 과학기술의 지배는 말하는 능력을 가진 인간을 계산하는 능력의 인간으로 탈바꿈하도록 강요하는 시대이며, 결국 “기술화된 동물로 이행”⁷⁵⁾할 수밖에 없도록 만든다. 과학기술은 존재자로서 인간이 품고 있는 서사와 자연의 사물적 존재 각자가 품고 있는 이야기를 빼앗고, 존재하는 모든 존재자를 오직 양적 효용가치로만 측정한다. 이제 누군가 연어 낚시를 하던 삶의 공간이었던 강은 전기를 생산하기 위한 능력으로서 수력으로 계산되고, 단풍으로 물든 산은 그가 은닉하고 있을 광물로만 측정되고, 파헤쳐진다. 즉, “경작은 이제 기계화된 식량공장이다. 대기는 질소 배출을 향해 세워져 있으며, 대지는 광물을 향해, 광물은 우란을 향해, 우란은 파괴를 목적으로 혹은 평화적 이용을 목적으로 산출될 수 있는 원자력을 향해 세워져 있다.” 이렇게 기술은 자연과 인간에게 끝없이 무언가 새로운 것을 산출하라고 요구(heraus-fodern)하며, 자연과 인간을 자신들이 아닌 이질적인 생산물을 향해 배열하라고 몰아 세우며, 닦달한다. 따라서 면화를 생산하는 농부로부터 청바지를 만드는 방직공장을 거쳐 상품으로서 청바지로 소비자의 손에 쥐어지는 과정은 일련의 “세우기(Gestell)”다. 농부는 면화 생산을 위해 대

74) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 172.

75) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, in: *Gesamtausgabe 3. Abt.*, Bd. 65, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003, S. 98.

지를 닦달하며, 방직공장은 청바지 생산을 위해 노동자를 닦달하고, 소비자는 새로운 청바지를 진열장에 세우라고 상품시장에 요구하며, 상품 생산자는 상품 배열의 기호로 소비자의 호기심을 자극한다. 이런 과학기술시대를 살아가는 인간은 자원 - 생산 - 소비라는 벗어날 수 없는 무한 순환에 빠져 모든 것에 쉽게 실증을 느끼며, 지루해한다. 그 때문에 근대인은 고단한 노동이 있지만, 자연에 가까이 머물며 오랜 시간에 걸쳐 삶의 터전에 뿌리내린 고향을 떠나 노동의 고통은 덜었지만, 소음만을 좇아 삶의 터전을 옮겨 다니는 뿌리를 상실한 도시인의 삶으로 “퇴락”해 있다.

과학기술이 존재자를 지배하는 시대는 이미 인간의 존재 가능성조차 위협하는 핵폭탄의 시대에 진입하였다. 인간 존재는 기술이 자연을 닦달하여 얻은 우란이란 자원을 인간 존재 전체를 위협하는 군사 무기로 생산하였다. 현대를 살아가는 현존재는 그 어떤 시대보다도 자신의 존재에 대한 진지한 물음을 던져야 함에도 불구하고, 오히려 공포로부터의 도피처로 ‘존재 망각’을 선택한다. 그 때문에 하이데거에게 “우리의 시대는 몰락의 시대다.”⁷⁶⁾ 그러나 기술은 본래 인간의 역사를 “몰락의 시대”로 이끌어가는 ‘인위적 만들기’가 아니라, 은폐되어 있는 존재자를 열어 밝히는 실천행위로서 ‘작업하기(hantieren)’의 탈은폐가 사건 발생하는 곳이다. 존재자 탈은폐 행위로서 기술은 질료인으로 고령토를 형상인으로 청자 술 단지를 작용인으로서 청자 도공을 그리고 마지막으로 목적인으로 신을 기리는 제단에 받칠 술을 담은 단지로서 청자로 완성된다. 하이데거는 여기서 원인을 가리키는 그리스어 ‘aition’을 무언가에 부채를 지고 있는 혹은 무언가 갚아야 할 짐이 있는 이라는 의미로 이해한다. 이렇게 보면 대지의 흙인 고령토는 청자 술 단지를 만들기 위해 대지로부터 약탈당하거나, 파헤쳐지는 흙덩어리가 아니라, 거꾸로 청자 술 단지로 제단에 바쳐지는 단지는 이 단지를 만든 도공에게 빚을 지고 있고, 도공은

76) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, S. 397.

대지의 흙인 고령토와 청자 술 단지의 형상에 빛을 지고 있다. 따라서 존재하는 모든 존재자는 다른 존재자를 위해서 존재한다. 이런 존재 양식을 하이데거의 기초존재론에서는 ‘손 안에 쥐고’ 사용하는 도구에서 발견할 수 있다. 망치는 못을 박기 위해서 존재하며, 못은 벽에 액자를 걸기 위해 존재하고, 액자는 초상화를 담아 우리 앞에 재현하기 위해 존재하며, 우리는 초상화에 형상화된 인물의 존재를 느끼고, 지금 부재하는 존재자를 존재의 지평으로 소환한다. 이렇게 도구는 자신의 사용처를 가지고 자신의 본래적 존재를 계시하며, 도구를 사용하는 주체는 형이상학적 불변의 실체가 아니라, 도구를 손에 쥐고 구체적인 실천 활동을 하는 누구로 규정된다. 따라서 인간 현존재의 실존 범주로서 형식적 계시는 현존재를 둘러싸고 있는 “구역”의 “지시연관관계(Verweisungszusammenhang)”⁷⁷⁾ 전체다.

근대 주체는 표상적 인식세계에 모든 존재를 대상으로서 세우기 때문에, “근대의 근본사건은 그림으로서 세계의 정복이다. [...] 표상적 세계의 형상물. 이런 형상물에서 인간은 그가 모든 존재자에게 척도를 부여하고, 판결을 내리는 그런 존재일 수 있는 지위를 위해 투쟁한다.” 이런 투쟁에 참여하여 승리하기 위해 인간은 “모든 사물에 대한 계산, 계획 그리고 사유의 무제약적 폭력을 행사한다.”⁷⁸⁾ 따라서 근대 국가와 대학 및 자본가는 사물을 실험실의 죽은 물체로 만들어 조작하며, 여기에서 얻은 측정값으로 사물에 척도를 부여하고, 사물의 상품 가치를 판단하는 “연구소”를 설립한다. 왜냐하면 기술공학시대의 연구소는 실험을 통해 얻은 기술적 성과의 상용화를 통한 이윤창출이라는 뚜렷한 설립 목적을 가지고 있으며, 또한 이 설립목적에 적합한 탐구활동을 하기 때문이다. 그 때문에 이런 연구소의 학문활동은 근본적으로

77) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 103.

78) M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes(1938)”, in: *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003, S. 94.

“경영 특성”을 갖는다.⁷⁹⁾ 이제 삶의 터전에 존재하는 모든 존재자는 “부속품”으로 존재한다. 석유는 엔진을 가동하기 위한 부속품으로 존재하며, 엔진은 자동차의 부속품으로 존재하고, 자동차는 인간의 이동을 위한 부속품으로 존재하지만, 거꾸로 인간은 또한 자동차 생산라인의 부속품으로 존재한다.⁸⁰⁾ 근대의 기계기술설비 체계에서 인간은 대지와 하늘에게 끝없이 채취하고 채굴하는 폭력을 행사하며, 대지와 하늘을 닦달하여 세우던 인간은 스스로 이 체계에 진입하여 자신을 “세우기”의 한 조각으로 만든다. 따라서 모든 존재자의 지배와 관리를 목적으로 하는 기계기술이 근대의 징표이며, 근대를 관통하는 형이상학이다. “근대기술의 본질은 근대 형이상학의 본질과 동일하다.”⁸¹⁾

하이데거가 조우한 자신의 시대, 근대의 존재명운은 존재가 실험과 탐구의 대상이 되는 시대, 대지가 “세계의 기술적 지배를 위한 단순한 구성물”로 전락하여 은폐되어 있는 존재를 향한 질문이 불필요한 시대다. 따라서 근대의 “과학은 사유하지 않는다.” “**과학은 철학의 차원**에서 움직이지 않는다.”⁸²⁾ 이제 근대를 관통하고 있는 하나의 확신은 과학기술이 인간 현존재가 존재하고 있는 모든 공간을 이미 완벽하게 계산하고, 측정하였기 때문에, 근대의 우리에게서 이제 더 이상 계산 불가능한 초월의 영역은 존재하지 않는다는 것이다. 이렇게 “단순한 오성, 단순한 이성인 북쪽의 여왕”⁸³⁾이 지배하는 세계에서 원인의 원인을 증명하고자 한 형이상

79) M. Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes(1938)”, in: *Holzwege*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm Herrmann, S. 84.

80) M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994, S. 25-37 참조

81) Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, S. 75.

82) Heidegger, *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, S. 705.

83) F. Hölderlin, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, in: *Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente*, hrsg. v. D. E. Sattler, München: Luchterhand 2004, S. 183.

학은 이미 완성되었다.

5. 맺음말: 근대를 지나온 ‘후기’근대의 우리

지금까지 근대성과 과학기술문명에 대한 비판 지평에서 유교 근대화론에 해당하는 ‘중층 근대론’, ‘다중 근대론’, ‘유교 자본주의’ 및 ‘관료체제의 합리성’의 핵심 논의를 간략하게 살펴보았다. 동아시아 근대를 고찰할 때, 오직 하나의 원칙은 다원주의이지만, 근대성의 공통 기반을 동·서 근대는 공유하고 있다는 사실 또한 망각해서는 안 된다. 부인할 수 없는 역사적 사실은 근대가 서양으로부터 시작하여 동양으로 확산되었다는 것이다. 이 서양 근대의 팽창이 제국주의적이고 폭력적이었다고 하더라도 동양의 근대 경험은 서양 근대성에 대한 경험이었다. 따라서 우리의 근대는 서양의 근대를 먼저 수용한 일본에 의한 식민지 경험으로부터 이식된 근대라는 역사적 사실이 우리의 근대를 이론적으로 성찰하고자 할 때 간과되어서는 안 된다. 그리고 우리의 근대가 유교라는 독특한 문화 위에 건설되었기 때문에, 우리의 근대는 서양의 근대가 앓고 있는 병폐와 문제를 비껴갈 수 있을 것이라 착각해서도 안 된다. 이런 사실 위에서 우리의 근대화 과정에서의 유교의 역할이, 동양으로 범람하여 밀려들던 서양 근대의 거대한 위력 앞에 공포를 느꼈으며, 그 결과 갖을 과감하게 벗어 던져야 했던 선비의 고뇌가 고려되어야 할 것이다.

근대가 역사적으로 전근대와의 단절일 수 없듯이, 근대를 지나온 우리의 시대 또한 근대와의 단절일 수 없다. 오히려 근대는 전근대의 전통과의 이질적 교합에서 자신의 시대를 열었으며, 또한 우리 시대 역시 근대가 우리에게 미치는 영향사적 관계에서 우리의 의미지평을 연다. 전통으로서 근대성의 영향사 아래 우리의 시대가 존재한다고 하더라도, 근대의 권위가 무조건적으로 우리에게 받아들여지는 것은 아니다. 왜냐하면 근대의 과학기술은

지구라는 공동 삶의 터전을 근본적으로 위협하는 군사 무기를 생산하고, 생태계를 파괴한 수학적 이성체계가기 때문이다. 따라서 합리적 정신이란 이름으로 불린 근대의 근대성은 비판의 대상이어야만 한다. 그러나 근대성의 비판은 근대와의 작별이 아니라, 오히려 근대의 내면으로 들어가 은닉되어 있던 근대성과의 진지한 대화 시도여야만 한다. 이런 근대와 우리의 대화 지평에서만 유럽 중심의 가부장적 근대성 확산에서 벗어난 “탈중심화된 세계화”, 평등한 나와 너가 조우하는 수평적 터전이 열릴 것이다.⁸⁴⁾ 왜냐하면 팽창주의에 사로잡혀 있던 제국주의 근대를 지나온 동·서 ‘후기’ 근대의 존재방식은 “다자 로고스(Polylogos)”이기⁸⁵⁾ 때문이며, 또한 동·서 후기 근대는 근대의 근대성을 함께 경험해 왔으므로 자신들만의 “공통언어(loci communis)”를 이미 지니고 있기 때문이다. 이런 다원적 다자주의 원칙에 따라서 해석학적 대화 윤리는 너의 의미지평을 그 어떤 경우에도 완전히 해석할 수 없다는 부정할 수 없는 사실에 대한 인정을 기반으로 ‘너를 말하도록 가만히 두라’고 요구한다. 이처럼 ‘너’의 말할 권리로서 ‘다자 로고스’의 원칙은 유럽의 근대성을 탈중심화하여 온전히 그들의 지방으로 되돌려 보낼 수 있는 근거이자 유럽의 주변부에 머물던 동아시아가 자신의 말을 할 수 있는 화자의 존재를 얻을 수 있는 근거다. 그러나 “유럽을 지방화하기”⁸⁶⁾가 가능한 조건은 동아시아의 유럽 근대에 대한 경험이며, 이 경험을 토대로 동아시아 근대는 자신만의 근대성을 찾고, 또한 비판해야만 하는 복합적 딜레마 상황에 놓여있다. 즉, 동아시아 근대성의 정체성 확립을 위해서 유럽 근대성을 비판하고자 할 때, 유럽 근대성의 개

84) A. 기든스, 『제3의 길』, 한상진·박찬욱 옮김, 책과함께 2014, 219 이하. 기든스와 한상진의 대화, “성찰적 현대화의 길” 참조

85) F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie, Eine Einführung*, Wien: WUV 2004, S. 57.

86) D. 차크라바르티, 『유럽을 지방화하기. 포스트식민 사상과 역사적 차이』, 김택현·안준범 옮김, 그린비 2014, 43-83 참조

념으로 유럽 근대를 비판하여야 하며, 동시에 유럽 근대성의 경험을 토대로 자신들의 근대를 서술하고자 할 때, 또한 유럽 근대성의 개념을 소환하여야 한다는 사실이다. 다시 말해서 우리는 막스 베버를 자신의 자리로 되돌려 보내기 위해서 철저히 베버의 개념을 사용해야 한다. 그 때문에 동아시아 근대 구축의 길에서 유교의 역할은 유럽 근대를 우리의 근대와 구별하는 사상적 도구이겠지만, 이 구별의 방법론과 개념은 또한 유럽의 언어로 이루어지고 있다는 사실을 인정할 때라야만 유럽을 마주 보고 서 있는 우리의 근대가 모습을 드러낼 것이다.

참고문헌

- 『논어』, 동양고전연구회 역주, 서울: 민음사 2016.
- 『맹자』, 동양고전연구회 역주, 서울: 민음사 2016.
- 강학순, 「하이데거의 근대성 비판에 대한 이해 - 근대의 ‘있음’에 대한 존재사적 해명」, 『존재론 연구』 제4집, 한국 하이데거 학회 1999.
- 기든스(A), 『제3의 길』, 한상진·박찬욱 옮김 책과함께 2014.
- 기어츠(C), 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 까치글밭 2012.
- 김상준, 「동아시아 근대의 고유한 위상과 유형」, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 나종석, 조경란, 신주백, 강경현 엮음, 도서출판 b 2018.
- _____, 「온나라 양반되기 - 조선 후기 유교적 평등화 매커니즘」, 『사회와 역사』 제63집, 한국사회사학회 2003.
- _____, 「중층근대성」, 『한국사회학』 제41집, 한국사회학회 2007.
- _____, 『맹자의 땀 성왕의 피. 중층근대와 동아시아 유교문명』, 아카넷 2016.
- 김일곤, 「유교적 자본주의의 인간존중과 공생주의」, 『동아시아 문화와 사상』 제2호, 동아시아문화포럼 1999.
- 권용혁, 「한국의 근대화와 근대성 - 시각 조정을 위한 하나의 시도」, 『사회와 철학』 제34집, 사회와 철학 연구회 2017.
- 나종석, 「황도유학과 일본의 국가주의적 심성의 계보학적 탐색」, 『유학과 동아시아. 다른 근대의 길』, 나종석, 조경란, 신주백, 강경현 엮음, 도서출판 b 2018.
- 다카하시 도루, “왕도유학에서 황도유학으로”, 『친일반민족행위관계사료집 XIII - 일제강점기 유학계의 친일협력과 친일 한시』, 대통령소속 친일반민족행위진상규명위원회, 2009.
- 데카르트(R), 『방법서설. 정신지도를 위한 규칙들』, 이현복 옮김, 문예출판사 2006.
- 바바(H), 『문화의 위치. 탈식민주의 문화 이론』, 나병철 옮김, 소명 2012.
- 베버(M), 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 김덕영 옮김, 길 2017.
- _____, 『유교와 도교 - 중국종교의 정통과 이단』, 이상률 옮김, 문예출판사 1990.

- 베이컨(F), 『신기관. 자연의 해석과 인간의 자연 지배에 관한 잠언』, 진석용 옮김, 한길사 2005.
- 사스키아 사센, 「전지구적 경제와 젠더화의 전략적 구현들: 생존의 여성화」, 임현희 옮김, 『동아시아 여성과 가족 변동』, 조주현 엮음, 계명대학교 출판부 2013.
- 우드사이드(A), 『잃어버린 근대성들. 중국, 베트남, 한국 그리고 세계사의 위험성』, 민병희 옮김, 너머북스 2012.
- 유석춘·최우영·왕혜숙, 「유교윤리와 한국 자본주의 정신 - 효(孝)를 중심으로」, 『한국사회학』 제39집, 한국사회학회 2005.
- 왕혜숙, 류석춘, 「국가복지의 (탈)가족화 효과: 한국과 대만의 의료보험 피부양자 제도 비교연구」, 『사회과학연구』 제21집, 2013.
- 유석춘, 「‘유교 자본주의’와 IMF 개입」, 『비교사회』, 한국비교사회학회 1998.
- 이경배, 「“검은 책” 이후 하이데거 : 반유대주의, 국가사회주의, 메타정치학」, 『현대유럽철학연구』 제58집, 한국현대유럽철학회 2020.
- _____, 「존재의 언어와 대화의 언어: 하이데거(M. Heidegger)와 가다머(H.-G. Gadamer)의 언어개념의 차이」, 『범한철학』 제88집, 범한철학회 2018.
- _____, 「가다머(H.-G. Gadamer)의 해석학적 이해주체」, 『범한철학』 제53호, 범한철학회 2009.
- 이승환, 「반유교적 자본주의에서 유교적 자본주의로」, 『동아시아 문화화 사상』, 제2집, 동아시아 문화포럼 1999.
- _____, 「‘아시아적 가치’ 논쟁과 유교문화의 미래」, 『퇴계학』, 제11집, 퇴계학 연구소 2000.
- 이주강, 「유교자본주의라는 용어에 대한 비판적 고찰」, 『퇴계학논집』 제17호, 영남퇴계학연구원 2015.
- 윤원현, 「유교자본주의 담론에 대한 비판적 검토」, 『동양철학』 제21집, 한국동양철학회 2004.
- 장은주, 『유교적 근대성의 미래』, 경기도: 한국학술정보 2014.
- 차크라바르티(D), 『유럽을 지방화하기. 포스트식민 사상과 역사적 차이』, 김택현·안준범 옮김, 그린비 2014.
- 최상욱, 「근대 국가체제에 대한 하이데거의 비판」, 『현대유럽철학연구』 제37

- 집, 한국 하이데거 학회 2015.
- 코카(J), 『자본주의의 역사』, 나중석·육혜원 옮김, 북캠퍼스 2018.
- 테일러(C), 이상길 옮김, 『근대의 사회적 상상』, 서울: 이음 2016.
- 파농(F), 『검은 피부, 하얀 가면』, 노서경 옮김, 문학동네 2017.
- 푸코(M), 『말과 사물』, 이규현 옮김, 민음사 2014.
- 함재봉, 『유교 자본주의 민주주의』, 전통과 현대 2002.
- Gadamer, H. G., “Prometheus und die Tragödie der Kultur (1946)”,
in: Ästhetik und Poetik II, GW. 9, Tübingen: Mohr Siebeck
1999.
- Habermas, J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.
M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G. W. F., Die Phänomenologie des Geistes, Hamburg: Felix
Meiner 1988.
- _____, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,
Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986.
- Heidegger, M., Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.
Rede, gehalten bei feierlichen Übernahme des Rektorats der
Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933, Das Rektorat
1933/34 Tatsachen und Gedanken, Frankfurt a. M.: Vittorio
Klostermann 2. Aufl. 1983.
- _____, Zur Sache des Denkens, Tübingen: Max Niemeyer
1988.
- _____, Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges
1910–1976, in: Gesamtausgabe. I. Abteilung:
Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Bd. 16, hrsg. v.
Hermann Heidegger, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
2000.
- _____, Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938),
hrsg. v. Peter Trawny, Frankfurt a. M.: Vittorio
Klostermann 2015.
- _____, Überlegungen VII–XI(Schwarze Hefte 1938/39), in:
Gesamtausgabe. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen,

- hrsg. v. Peter Trawny, Bd. 95, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2014.
- _____, Gelassenheit, Stuttgart: Klett-Cotta 16. Aufl. 2014.
- _____, Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe I. Abt. Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000.
- _____, Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer 2001.
- _____, Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, in: Gesamtausgabe 3. Abt., Bd. 65, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003.
- _____, “Die Zeit des Weltbildes(1938)”, in: Holzwege, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2003.
- _____, Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994.
- Hölderlin, F., Hyperion oder der Eremit in Griechenland, in: Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente, hrsg. v. D. E. Sattler, München: Luchterhand 2004.
- Wimmer, F. M., Interkulturelle Philosophie, Eine Einführung, Wien: WUV 2004.

>>Zusammenfassung<<

**Die hermeneutische Reflexion der konfuzianischen
Modernisierung:
Auf der Heideggers Ansicht der Kritik der technischen Kultur**

Kyeong-Bae LEE
(Cheonju Univ.)

Gibt es eine Differenz der morgenländischen von abendländischen Modernität bzw. Kapitalismus? Wie behandeln wir diese Differenz, wenn es sie gäbe? Warum ist sie uns so wichtig? Um die Frage zu antworten, wird der Aufsatz zuerst die Folge der machinentechnische Zivilisation als das aufzulösende Problem der Neuzeit kiritisch betrachten. Daran anschließend haben wir allerdings das historische Faktum anerkannt, so dass die Modernität von Abendland auf Morgenland verpflanzt wurde. Auf anderer Seite wird er die vorgegangenen Arbeiten, die auf die spezielle Mordenität der ostasiantischen Neuzeit aufmerksam gemacht haben, Stück für Stück untersuchen. Weil die ostasiatische Neuzeit unter der Wirkungsgeschichte der konfuzianischen Kultur entwickelt wurde, haben die Arbeiten alle die besondere Identität der ostasiatischen Modernität zu bilden geglaubt. Der Aufsatz sucht 1. die abenländische Modernität philosphisch zu diagnostizieren, 2. das Zentralargument von ‘Konfuzianischer Kapitalismus’, ‘Mehrsichtige Modernität’ und ‘Rationalität der Meritokratie’ zu untersuchen und damit den Spur der europazentrischen Denkweise anzuzeigen. Denn

solche Arbeit hat den Eropazentrismus in sich verborgen. 3. wird er auf die bedingungslose Aufnahme von Kapitalismus, der von dem Maschinenteknik vollkommen abhängig ist, in bezug auf Heideggers Kritik der technischen Zivilgesellschaft verweisen. Denn Orient und Okzident haben die vielen Probleme von der Technikwelt gemeinsam behalten. So hoffe ich darauf, dass wir erneut darauf konzentrieren können, die Probleme der Neuzeit aufzulösen und die besondere Identität der ostasiatischen Modernität auszubilden.

Schlagwörter: Kofuzianistischer Kapitalismus, Mehrschichtige Modernität, Technische Zivilisation, Kolonialisierung-Lokalisierung, Pluralismus

<p>논문접수일: 2020.12.21.</p>	<p>심사완료일 1차 심사: 2020.12.24. 2차 심사: 2020.12.24. 3차 심사: 2020.12.24.</p>	<p>게재 확정일: 2020.12.29.</p>
-------------------------------	---	--------------------------------