

탈식민지적 사회화를 위한 민주시민성 교육

윤길복

서울연신초등학교

I. 서론

사회과교육은 한 사회가 요구하는 민주시민의 자질로서 지식, 기능, 가치태도를 학교교육을 통해 가르치고자 한다. 사회적 요구는 사회의 안정적 유지와 발전을 위해 사회 성원을 충원하고 개인이 사회에 적응할 수 있도록 하는 사회화(socialization)라는 교육적 함의를 내포하고 있다. 사회화의 핵심적 과업은 제한된 규범과 신념 체계를 주입하는 것이며, 사회구성원이 되면서 일정 정도의 동질성이 달성된다면 사회는 구성원의 정체성을 유지하고 존속시킨다. 이러한 사회화의 과정은 학교 교육이 위임받은 핵심적 과업으로서, 학교 교육의 목적은 사회 전체적으로 지배적이 규범과 가치들을 내재화시킴으로써 어린이들을 사회적으로 동질화(homogenization)하는 것을 지향한다. 이러한 동질화는 사회통합을 이끌기도 하지만 이것이 순응을 요구하게 될 경우 전체주의를 지향하게 될 수도 있다(Egan, 1997: 11).

사회과교육이 추구하는 민주시민성이 민주주의를 위한 시민성이라고 할 때, 우리가 말하는 민주주의는 역사적으로나 이론적으로 자유주의와 민주주의의 우연한 접합적인 결과라고 할 수 있으며, 이로 인해 경제적 지구촌화의 확산으로 신자유주의 시장 경제에 의한 경제적 불평등의 심화는 민주주의를 지배계층의 이데올로기를 은폐하고 정당화하는 자본주의적 민주주의로 전락시킬 수 있다(Lozano, 2001). 이러한 상황에서 사회화에 대한 비판적 접근 없이는 사회과교육은 자본주의적 속성으로 식민화된 문화를 학생들에게 내재화시켜 기존의 역설과 모순, 부조리, 불평등을 당연한 것으로 내면화하는 식민성을 갖추게 될 위험성이 있다.

본 연구는 사회화를 통해 어떻게 지배적인 문화가 무의식적으로 내재화될 수 있는지 이론적 이해를 바탕으로, 현대와 같이 사회적 분화가 고도화되어 가는 사회에서 정치적·경제적 이데올로기가 어떻게 지배 문화가 되어 생활세계를 식민화시키고 그러한 지배적인 문화가 사회화를 통해 무의식적으로 내면화됨으로써 식민지적 시민성을 갖도록 하는지 지적하고자 한다. 나아가 식민지적 사회화를 극복할 수 있는 해방적 공간인 “제3공간”의 특성을 밝혀 민주시민성 교육이 왜 “제3공간”적이어야 하는지 밝혀 보이는 것을 목적으로 한다.

II. 사회화의 이중적 의미

사회화에 대한 이론적 접근은 문화화(enculturation)라는 문화적 동화의 의미를 강조하는 측면과 타자에

대한 동일시(identification)라는 심리적 과정을 강조하는 측면으로 구분된다. 문화적인 측면에서 부족사회를 연구해 온 (교육)인류학자들은 문화전승(enculturation)을 사회화라고 보았으며, 교육 또한 사회화와 동일시하였다(조용환, 1997: 24). 사회화한다는 것은 곧 그 사회의 문화적 코드와 가치를 내면화함으로써 문화적 공동체로서의 사회의 일원이 되어가는 과정과 결과를 의미한다. 이로서 사회는 구성원을 지속적으로 충원함으로써 재생산된다고 할 수 있다. 이와 같은 문화화는 기존의 문화가 수용된 규범과 가치를 개인에게 반복적으로 습득되도록 하는 과정으로서 그에 따라 개인은 그 사회의 구성원이 될 수 있다. 즉 문화화는 사회를 문화적으로 재생산하는 방식이다. 한 사회의 질서를 유지하고 문화를 계승하기 위해선 새로운 구성원에게 질서와 규범을 전승할 수 있도록 내면화하는 것이다.

문화적 측면에서의 문화화의 개념을 사회학적 관점에서 사회화와 동일한 것으로 보고 사회화를 학문적 개념으로 처음 정립한 사람은 Emile Durkheim이다(조용환, 1997: 24-25). 그는 사회화를 “이기적이고 비사회적인 존재인 개인이 집단의식을 내면화함으로써 사회적 존재가 되도록 하는 과정”으로 보았다. 여기서 그가 말하는 집단의식(collective consciousness)은 사회적 집단과 개인적 의식을 합성한 개념이며, 모든 사회적 사실(social facts)의 기초를 이룬다. 이때 개인의 의식은 집단의 규범을 내면화하는 형식에 불과할 뿐 주체성을 갖지 못한다. 뿐만 아니라, 개인의 의식은 이기적이므로 도덕적인 집단의식으로 조속히 대체되어야 한다. 그것이 사회화의 과제이다. 그에게 교육은 곧 사회화이며 집단의식의 고취 혹은 사회적 동질성의 내면화를 통해 사회 질서를 구성하고 재생산하는 활동이라고 보았다. Durkheim의 이러한 개념 규정은 그 이후 사회화에 대한 가장 전통적이고 일반적인 규정 방식으로 자리 잡았다.

Durkheim의 이러한 사회화의 개념에서 중요한 것은 사회가 도덕적이라는 것이다. “사회는 인간이 직면하여 무력감을 느끼게 되는 거대한 도덕적 힘을 자체 내에서 창출해”(Durkheim, 1956, 이종각 역, 1978: 77) 내고 있기 때문에 “이기적이고 비사회적인 존재인 신생아에게 가능한 한 빨리 새로운 도덕적 사회생활을 영위해 나갈 수 있도록 해 주어야”(Durkheim, 1956, 이종각 역, 1978: 77) 한다. 따라서 Durkheim(1956, 이종각 역, 1977: 76)이 “개인적 존재에게 사상과 감정, 관습의 체계와 같은 집단의식을 내면화하여 사회적 존재로 형성하는 것”을 사회화라고 할 때 그것은 의도적인 도덕적 규범의 내면화라는 함의를 갖는다. 그런데 Durkheim의 사회화 과정에 대한 설명은 사회화의 방식은 결국 ‘주입’과 같은 행위와 동등한 지위를 갖게 된다. 이러한 관점에서 사회화의 주체는 사회이고 개인은 그 대상으로서 마치 사회는 살아있는 유기체와 같은 존재로서 개인에게 도덕적 규범을 주입하게 되고 개인은 그것을 내면화하게 되는 것처럼 보인다. 그러나 사회화에 대한 설명은 주체로서의 개인이 어떻게 대상으로서의 사회 속에 내재되어 있는 도덕적 규범과 가치 체계 등을 내면화함으로써 자신의 정체성을 형성하게 되는지에 대해서는 간과하고 있다.

문화화가 사회화의 사회적 측면을 강조한다면 동일시는 개인의 심리적인 측면에서 사회화가 이루어지는 과정이라고 할 수 있다. 프로이트에 따르면, 동일시는 주체가 타자의 어떤 외관과 특성 또는 속성을 내면화하고 타자가 제공하는 모델을 따라 전체적으로 또는 부분적으로 자신을 전환하는 심리적 과정을 지시한다. 인성이 구성되고 구체화되는 것은 바로 동일시의 연속을 통해서이다(Laplanche and Pontalis, 1998: 205, Stavarakakis, 1999, 이병주 옮김, 2006: 83에서 재인용). 동일시는 자아와 타자와의 관계에서 타자의 시선을 통해 자아의 정체성을 형성하는 심리적 과정이다. Parsons(1964: 18-20)는 정신분석학적인 측면에서 도덕적 가치들이 인성 구조의 필수적 부분으로 내재화된다는 Freud의 발견이 인간 행동 과학 발달에 중요한 기로점이 되었고, Emile Durkheim이 제안한 도덕적 규범의 사회적 역할론이 Freud의 초자아론에서는 개인적

측면의 정체성 형성 과정에 수렴되었다고 평가한다. 그러나 Freud와 그의 추종자들은 단일 개체의 인성에만 중점을 둬으로써 체계를 형성하는 개인과 다른 인성들과의 상호작용의 함의를 적절히 파악하지 못하였고, Durkheim과 나머지 사회학자들은 하나의 체계로서의 사회 체계에만 중점을 둬으로써 사회 체계를 구성하는 인성들의 상호작용을 체계적으로 파악하지 못하였다. 그러므로 사회 체계에서 동기화 과정에 대한 적절한 분석은 인성의 문제를 고려해야 한다고 주장한다. Parsons의 이러한 주장은 사회화에 대한 사회학적 전통의 설명과 심리학적 전통의 설명에 대한 의미 있는 접합점을, 즉 도덕적 규범이 어떻게 심리적으로 내재화되어 정체성 형성에 영향을 끼치게 되는지에 대한 논의, 시사해준다는 데 의의가 있다.

Parsons(1964, 20-29)에 따르면, 상호작용하는 두 사람은 일차적인 두 측면에서 각각을 대상으로 인식해야 한다. 그리고 앞서 두 측면에서 도출되는 의미에서 세 번째 측면을 인식해야 한다. 그것은 첫째, 인지적 지각과 개념화, 즉 대상이 무엇인지에 대한 응답. 둘째, cathexis-집착 또는 혐오-정서적 의미에서 그 대상의 의미가 무엇인지에 대한 응답. 셋째, 한 인격체가 대상을 지향하도록 하는 세 번째 양식은 평가-체계를 형성하는, 대상에 대한 인지적 그리고 정서적(cathetic) 의미의 통합에 의한 것이다. 둘 이상의 대상들의 안정된 관계는 그 관계에 해당하는 양 측에 현존하고 있는 이러한 세 가지 정향이 없다면 가능하지 않다.

그러한 안정적이고 상호 정향적인 상호작용의 체계가 의존하는 조건들을 살펴보면, 이러한 상호작용의 상호성은 공통 문화(commom culture)에 의해 매개되고 안정화되고 있음에 틀림없다. 공통 문화는 즉 공통으로 공유되고 있는 상징체계이며, 그러한 상징들의 의미는 최적 합의에 의해 이해되고 있는 것이다. 이러한 공통 문화의 요소들은 세 가지 행동 정향성의 양식과 관련하여 의의(significance)를 갖고 있다. 그것들은 우선적으로 어느 정도 인지적 의의를 갖고 있다. 나머지는 정의적 의미나 효과로 나타나고 다른 나머지는 평가적 의의를 갖는다. 표준을 설정하는 규범적 규제는 모든 문화가 갖고 있는 특징이며, 그러한 문화에는 행동의 정향을 상징화하는 정당한 방식이 있다. 이것이 의사소통 자체에 필수적인 것이며 언어의 관례는 효과적인 의사소통이라는 측면에서 관찰되어야만 한다.

이때 초자아는 단순히 에고의 한 측면이 아니라 내재화된 문화 체계의 중심으로 간주되기 때문에 중심부에 위치해 있다. 그리고 초자아는 에고의 본질적인 일부이지만 에고는 내재화된 문화의 세 요인들을 모두 포함하고 있는 것으로 간주되고 있다. 그것은 다음과 같은 대응 관계를 갖는다고 볼 수 있다. 자아는 타자와 비사회적 상황인 물리적 대상과 문화적 대상 모두를 지향한다. 이러한 정향에는 인지적인 것(cognition)과 정의적인 것(cathexis)이 모두 포함되어 있고, 양자는 평가적 감정을 받게 된다. 여기에서 대상이 타자일 경우에만 이러한 정향은 상호적이라고 할 수 있다. 에고는 공통 문화의 세 요소들을 포함하고, 억압은 세 요소 모두에 걸쳐 있다. 더군다나 공통 문화의 상당 부분들이 무의식에 해당되지 않는다고 할 만한 이유가 없다. 인성이 하나의 체계로서 통합되는 것이라면 그것은 에고의 기능으로 간주되어야 하지만 에고는 자신의 유기체, 외적 상황, 내재화된 문화의 상징체계라는 세 가지 방식에 직면하게 되고 이들 모두로부터 억압을 받게 된다.

Parsons의 사회화의 논의가 사회화의 구조적 측면을 강조하였다면, Brezinka(1994)는 사회화의 과정적 측면에 중점을 두어 설명하고 있다. Brezinka(1994: 67-77) 또한 인성 형성과 관련된 사회화(person-related concepts of socialization)는 사회학적인 의미뿐만 아니라 심리학적·교육학적인 의미를 갖는다고 보았다. 사회

1) Brezinka(1994: 8-13)는 사회화의 의미를 '정치-경제적(political-economic)' 의미와 '사회학적, 심리적·교육학적(sociological, psychological and pedagogical)' 의미로 나누고, 후자의 의미를 다시 '집단 관련 사회화 개념

화 개념은 개인(person) 안에서 발생하는 내적 과정과 외부의 영향을 받고 그 대상이 되는 개인의 환경에서 발생하는 외적 과정으로 구별하는 것이 중요하다. 인성 외적 과정으로서의 사회화인 사회-문화적 영향 과정은 사회적 인성을 형성하는 내적 과정에 영향을 끼치는 것으로 간주되는 환경에서 발생하는 과정을 의미한다. 그것은 일반적으로 사회적으로 매개되어 있는 환경적 조건이다. 따라서 사회화는 영향 과정(influencing process)으로서의 외적 조건에 의한, 사회적으로 적절한 심리적 성향과 행위를 형성하는 학습 과정(learning process)이라고 할 수 있다. 이러한 사회화의 학습 결과는 '사회적으로 적절한 행위와 경험'에 대한 심리적 성향과 집단 구성원이 승인하고 집단 구성원의 기대에 일치하거나 또는 한 사회의 지배적 행위 규범에 일치하는 행위의 성향에 이른다고 볼 수 있다.

이상의 논의를 종합하면, 사회화에 영향을 끼치는 사회 문화적 환경 요인에는 문화적 대상과 사회적 대상이 있으며, 문화적 대상은 다시 인지적 참조 체계와 표현적 상징주의, 공통의 도덕 표준이라는 세 가지 요소로 구성되어 있고, 사회적 대상은 주체와 상호작용하는 타자이다. 따라서 사회화는 크게 문화적 대상의 내재화인 문화화와 문화적 대상이 내재화된 타자로서의 사회적 대상과의 동일시 과정을 통해 인성의 체계를 형성하게 된다. 문화화는 문화적 대상이 함유하고 있는 인지적 측면과 정의적 측면이 평가적 차원의 도덕적 규범에 의해 통합됨으로써 내재화되는 과정이고, 주체가 사회적 대상에 내재화된 문화적 요소들에 대한 상호적인 인지적 정향과 평가적 감정을 통해 사회적 역할을 학습하는 것을 동일시라고 할 수 있다. 이러한 양 과정을 통해 하나의 개체는 사회적으로 적절한 행동과 심리적 성향을 습득함으로써 사회적으로 안정된 인성 체계를 형성한다고 볼 수 있다.

그러나 이러한 사회화의 논의에서 유의할 점은 사회화의 외적 과정인 사회문화적 영향에서 문화적 대상인 '공통의 문화'를 전통 또는 공유된 사회적 규범과 가치로 인해 동등하고 안정된 체계를 유지하는 전통적 사회의 관점을 유지함으로써 사회화의 경험적 토대가 되는 생활세계를 사회와 동일한 것으로 간주하고 있다는 점이다. Habermas(1981, 장춘익 옮김, 2006: 238-243)는 생활세계를 사회와 동일시할 경우 세 가지 허구성을 설정하게 된다고 본다. 첫째, 행위자의 자율성이라는 허구이다. 사회가 오직 자율적으로 행위하는 주체들이 서로 맺는 관계들로만 이루어진다고 할 경우, 사회관계가 마치 성인이 된 구성원들의 의지와 의식을 통해 형성되는 것 같은 상이 생겨난다. 둘째, 문화의 독립성이라는 허구이다. 문화의 명령적 힘은 전승된 해석, 가치, 표현의 틀을 이용하고 실험하며 발전시키는 행위자들의 확신에 기초하는 것이지만 문화 자체가 독립적인 권위를 갖는 것은 아니다. 셋째, 의사소통의 투명성이라는 허구이다. 이것은 모든 것에 관해서 서로 이해를 도모할 수 있을 것이라는 전제에서 출발해야 하는데, 그러는 한 의사소통 행위자들은 그들의 의사소통의 체계적 왜곡을, 즉 언어적 구조 자체에 내재하면서 눈에 띄지 않게 의사소통의 여지를 제한하는 저항력을 고려할 수 없게 된다.

더군다나 Parsons는 사회를 하나의 체계로 봄으로써 결국에는 사회화의 경험적 토대가 되는 생활세계를 체계와 동일한 것으로 가정하는 오류를 범하고 있다. 전통사회에서 생활세계는 체계와 미분화되어 동일한 것으로 간주할 수 있지만 산업사회 이후 사회가 고도로 분화되면서 체계는 생활세계에서 분화되어 독립적 지위를 갖게 되었다(Habermas, 1981, 장춘익 옮김, 2006). 따라서 현대사회에서 사회화에 대한 논의는 체계

'(group-related concepts of socialization)과 '인성 관련 사회화 개념'(person-related concepts of socialization)으로 구분한다. '정치-경제적' 의미는 경제적 재화의 탈사유화로서의 사회화와 사회주의적 사회 질서의 주입으로서의 사회화를 의미하며, '사회학적, 심리적·교육학적' 의미에서 전자는 사회 형성 과정으로서의 사회화를 의미하며, 후자는 인성의 형성과 관련된 학습 과정, 사회적 영향력, 교육 등을 포함하는 개념이다.

와 분리된 생활세계의 관점에서 재검토되어야 한다.

III. 사회화 조건으로서의 “생활 세계의 식민화”

앞서 우리는 사회화를 통한 인성 형성의 내적 과정에 있어 문화적 대상과 사회적 대상을 통해 사회문화적으로 영향을 받게 된다는 것을 보았다. 이러한 사회문화적 영향이 발생하는 생활세계의 경험은 개인의 사회적 존재 형성의 토대가 된다. Husserl에 따르면, 생활세계는 나의 존재에 앞서서, 나의 생활에 앞서서 언제나 미리 주어져 있으며, 객관적 세계의 바탕이 되는 직접적인 경험의 세계이다. 객관적인 세계는 과학주의적 이념이라는 시각에서 생활세계의 경험을 추상화한 결과일 뿐이다(한전숙, 1996: 224). 생활세계는 객관적 형성물들을 판단중지를 통해 배제한 후의 주관적-상대적 세계이며, 학문 이전의 경험지평으로서 하나의 단일체이며, 전체이다. 이 단일체이며 전체인 생활세계는 나의 존재에 앞서서, 나의 생활에 앞서서 존재하며 모든 인식활동이 이루어질 수 있는 미리 주어져 있는 영역이다. 최초의 사물경험, 즉 최초로 이러한 사물을 경험하고 지식으로 받아들여 그 사물에 관해 이전에 알았던 지식보다 더 많은 것을 알게 된다. 이와 같이 미리 주어져 있는 대상에 대해 최초로 사물경험을 하기 시작하는 방식에서 최초로 만나는 것이 경험의 지평 개념이다(김신욱, 2001: 35). 후설의 생활세계 개념은 자명한 존재성, 안정감, 신뢰감 그리고 규칙성을 바탕으로 하는 친숙한 세계이며, 대상화되지 않은 채 항상 어떤 대상의 배경으로만 존재하는 지평으로서의 세계이며, 지속적으로 영역 확장이 가능한 총체적이고 포괄적인 세계이다(박인철, 2006: 6-7).

그러나 일상으로서의 생활세계 개념은 사회적 공간과 역사적 시간 속에서 자리매김할 때 더 적절해진다. Habermas(1981, 장춘익 옮김, 2006)는 생활세계를 문화, 이익사회(Gesellschaft), 인성의 분화과정으로 보는 관점을 따르면서 문화적 재생산, 사회통합, 사회화의 상징적 재생산 과정이 각각 문화, 이익사회(Gesellschaft), 인성이라는 생활세계의 구조적 요소의 유지에 기여하는 것으로 본다²⁾. 그렇지만 각각은 일대일 관계에 있는 것이 아니라 상호 연계되어 각각의 과정은 세 요소 모두에 영향을 주게 된다. 상징적 재생산 과정에서 위기나 장애가 발생할 경우 의미 상실, 아노미, 소외와 같은 병리 현상들이 발생하게 된다. 이와 같은 부르조아 사회의 병리현상들이 생활세계의 합리화 자체로부터 비롯되는 것은 아니다. Habermas는 부르조아 사회에 대한 Marx적 비판을 수용하여 합리화된 생활세계의 왜곡은 물질적 재생산의 조건에서 찾는다. Habermas는 생활세계의 상징적 재생산 과정과 물질적 재생산 과정을 구분한다. 물질적 재생산 과정은 생활세계의 물질적 기초를 보존하는 문제로, 각각은 행위자가 그때그때의 상황에서 해결해야 하는 문제, 즉 ‘내적’ 곤경의 문제와 ‘외적’ 곤경의 문제에 상응한다. 생활세계의 상징적 재생산의 장애에 대한 유물론적 접근은 ‘생활 세계’보다는 좀 더 넓은 기본 개념의 토대를 필요로 한다. 이에 따라 Habermas는 생활세계와 체계를 분리할 것을 주장한다. 생활세계와 체계가 미분화되어 있는 부족사회에서 생활세계의 사회구조가 분화됨에 따라 체계의 복잡성이 증가하고 생활세계의 합리성이 증가하면서 체계와 생활세계는 서로 분리된다.

2) Habermas는 의사소통 참여자들이 세계 안의 어떤 것에 대해 상호이해를 도모할 때 여러 해석을 조달하는 자원의 역할을 하는 비축지식을 문화(Kultur)라고 하고, 의사소통 참여자들이 사회집단에 소속감을 갖도록 규제하고, 그럼으로써 연대를 확립할 때 의지하는 정당한 질서를 이익사회(Gesellschaft)라고 하며, 한 주체를 언어 및 행위능력이 있게 만드는 능력, 상호이해 과정에 참여하고, 이때 자신의 정체성을 주장할 수 있게 하는 능력을 인성(Persönlichkeit)이라고 한다.

전통사회에서 국가는 사회 전체로서의 집합체의 행위능력이 집중된 조직인 반면에 근대사회는 조절기능을 단 하나의 조직의 틀 안에 집적하는 것을 단념한다. 자본주의 성립은 새로운 매커니즘, 즉 화폐라는 조절매체의 덕인 것이다. 국가는 전체 사회의 경제를 조절하는 기능을 넘겨주게 되는데, 이제 화폐 매체가 그러한 기능을 전문적으로 맡게 되며, 규범적 맥락에서 벗어난 하나의 하부체계의 기초가 된다. 자본주의 경제는 더 이상 전통적 국가처럼 제도적 질서로 파악될 수 없다. 제도화되는 것은 교환매체이고, 반면에 이 매체를 통해 분화된 하부체계 전체는 규범에서 벗어난 사회영역의 한 부분을 나타낸다.

자본주의와 함께 사적 가계와 국가와의 교환이 화폐라는 경로를 통해 이루어지는 경제체계가 성립한다. 한편으로 임금노동의 제도화, 다른 한편으로 조세국가의 제도화는 자본주의적 기업의 등장과 마찬가지로 새로운 생산양식의 본질적 구성 요소이다. 화폐가 체계 간 교환매체가 될 때 구조형성적 효과를 낳는다. 체계 간 상보적 관계는 생산과정의 임금노동으로 전환되고, 국가기구가 조세수입을 통해 생산과 다시 연결됨으로써 형성된다. 국가는 매체에 의해 조절되는 하부체계인 경제에 의존적이 된다. 이것은 국가기구를 재조직하도록 압박하는데, 특히 정치적 권력이 조절매체의 구조와 같아지고, 권력이 화폐에 동화되는 결과를 가져온다.

이러한 체계의 분화와 통합은 생활세계에 제도화되어 정착된다. 새로운 수준의 체계 분화가 제도화되기 위해서는 행위갈등을 합의에 따라 규제하는 핵심적 제도 영역이 재구조화되어야 한다. 근대 사회에서는 화폐매체를 통해 분화된 경제와 함께 직접적으로 부르조아 사법의 형식으로 제도화되고 윤리적으로 중립화된 행위체계가 생겨난다. 사법과 공법도 분리된다. 부르조아 사회가 전략으로 행위하는 사인들 사이의 지속적 경쟁이 법적으로 순치된 영역으로 제도화된 것이라면, 공적이며 법에 따라 조직된 국가기관들은 완고한 갈등들 속에서도 합의가 복원될 수 있게 하는 충위를 형성한다.

화폐와 권력 같은 매체들을 통해 분화되는 사회적 하부체계들은 체계의 환경으로 밀려난 생활세계에 대해서 스스로를 자립화한다. 그래서 행위조정이 조절매체로 전환되는 것은 생활세계 관점에서는 의사소통 비용과 위험을 경감시키는 것으로 나타나면서, 또한 확장된 우연성의 공간에서 결정을 조건화하는 것으로, 즉 생활세계의 기술화(技術化)로 나타나기도 한다.

조절매체를 통해 분화된 하부체계들과 함께 체계의 매커니즘은 독자적이고 규범에서 자유로우며 생활세계를 벗어나는 사회구조를 만들어낸다. 화폐나 권력과 같은 조정 매커니즘을 생활세계에 정착하게 하는 제도들이, 생활세계가 형식적으로 조직된 행위영역 쪽으로 영향을 끼치거나 체계가 의사소통적으로 구조화된 행위연관 쪽으로 영향을 끼칠 수 있다. 전자의 경우 체계보존을 생활세계의 규범적 제약에 굴복시키는 제도적 틀로 기능하는 것이고, 후자의 경우에는 생활세계를 물질적 재생산이라는 체계의 압박에 종속시켜 체계의 종속물로 만드는 토대로 기능하는 것이다. 합리화된 생활세계는 하부체계들의 발생과 성장을 가능하게 하지만, 하부체계들의 자립화된 명령이 역으로 생활세계 자체에 파괴적으로 작용하는 생활세계의 부속화(Mediatisierung der Lebenswelt)가 이루어진다.

의사소통적으로 구조화된 생활세계를 도구화하는 체계의 압박이 주관적으로 눈에 띄지 않는 것은 기만적 성격의 허위의식으로 작동하기 때문이다. 생활세계에 대한 체계의 영향력 행사는 사회적으로 통합된 집단들의 행위연관을 구조적으로 변화시키면서도 은폐되어 있다. 생활세계를 도구화하는 재생산 압박은 생활세계가 갖는 자족성의 가상을 훼손하지 않으면서, 곳곳에 침투되어 있다. 이로부터 그 자신을 명시적으로 드러내지 않으면서 가능한 상호이해의 상호주관성 형식을 장악하는 하나의 구조적 폭력이 생겨난다.

체계의 측면에서 볼 때, 확대된 물질적 재생산의 수준에서 이루어지는 이익사회의 통합(Integration der Gesellschaft)으로 나타나는 것이, 사회통합적(sozialintegrative) 측면에서는 사회적 불평등의 증가를, 종속적 계급에 대한 대량의 경제적 수탈과 법으로 가장된 억압을 의미한다. 중국에 체계 메커니즘은 합의에 의존한 행위조정이 대체될 수 없는 영역에서도, 그러니까 생활세계의 상징적 재생산이 문제가 되는 곳에서도 사회통합의 형식을 배제시킨다. 그러면 생활세계의 부속화(Mediatisierung)는 식민화(Kolonialisierung)의 형태를 띤다.

신자유주의적 민주주의 체제에서 생활세계로서의 시민사회에서 공적 영역은 관료와 엘리트에 의해 지배되고, 사적 영역은 공적 영역과 분리되어 물신화에 의해 식민화되어가고 있다. 공적 영역이 권력 메커니즘에 따라 관료와 엘리트에 의해 지배되고, 사적 영역은 자본주의 문화에 의해 식민화되어감으로써 자본주의적 문화에 동화된 도덕적 규범과 가치와의 내면화를 통한 사회화는 신식민성(植民性)의 한계를 벗어나지 못한다. 다시 말해 생활세계가 자본주의적 속성에 의해 식민화되어 가고 있는 문화 속에서의 사회화는 자본주의적 체계 이데올로기의 식민성(植民性)을 내면화하는 것과 다르지 않다.

IV. 식민성에 대한 저항으로서의 민주시민성 교육

1. 탈식민지적 공간으로서의 “제3공간”론

제3공간론의 형성에 있어 지대한 영향을 끼친 학자는 Homi Bhabha(1994)와 Edward W. Soja(1996)이다. Bhabha(1994)에 따르면, “문화적 차이³⁾의 언표작용은 문화적 표상작용과 그것의 권위적인 언설의 수준에서 과거와 현재, 전통과 근대의 이항대립을 문제시한다. 그것은 현재를 의미화할 때, 어떤 것이 전통의 이름으로 반복되고, 재위치화되고 번역되어 왔는가의 문제이다. 이 때 전통은 역사적 기억의 충실한 기호가 아니라 의고의 책략으로서 권위를 표상하는 전략인 과거성의 위장이다”(p. 52).

현재의 시점에서 “의미의 생산에 핵심적이며, 동시에 의미는 결코 모방적이거나 투명한 것이 아니라는 것을 보여주는 것은 바로 그 언어적 과정에서의 차이”(p. 53)이며, “의미가 생산되기 위해서는 두 개의 공간⁴⁾이 제3공간을 통해서 활성화되어 한다. 제3공간은 저절로 의식될 수 없는 수행적-제도적인 전략 속에서 언어의 일반적인 조건과 발화의 특수한 함의를 모두 드러낸다. 그 같은 무의식적 관계가 끌어들이는 것은 해석 행위에서의 양가성이다.”(p. 53) “의미와 참조의 구조를 양가적 과정으로 만드는 언표작용의 제3공간으로 인해 문화적 지식이 관습적으로 통합적이고, 개방적이며, 확장적 코드라는 재현의 거울은 파괴된다.”(p. 54) 따라서 “문화적 의미와 상징들은 근원적인 통일성이나 고정성도 갖고 있지 않다는 것을 확인시켜 주고 동일한 기호조차도 전유되고, 번역되고, 재역사화되어 새롭게 읽혀 줄 수 있는 곳이 제3공간이

3) Bhabha(1994, 50-51)는 문화적 다양성(cultural diversity)과 문화적 차이(cultural difference)의 개념을 구분한다. 문화적 다양성은 문화를 경험적 인식의 대상으로 보는, 미리 주어진 문화적 내용과 관습에 대한 인식이기에 상대주의의 시간적 틀 속에서 다문화주의-문화적 교환-휴머니티의 문화 등의 자유주의적 개념을 발생시킨다. 문화적 차이의 개념은 문화적 권위의 양가성의 문제에 초점을 맞춘 것이다.

4) 여기서 두 개의 공간은 “명제(énoncé)의 주체와 발화(enunciation)의 주체”이며, 양자는 이접 관계(disjuncture)에 있다 (Bhabha, 1994: 53).

다.”(p. 55).

Bhabha(1994)에 따르면, 이러한 제3공간(Third Space)은 번역(translation)과 교섭(negotiation)의 공간이다. 우리는 제3공간을 탐험함으로써 이항대립의 양극성의 정치를 벗어날 수 있게 된다. 번역의 과정은 식민지적 표상작용의 중심부에 또 다른 경합적인 정치·문화적 장을 개설하는 것이다. 여기서 신성한 권위의 언어는 토착적 기호의 주장에 의해 심각한 결함을 갖게 되고, 지배의 실천 속에서 주인의 언어는 혼성적이 된다. 혼성적이라는 것은 이것도 아니고 저것도 아닌 것으로서(Bhabha, 1994: 49) 이항대립항의 부분들에 환원되지 않는 새로운 형태의 것을 의미한다. 교섭은 적대적이고 대립적인 요소들을 접합시키는(정치적) 운동이 어떤 것인지 알려주는 반복변화성(iteration)의 구조를 띄게 된다(Bhabha, 1994: 38). 번역과 교섭의 최선의 방식이라고 할 수 있는 제3공간의 개방은 혼성화의 전제조건이라고 할 수 있다(Gandana, 2008: 145-146). 제3공간은 모순, 번역, 교섭, 저항의 특징을 가지며, 그것들을 양가적으로 만들 뿐만 아니라 동시에 생산적으로 만든다(Gandana, 2008: 146). Sakamoto(1996)는 Bhabha의 “제3공간”의 의미를 더욱 정교화하여 혼성성의 경계 문화는 강력하고 창의적인 “제3공간”으로, 그 공간을 통해 새로움은 세계에 진입하고, 지배적 담론의 권위를 전복시킨다고 진술하였다(Bolatagici, 2004: 78).

Soja(1996)는 제3공간(ThirdSpace)을 ‘실재적인(real) 물질계에 중점을 두고 있는 제1공간적 관점과 ‘상상적인(imagined) 공간성의 재현을 통해 이러한 실재를 해석하는 제2공간적 관점을 토대로 창조적 재결합되고 확장되는 공간으로 정의한다(Flessner, 2008: 28). 제1공간은 물질성과 신체에 대한 축자적인 물리적 지각이 이루어지는 공간이다. 제1공간은 경험적으로 측정될 수 있는 공간적, 사회적, 역사적 인식을 나타내며, 표면적 모습, 물질적 조건, 지도로 나타낼 수 있는 지리를 정확히 기술하는 것에 중점을 둔다. 제2공간은 정신과 은유, 신념의 공간으로 상상과 개념적 사유의 공간이다. 제2공간은 사유, 상상, 담론을 통해 생산되고 재생산된 공간적, 사회적, 역사적 지식들을 반영한다. 따라서 제2공간의 재현들은 반영적이며, 주관적이며, 내성적이며(introspective), 개별화되어 있다. 이것들은 상상된 지리이며 이미지와 관념에 관심을 두고 있는 사상사와 예술가의 인지도(cognitive map)이다. 제3공간은 이렇게 서로 다른 공간적 지식들 사이의 교호적이고 모순적인 관계들을 담지하고 있는, 제1공간 의식과 제2공간 의식을 결합하는 생체형(lived experiences)의 공간이다. 제3공간은 한 단어로 ‘실재적이면서 상상적인(realandimagined)이라고 할 수 있는데, 그것은 개념작용과 지각작용을 구조화하는 이항대립은 서로를 계발시켜주는 것이기에 분리된다면, 양자의 생생한 연계성은 파괴되고 말 것이다(Burns, 2009: 33-34).

이러한 제3공간은 위치(location)와 실천(practice)로서 이해될 수 있다. 실천으로서의 제3공간은 이분법적인 재현과 부재현의 한계에 대해 창의적이고 연합적인 형태로 저항에 참여하게 할 수 있는 차이 의식(differential consciousness)을 드러나게 해주고, 위치로서의 제3공간은 이해를 공유하고 의미를 생성하는 공간이 될 수 있는 잠재력을 갖고 있다. 실천적 측면에서 이중성은 제3공간적 의식을 통해서 주체가 관점, 생체형(生體驗, lived experience), 수사적 수행들을 자유롭게 놀이할 수 있는 비옥하고 생산적 공간으로 드러나게 되고, 재현적 수사들은 이분법적인 경계들을 넘어 모호성의, 심지어 모순의 제3공간으로 나아가게 된다(Licona, 2005: 105).

현재 제3공간의 명확하게 무엇인지 규정하기 어렵지만 Bhabha와 Soja의 제3공간론이 갖고 있는 공통성을 통해 그 의미를 가늠해 볼 수 있을 것이다.

첫째, 이항대립은 전형적으로 대립적인 위치에 있는 용어들이다. 제3공간은 이항대립(binaries)에 대한 대

응으로 형성되었다는 것이다). 이항대립에서 어느 한 쪽을 선택하는 방식은(배중률, either~or~)은 모호성과 모순을 불편해 하게 여기는 존재(being)와 앎(knowing)의 허구적 상태로서(Licona, 2005: 105) 생각들이 검토되고, 표현되고, 논의되는 방식을 제한하게 된다. 이러한 이항대립화에 의한 제한을 극복하기 위해서 “혼성성”(hybridity), “제3화”(thirding)의 개념이 논의되어 왔다(Flessner, 2008: 23).

둘째, Bhabha에게 있어, 혼성적 계기들은 이항대립들 내부에 포함되어 있는 차이의 영역들 사이에 존재하거나 그 너머에 존재하는 공간들이다. 이 공간들은 혼성적인데 즉, 다맥락적이며(polycontextual), 다성적이며(multivoiced), 다-다문자(多-多-多)이다. 그러므로 이 공간에서 갈등, 긴장, 다양성은 내재적인 것이다. 혼성성은 이항대립 안에 갇힌 두 항들에 대한 대안을 제시한다. 혼성성은 이항대립 항에서 인식되는 세계로부터 멀어지는 반면에 이항대립의 매혹의 문제를 처리하기 위해 새로운 가능성을 열어주는 운동을 요구한다(Flessner, 2008: 24).

Bhabha(1994)에 따르면, 혼성성은 차이를 범주화한 것에 속하는 것이 아니다. 차이의 통합은 부분들의 합인 것이 아니라 제3공간을 통해 서로 다른 요소들이 접합되어 서로를 변형시키는 것이다. 그것은 문화와 개인 내부의 모순과 갈등의 요소들을 드러내준다. 혼성성은 차이를 파괴적인 것으로 보기보다는 공존을 나타낸다. 혼성성은 순수 기원에 대한 욕망을 포기하고 두 문화 간의 차이와 긴장감을 담고 있으나 어떠한 위계성도 띄지 않는다. 그것은 두 개의 절반이 합쳐진 것이 아니라 그 구성 요인들로 환원될 수 없는 완전히 새로운 실체인 것이다(Bolatagici, 2004: 77-78).

Bhabha의 혼성성과 유사한 Soja의 “제3화”(thirding)는 양자택일(either~or~)에 대한 요구 대신에 양자병립(both~and~) 논리의 가능성을 심사숙고할 것으로 요구한다. “제3화”는 타자성을 통해 비판적인 그밖의(other-than) 선택을 하게 된다. 즉, 그것은 단순히 이항대립의 부가적인 결합에서 발생하는 것이 아니라 오히려 유사하면서도 엄격히 다른 개방적 대안을 생산하는 전체화의 탈질서화(disordering), 해체, 그리고 임시적 재구성에서 비롯된다. 그러므로 우리는 제3화를 통해 중심부와 주변부를 점유할 수 있는 공간, 즉 정치적 선택의 제3공간인 급진적 개방성의 공간에 진입할 수 있다. Bhabha의 혼성성처럼 Soja의 제3화는 새로운 항, 공간, 또는 계기를 새겨볼 수 있는 기회를 제시해 주며 강압적인 위계성으로부터의 해방은 종종 당연하게 여겨지는 것, 즉 별 생각 없이 틀에 박힌 방식에 환원시키던 것을 재-생산하도록 해준다(Flessner, 2008: 24-15). 이와 같이 혼성성은 새로운 문화적 의미를 생성하는데 있어 중요한, 지속적인 과정이다(Gandana, 2008: 145).

셋째, 제3공간의 시간적 본질은 개방성과 모호성에 대한 인식을 요구한다. 그것은 단순히 이항대립항 사이에 3번째 선택항을 삽입하는 것이 아니라 쉽 없이 그리고 자기 비판적으로 새로운 터전과 통찰로 진행해 가는 것이지 결코 지난 여정과 성취에 제한되지 않는, 항상 차이와 타자성을 추구하는, 현재 알려진 것과 당연시되는 것 너머에 있는 전략적인 공간이다. 이것은 3번째에서 멈추거나 삼위일체를 구성하는 것이 아니라 현재 알려진 것을 넘어 지식의 생산을 계속해서 확장하는 안정된 공간이 아니라 불안정한 공간이다. 따라서 제3공간은 생각, 사건, 표상, 의미들의 끊임없이 이동하고 변화하는 환경이 실제로 무엇인지 포착하려고 시도하는, 유목적적으로 시험하는 융통적인 항이다(Flessner, 2008: 26-28).

이러한 제3공간은 이항대립적 이원론의 구조, 실천, 함의들에 개입하여 포스트모던적 지구촌화로 신식민

5) Bhabha(1994)는 자아/타자, 도시/촌락, 사적/공적과 같은 이항대립을 예로 들었다면, Soja(1996)는 대규모/소규모, 주체/객체, 개방/폐쇄와 같은 이항대립을 예로 들었다.

지화된 효과에 대해 창의적으로 저항하는 양식이다. 포스트모던적 지구촌화라는 것은 후기 자본주의에서 차이를 동질화하는 경향을 말하는 것으로, 동질화 경향은 전유나 상업화를 통해 사회적 담론이나 실천들 속에 있는 비지배적인 삶의 경험들과 표현들을 제거하는 역할을 한다. Bordo가 '정상화된 이질성'(normalized heterogeneity)이라고 하는 것에 의해 이루어진 이러한 제거는 거짓된 이분법을 유지하는 실천들을 통해 효과적으로 유지되는 것이다(Licona, 2005a: 110). 이질성이 정상화되어 당연한 것으로 보이는 것은 문화적 권위의 식민지적 지배가 문화의 외부적 차이를 동질화하는 것이 비가시적인 내부적 차이의 이질성마저 동질화된 것처럼 가시화하려고 억압하거나 은폐 또는 왜곡하기 때문이다. Bhabha(1994: 50-51)에 따르면, 문화적 차이의 개념은 문화적 권위의 양가성의 문제에 초점을 맞춘다. 즉, 문화적 우월성을 내세워 지배하려는 시도를 할 때, 우월성 그 자체가 차이작용의 계기 속에서만 생산된다는 점을 드러내는 것이다. 또한 '언표작용'의 개념 및 계기에서 문제가 되는 것은 역시 참조적 진리에 대한 인식으로서 바로 그 문화적 권위이다. 언표작용적 과정은 문화적 동일화의 수행 현재 속에서 어떤 분열을 투입시킨다. 그 분열은 전통적인 문화주의적 요구와 새로운 문화적 요구 사이의 불확실성 사이의 분열이다. 그러나 문화적 불확실성의 시간과 의미작용적·표상작용적 미결정성의 시간이 곧 해방의 시간이다. 따라서 제3공간은 식민지화된 효과에 생산적이고 창의적으로 저항하는 탈식민지적 상상을 통해 새로운 의미와 새로운 지식을 창출하는 해방의 공간이 될 수 있다. 상상은 이항대립의 환원적이고 제한적인 경향을 초월하도록 하는 도구이며, 주체 형성에 있어 잠재적 차이와 실현된 차이 모두에 관여하게 하는 과정으로서(Licona, 2005b: 29), 탈식민지적 상상을 통해 이항대립의 사이에 낀 "제3공간"에서 혼성적 정체성을 소지한 사람들은 문화 변혁의 생산적 불안정성을 창출해내는 해방된 사람들이다(Bhabha, 1994: 55).

2. "제3공간"으로서의 민주시민성 교육

현대 사회가 체계와 생활세계로 분화되어 감으로써 부르조아 사회에서 사회적으로 통합된 행위영역들은 경제와 행정처럼 체계 논리에 따라 통합된 행위영역들에 대하여 사적 영역과 공론장 형태로 형성된다. 경제와 국가라는 하부체계들의 시각에서 보면, 각각의 인접한 생활 세계 영역과의 상호작용은 병행적으로 이루어지는 교환관계의 형식으로 수행된다. 경제체계는 노동성과에 대하여 임금을 그리고 소비자들의 수요에 대한 재화와 서비스를 교환한다. 공적 행정은 조세에 대하여 조직의 서비스를, 그리고 대중의 충성심에 대하여 정치적 결정을 교환한다. 생활세계의 관점에서 볼 때 이들 교환관계는 한편으로 피고용인과 소비자의 역할을 중심으로, 다른 한편으로 수혜자와 시민의 사회적 역할을 중심으로 결정화된다(Habermas, 1981, 장준익 옮김, 2006: 495-497). 부르조아 사회에서 일반적 의미의 시민의 이러한 이중성은 생활세계에서의 물질적 재생산의 가중되는 비중에 의해 예종적인 삶의 방식을 택할 수밖에 없는 시민들에게 민주주의를 위한 시민성의 역할은 점점 약화되어 갈 수밖에 없고, 상품 문화를 통한 대리보충적 만족을 위한 소비자로서 더 많은 상업화된 지위를 욕망하는 주체로 전락하게 된다.

Habermas의 체계/생활세계의 이항대립적 논리가 "생활세계의 식민지화" 테제를 정당화할 수 있어도, 식민지적 생활세계를 해방시킬 수 있는 가능성에 대한 대안은 설득력이 약해 보인다. Habermas는 해방의 가능성을 왜곡되지 않고 투명한 의사소통 구조에서 찾지만 의사소통이 언어를 매개로 하고 지배자의 언어 자체가 이데올로기화되어 내면화된다고 가정할 경우 탈식민지적 해방 공간을 발견하기 어렵다. Habermas

는 체계에서 국가와 경제를 분리하고, 생활세계에서 공적 영역과 사적 영역을 분리하여 국가의 행정 체계는 공적 영역과 교환관계에 있고 경제 체계는 사적 영역과 교환관계에 의해 부르조아 사회가 유지되고 있다고 본다.

그러나 Arendt가 공적인 것과 사적인 것의 구별은 ‘숨겨져야 하는 것과 보여줘야 하는 것의 구별에 지나지 않으며, 서로 전도를 통해 친밀성의 조건 하에서 숨겨진 것이 얼마나 풍부하고 다층적인지 발견하게 된다’고 하고 ‘공적인 것과 사적인 것의 역설적 경계는 시민사회의 양가적 구조’를 나타내는 것이며 ‘감춰진 것은 시민사회의 사적 영역과 공적 영역의 이론적 구분에 의해 잊혀진 내부 영역’이라고 한 것처럼 (Bhabha, 1994: 15) 공적인 것과 사적인 것은 절대적인 것이 아니며 명확히 경계를 그을 수도 없고 상호 배타적인 것도 아니다. 우리의 공적인 경험과 사적인 경험은 실제로는 역사적 상황들과 사회적, 문화적, 정치적, 경제적 힘들의 영향을 받는 이데올로기적 재현들의 결과이다. 모든 시민들이 공통의 관심사에 의해 집결하는 단일한 합의의 장으로서 공공 영역에 대한 Habermas의 관점은 공적 담론에서 개별적인 사적 쟁점들을 생략하려고 한다. 그러나 공적인 것과 사적인 것은 완전히 분리될 수 없고 물질적·사회적 조건들과 결별될 수 없는 문화적 경험들이다. “자유로운” 공적 영역과 “이기적인” 사적 영역의 완전한 분리 그리고 사람들 사이의 차이들을 괄호치거나 제거하기 위해 공적 영역을 사용하는 것은 너무 편협하고 고립적인 방식이다(Burns, 2009: 31-32).

사회화의 결과가 민주적인지에 대한 판단의 준거에 대한 논의에서 Dewey의 주장은 많은 민주시민성 교육에 시사점을 제공해준다. Dewey(1916: 83~87)에 따르면, 집단에서 이루어지는 교육은 구성원을 사회화하는 것이다. 그러나 사회화의 질과 가치는 집단의 습관들과 목적에 따라 다르기 때문에 결과로서의 사회적 삶의 가치 있는 것인가를 가능하기 위해서는 판단의 준거가 필요하다. Dewey는 어떤 사회적 집단이라 할지라도, 두 가지 특성을 지니고 있다고 본다. 하나는 공통의 관심사이고, 다른 하나는 상호작용과 교류의 다양성이다. 다시 말하면, 사회적 집단들은 의식적으로 소통하고 공유하는 많은 관심사들이 있고, 또한 다른 양식의 결사체들과 상호작용하는 다양하고 자유로운 접점들이 존재한다는 것이다. 이러한 두 기준이 바로 민주주의를 지시하는 것으로서, 전자는 수많은 다양한 관점 중에 공유된 공통 관심사를 의미한다. 그렇지만 그것은 상호 관점을 사회적 통제에 한 요인으로 인정하는 것에 의존하고 있다. 후자는 사회적 집단 간의 자유로운 상호작용뿐만 아니라 다양한 교류에 의해 발생하는 새로운 상황들에 대처하면서 끊임없이 재적응한다는 의미의 사회적 습관의 변화를 의미한다. 이러한 두 특성이 바로 민주적으로 구성된 사회를 특징짓는 것이다.

따라서 민주주의는 지배의 형태 그 이상이다. 그것은 우선적으로 “결사체적 삶의 양식”(a mode of associated living)으로서, 하나의 관심사에 참여하게 되면 자신의 행동이 타자들의 행동을 지시하게 되고 타자들의 행동은 다시 자신의 행동에 관점과 방향을 제시한다고 여기는 개인들이 수적으로 확대됨으로써 사람들이 자신들의 활동의 충분한 취지를 인식하지 못하게 방해하는 계급, 인종, 국가적 영토의 장벽들은 무너지게 된다. 또한 풍부하고 다양한 공동체 간의 접점은 개인에게 더욱 다양한 자극을 제공하고 결과적으로 행동의 변화를 부추기게 된다. 이러한 것들은 집단의 배타성이 많은 관심을 봉쇄하게 되는 곳에서와 같이 행동에 대한 자극이 부분적인 한 억압되어 있을 수밖에 없는 힘들을 해방시켜준다(Dewey, 1916: 87).

민주주의에 대한 Dewey의 인식은 민주주의는 단순히 체계로서의 통치 형태의 의미뿐만 아니라 더 나아가 삶의 방식으로서의 생활세계의 관점을 내포하고 있다. Dewey의 ‘삶의 방식으로서의 민주주의’는 생활

세계가 식민화되어 가는 자유민주주의 체제에서 사회화와 저항사회화의 한계점을 극복할 수 있는 토대를 마련해 준다고 볼 수 있다⁶⁾. 경험으로서의 삶이 이루어지는 생활세계에서 식민지적으로 사회화되어 억압된 힘들을 해방시켜줄 수 있는 것은 역설적으로 또한 민주주의인 것이다. 그것은 단순히 체제에 속하는 공적 영역에 국한되는 자유민주제도 아니고 이기적인 이해 관계가 얽힌 피고용인과 소비자로서의 삶이 전개되는 사적 영역도 아니라 공적/사적 영역 사이에 배제되고 은폐되어 왔던 역설적이고 모호하기까지 한 '삶의 방식'으로서의 민주주의인 것이다. 공적 영역인 체제로서의 민주주의가 관료와 엘리트에 의해 지배되고, 사적 영역은 자본주의 권력에 의해 식민화되어 가는 상황 속에서 사회과교육이 사회화를 통해 지배 집단의 헤게모니를 정당화하고 재생산하는 이데올로기적 장치 역할을 할 수 있는 위험을 안고 있다면, 민주적인 사회를 지향하기 위해 억압된 힘들을 해방시킬 수 있는 공간 또한 역설적이게도 민주주의인 것이다.

이러한 관점에 터한 참여민주적 시민성 교육은 공공 쟁점이나 공공 정책에 대한 반성적 탐구를 통해 문제 해결 능력과 의사 결정 능력을 함양하는 것을 강조한다. 그러나 이러한 관점에는 누구나 억압 받지 않고 자신이 원하는 것을 자유롭게 말할 수 있는 완전히 공적인 영역에 대한 생각이 한 사회 안정화의 토대가 되고 양도할 수 없는 시민의 권리라는 믿음을 전제로 한다. 이러한 공적 광장의 이념은 참여 민주주의의 중요한 신조이며 정부 권력에 대한 견제로서 토론에 참여해 자신의 의견을 표현하는 것을 시민의 의무라고 본다. 공적 포럼에서 표현되는 '공통의 관심사' 때문에 정부는 국민의 바람과 요구를 반영해야 한다. 그러므로 이러한 논의들이 전개되는 실제적인 물리적 장으로서 공적 공간은 시민들이 직접 설계하고 건설하는 민주사회의 본질적인 측면이다. 그렇지만 정확히 '공통의 관심사'가 무엇인지 공적 공간은 권력으로부터 자유롭고 권력이 개입되지 않은 중립적인 진공 공간인지 그리고 공적 공간에 대한 접근은 모든 사람에게 완전히 자유롭고 개방적인지 또한 정부나 사적인 통제를 초월해 있는지에 대한 물음의 답변은 회의적이라는 것이다. 정부와 지배 엘리트의 요구가 반영되어 있는 더욱 제한적이고 통제된 양식의 공적 삶이 전개되는 공적 공간은 오히려 헤게모니적 통제에 따라 시민들의 권리들이 조작되는 안전한 장치가 되기 때문에 경제적 사안들이 정치적 참여보다 우선시된다. 헤게모니적 권력은 공적이라는 것에 내포되어 있고 공적 공간이나 공적 논의로부터 제거될 수 없다. 이러한 관계 때문에 한 사회의 특정 집단이나 사람들은 이러한 공간이나 논의에서 포함되거나 배제되게 된다. 이러한 공적 공간은 사적 공간이 배제되어 있는 것이 아니라 침투되어 있고, 서로 작용하며, 교호적이며, 상호 구성적이다. 공적 공간은 사적 관심사에 영향을 받고 사적 공간들은 공적 경험에 의해 형성된다. 공적인 것과 사적인 것은 서로 밀접히 연결되어 있기 때문에 양 방향을 분리하거나 양 공간의 경험들을 분리하게 되면 상호연계성과 교호성을 보지 못하게 될 것이다 (Burns, 2009: 30-31).

민주적인 사회 또한 체제로서의 자유민주주의와 생활세계로서의 민주주의로 분화되어 있다고 볼 수 있다. 이는 곧 지배 방식으로서의 민주제와 삶의 방식으로서의 민주주의로 볼 수 있다. 그러나 앞서 체제에 의해 생활세계가 식민지화되어 가듯이 체제로서의 현대 민주제는 자유민주주의적 이념을 띄고 이는 경제적 지구촌화의 확산에 따른 신자유주의에 의해 삶의 방식으로서의 민주주의를 신식민지화해 가고 있다. 우리는 여기서 체제/생활세계, 공적/사적 영역의 이분법적 논리에 따라 민주시민성 교육이 단순히 자유민주주의 체제에 대한 학습으로 한정할 경우 결국엔 공허한 이념에 대한 회의감에 빠져들게 될 것이며, 삶의 방

6) 사회과교육에서 사회화와 저항사회화의 한계에 대한 논의는 즐고인 윤길복(2001) '민주주의를 위한 시민성 교육의 방향: 혼성사회화'를 참고.

식으로서의 민주주의에 대해서만 학습할 경우 체계에 의해 식민화된 생활세계에 내재된 자본주의적 이데올로기의 식민성과 정치적 무력감을 무의식중에 내면화하는 위험을 내포하게 된다. 체계/생활세계, 공적/사적 영역의 이항대립의 양극화는 결국 민주주의에 대한 공허한 욕망에 따른 회의감이나 부르조아적 민주주의의 식민성을 내면화하는 결과를 낳게 될 것이다. 탈식민성(postcoloniality)은 새로운 세계 질서 안에서 지속되고 있는 신식민적 관계를 새로운 관점에서 유일하게 상기시키는 것이며, 그로 인해 착취와 억압의 역사를 진실되게 볼 수 있으며, 저항 전략을 발전시킬 수 있다. 탈식민성의 문화는 근대성에 부속하는 것일 수도 있거나 근대성과 불연속적인 것일 수도 있으며 또는 근대성과 경합하는 것일 수도 있다. 그러나 그러한 문화들은 번역될 수 있는 이항대립의 경계지 조건들의 문화적 혼성성을 배치하고 그리하여 재기입되도록 한다(Bhabha, 1994: 9). 따라서 민주시민성 교육은 이항대립적 접근 방식에서 체계와 생활세계 사이의 다리 역할을 하면서 공적이면서 사적인 역설적인 탈식민지적 “제3공간”적 접근 방식으로 나아가야 한다. 민주주의를 위해 시민적 역량을 발휘하는 곳은 단순히 공적 공간인 것이 아니라 공적인 것과 사적인 것이 역설적으로 존재하는 “제3공간”인 것이다. 따라서 민주시민성 교육은 “제3공간”적이어야 한다.

V. 결 론

사회화는 크게 문화적 대상의 내재화인 문화화와 문화적 대상이 내재화된 타자로서의 사회적 대상과의 동일시 과정을 통해 인성의 체계를 형성하게 된다. 문화화는 문화적 대상이 함유하고 있는 인지적 측면과 정의적 측면이 평가적 차원의 도덕적 규범에 의해 통합됨으로써 내재화되는 과정이고, 주체가 사회적 대상에 내재화된 문화적 요소들에 대한 상호적인 인지적 정향과 평가적 감정을 통해 사회적 역할을 학습하는 것을 동일시라고 할 수 있다. 그러나 이러한 사회화의 개념은 사회를 사회화의 경험적 토대가 되는 생활세계가 동일한 것으로 간주하는 오류를 범하고 있다. 사회가 고도로 분화되어 갈수록 전통사회와 같은 생활세계는 체계와 분리되어 체계에 종속되게 된다. 정치와 경제 체계의 합리성이 증가할수록 정치 권력과 화폐 권력에 의해 생활세계는 식민지화되고 사회화의 결과는 부르조아적 이데올로기의 식민성을 내면화하게 될 수밖에 없다.

그러나 체계와 생활세계의 이항대립은 단순히 식민지적 지배 관계에만 있는 것이 아니다. 체계로서의 자유민주주의와 생활세계로서의 “삶의 방식으로서의 민주주의”는 이항대립적으로 존재하는 것이 아니라 체계의 식민지적 시선은 “삶의 방식으로서의 민주주의”가 구현되는 생활세계를 지배하려는 체계의 문화적 권위 자체에 양가성을 띄게 되고 그 과정 속에서 교섭과 번역이 이루어지는 “제3공간”이 창출되게 된다. 사적 영역과 공적 영역은 상호 침투하여 “제3공간”으로서의 민주주의의 가능성 영역을 개척하게 되고 그 역설적이고 모호한 공간에서 민주주의는 새로운 의미와 가치를 창출하게 된다.

따라서 민주주의를 위한 시민성 교육은 자유민주주의가 태생적으로 모호하고 모순적이며, 역설적이라는 “제3공간”적 특성을 내포하고 있음을 인식하고, 체계와 생활세계의 이항대립적 민주주의 관점에 의한 식민성의 양상을 극복하기 위해 “제3공간”적은 마음 상태를 유지하고, 탈식민지적 상상을 통해 혼성적 정체성을 지속적으로 만들어갈 수 있도록 해야 한다.

<참고 문헌>

- 윤길복(2011). 민주주의를 위한 시민성 교육의 방향. *혼성사회화*. 사회과교육연구 18(1). pp. 35-48.
- 조용환(1997). *사회화와 교육*. 서울: 교육과학사.
- Bhabha, Homi K.(1994). *The Location of Culture*, Routledge.
- Bolatagici, Torika.(2004), Claiming the (N)either/(N)or of 'Third Space': (re)presenting hybrid identity and the embodiment of mixed race, *Journal of International Studies*, Vol. 25(1). pp. 75-85.
- Burns, Williams.(2009), PublicandPrivate: The Trialectics of Public Writing on the Street, on Campus and in Third Space, *Composition Studies* 37(1), pp. 29-47.
- Dewey, John.(1916), *Democracy and Education*, The Fress Press.
- Durkheim, Emile.(1956). *Education and sociology*. Free Press, 이종각 역(1978). *교육과 사회학*. 서울: 배영사.
- Egan, Kieran.(1997), *The educated mind*. The University of Chicago Press.
- Flessner, Ryan.(2008), *Living in multiple worlds: Utilizing Third Space Theory to Re-envision Pedagogy in the Field of Teacher Education*, A Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. University of Wisconsin-Madison.
- Gandana, Isti Siti Saleha.(2008), Exploring Third Space: Negotiation Identities and Cultural Differences, *The International Journal of Diversity in Organization, Communities and Nations* 7(6), pp. 143-150.
- Habermas, Jürgen.(1981), *Theories des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, 장춘익 옮김(2006). *의사소통행위이론: 기능주의적 이성 비판을 위하여*. 나남.
- Keenan, Elizabeth King. & Miehl, Dennis.(2008), Third Space Activities and Change Precesses: An Exploration of Ideas from Social and Psychodynamic Theories, *Cin Soc Work J* (36), pp. 165-175.
- Licona, Adela C.(2005a), (B)orderlands' Rhetorics and Representations: The Transformative Potential of Feminist Third-Space Scholarship and Zines, *NWSA Journal* 17(2), pp. 104-129.
- _____ (2005b), *Third sapce sites, subjectivities and discourses: Reimagining the representational potentials of (b)orderlands' rhetorics*, A Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Iowa State University.
- Lozano, Gabriel Vargas.(2001). Liberal democracy and radical democracy: the two faces of janus, in Rasmussen, David M.(eds). *The Preceedings of the Twentieth World Congress if Philosophy, Social and Political Philosophy*. 11, Bowling Green State University: Philosophy Documentation Center, pp. 97-103.
- Parsons, Talcott.(1964), *Social structure and personality*, London: The Free Press.
- Stavrakakis, Yannis.(1999), *Lacan and The Political*, Routledge, 이병주 옮김(2006). *라캉과 정치*. 은행나무.