

공개 강연

국제학술회의 동아시아 인권

G1.48

“승인투쟁과 인권 : 차이의 정치를 향하여”
(The Struggle for Recognition and Human Rights :
Toward a Politics of Difference)

Charles Taylor (McGill大, 철학교수)

일시 : 1996년 10월 2일(수) 오전 10시-12시 30분
장소 : 서울대학교 문화관 소강당
주최 : 서울대학교 사회정의연구실천모임
미국 캐네기 윤리 및 국제문제 위원회

공개 강연

국제학술회의 동아시아 인권

“승인투쟁과 인권 : 차이의 정치를 향하여”
**(The Struggle for Recognition and Human Rights :
Toward a Politics of Difference)**

Charles Taylor (McGill大, 철학교수)

일시 : 1996년 10월 2일(수) 오전 10시-12시 30분

장소 : 서울대학교 문화관 소강당

주최 : 서울대학교 사회정의연구실천모임

미국 캐네기 윤리 및 국제문제 위원회

프로그램

▶ 사회 : 한상진 (서울대 사회학교수)

▶ 환영사 차인석 (서울대 철학교수)

▶ 테일러교수 학문세계 소개 김홍우 (서울대 정치학교수)

▶ 테일러교수 강연 “승인투쟁과 인권 : 차이의 정치를 향하여”
The Struggle for Recognition and Human Rights :
Toward a Politics of Difference

▶ 지정토론 이성원 (서울대 영문학교수)
유홍림 (서울대 정치학교수)
심영희 (한양대 사회학교수)

▶ 자유토론

▶ 폐회사

본회 이사장인 최영호 (서울대 철학교수) : 사회
학문세계 소개 : 소강
강연 : 전주
토론 : 전주

차·레

1

찰스 테일러

승인투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여

31

Charles Taylor

The Struggle for Recognition and Human Rights Toward a Politics of Difference

승인투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여

찰스 테일러 (McGill大 철학교수)

승인투쟁과 인권: 차이의 정치를 향하여

찰스 테일러 (McGill大 철학교수)

I

현대 정치의 수많은 조류들은 승인(recognition)을 받으려는 요구와 관련되고, 어떤 경우에는 승인을 적극적으로 요구하기도 한다. 승인을 받으려는 요구야말로 정치적 민족주의 운동의 추진력이다. 그리고 승인에 대한 적극적 요구는 오늘날의 정치에서 다양한 방식으로 전면에서 부상하고 있다. 소수집단, “하위” 집단의 권익을 옹호하는 페미니즘과 “다문화주의” 정치는 승인을 적극적으로 요구하고 있다.

후자의 경우, 승인의 요구는 정체성이 이와 연관된다는 점에서 시급한 관건이 되고 있다. 여기서 정체성은 자신이 과연 누구인가, 자신을 인간으로 규정하는 근본적인 특징은 무엇인가에 대한 이해와 연관된다. 이 주장의 요체는 우리의 정체성이 부분적으로 다른 사람들의 승인의 유무, 때로는 오인에 의해서 형성된다는 점이다. 따라서 주위 사람들이나 사회가 가진 상에 비추어 특정 개인이나 집단이 스스로에 대해 제한적, 비하적, 경멸적 상을 가지게 된다면, 그 개인이나 집단은 실질적인 피해, 실질적인 왜곡으로 고통받을 수 있다. 불승인(nonrecognition), 혹은 오인(misrecognition)은 누군가에게 피해를 입힐 수 있으며, 잘못되고 왜곡·축소된 존재양식 속에 가두어놓는 일종의 억압적 형식이 될 수 있다.

따라서 일부 페미니스트들은, 가부장제 사회에서 여성들은 스스로에 대해 경멸적 이미지를 가지게끔 유도된다고 주장했다. 그들은 자신들은 열등하다는 식의 생각을 내면화하고, 따라서 그들은 진보를 가로막는 객관적인 장애물 중 일부가 사라질 경우에도 새로운 기회를 이용할 수 없게 된다. 여기서 그치지 않고 심한 경우 그들은 자긍심의 부족으로 고통받고 있다. 흑인들의 경우에도 비슷한 점이 적용된다. 즉 수세대에 걸쳐 백인사회는 흑인들에 대해 경멸적 이미지를 투사했고, 흑인들중 일부는 이러한 이미지에 저항할 수 없게 되기도 했다. 이러한 점에서 그들 자신의 자기비하는 자신을 억압하는 가장 강력한 도구 중의 하나이다. 그들이 해야 할 첫번째 과제는 자신들에게 부과된 파괴적인 정체성을 몰아내는 것이다. 최근 토착 식민지인과의 관계에서도 비슷한 점이 나타났다. 1492년 이래 유럽인들은 그들이 열등하고 “미개하다”는 이미지를 투사해왔고, 종종 무력을 사용해서 이 이미지를 피정복민에게 강제로 부과하기도 했다. 셰익스피어의 소설에 나오는 칼리반(Caliban)이란 인물은 신세계 원주민들에 대한 경멸이 어떠한 것

이었는데 생생히 보여주는 예이다.

이러한 관점에서 오인은 응분의 존경이 없다는 점에 국한되지 않는다. 그것은 그 희생자들에게 자기혐오라는 치명적 짐을 씌움으로써 심대한 상처를 남길 수 있다. 옹당한 인정은 그저 단순한 예절이 아니다. 그것은 인간에게는 없어서는 안되는 것이다.

眞正性(authenticity: 자기충실성) 관념은 루소 이래 전개되었던 일련의 과정을 통해 결정적인 것이 되었다. 이와 관련해서 우선 헤르더라는 이름이 떠오르는데, 그는 이 관념의 창시자는 아니지만, 그 초기에 이를 본격적으로 표명했던 사람이다. 헤르더는, 우리를 각자가 인간으로서 살아가는 고유한 방식을 가지고 있다는 관념을 제시했다. 즉 모든 인간은 그 혹은 그녀 자신의 “척도”를 가지고 있다. 이러한 관념은 현대인의 의식속에 깊은 영향을 미쳤다. 그것은 새로운 관념이었다. 18세기 말 이전에는 누구도 인간 존재들간의 차이가 이러한 종류의 도덕적 중요성을 가지고 있다고 생각하지 않았다. 인간으로서 살아가는 내 나름의 방식이 있다. 다른 사람의 삶을 모방하는 것이 아니라 나 자신의 방식대로 내 삶을 살아가야 한다. 그러나 이러한 관념은 나 자신에 충실하다는 것에 새로운 중요성을 부여한다. 내가 나 자신에 충실하지 못하다면, 나 자신의 삶에서 가장 중요한 것을 놓치게 된다. 인간으로서 살아가는 것이 나에게 가지는 의미를 놓치게 되는 것이다.

이것은 우리들에게까지 이어진 강력한 도덕적 관념이다. 그것은 나 자신과의 접촉, 다시 말해 나 자신의 내면적 본성과 접촉하는 것에 도덕적 중요성을 부여한다. 이 접촉은 현재 상실의 위기에 처해있는 것으로 생각된다. 그 이유는 외부와 조화를 이루어야 하는 동조의 압력 때문이기도 하고, 또 나 자신에 대해 도구적 관점을 취함으로써 내면의 목소리에 귀를 기울일 수 있는 능력을 잃어버렸을 수도 있기 때문이다. 그것은 고유성(originality) 원칙을 제기함으로써 자신과의 접촉의 중요성을 대폭 증가시켰다. 우리들 각자는 고유한 목소리를 가지고 있다. 외부와 조화되기 위해서 그 틀에 나의 삶을 맞추어 줄 수 없다. 나아가 내가 아닌 다른 곳에서 나 자신의 삶의 모델을 발견할 수 없다. 내 속에서만 그것을 발견할 수 있다.²⁾

1) “각 인간은 고유한 척도(Maass)를 가지고 있다. 그것은 마치 그의 감성적 기분들이 모두 모여 독특한 정서를 형성하는 것과도 같다.”, Johann Gottlob Herder, *Ideen*, chap.7, sec.1, in *Herder Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan(Berlin: Weidmann, 1877-1913), 13:291.

2) 존 스튜어트 밀은 이러한 낭만주의적 사상조류에 영향을 받아 「자유론」에서 진정성 관념과 유사한 어떤 것을 자신의 가장 강력한 논증의 기초로 삼았다. 특히 3장에서 그는 “원숭이처럼 흉내내는 것” 이상의 능력이 필요하다고 주장한다. “어떤 사람이 자신에게 고유한 욕망과 충동을 가지고 있다면 - 그러한 욕망과 충동이

나 자신에 충실하다는 것은 내가 가진 고유성에 충실하다는 것을 의미하며, 그것은 나만이 표현할 수 있고 발견할 수 있는 어떤 것이다. 나 자신의 고유성을 표현하는 가운데 나는 나 자신을 정의한다. 나는 그야말로 나 자신의 것이라고 할 수 있는 잠재력을 실현한다. 이러한 점이 眞正性에 대한 현대적 이상을 이해하는 배경이 되며, 이러한 이상이 대개 포함되어 있는 자아성취와 자기실현이라는 목표를 이해하는데 있어서도 기초가 된다. 이 지점에서, 헤르더가 고유성 개념을 두가지 수준, 즉 개별 인간뿐 아니라, 문화적 전통을 공유하는 민족에도 적용했다는 점이 지적될 필요가 있다. 개인의 경우와 마찬가지로 민족 역시 그 자신, 즉 그들의 문화에 충실해야 한다. 프레드릭 대체가 장려했던 식으로, 독일인은 프랑스 민족의 파생민족이다, (그러니) 2류 프랑스인이 되자고 해서는 안되는 것이다. 슬라브 민족들은 자신의 길을 찾아야만 했다. 그리고 유럽의 식민주의는 철회되어야 하고, 현재 우리가 제3세계라고 부르는 민족들이 방해받지 않고 자신의 길을 개척할 수 있는 기회를 제공해야 한다. 우리는 여기서 근대 민족주의의 긍정적 부정적 형태 모두의 단초가 된 핵심적 개념을 발견할 수 있다.

이 새로운 자기충실성 관념은 존엄성의 관념과 마찬가지로 부분적으로는 신분사회가 몰락한 결과로 나타났다. 이전 사회에서 소위 정체성이라는 것은 사회적 위치에 의해 대부분 결정되었다. 즉 사람들이 자신에게 중요하다고 생각하는 것은 대부분 그들의 사회적 위치 및 이 위치와 결부된 역할, 행위에 의해 결정되었다. 민주주의 사회의 탄생이 그 자체로 이 현상을 없애지는 못했다. 왜냐하면 사람들은 여전히 사회적 위치에 따라 자신을 규정하고 있기 때문이다. 그러나 이렇게 사회적으로 도출된 정체성 형성을 결정적으로 잠식하는 것이 등장했다. 眞正性관념의 등장으로, (헤르더에서 처럼) 나 자신의 고유한 존재방식을 발견할 필요가 생겨났다. 정의상, 이 존재방식은 사회적으로 도출될 수 없고 내면적으로 생성되어야 한다.

그러나 이 경우가 가진 특성상, 독백식의 내면적 생성이라는 것은 존재하지 않는다. 정체성과 승인의 밀접한 연관을 이해하기 위해서, 독백론적인 현대의 주류 철학들이 가리고 있는 인간조건의 결정적 특징을 설명해야 한다.

인간의 삶에 결정적 특징은 그것이 근본적으로 대화적 성격을 가지고 있다는 점이다. 우리는 풍부한 인간적인 표현언어를 습득함으로써 진정한 의미에서 인간주체가 되고, 우리 자신을 이해할 수 있고, 우리

그 나름의 방식으로 개발되고 형성되어서 그 자신의 본성을 표현하는 것이라면 - 그는 어떠한 성격(character)을 가지고 있다고 말할 수 있다. “어떤 사람이 상당한 정도의 상식과 경험을 가지고 있다면 자신의 존재를 펼쳐가는 그의 방식은 최고의 것이다. 그 자체로 최고여서가 아니라, 그것이 그 자신의 방식이기 때문이다.” John Stuart Mill, *Three Essays*(Oxford: Oxford University Press, 1975), pp.73, 74, 83.

의 정체성을 규정할 수 있다. 이 글의 목적상 나는 언어를 광의의 의미로 이해하고 싶다. 여기에는 말할 때 사용하는 언어뿐 아니라, 예술, 몸짓, 사랑 등의 “언어”와 같이 우리가 스스로를 정의하기 위해 사용하는 다른 표현수단들까지 포함된다. 그러나 우리는 이러한 표현수단을 다른 사람들과의 교류(exchange)를 통해 배운다. 사람들이 언어를 습득하는 것은 그 자체가 자아규정을 위한 것은 아니다. 오히려 우리는 우리와 연관된 다른 사람들 - 조지 허버트 미드가 “중요한 타자”라고 불렀던 것³⁾ - 과의 상호작용을 통해 자신을 다른 사람들에게 소개한다. 이러한 의미에서 인간 정신의 발생은 독백적인 구조, 즉 각 개인이 나름대로 성취한 무엇이 아니라 대화적인 구조를 가진다.

더욱이, 이것은 나중에는 무시될 수도 있는 발생과 관련된 사실만은 아니다. 우리는 대화속에서 언어를 배우는 것에 그치지 않고, 우리 자신의 목적을 위해 언어를 계속해서 사용하게 된다. 물론 우리는 자신의 견해, 세계관, 사물에 대한 입장 등을 발전시켜 나가야하고, 이 중 상당한 부분이 고독한 반성을 통해 이루어진다. 그러나 이러한 방식은 정체성확립과 같은 중요한 문제들에 해당되는 것은 아니다. 우리는 항상 중요한 타자들이 우리에게 기대하고 있는 것들과의 대화를 통해, 때로는 그것에 저항하면서, 정체성을 확립해간다. 후일 우리가 이러한 타자들 - 예를 들면 부모 - 보다 더 크게 자라나고 그들이 우리 삶에서 사라진다고 할지라도, 우리가 살아있는 한 그들과의 대화는 지속된다.⁴⁾

나는 루소가 진정성에 대한 현대적 담론을 구성하는 기원중의 하나라고 생각한다. 그러나 구체적으로 표현되지 않았지만 루소의 저작에는 시민적 존엄성과 보편적 승인에 관한 핵심적 사상 역시 담겨있다. 루소는 신분적 영예(hierarchical honor), “특혜”(préférences)에 대한 날카로운 비판자였다. 「불평등론」(Discourse on Inequality)의 한 중요한 대목에서, 그는 사회가 부패와 불의로 나가고, 사람들이 특별한 존경(preferential esteem)을 소망하게 되는 파멸적 순간을 지적한다.⁵⁾ 이와는 대조적으로 그는 모든 사람이

3) George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*(Chicago: University of Chicago Press, 1934)

4) 이러한 내면적 대화(inner dialogicality)은 미하일 바흐친과 그의 저작에 영향을 받은 사람들에게 의해 연구되었다. 바흐친(M.M.Bakhtin)의 저작으로는 특히 *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans, Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)를 보라. 또한 Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1984) 그리고 James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.:Harvard University Press, 1991)를 보라.

5) 루소는 최초의 회합을 다음과 같이 기술하고 있다. “저마다 남을 주목하고 자기도 주목받고 싶다는 생각이 들기 시작하여, 이윽고 남들에게서 존경을 받는 것이 가치를 가지게 되었다. 노래를 가장 아름답게 부르고 춤을 가장 잘 추거나 얼굴이 가장 잘 생긴 사람, 가장 역센 사람, 재주가 가장 뛰어난 사람 또는 말을 가장 유창하게 하는 사람이 존경을 받게 되었다. 그리고 이것이 불평등을 향한, 그리고 악덕으로 가는 첫걸음이기도 했다.” *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris:Granier-Flammarion,

평등하게 공적 관심(public attention)의 대상이 되는 공화제 사회에서 건강성의 근원을 찾고 있다.” 그러나 승인이라는 주제가 일찍이 가장 강력한 형태로 다루어진 것은 헤겔에서이다.”

승인의 중요성은 현재 이러 저러한 형식 속에서 보편적으로 인정되고 있다. 친밀성 수준에서 본다면, 중요한 타자와의 접촉과정에서 정체성이 형성될 수도, 왜곡될 수도 있다는 점을 우리 모두 잘 알고 있다. 사회적 수준에서 본다면, 우리는 차별없는 승인을 위해 지속적으로 투쟁하고 있다. 이 두 수준 모두 진정성의 관념이 중요해지면서 형성되었고, 이 관념을 중심으로 조직된 문화에서 승인은 핵심적 역할을 하고 있다.

친밀성 수준에서, 우리는 고유한 정체성을 절실히 필요로 하며, 그것은 중요한 타자가 승인을 하느냐, 승인을 철회하느냐에 따라 크게 달라질 수 있다. 따라서 진정성의 문화에서 관계(relationships)가 자아발견과 자아긍정의 핵심지점으로 간주되는 것은 당연한 일이다. 사랑의 관계가 중요한 것은 현대 문화가 일상적 필요의 충족을 강조하기 때문이다. 뿐만 아니라 이 관계가 결정적 중요성을 가지는 것은 이 곳이 내면적 정체성이 형성되는 용광로이기 때문이다.

사회적 수준에서, 정체성이 개방적 대화를 통해 형성되기도 하고, 예정된 사회적 각본에 의해 해체되기도 한다는 점으로 인해, 차별없는 승인을 추구하는 정치의 여느 때보다 더 중요하고 또 긴장으로 가득 차 있다. 사실 그것은 현대사회에서 상당한 정도의 중요성을 가지게 되었다. 차별없는 승인이 단지 건강한 민주사회를 위한 적합한 양식에 그치는 것은 아니다. 서두에서 지적했듯이 널리 수용되는 현대적 관점에 따르면, 승인의 거부 부인당하는 사람들에게 피해를 입힐 수 있다. 다른 사람에게 열등한 혹은 비천한 이미지를 투사하는 것은 그 이미지가 내면화 되었을 때, 실질적으로 그 사람을 왜곡하고 억압할 수 있다. 현대 페미니즘뿐 아니라 인종관계와 다문화주의에 관한 논의들은 승인의 거부 억압의 한 형식일

1971), p.210.

6) 예를 들면 *Considerations sur le gouvernement de Pologne*에서 모든 사람들이 참여하는 고대의 공식제전에 대해 묘사하고 있는 대목을 보라. *Du contrat social*(Paris:Garnier, 1962), p.345. 그리고 *Du contrat social*, pp. 224-25의 *Lettre à D'Alembert sur les spectacles*에 있는 비슷한 구절 역시 참조하라. 여기서 중요한 점은 무대배우와 구경꾼간의 구분이 전혀 없고, 모든 사람들이 모든 사람들에게 보여진다는 점이다. “그러나 이 스펙터클의 궁극적 목표는 무엇인가? 그 속에서 무엇을 볼 수 있는가? 감히 말하자면, 아무것도 없다. ... 구경꾼들 자신들이 스펙터클이 되게하고, 그들 자신이 배우가 되게 하는 것. 모든 사람이 타자속에 있는 자신을 보고 사랑하게 하고, 그럼으로써 전체가 더 잘 통합되게 된다.”

7) Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans, A.V.Miller(Oxford:Oxford University Press, 1977), chap.4을 보라.

수 있다는 전제에 기초하고 있다. 이러한 요소가 과장되지는 않았나에 대해서 견해를 달리할 수 있지만, 정체성과 진정성에 대한 이러한 이해가 차별없는 승인의 정치에 새로운 차원을 열어놓았다는 점은 분명하다. 적어도 타자로 인한 왜곡을 거부한다는 점에서 이제 그것은 그 나름의 진정성 관념을 가지고 작동하고 있다.

II

이렇게 해서 승인의 담론은 두 가지 수준에서 우리에게 익숙한 것이 되었다. 먼저 친밀성영역에서, 우리 모두는 정체성과 자아가 중요한 타자와의 지속적인 대화와 투쟁을 통해 발생한다는 점을 알고 있다. 다음으로 공적 영역에서, 차별없는 승인의 정치는 점점 더 중요한 역할을 차지하게 되었다. 일부 페미니즘 이론은 이 두 영역의 연관을 밝히려는 시도를 하기도 했다.⁸⁾

나는 여기서 공적 영역에 초점을 맞추어서 차별없는 승인의 정치가 의미했던 바가 무엇인가, 그리고 의미할 수 있는 바가 무엇인가를 밝히고자 한다.

사실, 그것은 서로 다른 두가지를 의미하는데, 이 두가지는 각각 앞서 기술했던 두가지 주요한 변화와 연관된다. 첫째, 영예(honor)으로부터 존엄성(dignity)으로 중심이 이동하면서 모든 시민의 동등한 존엄성을 강조하는 보편주의 정치가 등장했고, 이 정치는 권리와 자격의 평등을 내용으로 삼았다. 어떤 경우에도 허용되지 않는 것은 "일류"(first-class)시민과 "이류"(second-class)시민의 구분이다. 당연히, 이 원칙이 정당화하는 실질적, 구체적 조치는 매우 다양했고 때로는 논쟁적이기도 했다. 어떤 사람들에게 평등은 단지 시민권과 투표권에만 관련되는 것이었다. 다른 사람들에게 평등은 사회경제적 영역까지 확장되는 것이었다. 이 입장에서 본다면, 가난으로 인해 시민권의 대부분을 실현하지 못하고 체계적으로 고충을 겪는 사람들은 이류적 위치로 격하된 사람들이다. 따라서 평등화를 통한 개선책 마련이 시급하다. 그러나 해석상의 다양한 차이를 무시한다면, 평등한 시민권이라는 원칙은 보편적으로 수용되었다. 현재, 반동적인 입장까지 포함한 모든 입장이 이 원칙의 것발아래 서있다. 이 원칙에 입각한 가장 큰, 그리고 가장 최

8) 이 두 영역을 연결했던 수많은 사상 조류가 있지만, 그러나 최근에 와서 특히 두각을 나타내고 있는 것은 무엇보다도 정신분석학적 지향을 가진 페미니즘이다. 정신분석학적 페미니즘은 사회적 불평등의 기원이 남성과 여성의 초기 양육과정에 있다고 본다. 그 예로 Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*(New Haven: Yale University Press, 1989) 그리고 Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*(New York: Pantheon, 1988)가 있다.

근의 승리는 1960년대 미국에서 나타난 시민권 운동이었다. 이 당시 남부지역 흑인에 대한 투표권 확대에 반대하는 사람들조차도, 유권자 등록시 "자격시험"을 실시해야 한다는 식으로 자신들의 명분을 보편주의에서 찾았다는 점은 이 원칙이 매우 큰 영향력을 행사했음을 보여준다.

이와는 대조적으로 두번째 변화, 즉 현대적 정체성 관념의 발전은 차이의 정치를 발생시켰다. 물론 여기에 보편주의적인 기반이 존재하고, 둘 사이에는 중복과 혼선이 존재한다. 모든 사람은 그 혹은 그녀의 독특한 정체성을 인정받아야 한다. 여기서 승인은 좀 다른 의미를 가지고 있다. 보편적 존엄성의 정치에서, 승인은 보편적으로 동일한 것, 즉 권리와 불가침성에 있어 동등한 어떤 것을 승인하는 문제이다. 차이의 정치에서, 우리가 승인해야 하는 것은 개인 혹은 집단의 독특한 정체성, 다른 누구와도 구분되는 그들의 독특성이다. 이러한 주장에 따르면, 지금까지 무시, 간과되고, 지배적 혹은 다수적 정체성으로 동화되었던 것은 바로 이러한 독특성이다. 그리고 이러한 동화과정은 자기충실성의 관념에 반하는 심각한 과오이다.⁹⁾

이 요구의 기저에 있는 것은 보편적 평등의 원칙이다. 차이의 정치는 어떠한 종류의 차별도 거부하며 시민권에 있어서 어떠한 차등도 거부한다. 이것은 보편적 평등의 원칙이 존엄성의 정치로 진입할 수 있게 한다. 그러나 일단 내부로 들어가게 되면, 이 요구는 존엄성의 정치로 동화되기 힘들다. 왜냐하면 그것은 보편적으로 공유되지 않는 어떤 것을 승인하고 지위를 부여할 것을 요구하기 때문이다. 다른 식으로 표현하자면, 우리들 각자에 특수한 것을 승인함으로써, 결국 우리가 인정하게 되는 것은 보편적으로 존재하는 것 - 모든 사람이 정체성을 가지고 있다는 점 - 이다. 이 같은 보편성 요구는 결국 특수성을 인정하라는 목소리에 힘을 실어준다.

차이의 정치는 보편적 존엄성의 정치와 유기적인 연관을 가지고 그것으로부터 성장해 나왔다. 이 과정은 인간의 사회적 조건에 대한 새로운 이해가 등장하고 그것을 통해 구래의 원칙이 전적으로 새로운 의미를 가지게 되는, 우리 역사속의 오랜 과정을 통해 등장했다. 인간 존재를 사회경제적 부담에 의해 조건화된 것으로 보는 관점이 이류시민에 대한 이해를 바꾸었고, 이제 이류시민은 세습적 가난이 채운 족쇄와 같은 것을 의미하게 되었다. 여기에 또, 정체성이 상호교환을 통해 형성되고 또 왜곡될 수 있다는 생각이 들어오게 됨에 따라, 이류시민에 대한 새로운 이해가 등장하게 되었다. 사회경제적 재정의를 통

9) 페미니스트 관점에서 이러한 잘못을 지적하는 대표적인 예는 캐롤 길리간의 로렌스 콜버그의 도덕발달이론에 대한 비판이다. 그녀는 콜버그가 도덕적 추론의 단지 한 측면에만 우위를 두는, 즉 소녀보다는 소년에 집중되는 경향이 있는 인간발달에 대한 관점을 제시하고 있다고 비판한다. Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)를 보라.

해 사회적 프로그램이 도입되었고, 이것은 수많은 불만을 낳기도 했다. 평등한 지위에 대한 변화된 정의를 받아들이지 않은 사람들에게, 다양한 재분배 프로그램들과 특정한 사람들에게 주어진 특별한 기회는 부당한 특혜로 여겨졌다.

이와 유사한 갈등이 오늘날 차이의 정치를 둘러싸고 발생하고 있다. 보편적 존엄성의 정치가 시민들간의 차이에 “눈감으면서”(blind) 비차별적 형식을 위해 투쟁했던 곳에서, 차이의 정치는 종종 비차별화를 재정의하면서, 이 차이를 차등적(differential) 대우의 기초로 삼을 것을 요구한다. 따라서 결국 원주민 자치정부의 요구가 받아들여지게 된다면, 토착민들은 다른 캐나다인들이 누리지 못하는 특정한 권리와 권력을 가지게 될 것이고, 특정한 소수집단은 다른 사람들을 배제할 수 있는 권리를 가지고 자신들의 문화적 통합성을 유지하는 것 등등을 할 것이다.

애초에 존엄성 정치를 주창했던 사람들에게 이것은 일종의 역전, 배반이자 그들이 소중히 생각했던 원칙들을 부정하는 것처럼 보일 수 있다. 따라서 이를 중재하려는 시도가 나타났고, 소수집단의 편의를 도모하는 이러한 조치중 일부가 결국 존엄성의 원래적 기초 위에서 정당화될 수 있음을 보이고자 했다. 이러한 주장은 어느 정도까지는 성공적일 수 있었다. 예를 들어, “차이에 무지한” 입장에서부터 가장 극명하게 분리되어 나오는 것으로서 역차별 조치가 있다. 그것은 이전에 불이익을 당했던 집단에 대해 직장이나 대학교수 자리를 구할 때 상대적 우위를 부여하는 것이었다. 이 조치는 역사적 차별을 통해 소외된 집단이 체계적으로 불이익을 당했다는 근거에서 정당화되었다. 역차별이 옹호될 수 있었던 것은 그것이 한시적 조치이고, 이를 통해 결국 게임의 지반이 골라지고, 구래의 “차이를 무시하는” 규칙이 누구에게도 불이익을 주지않는 방식으로 재개될 수 있을 것이라는 기대에 있었다. (그 사실적 근거가 타당한 경우라면 어디에서나) 이러한 주장은 상당한 정도로 설득력이 있는 것처럼 보인다. 그러나 그것은 현재 차이를 기초로 주장되는 몇몇 조치들을 정당화할 수 없다. 그러한 조치의 목적은 궁극적으로 “차이를 무시하는” 사회공간으로 돌아가자는 것이 아니라, 반대로 현재뿐 아니라 영원히 차이를 유지하고 소중히 하자는 것이다. 결국, 정체성 문제에 관한 한, 어떤 경우에도 그것이 상실되어서는 안된다는 열망보다 더 정당한 것이 있는가?¹⁰⁾

10) 윌 킴리카(Will Kymlicka)는 매우 흥미롭고 치밀하게 논증된 그의 책 *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989)에서 일종의 차이의 정치를 옹호하는 논증을 펼치고 있다. 그는 특히 캐나다 원주민의 권리와 관련하여 차이의 정치를 옹호하지만, 그의 이론은 철저히 자유주의적 중립성 이론에 기초한 것이다. 그는 일정한 문화적 필요에 기초해서 - 최소한, 좋은 삶에 대한 그 혹은 그녀 자신의 관념을 정의하고 추구할 수 있는 완전하고 손상되지 않은 문화적 언어가 필요하다 - 논증을 펼친다. 특정한 조건에서 불이익을 당하는 사람들이 문화의 통합성을 유지하기 위해서는 다른 사람들에 비해 더 많은 자원 혹은

차이의 정치는 보편적 존엄성의 정치에서 분기되어 나왔고, 우리에게 익숙한 핵심적 용어들을 재정의함으로써 이루어졌다. 그렇다고 할지라도 이 두 정치는 완전히 다른 길을 걸어가고 있다. 이러한 분기의 기초는 각각의 정치가 요구하는 승인의 내용 - 한 쪽에서는 보편적 권리, 다른 쪽에서는 특수한 정체성 - 을 넘어, 그 기초에 깔린 가치직관을 살펴보면 훨씬 더 분명해진다.

동등한 존엄성의 정치는 모든 인간이 평등하게 존중받아야 한다는 생각에 기초해 있다. 그것은 인간 속에 존중받아야 하는 것이 있다는 관념에 의해 지지된다. 우리가 아무리 “형이상학적” 배경을 피하려해도 이러한 관념은 불가피하다. 이러한 의미에서 존엄성 개념을 사용한 최초의 인물은 칸트이다. 칸트에 따르면, 우리가 마땅히 존중받아야 하는 이유는 우리가 우리의 삶을 준칙에 따라 이끌어갈 수 있는 합리적 행위자라는 점이다.¹¹⁾ 구체적인 정의상에는 변화가 있었지만, 그 때 이후로 이와 유사한 어떤 것이 동등한 존엄성에 대한 우리의 직관의 기초가 되었다.

따라서 여기서 존중받아야 하는 것으로 지목된 것은 보편적 인간 잠재력, 즉 모든 인간이 가지고 있는 능력이다. 잠재력을 실현해 만들어낸 어떤 것이 아니라 잠재력 자체가 각 개인이 존중받아야 한다는 점을 보증하는 것이다. 사실, 잠재력이 중요하다는 생각은 자신들에게 닥친 어떤 환경으로 인해 정상적인 방식으로 잠재력을 실현할 수 없는 사람들 - 예를 들면 장애자나 혼수상태에 있는 사람 - 에까지도 확장되게 되었다.

차이의 정치에서도 그 기초는 보편적 잠재력이라는 식으로 말할 수도 있다. 즉 한 개인으로서 그리고 한 문화로서 자신의 정체성을 형성하고 확립할 수 있는 잠재력이 그 기초라고 말할 수 있는 것이다. 이 잠재력은 모든 사람들에게서 동등하게 존중되어야 한다. 그러나 상호문화적 맥락에 한한다면, 더 강력한

권리가 부여되어야 할 것이다. 이러한 주장은 앞서 언급했던 사회경제적 불평등과 연관된 논증과 매우 유사하다.

그러나 이와 같이 흥미로운 킴리카의 논증은 해당 집단 - 예를 들면 캐나다의 인디언 부족이라든가 프랑스어를 사용하는 캐나다인들 - 이 제기하는 실제적 요구를 포착하는 데는 실패했다. 그 지점은 그들이 주장하는 존속(survival)이라는 목표이다. 킴리카의 추론은 (아마도) 자신들의 문화가 압박받고 있다고 생각하는 현재의 (existing) 사람들에게는 타당할 수 있다. 그들 속에서 인기를 누릴 수도 있고 아닐 수도 있다. 그러나 그것은 불특정한 미래 세대들에게도 계속 존속을 보장하는 조치가 될 수 없다. 그러나 그 세대들에게는 그것 자체가 문제가 된다. 프랑스계 캐나다인들이 주장하는 “존속”(la survivance)의 역사적 의미에 대해 생각해 봐야 한다.

11) Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlin: Gruyter, 1968; reprint of the Berlin Academy edition), p.434를 보라.

요구가 최근 등장했다. 즉 현실적으로 존재하는 문화들을 동등하게 존중해야 한다는 것이다. 유럽지배, 백인지배에 대한 비판에 따르면, 그들은 다른 문화를 억압했을 뿐 아니라 다른 문화를 제대로 평가하는데도 실패했으며, 이러한 점에서 이들의 경멸적 판단은 사실과도 다를 뿐 아니라 도덕적으로도 잘못된 것이다. 사울 벨로우(Saul Bellow)가 말했다고들 하는 “줄루족에서 톨스토이 같은 대문호가 나온다면, 우리도 그를 읽을 것이다”¹²⁾가 자주 인용되고, 유럽적 오만을 대표적으로 보여주는 진술로 간주된다. 이렇게 여겨지는 이유는, 벨로우가 줄루족 문화가치에 대해 사실상 무지했다고 생각해서일 뿐 아니라, 더 빈번하게는 그가 인간평등의 원칙을 부정하고 있는 것으로 보였기 때문이다. 여기서 줄루족이 문화형성에 있어 다른 민족과 동일한 잠재력을 가지고 있지만 다른 민족들보다 못한 문화들을 내놓을 수도 있다는 가능성은 처음부터 배제된다. 이 가능성을 받아들이는 것 자체가 인간평등을 부정하는 것을 의미한다. 여기서 벨로우의 잘못은 (무지의 소치에서 저지를 수 있는) 평가상의 특정한 잘못이 아니라 근본적인 원칙에 대한 부정에 있다.

위와 같이 더 강력한 비난의 견지에서 본다면, 차별없는 승인의 요구는 모든 인간이 잠재적으로 동등한 가치를 가지고 있다는 점을 인정하는 것 이상을 의미하고, 사실상 이 잠재력의 실현물에도 동등한 가치를 두어야 함을 의미한다. 이것은 심각한 문제를 만들어낸다. 아래에서 나는 이 문제에 대해 고찰할 것이다.

위 두가지 정치양식은 모두 동등한 존중(equal respect)이라는 관념에 기초하고 있지만 서로 갈등한다. 한편에서, 동등한 존중의 원칙은 사람들 사이의 차이를 무시할 것을 주장한다. 인간이 똑같이 존중받아야 한다는 근본적인 직관이 초점을 맞추는 것은 모든 인간에게 공통적인 것이다. 다른 한편에서는 특수성을 인정하고 배양하자고 주장한다. 첫번째 입장의 두번째 입장에 대한 비난은 그 입장이 차별금지 원칙을 위반한다는 점이다. 두번째 입장의 첫번째 입장에 대한 비난은 그것이 사람들을 자신에게 충실치 못하게 만드는 동질적인 틀 속으로 밀어넣고, 이로써 정체성을 부정한다는 점이다. 이 틀 자체가 중립적이라면 - 즉 특히 누구에게도 맞지 않는 틀이라면 - 상황은 나쁠대로 나쁘다고 할 수 있다. 그러나 이들이 주장하는 바는 일반적으로 한걸음 더 나간 것이다. 이들의 주장은 다음과 같다. 동등한 존엄성 정치에서 차이를 무시하는 원칙들이 가진 중립성이란 사실 어떤 헤게모니적 문화의 반영이다. 그 결과 소수 집단 혹은 억압받는 문화들만이 소외된 형식을 취하게 된다. 따라서, 공정하고 차이를 무시하는 (difference-blind) 사회란 비인간적일 뿐 아니라(왜냐하면 정체성을 억압하기 때문에) 미묘하고도 무의식적인 방식으

12) 나는 사울 벨로우나 다른 누가 실제로 이러한 식으로 진술했는지에 대해서는 알지 못한다. 내가 여기서 그 진술을 적은 것은 그것이 널리 만연된 태도를 잘 보여주기 때문이다. 이러한 태도야말로 이 얘기가 인기리에 유통되는 이유이다.

로 그 자체 매우 차별적인 사회이다.¹³⁾

이 마지막 주장은 가장 참혹하고 그 어느것보다도 당혹스러운 것이다. 이에 대해 동등한 존엄성을 주장하는 자유주의라면 보편적인, 차이를 넘어서는 원칙이 있다는 점을 주장해야 할 것 같다. 아직 그것을 정의할 수는 없지만, 그것을 정의하려는 기획은 여전히 유효하고 필수적이라고 해야 할 것이다. 그러나 다양한 이론들이 개진되고 토론된다고 할지라도 - 벌써 수많은 이론이 오늘날 제시되었다¹⁴⁾ - 문제는 그 다양한 이론들이 공유하고 있는 가정은 결국 자기들 중의 하나가 옳다는 점이다.

차이의 정치중 가장 급진적 형식을 취하는 사람들은 “차이에 눈감는” 자유주의 자체가 특정 문화의 반영물이라고 비판한다. 그리고 이같은 자유주의적 편견(bias)이 현재까지 제출된 이론 모두가 우연히 공유하는 취약점이라기 보다, 자유주의적 관념 자체가 일종의 화용모순, 즉 보편성으로 가장한 특수주의일지도 모른다는 우려의 목소리가 나오고 있다.

III

그러나 보편적 능력의 승인에 기초한 동등한 존엄성의 정치란 것이 동질화 과정(homogenizing)을 동반할 수밖에 없는 것인지에 대해서는 아직도 의문이 있을 수 있다. 루소적 삼위일체(자유, 분화된 역할의 부재, 일반의지)를 구성하는 다른 두 요소로부터 평등한 자유를 분리시키는 모델들에도 이러한 점이 적용되는가? 나는 앞서 다소 자의적으로 이러한 모델들을 칸트적인 것으로 기술했다. 이 모델들은 일반의지와는 아무런 관련이 없을 뿐 아니라, 역할분화와 관련된 어떠한 쟁점들과도 별개이다. 그것들은 단지

13) 오늘날 두 종류의 비난 모두를 발견할 수 있다. 페미니즘과 다문화주의 중 일부에서 헤게모니적 문화가 차별적이라는 주장은 강한 주장이다. 그러나 소련에서, 헤게모니적 러시아 제국(Great Russian) 문화에 대해 행해진 유사한 비난과 더불어, 맑스-레닌주의적 공산주의가 모든 사람들에게 똑같이, 심지어는 러시아 자체에 대해서도 외부에서 주입된 것이었다는 불평도 나오고 있다. 이러한 관점에서 공산주의 틀은 진정으로 누구의 것도 아닌 것(nobody's)이었다. 솔제니친의 이러한 주장은 오늘날 매우 다양한 내용으로 러시아인들에 의해 말해지고 있으며, 그것은 마치 거대한 사회의 분리독립과도 같은 과정을 통해 붕괴되어버린 한 제국이 보이는 극단적 현상들과 관련이 있다.

14) John Rawls, *A Theory of Justice*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*(London: Duckworth, 1977) and *A Matter of Principle*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985)를 보라. 그리고 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*(Frankfurt: Suhrkamp, 1981)을 보라.

시민에게 부여된 권리의 평등에 의존한다. 그러나 이러한 형식의 자유주의는 차이의 정치를 급진적으로 주창하는 사람들에 의해 차이를 정당하게 인정하지 못한다고 비판을 받았다. 이러한 비판이 옳은가? 아마도 이 문제를 가장 잘 보여주는 것은 캐나다의 경우일 것이다. 캐나다에서 이 문제는 당면한 국가 분열위기에 중요한 역할을 차지하고 있다. 사실 권리-자유주의(rights-liberalism)의 두 양식은 다소 혼동된 방식으로나마 최근의 입헌논의에서 다시 대립되었다. 이 문제는 오랫동안 결론을 보지 못하고 지속되어 왔던 논의이다.

1982년 캐나다 권리헌장(Canadian Charter of Rights)이 채택되면서 이 문제가 전면으로 부상했다. 그것은 모든 수준의 입법조치에 대한 사법심리에 공통적으로 적용될 수 있는 권리일람을 작성함으로써, 이 점에서 정치체제를 미국의 정치체제에 부합하도록 만드는 것이었다. 문제는 이러한 권리목록과 프랑스계 캐나다인들, 특히 퀘벡인들이 제기하는 특수성(distinctiveness) 주장을 어떻게 연관시킬 것인가, 그리고 토착민과의 관계는 어떻게 설정될 수 있는가였다. 이 문제에는 이 사람들의 (문화적) 보전 욕구, 그리고 이와 연관되어 보전에 필수적이라고 생각되는 법률을 채택할 수 있는 능력을 비롯한 이들 자치정부의 자율성 요구가 걸려있다.

예를 들면, 퀘벡주는 언어분야에 관한 수많은 법률을 통과시켰다. 그 중 하나가 영어만 쓰는 학교(영·불어 공용학교나 이민집단학교가 아닌)에 아이들을 보내는 것에 대한 규제이다. 다른 법안은 피고용인 50인 이상의 기업에서는 프랑스어를 사용해야 한다고 규정하고 있다. 또 다른 법안은 프랑스어가 아닌 다른 어떤 언어로 쓰여진 광고표지판을 금지하고 있다. 다시 말해 이러한 제재조치들은 퀘벡주 정부에 의해 그들의 보전(survival)이라는 집합적 목표의 이름으로 퀘벡인들에게 가해진 것이었다. 캐나다의 다른 주들에서라면 이러한 조치들은 「헌장」에 의해 쉽게 무시될 수도 있었을 것이다.¹⁵⁾ 근본적인 문제는 이러한 변칙들이 수용될 수 있는가 이다.

15) 캐나다 연방대법원은 이 조항들 중 하나인 프랑스어가 아닌 다른 나라말로 적힌 광고표지판을 금지하는 조항에 대해 위헌판결을 내렸다. 그러나 판결에서 판사는 다른 언어가 첨부되어야 하기는 하겠지만, 모든 모든 표지판이 프랑스어이어야 한다는 요구는 상당한 정도로 합당할 수 있다고 동의를 표했다. 다시 말해 퀘벡인들의 관점에서 보면 영어로만 적힌 표지판을 불법화하는 것은 당연한 일이다. 퀘벡주의 상황에서 본다면 프랑스어를 보호하고 진작시킬 필요성이 있기 때문에 그것이 정당화될 수도 있다는 말이다. 아마도 이것은 다른 주의 표지판에 쓰이는 언어에 대한 법률적 규제가 이와는 다른 어떤 이유에서 폐지될 수도 있다는 것과 마찬가지로이다.

덧붙여 말하자면, 이 표지판 조항은 퀘벡주에서 여전히 유효하다. 왜냐하면 특정한 경우에만 한정한 기간 동안 지방의회가 연방법원의 판결을 무시할 수 있다는 조항이 「헌장」에 들어있기 때문이다.

이 쟁점은 결국 헌법 수정안의 형태로 제기되었다. 이 수정안의 이름은 초안을 작성했던 회의 장소인 미치호(Meech Lake)의 이름을 따서 붙여졌다. 「미치」 수정안은 퀘벡을 일종의 “특수사회”(distinct society)로 승인할 것을 제안했고, 이러한 승인이 「헌장」을 비롯한 헌법의 나머지 부분의 사법적 해석에 있어서도 기초가 될 수 있기를 희망했다. 이것은 캐나다의 다양한 주별로 다양한 사법적 해석이 가능할 수 있는 여지를 열어놓는 것처럼 생각되었다. 많은 사람들에게 그러한 다양성은 기본적으로 수용될 수 없는 것이었다. 그 이유를 살펴봄으로써 권리-자유주의는 다양성과 어떻게 연결되는가라는 문제의 핵심에 접근할 수 있다.

캐나다 「헌장」은 20세기 후반의 추세를 따른 것으로 두가지 기본적인 근거에서 사법심리의 기초를 제공했다. 첫째, 그것은 서구 민주주의 국가 예를 들면 미국이나 유럽국가들의 헌장이나 권리장전에서 보호하고 있는 내용과 매우 흡사하게 개인의 권리를 규정한다. 둘째, 그것은 다양한 측면에서 시민들에 대한 동등한 대우를 보장한다. 다른 식으로 표현하자면 그것은 인종이나 성과 같이 부적절한 근거에서 차별적 대우를 받지 않도록 보호한다. 그 외에도 「헌장」에는 집합체(collectives)의 재량을 증가시킨다고 볼 수 있는 언어권과 원주민권 등, 수많은 테마들이 있다. 그러나 유독 내가 지적한 이 두 테마에만 관심이 집중되고 있다.

이것은 결코 우연이 아니다. 이 두개의 테마는 사법심리의 기초를 제공하는 확고한 권리목록들에 매우 공통적으로 나타난다. 이러한 의미에서 서구사회, 아마도 전 세계 자체가 미국의 선례를 따라가고 있다고 할 수 있다. 미국인들은 권리장전을 최초로 제정하고 확고히했는데, 그들은 이미 「헌법」비준과정에서 성공적인 결과의 전제조건으로서 그것을 작성했던 것이다. 사법심리가 그러한 권리들을 보장하는 수단이라는 점에 전적으로 동의하지 않는 사람도 있겠지만, 이것이 급속히 관행이 되었다는 점은 분명하다. 최초의 수정헌법은 개인, 때로는 주정부를 새로이 구성된 연방정부의 권리침해로부터 보호하는 것이었다.¹⁶⁾ 남북전쟁(Civil War)후 의욕적인 재건사업(Reconstruction)이 진행되면서, 특히 모든 시민의 법앞의 평등을 보장하는 “평등한 보호”라고 불리는 수정헌법 제14조가 통과되었고, 이제 비차별이라는 테마는 사법심리의 중심을 차지하게 되었다. 그러나 이 테마는 현재 개인의 권리보호라는 구래의 규범과 거의 같은 수준에 있고, 대중운동 수준에서는 그보다 훨씬 옛날 얘기가 되어버렸다.

16) 예를 들면 연방의회(Congress)가 어떤 종교도 국교화할 수 없게 금지하는 수정 헌법 제1조는 원래는 교회와 국가를 분리하기 위한 것은 아니었다. 그것은 많은 주들이 주종교를 확정한 이후에 제정되었고, 단순히 새로운 연방정부가 이 지방자치체를 간섭하거나 지배하는 것을 금지하기 위한 목적에서 제정되었다. 연방정부에 대한 이러한 규제책들이 모든 수준의 지방정부에까지 확대된 것은 소위 통합(incorporation) 독트린을 따르는 수정헌법 제14조가 제정된 이후였다.

“영어권 캐나다”에 사는 수많은 사람들에게, 한 정치사회가 특정한 집합적 목표를 표방한다는 것은 「헌장」의 기본조항들에 어긋날 뿐 아니라, 어떤 형태의 권리장전에도 위배되는 것으로 생각되었다. 우선, 집합적 목표가 개인들의 행동에 제재를 가할 수도 있는데, 이것은 그들의 권리를 침해하는 것일 수 있다. 퀘벡주 내·외부의, 불어를 사용하지 않는 수많은 캐나다인이 우려한 이 같은 결과는 퀘벡주의 언어관련 법안이 제정됨으로써 구체적으로 드러났다. 예를 들어, 앞서도 언급했듯이, 퀘벡주법은 자녀를 보낼 수 있는 학교의 종류를 규정하고 있다. 그리고 가장 유명한 것으로, 퀘벡주법은 특정 종류의 광고표지를 금지한다. 이 후자의 조항은 「헌장」뿐 아니라 「퀘벡 권리장전」에도 반하는 것으로 연방대법원에 의해 실질적으로 위헌판결이 났지만, 특정한 경우에 한해 한시적으로 지방의회가 헌장과 관련된 법원의 판정을 반복할 수 있다는 「헌장」의 조항을 적용함으로써 재제정되었다.(소위 ‘그럼에도 불구하고’ 조항)

그러나 둘째, 개인의 권리를 최우선으로 고려하는 것이 불가능하다고 할지라도, 하나의 민족집단을 위해 집합적 목표를 표방하는 것은 본질적으로 차별적이라고 생각될 수 있다. 현대세계에서 특정 법률 테두리안에 다양한 민족이 있을 수 있으며 모든 시민들이 그 선택된 민족집단에 소속되지 않는 것이라 는 점은 분명하다. 이것 자체가 차별을 만들어낸다고 생각할 수 있을 것이다. 그러나 이것을 넘어 집합적 목표를 추구한다는 것은 내부자와 외부자를 다른 식으로 대우하는 것을 포함할 것이다. 따라서 법률 101조의 학교교육 조항은 (거칠게 말하자면) 프랑스어 사용자들과 이민자들이 자녀들을 영어사용 학교에 보내는 것을 금지하지만, 영어사용 캐나다인들은 그렇게 해도 된다고 규정하고 있다.

퀘벡주의 기본정책이 「헌장」과 충돌한다는 이 같은 생각이, 나머지 캐나다인들이 미치호협정에 반대를 표명하는 근거가 되고 있다. 특수사회조항이 문제가 되었고, 여기서 공통된 요구는 이 조항에 대해 「헌장」이 “보호되어야 한다거나, 우선되어야 한다는 것이었다. 이러한 반대의견에는 분명 해묵은 반-퀘벡적 편견이 상당한 정도 존재하지만, 검토해야 할 심각한 철학적 문제도 존재한다.

개인의 권리가 항상 우선시되어야 하고, 차별금지조항에 입각해 집합적 목표보다 우선시되어야 한다고 주장하는 사람들은 영미권에서 점점 세를 떨치고 있는 자유주의적 관점에서 말하고 있다. 물론 그 근원지는 미국이고, 최근 그것은 존 롤스, 로날드 드워킨, 브루스 에커만 을 비롯한 미국사회 최고의 철학적·법률적 지성들에 의해 정교화되고 옹호되었다.¹⁷⁾ 이 핵심사상에 대한 다양한 정식들이 나왔지만, 우

17) Rawls, *A Theory of Justice* and “Justice as Fairness: Political Not Metaphysical.” *Philosophy & Public Affairs* 14(1985): 223-51; Dworkin, *Taking Rights Seriously* and “Liberalism” in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire(Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

리의 관심에 가장 적절하고 또 그것을 가장 분명하게 포착하는 정식은 드워킨의 짧은 논문 “자유주의”에서 찾을 수 있다.¹⁸⁾

드워킨은 두가지 종류의 도덕적 책무(commitment)를 구분한다. 우리 모두는 인생목표에 대한 견해, 훌륭한 삶을 구성하는 것에 대한 견해를 가지고 있으며, 우리와 타인들 모두 그것을 추구해야 한다. 그러나 우리의 목표가 무엇이든, 다른 사람을 공정하고 평등하게 대해야 할 책무도 있다. 이 후자의 도덕적 책무를 “절차적”인 것이라고 부른다면 인생의 목표와 관련된 책무는 “실질적”인 것이다. 드워킨의 주장에 따르면, 자유사회는 사회전체로서는 삶의 목표에 대해 어떠한 실질적 관점도 취하지 않는 사회이다. 이 사회는 사람들을 동등하게 대하는 강한 절차적 책무를 중심으로 통합된다. 이같은 정체(polity)가 어떠한 실질적 관점도 표방할 수 없는 이유, 예를 들어 그 용어와 관련될 수 있는 어떠한 제도행위도 입법행위의 목표가 될 수 없는 이유는 이것이 절차적 규범에 대한 위반을 의미할 수도 있기 때문이다. 왜냐하면 현대사회의 다양성 속에서, 특정집단이 선호하는 특정 가치(virtue)에 대해 다른 집단은 그렇지 않은 경우가 반드시 있기 때문이다. 그들이 다수일 수도 있다. 아니 그들이 다수일 가능성이 매우 높다. 그렇지 않다면 민주주의 사회는 그들의 관점을 지지할 수 없을 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 이 관점이 모든 사람의 관점은 아닐 것이며, 만약 이같은 실질적 관점을 공식적으로 표방한다면, 그 사회는 소수반대파를 동등하게 존중할 수 없게 될 것이다. 그것은 결국 “이 정체의 관점에서 본다면 당신의 관점은 수적으로 더 많은 당신의 동포들의 것보다 덜 중요합니다.”라고 말하는 것이나 다름없다.

이러한 자유주의적 관점의 기저에는 매우 심오한 철학적 가정이 있다. 그것은 엠마누엘 칸트의 사고에 기초해있다. 이 관점은 여러가지 특징들을 가지고 있지만, 특히 인간의 존엄성이 대개 자율성, 즉 각 개인이 그 혹은 그녀 스스로 훌륭한 삶에 대한 관점을 결정하는 능력에 있다고 생각한다. 존엄성은 선한 삶에 대한 각각의 이해방식과 관련되기 보다 이러 저러한 관점을 스스로 고려하고 표방할 수 있는 능력과 연관된다. 즉 존엄성을 좋은 삶에 대한 개별적인 이해와 연관시킨다면 그 혹은 그녀 자신의 존엄성을 훼손하게 될 것이다. 우리가 어떤 사람들의 숙고의 결과를 다른 사람들의 것보다 공식적으로 더 뛰어난 것으로 다룬다면, 모든 주체의 능력을 동등하게 존중하지 않는다고 볼 수 있다. 자유사회는 훌륭한 삶에 대해 중립적이어야 하고 시민들이 어떻게 생각하든 시민 서로가 서로를 공정하게 대우할 수 있도록 해야 한다. 그리고 국가는 이들 모두를 공평하게 다루는 것에 자신의 역할을 제한한다.

인간행위자를 일차적으로 자기결정적 혹은 자기표현적 선택의 주체로 보는 이 같은 관점이 누리는 인

18) Dworkin, “Liberalism”.

기를 통해, 우리는 자유주의의 이 모델이 얼마나 강력한지를 알 수 있다. 그러나 우리는 또한 그것이 미국 자유주의 사상가들의 막강한 힘과 지성에 의해 추동되어왔고 정확히 사법심리라는 입헌주의적 맥락에서 이루어져왔음을 고려해야 한다.¹⁹⁾ 따라서 자유사회는 선(the good)의 관념을 공개적으로 표방할 수 없다는 생각이 칸트철학 지지자의 경계를 넘어 널리 확산된 것도 그리 놀라운 일은 아니다. 이것이 마이클 산델이 지적한 “절차적 공화제” 이념이다. 그것은 미국의 정치적 의제에 매우 강력한 영향력을 행사하고 있으며, 입법을 목적으로 다수를 확보하는 일상적 정치과정에 중요성을 두기 보다 헌법에 기초한 사법심리에 더 큰 비중을 두게 하였다.²⁰⁾

그러나 퀘벡과 같이 집합적 목표를 가진 사회는 이러한 모델을 위반한다. 퀘벡에서 프랑스 문화의 보전과 발전이 일종의 선(good)라는 점은 퀘벡정부에게 자명한 공리이다. 그 정치사회는 조상들의 문화를 소중히 지켜가고자 하는 사람들과 자아발전이라는 개인적 목표하에 그 문화와의 관계를 끊고 싶어하는 사람들 사이에 중립적이지 않다. 여기서 절차주의적 자유주의 사회도 ‘존속’(survivance)과 같은 목표를 수용할 수 있다는 주장도 해 봄직하다. 예를 들어 깨끗한 공기나 청정한 공간처럼 프랑스어 역시 개인들이 사용하고 싶어하고, 그 보전을 위해 노력하고자 하는 집합적 자원이라고 생각할 수 있다. 그러나 이것은 문화적 존속을 위해 마련된 정책들의 함의를 충분히 포착하지 못하는 것이다. 단순히 프랑스어를 선택한 사람들이 프랑스어를 쓸 수 있도록 하자는 문제가 아니다. 사실 지난 20년동안 연방정부가 추구해 온 이언어정책(bilingualism)의 기초는 그러한 것이었다. 그러나 이 문제에는 이 공동체 사람들의 미래를 보장하는 것도 연관되어 있다. 즉 미래에도 프랑스어를 선택할 수 있는 기회를 보장하는 것과 연관되는 것이다. 존속 정책은 적극적으로 그 공동체의 구성원을 창출(create)하려한다. 예를 들면 다음 세대들이 계속 프랑스어 사용자로서 정체성을 가지도록 하려는 것이다. 따라서 이 정책이 단지 이미 존재하는 사람들의 편의를 봐주는 정도라고는 도저히 생각될 수는 없다.

따라서 퀘벡주민들과, 이러한 류의 집합적 목표에 비슷한 중요성을 부여하는 사람들은 자유사회에 대해 상이한 모델을 채택하는 경향이 있다. 그들의 관점에서 보면, 사회는 선한 삶(good life)에 대한 정의를 중심으로 조직화될 수 있으며, 그렇다고 해서 이것이 개인적으로 이 정의를 공유하지 않는 사람들을 무시하는 것은 아니다. 선(the good)은 그 본질상 공동적으로 추구되어야 하고, 이 때문에 공공정책과 관련된다. 이 생각에 따르면, 자유사회가 자유사회일 수 있는 것은 선에 대한 일반적(public) 정의를 공유하지 않는 사람들을 포함한 소수집단을 동등하게 대우한다는 점과, 무엇보다도 권리를 그 구성원 모두에

19) 그 예로 로렌스 트라이브(Lawrence Tribe)가 그의 책 *Abortion: The Clash of Absolutes*(New York: Norton, 1990)에서 개진하는 논증을 보라.

20) Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory* 12(1984): 81-96.

게 부여한다는 점에 있다. 현재 그 권리들(생명권, 자유, 정당한 절차, 언론의 자유, 종교의 자유 등등의 권리)은 근본적이고 결정적이라고 인식되고, 그것은 자유주의 전통의 초창기부터 그러했다. 이 모델이 가진 위험성은 기본권을 말하는데 필요한 필수적인 경계를 무시하고 광고표지판에 무슨 언어로 쓰느냐와 같은 문제에 기본권을 들먹인다는 점이다. 기본적 자유, 즉 결코 침해될 수 없고 따라서 불가침의 영역으로 보호되어야 하는 것과, 중요하기는 하지만 공공정책적 이유에서 철회되거나 제한될 수도 있는 - 이렇게 하기 위해서는 강력한 근거가 필요하지만 - 특히, 면제권(immunities)은 구분되어야 한다.

이러한 관점에서 강력한 집합적 목표를 가진 사회라 할지라도 다양성을 존중할 수 있다면, 특히 그 공통의 목표를 공유하지 않는 사람들을 존중할 수 있다면, 그리고 기본권에 대한 적절한 보호조치를 제공할 수 있다면, 그 사회는 자유사회일 수 있다. 이러한 목표를 함께 추구하는 데는 분명 긴장과 어려움이 따르겠지만, 그러한 추구가 불가능한 것은 아니며, 그 문제들이 자유와 평등, 혹은 번영과 정의를 결합해야 하는 다른 자유 사회가 부딪힌 문제들보다 원칙상 더 심각한 것도 아니다.

여기에 자유사회에 대한 두가지 양립불가능한 견해가 존재한다. 현재의 불협화음의 가장 큰 원천은 지난 십년간의 공방을 통해 이 두 관점 중 어느 한 쪽도 우위를 점하지 못하게 되었다는 점이다. 「현장」에 우선권을 둘 것을 주장하는 “특수사회”조항 반대파들은 부분적으로는 영어권 캐나다에 만연되어 있는 절차주의적 입장을 취한다. 이러한 입장에서 보면, 특수사회를 지향하는 퀘벡의 목표가 정부차원에서 수용된다면 그것은 집합적 목표를 인정하는 것이고 이것은 「현장」의 정신에 위배되기 때문에 취소되어야 한다. 퀘벡주의 입장에서 보면, 자유주의의 절차적 모델을 부과하려는 시도는 특수사회조항이 해석상 가질 수 있는 힘을 빼앗을 뿐 아니라, 퀘벡사회가 기초하고 있는 자유주의 모델을 거부하고 있다는 증거이다. 각 사회는 「미치레이크」 협정을 통해 다른 사회를 잘못 인식했다. 그러나 사실 두 사회는 서로를 정확하게 파악했던 것이다 - 단지 그들이 본 것을 좋아하지 않았을 따름이다. 캐나다의 나머지 지역사람들은 특별사회 조항이 집합적 목표를 정당화한다고 생각했다. 그리고 퀘벡인들은 「현장」에 우위를 두려는 시도는 「현장」과는 상관없는 특정 형식의 자유사회 모델을 부과하는 것이라고 생각했고, 자신들의 정체성을 포기하지 않는 한, 절대로 그 사회 자신들을 맞출 수 없을 것이라고 생각했다.²¹⁾

지금까지 나는 퀘벡 분리독립 문제를 심도있게 논의해왔다. 나는 이 문제가 근본적인 질문이 무엇인지 잘 보여준다고 생각한다. 권리의 자유주의가 금과옥조로 여기는 동등한 존중의 정치가 있다. 그것이 차

21) Guy Laforest, "L'esprit de 1982", in *Le Québec et la restructuration du Canada, 1980-1992*, ed. Louis Balthasar, Guy Laforest, and Vincent Lemieux(Quebec: Septentrion, 1991)을 보라.

이에 냉담한(blind) 이유는, (a) 이 권리들을 규정하는 규칙들은 예외없이, 단일하게 적용되어야 한다고 주장하기 때문이고 (b) 집합적 목표란 것을 수상하게 생각하기 때문이다. 물론, 그렇다고 해서 이 모델이 문화적 차이를 철폐할 것을 추구한다는 뜻은 아니다. 그것은 얼토당토않은 비난이 될 것이다. 그러나 나는 그것이 차이에 냉담하다고 생각한다. 왜냐하면 그것은 특별사회의 구성원들이 진정으로 여망하는 것, 즉 존속의 열망을 수용할 수 없기 때문이다. 이것은 (b)일종의 집합적 목표이며, (a) (퀘벡주의 예가 잘 보여 주듯이) 문화적 맥락에 따라 허용되어도 무방한 종류의 법률에서는 약간의 변칙(variations)을 요구한다.

차이의 정치의 주창자들이 비난하는 것처럼, 차이에 냉담한 자유주의는 잘못된 것이라고 생각한다. 그러나 다행스럽게도 (a)와 (b)에 대해 다른 노선을 취하는 자유사회 모델들이 존재한다. 이러한 형식들은 물론, 특정한(certain) 권리에 대해서는 불변의 지지를 보낸다. 예를 들면, 인신보호법(habeas corpus)의 적용에 있어 문화적 차이가 문제될 수는 없다. 그러나 그것들은 이러한 기본권과, 현대 사법심리 문화에서 등장한 광범위한 영역에 걸친 불가침성과 동일처우가정(presumptions of uniform treatment)을 구분한다. 그 모델들은 어떤 경우에는 기꺼이 문화적 존속보다 동일 처우의 중요성을 더 높이 살 것이고, 또 다른 경우에는 문화적 존속의 편을 들기도 할 것이다. 따라서 그 모델들은 결국 절차적 모델이 아니라, 무엇이 좋은 삶을 만드는가에 대한 판단 - 이 판단에서 문화를 보전하는 것은 중요한 의미를 차지한다 - 에 크게 기초하고 있다.

여기서 논증을 할 수는 없지만, 나는 분명 이러한 종류의 모델에 찬성한다. 그러나 분명한 사실은 보전을 원하는 하나 이상의 문화공동체를 가지고 있다는 의미에서 오늘날 점점 더 많은 사회들이 다문화적으로 바뀌어가고 있다는 점이다. 경직된 절차주의적 자유주의는 미래 세계의 문제를 해결하는데 있어 유용성이 급격히 떨어지게 될 것이다.

IV

따라서 동등한 권리승인의 정치라 할지라도 위와 같이 차이에 보다 개방적인 형태는 차이를 동질화한다는 비난에서 벗어날 수 있다. 그러나 그러한 비난을 더욱 강고하게 정식화해서 반박하기 어렵게 할 수 있는 다른 방법이 있다. 하지만, 이 개방적인 형태의 정치에서 그러한 비난에 애써 반박할 필요가 없을 것이다. 적어도 나는 그러하다고 주장하고 싶다.

여기서 내가 염두에 두고 있는 비난은, “차이를 무시하는” 자유주의를 옹호하는 경우에 제기되기도 하

는 것으로, 이 자유주의말로 모든 문화의 사람들이 조화롭게 공존할 수 있는 중립적 토대라는 주장이다. 이러한 관점에 따르면, 몇몇 변별적 차이들 - 예를 들면, 사적인 것과 공적인 것, 혹은 정치와 종교 - 을 분명히 하고, 그런 이후 이 쟁론하는 차이들을 정치적 영역 바깥으로 밀어내는 것이 필수적이다.

그러나 셸먼 루시디의 「악마의 시」(Satanic Verses)를 둘러싼 논쟁에서 볼 수 있듯이, 이러한 관점은 매우 잘못된 것이다. 주류 이슬람권에서, 서구 자유주의 사회에서 기대되는 식의 정치와 종교의 분리란 말도 되지 않는다. 자유주의는 모든 문화가 만날 수 있는 가능한 지반이 아니라, 특정 문화권의 정치적 표현이며 다른 문화권에서는 맞지 않는다. 더구나 수많은 이슬람교도들이 잘 파악하고 있듯이, 서구 자유주의는 자유주의 지식인들(intellectuals)사이에서 유행하게 된 세속적, 탈종교적 세계관(outlook)이라기 보다 - 적어도 이슬람적인 관점에서 본다면 - 기독교의 발전과 유기적으로 연관된 부산물이다. 교회와 국가의 분리는 기독교 문명의 초기시절까지 거슬러 올라간다. 이 분리의 초기 형태는 현재 우리의 것과는 매우 다른 것이었지만 현대적 형태가 발전될 수 있는 초석을 놓았다. 사실 세속적(secular)이라는 단어 자체가 원래부터 기독교 용어의 하나였다.²²⁾

이 모든 것이 자유주의가 완전한 문화적 중립성을 주장할 수 없고 그래서도 안된다는 점을 보여준다. 자유주의 역시 한쪽 편을 들고 있는 신조(creed)일 따름이다. 따라서 가장 경직된 형태들 뿐 아니라, 내가 취하고 있는 자유주의의 보다 개방적인 입장도 경계를 분명히 해야한다. 권리목록을 적용하는 문제에 있어서는 다양한 의견이 있을 수 있지만, 살인교사에 관해서는 이견이 있을 수 없다. 그러나 이것이 모순으로 생각되서는 안된다. 정치에서 이러한 종류의 실질적 구분은 불가피하고, 적어도 내가 여기서 서술하고 있는 비절차적 자유주의는 이 입장을 충분히 수용할 준비가 되어 있다.

그러나 그럼에도 불구하고 이 논쟁은 혼란스럽다. 그것은 내가 앞서 언급한 이유 때문이다. 즉 모든 사회가 점점 다문화적이 되면서, 그와 동시에 보다 통기적(porous)이 되고 있기 때문이다. 사실상 이 두가지 전개과정은 동시에 진행된다. 여기서 다공성(porousness)란 다국적 이민(migration)에 대해 보다 개방적이 된다는 것을 의미한다. 사회구성원 중 많은 사람들이 조국을 떠나 국외이주(diaspora)생활을 하고 있고, 그들의 중심은 다른 곳에 있다. 이러한 상황에서, “이것이 우리식이야”라고 간단히 대답하기에는 무언가 석연찮은 것이 있다. 이 대답은 루시디 논쟁과 같은 경우에도 적용되어야 한다. 여기서 “우리가 세상을 살아가는 방식”에는 생명권과 언론의 자유와 같은 문제가 포함되어 있다.

22) 이러한 점을 잘 밝히고 있는 글로는 Larry Siedentop, “Liberalism: The Christian Connection”, *Times Literary Supplement*, 24-30 March 1989, p.308이 있다. 나 역시 이러한 쟁점에 대해서 논한 바 있다. “The Rushdie Controversy”, in *Public Culture* 2, no.1 (Fall 1989): 118-22.

이 문제가 다루기 힘든 것은 시민이면서 우리의 철학적 경계 속에 포섭되지 않는 문화에 속하는 사람들이 상당수 존재한다는 사실 때문이다. 우리의 기본적인 정치적 원칙을 바꾸지 않으면서 자신이 주변적이라고 느끼는 많은 사람들이 처한 문제를 다루는 것이 우리의 과제이다.

이것은 오늘날 종종 논의되고 있는 다문화주의라는 쟁점과 연관된다. 이 문제는 특정 문화를 다른 문화권의 사람들에 부과하는 문제, 그리고 이러한 부과를 가능케하는 문화적 우월성 가정과 밀접한 연관을 가지고 있다. 서구의 자유사회는 이러한 점에서 매우 잘못되었다고 할 수 있다. 부분적으로는 식민지 정복의 역사 때문이고, 또 그들 국민의 일부를 형성하고 있는 다른 문화 출신의 사람들을 주변화시켰다는 점에서도 그 이유를 찾을 수 있다. 이러한 맥락에서 본다면 “이것이 우리 식이야”라는 식의 대답은 조잡하고 둔감한 것일 수 있다. 본질상 타협이 거의 불가능한 것 - 살인을 금하거나 허용하거나 하는 것 - 있다고 할지라도 그 대답에 함축된 태도는 일종의 경멸이다. “이것이 우리식이야”라는 대답이 실제로 경멸을 담고 있는 경우가 종종 존재한다. 이로써 우리는 다시 승인의 문제로 돌아가게 된다.

앞 절에서 문제가 되었던 것은 - 적어도 강한 의미에서 - 가치(value) 동등성의 인정은 아니었다. 거기서 문제는 문화적 보전이 정당한 목표로 인정되어야 하는가, 집합적 목표가 사법심리에서 정당한 고려의 대상이 되어야 하는가에 대한 것이었다. 거기서의 요구는 타당한 범위 내에서는 다양한 문화들이 스스로를 보호할 수 있도록 하자는 것이었다. 그러나 여기서 우리가 관심을 가지고 있는, 한 걸음 더 나아간 요구는 다양한 문화들의 동등한 가치를 인정하는 것이다. 즉 그러한 문화들이 존속할 수 있도록 하는 것뿐 아니라 그 가치(worth)를 인정하는 것이다.

이러한 요구가 의미하는 바는 무엇인가? 어느 측면에서 그것은 한동안 비정식화된 상태로 계속 작동해왔다. 민족주의 정치는 100년 이상 위력을 가지고 있었는데, 그 이유는 부분적으로는 사람들이 주변의 다른 사람들에 의해 경멸당했거나 혹은 존경을 받았다고 생각했기 때문이었다. 다민족 사회가 분열되는 것은 대개 특정 집단이 동등한 가치(worth)를 지니고 있다는 점을 다른 집단이 인식하지 못하기 때문이다. 나는 이것이 현재의 캐나다의 경우라고 생각한다. 물론 나의 이러한 진단에 대해 반대를 표하는 사람도 있을 것이다. 그러나 세계 무대에서, 폐쇄적인 어떤 사회가 국제적 여론에 대해 고도로 민감하게 반응하는 것 - 예를 들면 국제사면위원회의 보고서에 대한 그들의 반응 혹은 유네스코를 통해 새로운 세계 정보질서를 만들려는 시도에서 보이는 것처럼 - 은 외부의 승인이 가진 중요성을 잘 보여준다.

그러나 헤겔의 용어를 빌자면 이 모든 것이 아직 즉자적인(an sich) 수준이고 대자적인(für sich) 수준에 미치지 못한다. 종종 행위자들 자신이 가장 먼저, 자신들은 그러한 고려에 의해 움직이는 것이 아니

라 자신들의 동기는 불평등, 착취, 불의와 같은 다른 요소들이라고 주장한다. 예를 들면 퀘벡 분리독립주의자들은 그들에게 승리를 안겨준 주요원인이 영어권 캐나다 측의 인정의 결여라고 생각하지 않는다.

따라서 새로운 점은 이 승인의 요구가 현재 분명해졌다는 점이다. 앞서도 지적했듯이 우리가 승인을 통해 형성된다는 생각이 확산되면서 그러한 요구가 명시적으로 드러나게 되었다. 이러한 관념이 설득력을 가지게 되면서, 오인은 앞 절에서 언급했던 해약들과 더불어 대표적으로 열거할 수 있는 해약중의 하나가 되었다.

프란츠 파농은 이러한 변화과정의 핵심인물이다. 많은 영향력을 미친 책인 「대지의 버림 받은 자들」(Les Damnés de la Terre)²³⁾에서 그는, 식민주의자들의 주요 무기는 피정복민들에게 식민지인들이라는 이미지를 심는 것이라고 주장했다. 피정복민들이 자유로워지기 위해서는 무엇보다도 먼저 자기 비하적 이미지를 불식시켜야 한다. 파농은 외부인들이 가했던 적나라한 폭력에 상응해서 자유를 쟁취하기 위한 폭력이 있어야 한다고 주장했다. 파농의 논지를 빌어오는 모든 사람들이 이러한 점에 동의하는 것은 아니지만, 자아-이미지를 바꾸는 투쟁이 있다는 점, 그것이 피정복민 내부에서 뿐 아니라 지배자들에 대해서도 이루어져야 한다는 점은 매우 폭넓게 수용되었다. 이 관념은 특정 페미니즘 조류에서는 결정적인 것으로 받아들여졌고, 다문화주의를 둘러싼 현대적 논쟁에서도 매우 중요한 요소가 되고 있다.

이 논쟁의 주요 영역은 넓은 의미에서 교육의 장이다. 대학의 인문학부가 중요한 관심의 대상이 되었는데, 현재의 교과과정이 거의 전적으로 “죽은 백인 남성”을 중심으로 이루어지고 있다는 점에서 수업에서 배우는 “정전”(正典)을 변경, 확대 혹은 철폐하자는 요구가 제기되고 있다. 즉 여성들, 그리고 비유럽 민족과 문화를 위한 공간이 대폭 확보되어야 한다는 것이다. 두번째로 초점이 모아지는 것은 중등 교육 문제로, 예를 들면, 흑인학생이 대다수인 학교에서는 그들을 위한 흑인문화중심의(Afrocentric) 교육 프로그램을 개발하려는 시도가 등장하고 있다.

이러한 개편안이 제시된 것은, 특정한 성(gender), 특정 민족, 문화를 배제함으로써 모든 학생들이 중요한 무엇인가를 놓치고 있기 때문이 아니다. 여기서 주요하게 고려되고 있는 점은 여성과 소외된 집단의 학생들이 직간접적으로 스스로를 열등하게 생각할 수 있다는 점이다. 즉 마치 모든 창조적이고 가치 있는 작업은 유럽지역의 남성들의 것인양 생각될 수도 있다는 것이다. 따라서 교과과정을 확대, 변화시키는 것이 필수적인 것은 모든 사람들을 포괄할 수 있는 광범한 문화라는 대의를 위해서가 아니라, 지금

23) (Paris: Maspero, 1961)

까지 배제되었던 영역이 합당한 인정을 받을 수 있게 하기 위해서이다. 특히 파농주의적 입장에서 보았을 때, 이러한 요구의 배경에는 승인이 정체성을 형성한다는 전제가 있다. 즉 지배 집단은 피정복민들 사이에 열등한 이미지를 주입함으로써 자신들의 헤게모니를 구축하는 경향이 있기 때문에, 자유와 평등을 위한 투쟁은 반드시 이러한 이미지의 수정을 거쳐야 한다. 다문화주의적 교과과정은 이러한 수정과정에 일조하기 위한 것이다.

종종 불분명한 형태로 드러나기는 하지만, 이러한 요구의 배후에는 모든 문화를 동등하게 존중해야 한다는 전제가 존재한다. 이것은 기본적으로 전통적 교과과정을 고안한 사람들에 대한 비난에서 비롯된다. 그들 주장의 핵심은, 이 후자의 입장이 기초하고 있는 가치판단이 사실상 부패한 것이며, 편협성 혹은 둔감성 혹은 심할 경우에는 배제된 집단을 폄하하려는 욕망에 의해 훼손되고 있다는 점이다. 이 주장은, 이러한 왜곡적 요소들이 없다면 상이한 저작들의 가치에 대한 진정한 판단을 통해 모든 문화를 어느 정도 동일한 지반위에 올려놓을 수 있을 것이라는 점을 함축하고 있다. 물론, 급진적인, 신-니체주의적 관점에서서는 가치판단 자체를 의문시하는 공격을 퍼부을 것이다. 그러나 이 같은 극단적인 행보(나는 이것이 일관성이 없다고 생각한다)를 제외한다면, 여기서의 기본가정 역시 가치 동등성이라고 생각된다.

나는 이러한 기본가정에 타당한 점이 있지만, 이 가정에도 문제가 없는 것은 아니며 일종의 신념과 같은 것이 포함되어 있다고 생각한다. 일종의 기본가정으로서, 그것은 상당한 기간동안 전 사회에 활력을 불어넣은 인간 문화들이라면 그것은 전체 인간들에게 무엇인가 중요한 것을 말하고 있다는 점을 주장한다. 내가 이런 식으로 표현한 이유는 단기간 지속되는 주류문화뿐 아니라 한 사회 내에 존재하는 편협한 문화를 배제하기 위함이다. 예를 들어, 해당 문화에서 다양한 예술 형식이 모두 동등한 가치를 가지고 있다 혹은 더 나아가 존중받을 가치를 지니고 있다고 생각할 이유는 없다. 그리고 어떤 문화라도 퇴폐(decadence)의 단계를 거치지 마련이다.

그러나 내가 이 주장을 “기본가정”(presumption)이라고 부르는 이유는 그것이 우리가 다른 문화에 대한 연구를 시작할 때 취해야 하는 출발가설이기 때문이다. 이 주장의 타당성은 해당 문화에 대한 현실적 연구 속에서 구체적으로 입증되어야 한다. 사실, 우리 문화와는 상당한 차이가 있는 다른 문화에 접근할 때, 그 문화가 뛰어나게 성취한 부분에 대해 희미한 사전적 지식밖에 가지지 못한다. 왜냐하면 다른 문화가 가진 상당한 가치(worth) 자체가 우리에게 생경하고 익숙치 않기 때문이다. 잘 조율된 건반악기 연주에 익숙한 판단기준으로 라가(인도의 즉흥연주)에 접근한다면 영원히 그 핵심을 빗겨갈 것이다. 여기서 필요한 것은 가다머가 “지평융합”이라고 불렀던 것이다.²⁴⁾ 우리는 더 넓은 지평으로 옮겨갈 수 있어야 한다. 그 속에서 우리가 이전에 가치판단기준으로 당연시했던 것은 이전에 친숙치 않았던 상이한 문

화의 기준들과 공존하면서, 하나의 가능성으로 자리매김 될 수 있다. “지평융합”은 비교의 새로운 용어들을 개발하고 이를 통해 대비점들을 분명히 할 때 가능하다.²⁵⁾ 우리가 애초에 가졌던 기본가정을 지지하는 실질적 증거를 찾았다면, 그것은 처음에는 알지 못했던 그 문화적 가치에 대한 이해를 통해서 일 것이다. 우리가 그러한 판단에 도달하게 되는 것은 우리의 기준을 부분적으로 변형시킴을 통해서이다.

우리는 모든 문화에 대해 이러한 류의 기본가정을 해야한다고 주장할 수도 있을 것이다. 이러한 주장이 기초하고 있다고 생각되는 것들에 대해서는 이후에 설명하겠다. 이러한 관점에서 보면, 이 기본가정을 취하지 않는 것은 단순히 편견이나 악의라고 생각될 수 있다. 어떤 경우에는 그것이 동등한 지위를 부정하는 것으로도 보일 수 있다. 전통적인 정전을 옹호하는 사람들에 대해 다문화주의를 지지하는 사람들이 제기하는 비난의 배후에도 이와 비슷한 어떤 것이 있을 것이다. 경전 확대를 꺼리는 그들의 태도가 편견과 악의에서 비롯된 것이라면, 다문화주의자들은 이전의 식민지 국민들보다 자신들이 우월하다고 생각하는 그들의 오만함을 비난할 수 있을 것이다.

이러한 기본가정은 다문화주의의 요구가 왜 동등한 존중의 정치라는 기존의 원칙들에 기초하고 있는지 설명해준다. 이 기본가정을 철회하는 것이 평등을 부인하는 것이라면, 그리고 승인의 부재로 인해 사람들의 정체성에 중요한 결과가 초래된다면, 존엄성 정치의 논리적 연장선 위에서 이 기본가정의 보편화를 주장하는 것도 일리가 있다. 인종이나 문화에 상관없이 모든 사람들이 동등한 시민권과 동등한 투표권을 가져야 하는 것처럼, 모든 사람들이 자신들의 전통문화가 가치있다는 기본가정을 향유할 수 있어야 한다. 이러한 확장이 동등한 존엄성이라는 기존 규범으로부터 논리적으로 자연스럽게 도출되는 것처럼 보인다고 할 지라도, II 절에서 기술한 바처럼 이것이 그 틀과 잘 어울리는 것은 아니다. 왜냐하면 그것은 기존 규범의 핵심인 “차이-무시”에 도전하기 때문이다. 그러나 불안정한 조화를 이루고 있다고 할지라도, 그것은 존엄성의 정치에서 비롯되고 있다.

이 기본가정 자체를 일종의 권리로 주장하는 것이 타당한 지에 대해서는 확신할 수 없다. 그러나 이 쟁점을 옆으로 치워두자. 왜냐하면 여기서 제기되는 요구가 훨씬 더 강력한 것같기 때문이다. 이것이 주장하는 바는, 평등이 적절히 존중되기 위해서 기본가정, 즉 연구를 더 하다보면 이런 식으로 사물을 보

24) *Wahrheit und Methode*(Tübingen: Mohr, 1975), pp. 289-90.

25) 이와 관련된 점들에 대해서는 “Comparison, History, Truth”, in *Myth and Philosophy*, ed. Frank Reynolds and David Tracy(Albany: State University of New York Press, 1990) 그리고 “Understanding and Ethnocentricity” in *Philosophy and the Human Sciences*(Cambridge University Press, 1985)에서 상세히 논의하였다.

게될 것이라는 식이 필요한 것이 아니라, 다양한 문화들의 풍습과 창조물들에 실질적으로 동등한 가치판단을 적용하는 것이 필요하다는 점이다. 그러한 판단은 특정한 작품을 정전에 포함시켜라는 요구와 이러한 작품들이 이전에는 단순히 편견이나 악의 혹은 지배욕구로 인해 정전이 되지 못했다는 의미 모두를 함축하고 있다. (물론, 포함의 요구는 동등한 가치의 주장과는 논리적으로 구분될 수 있다. 포함의 요구는 논리적으로는 다음과 같을 수 있다. 설사 그 작품들이 열등하다고 할지라도, 그것들은 우리들의 것이기 때문에 포함되어야 한다. 그러나 이것은 사람들이 자신의 요구를 설득력 있게 하는 방법이 아니다.)

그러나 이러한 식의 요구에는 무엇인가 크게 잘못된 점이 있다. 우리가 특정문화를 연구할 때 앞서 서술한 바와 같이 그들 문화가 가치있다는 기본가정을 가지고 접근하자는 요구를 당연한 권리로서 내걸 수 있다. 그러나 그들의 가치가 다른 문화의 가치보다 위대하거나 동등하다는 최종적인 판단을 내려야 한다고 주장하는 것은 말이 되지 않는다. 즉 그러한 가치판단이 우리 자신의 의지와 욕망과는 별도로 이루어져야 한다면, 그것은 윤리학의 원칙상 용납될 수 없다. 연구를 통해 C라는 문화에서 위대한 가치를 발견할 수도 있고 그렇지 못할 수도 있다. 그러나 우리가 그래야한다고 요구하는 것은 지구가 둥글어야 한 다거나 네모나야 한다 혹은 날씨가 더워야 한다거나 추워야 한다고 하는 것 만큼이나 말이 되지 않는다.

나는 다소 단정적으로 이 문제를 진술했다. 주지하듯이, 이 영역에서 판단의 “객관성” 문제를 둘러싸고 열띤 토론이 벌어지고 있으며 자연과학에서 그런 것처럼 여기에도 “문제의 진실”이라는 것이 있는가 나아가 자연과학의 “객관성” 조차도 환상이 아닌가에 대해서 논의가 활발히 이루어지고 있고 있는 마당에, 나의 입장이 단정적으로 보일 수 있다. 나는 여기서 이 문제를 더 이상 다루지 않겠다. 나는 다른 곳에서 이 문제를 다룬 바 있다.²⁶⁾ 나는 이러한 식의 주관주의에 별로 공감하지 않는다. 그러한 형식의 주관주의는 혼란으로 가득차있다고 생각한다. 그러나 이 맥락에서 그들을 거론하는 것은 몇몇 구체적인 혼동이 있다고 생각했기 때문이다. 그들의 주장에는 비헤게모니문화가 열등하다는 판단은 정당화될 수 없다는 도덕적 정치적 함의가 들어 있다. 그러나 그러한 판단이 결국 인간의지의 문제라면, 정당화 문제 자체가 사라지게 된다. 물론 원칙적으로는 어떤 사람의 판단이 옳거나 그를 수는 없다. 사람들은 자신의 선호를 표현하고 다른 문화를 인정하거나 거부한다. 그러나 이 주장은 승인의 거부문제를 제기하는 쪽으로 옮겨가지 못하고 있다. 따라서 그 판단의 타당성 혹은 비타당성은 그것과 아무런 연관을 맺지 못한다.

그렇게 되면, 다른 문화의 창조물들이 가치있다고 선언하는 행위와 그 사람들 입장에서 자신들의 문화

26) Sources of the Self의 1부를 보라.

가 가치있다고 선언하는 행위 (설사 자신들의 문화가 그 정도로 인상깊지는 않다고 할지라도) 사이의 구분이 없어지게 된다. 차이는 단지 겉포장(packaging)의 문제가 된다. 그러나 전자는 대개 진정한 의미에서 존중을 표현하는 것으로 간주되고, 후자는 종종 지나치게 싸고 도는 것으로 생각된다. 승인의 정치 수혜자, 즉 실제로 승인으로부터 이익을 얻는 사람들은 이 두가지 행위를 철저히 구분한다. 그들이 원하는 것은 존중이지 생색(condescension)이 아니다. 이 둘 사이의 구분을 없애는 이론이라면 그 어떤 이론도 일단은 그것이 다루는 현실의 결정적 측면을 왜곡하고 있다고 볼 수 있다.

사실 이러한 논쟁에서 빈번하게 거론되는 것이 주관주의적, 설익은 신 니체주의 이론들이다. 흔히 푸코나 데리다로부터 파생된 이 이론들은 모든 가치판단이 궁극적으로 권력구조에 의해 부과되고 공고화되는 특정한 기준들에 기초해있다고 주장한다. 왜 이러한 이론들이 이 논쟁에서 번성하는지 그 이유를 분명히 해야 한다. 요구가 있으면 지지하고 보는 식의 태도는 넌센스이다. 더우기, 이 주문식 판단은 생색과 별반 차이없는 행위이다. 누구도 그것을 진솔한 존경의 행위로 생각하지 않는다. 그 수혜자의 입장에서 본다면 가식적 존중행위에는 그 이상의 것이 있다. 객관적으로 그러한 행위는 후자의 지능에 대한 경멸을 의미한다. 그런식의 존중의 대상이 된다는 것은 모욕이다. 신-니체주의적 이론의 주창자들은 이 모든 문제를 권력과 반권력의 문제로 돌림으로써 이 총체적인 위선의 망을 벗어나려고 했다. 그렇다면 문제는 더 이상 존중에 관한 것이 아니라 편을 드는 것, 연대를 구축하는 것이다. 그러나 이것은 만족스러운 해답이라고 할 수 없다. 왜냐하면 편을 든다는 것 자체가 이러한 류의 정치, 정확히 승인과 존중을 추구하는 정치가 가진 추진력을 잃어버리기 때문이다.

더욱이, 설사 그들이 어쨌든 그러한 것이라도 요구하게 될지라도, 현단계 유럽지식인들에게 결코 바라지 않는 바는 그들이 집중적으로 연구하지 않은 문화들에 대해 긍정적 가치판단을 내리는 행위이다. 이미 살펴보았듯이, 진정한 의미의 가치판단은 기준들의 지평융합을 전제한다. 그들은 우리가 타자의 연구를 통해 변화되었고 따라서 이제 단순히 우리가 원래 친숙했던 기준들에 의해서 판단하지는 않는다고 전제한다. 미숙하게 형성된 선심적 판단은 가진자의 생색이자 자민족중심주의이다. 그것은 우리와 비슷하다는 이유에서 타자를 칭송할 것이다.

여기서 다문화주의가 가진 또 다른 심각한 문제점이 나타난다. 호의적 가치판단의 절대적 중요성을 주장하는 것은 역설적이게도 - 아마도 비극적이라고도 말할 수 있을 것이다 - 문화적 차이를 동질화하는 것이다. 왜냐하면 우리가 이미 그러한 판단을 내릴 기준을 가지고 있다는 점을 의미하기 때문이다. 그러나 우리가 가진 기준은 북대서양 문명권의 것이다. 따라서 우리의 판단은 암묵적, 무의식적으로 우리가 가진 범주 속으로 타자들을 밀어넣는 식일 것이다. 예를 들면, 우리는 그들의 “예술가”들이 “작품”을 창조

해낸다고 생각할 것이고, 그리고 나서 그들을 우리의 정전에 포함시킬 것이다. 모든 문명과 문화를 판단하는 우리들의 기준을 암묵적으로 적용함으로써, 차이의 정치는 모든 사람들을 동일자로 만드는 결과를 초래할 수 있다.²⁷⁾

이러한 형식의 동등한 승인은 바람직하지 않다. 그러나 그것으로 단순히 끝나는 것이 아니다. 미국 학계에서 다문화주의에 반대하는 사람들은 이러한 약점을 인식하고 이것을 구실삼아 그 문제에 대한 자신들의 입장을 지지하고 있다. 그러나 이것은 설득력이 없다. 내가 앞서 인용한 벨로우가 말했다고 하는 반응, 즉 결국 줄루족 톨스토이가 나타난다면 기꺼이 그의 작품을 읽겠다는 식의 반응은 자민족중심주의가 얼마나 심각한 것인지 보여준다. 첫째, 최우수성의 형태는 우리에게 익숙한 것이어야 한다는 암묵적 가정이 존재한다. 즉 줄루족은 톨스토이 식의 대문필가를 만들어내어야 한다. 둘째, 그들은 아직 이러한 성취를 하지 못하고 있다(줄루족에서 톨스토이와 같은 문필가가 나타난다면) 이 두가지 가정은 분명 연관되어 있다. 그들이 우리 식의 명작을 만들어야 한다면, 그들이 희망을 걸 수 있는 것은 분명 미래뿐이다. 로저 김발(Roger Kimbal)은 이것을 보다 적나라하게 표현했다. “다문화주의를 얘기하지만 오늘날 우리 앞에 놓인 것은 ‘억압적’ 서구문화나 다문화적 낙원이나가 아니라 문화나 야만이나의 선택이다. 문명은 주어지는 것이 아니라 성취해야 할 것이다. - 안팎의 적들에 대해 지속적으로 지켜가고 방어해야 할 불완전한 성취이다.”²⁸⁾

동등한 가치의 인정받으려는 승인요구에 있어 차이를 무시하고 동질화시키는 방식과 자문화중심적 기준속에 자기 폐쇄적으로 있는 것, 이 둘 사이의 중간 노선이 분명히 존재한다. 오늘날 세계적인 수준에서 뿐 아니라 각 개별 사회속에서도 상이한 문화들이 존재하고, 우리는 그들과 더불어 살아야 한다.

그러기 위해서 우선, 앞서 서술한 가치 동등성 가정, 즉 우리가 타자를 연구할 때 취하는 입장이 있어야 한다. 타자들이 우리에게 그것을 일종의 권리로서 요구할 수 있는지에 대해 고민할 필요는 없을 것이

27) 특정한 점에서, 즉 자연과학과 관련해서 서구 문명이 우월하다는 주장에 대해 많은 사람들이 반대하는 기저에는 동질화(homogenizing) 가정에 대한 반대가 들어있다. 그러나 원칙상 그 같은 주장을 무턱대고 헐뜯는 것은 부당하다. 모든 문화가 뛰어난 문화적 업적을 가지고 있다면, 이것들이 동일할 수는 없으며, 동일한 종류의 가치관을 구현한 것일 필요도 없다. 이와 같은 것을 기대한다는 것은 차이의 중요성을 엄청나게 과소 평가하는 것이다. 결국, 모든 문화가 가치를 가지고 있다는 가정은 다양한 문화들이 다양한 산물들을 내놓으면서 서로서로 보완되는 세계를 그리는 것이다. 이러한 그림은 특정한 측면에서의 우월성 인정(superiority-in-a-certain-respect)과 양립가능할 뿐 아니라 그러한 판단 자체를 요구한다.

28) “Tenured Radicals”, *New Criterion*, January 1991, p.13.

다. 단지 이러한 방식으로 타자에게 접근하기만 하면 되는 것이다.

과연 그러한가? 이 기본가정을 받아들일 수 있는 기초는 무엇인가? 지금까지 제기된 한가지 기초는 종교적인 것이다. 예를 들어, 헤르더는 신의 섭리라는 관점을 가지고 있었다. 그러한 입장에서 보면, 이 모든 문화적 다양성은 단순한 우연이 아니라 더 큰 조화를 가져오기 위해 만들어진 것이다. 나는 그러한 관점을 배제할 수 없다. 그러나 인간적 수준에서만 본다면, 다양한 성격과 기질을 가진 수많은 인간들에게 오랜시간 의미지평을 제공해온 문화들 - 다시 말해 선, 신성, 찬미대상에 대한 그들 나름의 감각을 표현하는 문화들 - 은 우리가 싫어하고 거부해야 하는 것도 많이 가지고 있지만, 분명 우리가 존중하고 존경할만한 무엇인가를 가지고 있다고 가정하는 것이 합당하다. 이것을 다른 식으로 표현하자면, 이러한 가능성을 처음부터 아예 배제하는 것은 극도의 오만이라는 것이다.

결국 여기에는 도덕적 문제가 존재한다. 전 인류의 역사에서 우리가 차지하고 있는 부분이 얼마나 제한된 것인가에 대한 감각만 있다면, 이 가정을 수용할 수 있을 것이다. 우리가 이렇게 하지 못하는 것은 단지 오만 혹은 그와 유사한 도덕적 실패일 따름이다. 그러나 그 가정이 우리에게 요청하는 바는 가치 동등성을 절대적, 무차별적으로 인정하라는 것이 아니라, 기꺼이 이러한 류의 비교문화연구를 하려 하는 자세이다. 그 결과 나타나는 융합을 통해 우리는 우리의 지평을 전치시켜야 한다. 그렇게 하기 위해 가장 먼저 필요한 것은, 다양한 문화의 상대적 가치가 분명해질 수 있는 궁극적 지평에서 우리가 매우 멀리 떨어져있다는 점을 인정하는 것이다. 이것은 (그들에 대한 비판자들 뿐 아니라) 아직도 많은 “다문화주의자”들을 사로잡고 있는 환상과 결별해야함을 의미한다.²⁹⁾

번역 : 서울대 사회학과 박사과정 김수정

29) 이 양극단에 대한 매우 흥미로운 비판으로는 Benjamin Lee, “Towards a Critical Internationalism”(근간)이 있으며, 이 논의에서 나는 그의 논지를 차용하고 있다.

**The Struggle for Recognition and Human Rights
: Toward a Politics of Difference**

Charles Taylor (Professor of Philosophy, McGill University, Montreal, Canada)

The Struggle for Recognition and Human Rights : Toward a Politics of Difference

Charles Taylor (Professor of Philosophy, McGill University, Montreal, Canada)

I

A number of strands in contemporary politics turn on the need, sometimes the demand, for *recognition*. The need, it can be argued, is one of the driving forces behind nationalist movements in politics. And the demand comes to the fore in a number of ways in today's politics, on behalf of minority or "subaltern" groups, in some forms of feminism and in what is today called the politics of "multiculturalism."

The demand for recognition in these latter cases is given urgency by the supposed links between recognition and identity, where this latter term designates something like a person's understanding of who they are, of their fundamental defining characteristics as a human being. The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Nonrecognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being.

Thus some feminists have argued that women in patriarchal societies have been induced to adopt a depreciatory image of themselves. They have internalized a picture of their own inferiority, so that even when some of the objective obstacles to their advancement fall away, they may be incapable of taking advantage of the new opportunities. And beyond this,

they are condemned to suffer the pain of low self-esteem. An analogous point has been made in relation to blacks: that white society has for generations projected a demeaning image of them, which some of them have been unable to resist adopting. Their own self-depreciation, on this view, becomes one of the most potent instruments of their own oppression. Their first task ought to be to purge themselves of this imposed and destructive identity. Recently, a similar point has been made in relation to indigenous and colonized people in general. It is held that since 1492 Europeans have projected an image of such people as somehow inferior, "uncivilized," and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered. The figure of Caliban has been held to epitomize this crushing portrait of contempt of New World aboriginals.

Within these perspectives, misrecognition shows not just a lack of due respect. It can inflict a grievous wound, saddling its victims with a crippling self-hatred. Due recognition is not just a courtesy we owe people. It is a vital human need.

The ideal of authenticity becomes crucial owing to a development that occurs after Rousseau, which I associate with the name of Herder--once again, as its major early articulator, rather than its originator. Herder put forward the idea that each of us has an original way of being human: each person has his or her own "measure." This idea has burrowed very deep into modern consciousness. It is a new idea. Before the late eighteenth century, no one thought that the differences between human beings had this kind of moral significance. There is a certain way of being human that is *my* way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else's life. But this notion gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life; I miss what being human is for *me*.

This is the powerful moral ideal that has come down to us. It accords moral importance to a kind of contact with myself, with my own inner nature, which it sees as in danger of being lost, partly through the pressures toward outward conformity, but also because in

taking an instrumental stance toward myself, I may have lost the capacity to listen to this inner voice. It greatly increases the importance of this self-contact by introducing the principle of originality: each of our voices has something unique to say. Not only should I not mold my life to the demands of external conformity; I can't even find the model by which to live outside myself. I can only find it within.¹⁾

Being true to myself means being true to my own originality, which is something only I can articulate and discover. In articulating it, I am also defining myself. I am realizing a potentiality that is properly my own. This is the background understanding to the modern ideal of authenticity, and to the goals of self-fulfillment and self-realization in which the ideal is usually couched. I should note here that Herder applied his conception of originality at two levels, not only to the individual person among other persons, but also to the culture-bearing people among other peoples. Just like individuals, a *Volk* should be true to itself, that is, its own culture. Germans shouldn't try to be derivative and (inevitably) second-rate Frenchmen, as Frederick the Great's patronage seemed to be encouraging them to do. The Slavic peoples had to find their own path. And European colonialism ought to be rolled back to give the peoples of what we now call the Third World their chance to be themselves unimpeded. We can recognize here the seminal idea of modern nationalism, in both benign and malignant forms.

This new ideal of authenticity was, like the idea of dignity, also in part an offshoot of the

1) John Stuart Mill was influenced by this Romantic current of thought when he made something like the ideal of authenticity the basis for one of his most powerful arguments in *On Liberty*. See especially chapter 3, where he argues that we need something more than a capacity for "apelike imitation": "A person whose desires and impulses are his own--are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture--is said to have a character." "If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best in itself, but because it is his own mode." John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), pp. 73, 74, 83.

decline of hierarchical society. In those earlier societies, what we would now call identity was largely fixed by one's social position. That is, the background that explained what people recognized as important to themselves was to a great extent determined by their place in society, and whatever roles or activities attached to this position. The birth of a democratic society doesn't by itself do away with this phenomenon, because people can still define themselves by their social roles. What does decisively undermine this socially derived identification, however, is the ideal of authenticity itself. As this emerges, for instance, with Herder, it calls on me to discover my own original way of being. By definition, this way of being cannot be socially derived, but must be inwardly generated.

But in the nature of the case, there is no such thing as inward generation, monologically understood. In order to understand the close connection between identity and recognition, we have to take into account a crucial feature of the human condition that has been rendered almost invisible by the overwhelmingly monological bent of mainstream modern philosophy.

This crucial feature of human life is its fundamentally *dialogical* character. We become full human agents, capable of understanding ourselves, and hence of defining our identity, through our acquisition of rich human languages of expression. For my purposes here, I want to take *language* in a broad sense, covering not only the words we speak, but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the "languages" of art, of gesture, of love, and the like. But we learn these modes of expression through exchanges with others. People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather, we are introduced to them through interaction with others who matter to us--what George Herbert Mead called "significant others."²⁾ The genesis of the human mind is in this sense not monological, not something each person accomplishes on his or her own, but dialogical.

2) George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

Moreover, this is not just a fact about *genesis*, which can be ignored later on. We don't just learn the languages in dialogue and then go on to use them for our own purposes. We are of course expected to develop our own opinions, outlook, stances toward things, and to a considerable degree through solitary reflection. But this is not how things work with important issues, like the definition of our identity. We define our identity always in dialogue with, sometimes in struggle against, the things our significant others want to see in us. Even after we outgrow some of these others--our parents, for instance--and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live.³⁾

It's not surprising that we can find some of the seminal ideas about citizen dignity and universal recognition, even if not in these specific terms, in Rousseau, whom I have wanted to identify as one of the points of origin of the modern discourse of authenticity. Rousseau is a sharp critic of hierarchical honor, of "préférences." In a significant passage of the *Discourse on Inequality*, he pinpoints a fateful moment when society takes a turn toward corruption and injustice, when people begin to desire preferential esteem. By contrast, in republican society, where all can share equally in the light of public attention, he sees the source of health. But the topic of recognition is given its most influential early treatment in Hegel.⁴⁾

The importance of recognition is now universally acknowledged in one form or another; on an intimate plane, we are all aware of how identity can be formed or malformed through

3) This inner dialogicality has been explored by M. M. Bakhtin and those who have drawn on his work. See, of Bakhtin, especially *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984). See also Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984); and James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991)

4) See Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), chap. 4.

the course of our contact with significant others. On the social plane, we have a continuing politics of equal recognition. Both planes have been shaped by the growing ideal of authenticity, and recognition plays an essential role in the culture that has arisen around this ideal.

On the intimate level, we can see how much an original identity needs and is vulnerable to the recognition given or withheld by significant others. It is not surprising that in the culture of authenticity, relationships are seen as the key loci of self-discovery and self-affirmation. Love relationships are not just important because of the general emphasis in modern culture on the fulfillments of ordinary needs. They are also crucial because they are the crucibles of inwardly generated identity.

On the social plane, the understanding that identities are formed in open dialogue, unshaped by a predefined social script, has made the politics of equal recognition more central and stressful. It has, in fact, considerably raised the stakes. Equal recognition is not just the appropriate mode for a healthy democratic society. Its refusal can inflict damage on those who are denied it, according to a widespread modern view, as I indicated at the outset. The projection of an inferior or demeaning image on another can actually distort and oppress, to the extent that the image is internalized. Not only contemporary feminism but also race relations and discussions of multiculturalism are undergirded by the premise that the withholding of recognition can be a form of oppression. We may debate whether this factor has been exaggerated, but it is clear that the understanding of identity and authenticity has introduced a new dimension into the politics of equal recognition, which now operates with something like its own notion of authenticity, at least so far as the denunciation of other-induced distortions is concerned.

II

And so the discourse of recognition has become familiar to us, on two levels: First, in the intimate sphere, where we understand the formation of identity and the self as taking place in a continuing dialogue and struggle with significant others. And then in the public sphere, where a politics of equal recognition has come to play a bigger and bigger role. Certain feminist theories have tried to show the links between the two spheres.⁵⁾

I want to concentrate here on the public sphere, and try to work out what a politics of equal recognition has meant and could mean.

In fact, it has come to mean two rather different things, connected, respectively, with the two major changes I have been describing. With the move from honor to dignity has come a politics of universalism, emphasizing the equal dignity of all citizens, and the content of this politics has been the equalization of rights and entitlements. What is to be avoided at all costs is the existence of "first-class" and "second-class" citizens. Naturally, the actual detailed measures justified by this principle have varied greatly, and have often been controversial. For some, equalization has affected only civil rights and voting rights; for others, it has extended into the socioeconomic sphere. People who are systematically handicapped by poverty from making the most of their citizenship rights are deemed on this view to have been relegated to second-class status, necessitating remedial action through equalization. But through all the differences of interpretation, the principle of equal citizenship has come to be universally accepted. Every position, no matter how reactionary, is now

5) There are a number of strands that have linked these two levels, but perhaps special prominence in recent years has been given to a psychoanalytically oriented feminism, which roots social inequalities in the early upbringing of men and women. See, for instance, Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven: Yale University Press, 1989); and Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York: Pantheon, 1988).

defended under the colors of this principle. Its greatest, most recent victory was won by the civil rights movement of the 1960s in the United States. It is worth noting that even the adversaries of extending voting rights to blacks in the southern states found some pretext consistent with universalism, such as "tests" to be administered to would-be voters at the time of registration.

By contrast, the second change, the development of the modern notion of identity, has given rise to a politics of difference. There is, of course, a universalist basis to this as well, making for the overlap and confusion between the two. *Everyone* should be recognized for his or her unique identity. But recognition here means something else. With the politics of equal dignity, what is established is meant to be universally the same, an identical basket of rights and immunities; with the politics of difference, what we are asked to recognize is the unique identity of this individual or group, their distinctness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinctness that has been ignored, glossed over, assimilated to a dominant or majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity.⁶⁾

Now underlying the demand is a principle of universal equality. The politics of difference is full of denunciations of discrimination and refusals of second-class citizenship. This gives the principle of universal equality a point of entry within the politics of dignity. But once inside, as it were, its demands are hard to assimilate to that politics. For it asks that we give acknowledgment and status to something that is not universally shared. Or, otherwise put, we give due acknowledgment only to what is universally present--everyone has an identity--through recognizing what is peculiar to each. The universal demand powers an acknowledg-

6) A prime example of this charge from a feminist perspective is Carol Gilligan's critique of Lawrence Kohlberg's theory of moral development, for presenting a view of human development that privileges only one facet of moral reasoning, precisely the one that tends to predominate in boys rather than girls. See Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

ment of specificity.

The politics of difference grows organically out of the politics of universal dignity through one of those shifts with which we are long familiar, where a new understanding of the human social condition imparts a radically new meaning to an old principle. Just as a view of human beings as conditioned by their socioeconomic plight changed the understanding of second-class citizenship, so that this category came to include, for example, people in inherited poverty traps, so here the understanding of identity as formed in interchange, and as possibly so malformed, introduces a new form of second-class status into our purview. As in the present case, the socioeconomic redefinition justified social programs that were highly controversial. For those who had not gone along with this changed definition of equal status, the various redistributive programs and special opportunities offered to certain populations seemed a form of undue favoritism.

Similar conflicts arise today around the politics of difference. Where the politics of universal dignity fought for forms of nondiscrimination that were quite "blind" to the ways in which citizens differ, the politics of difference often redefines nondiscrimination as requiring that we make these distinctions the basis of differential treatment. So members of aboriginal bands will get certain rights and powers not enjoyed by other Canadians, if the demands for native self-government are finally agreed on, and certain minorities will get the right to exclude others in order to preserve their cultural integrity, and so on.

To proponents of the original politics of dignity, this can seem like a reversal, a betrayal, a simple negation of their cherished principle. Attempts are therefore made to mediate, to show how some of these measures meant to accommodate minorities can after all be justified on the original basis of dignity. These arguments can be successful up to a point. For instance, some of the (apparently) most flagrant departures from "difference-blindness" are reverse discrimination measures, affording people from previously unfavored groups a competitive advantage for jobs or places in universities. This practice has been justified on

the grounds that historical discrimination has created a pattern within which the unfavored struggle at a disadvantage. Reverse discrimination is defended as a temporary measure that will eventually level the playing field and allow the old "blind" rules to come back into force in a way that doesn't disadvantage anyone. This argument seems cogent enough -- wherever its factual basis is sound. But it won't justify some of the measures now urged on the grounds of difference, the goal of which is not to bring us back to an eventual "difference-blind" social space but, on the contrary, to maintain and cherish distinctness, not just now but forever. After all, if we're concerned with identity, then what is more legitimate than one's aspiration that it never be lost?⁷⁾

So even though one politics springs from the other, by one of those shifts in the definition of key terms with which we're familiar, the two diverge quite seriously from each other. One basis for the divergence comes out even more clearly when we go beyond what each requires that we acknowledge--certain universal rights in one case, a particular identity on the other--and look at the underlying intuitions of value.

7) Will Kymlicka, in his very interesting and tightly argued book *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1989), tries to argue for a kind of politics of difference, notably in relation to aboriginal rights in Canada, but from a basis that is firmly within a theory of liberal neutrality. He wants to argue on the basis of certain cultural needs--minimally, the need for an integral and undamaged cultural language with which one can define and pursue his or her own conception of the good life. In certain circumstances, with disadvantaged populations, the integrity of the culture may require that we accord them more resources or rights than others. The argument is quite parallel to that made in relation to socioeconomic inequalities that I mentioned above.

But where Kymlicka's interesting argument fails to recapture the actual demands made by the groups concerned--say Indian bands in Canada, or French-speaking Canadians--is with respect to their goal of survival. Kymlicka's reasoning is valid (perhaps) for *existing* people who find themselves trapped within a culture under pressure, and can flourish within it or not at all. But it doesn't justify measures designed to ensure survival through indefinite future generations. For the populations concerned, however, that is what is at stake. We need only think of the historical resonance of "la survivance" among French Canadians.

The politics of equal dignity is based on the idea that all humans are equally worthy of respect. It is underpinned by a notion of what in human beings commands respect, however we may try to shy away from this "metaphysical" background. For Kant, whose use of the term *dignity* was one of the earliest influential evocations of this idea, what commanded respect in us was our status as rational agents, capable of directing our lives through principles. Something like this has been the basis for our intuitions of equal dignity ever since, though the detailed definition of it may have changed.

Thus, what is picked out as of worth here is a *universal human potential*, a capacity that all humans share. This potential, rather than anything a person may have made of it, is what ensures that each person deserves respect. Indeed, our sense of the importance of potentiality reaches so far that we extend this protection even to people who through some circumstance that has befallen them are incapable of realizing their potential in the normal way--handicapped people, or those in a coma, for instance.

In the case of the politics of difference, we might also say that a universal potential is at its basis, namely, the potential for forming and defining one's own identity, as an individual, and also as a culture. This potentiality must be respected equally in everyone. But at least in the intercultural context, a stronger demand has recently arisen: that one accord equal respect to actually evolved cultures. Critiques of European or white domination, to the effect that they have not only suppressed but failed to appreciate other cultures, consider these depreciatory judgments not only factually mistaken but somehow morally wrong. When Saul Bellow is famously quoted as saying something like, "When the Zulus produce a Tolstoy we will read him,"⁸⁾ this is taken as a quintessential statement of European arrogance, not just because Bellow is allegedly being *de facto* insensitive to the value of Zulu culture, but frequently also because it is seen to reflect a denial in principle of human

8) I have no idea whether this statement was actually made in this form by Saul Bellow, or by anyone else. I report it only because it captures a widespread attitude, which is, of course, why the story had currency in the first place.

equality. The possibility that the Zulus, while having the same potential for culture formation as anyone else, might nevertheless have come up with a culture that is less valuable than others is ruled out from the start. Even to entertain this possibility is to deny human equality. Bellow's error here, then, would not be a (possibly insensitive) particular mistake in evaluation, but a denial of a fundamental principle.

To the extent that this stronger reproach is in play, the demand for equal recognition extends beyond an acknowledgment of the equal value of all humans potentially, and comes to include the equal value of what they have made of this potential in fact. This creates a serious problem, as we shall see below.

These two modes of politics, then, both based on the notion of equal respect, come into conflict. For one, the principle of equal respect requires that we treat people in a difference-blind fashion. The fundamental intuition that humans command this respect focuses on what is the same in all. For the other, we have to recognize and even foster particularity. The reproach the first makes to the second is just that it violates the principle of nondiscrimination. The reproach the second makes to the first is that it negates identity by forcing people into a homogeneous mold that is untrue to them. This would be bad enough if the mold were itself neutral--nobody's mold in particular. But the complaint generally goes further. The claim is that the supposedly neutral set of difference-blind principles of the politics of equal dignity is in fact a reflection of one hegemonic culture. As it turns out, then, only the minority or suppressed cultures are being forced to take alien form. Consequently, the supposedly fair and difference-blind society is not only inhuman (because suppressing identities) but also, in a subtle and unconscious way, itself highly discriminatory.⁹⁾

9) One hears both kinds of reproach today. In the context of some modes of feminism and multiculturalism, the claim is the strong one, that the hegemonic culture discriminates. In the Soviet Union, however, alongside a similar reproach leveled at the hegemonic Great Russian culture, one also hears the complaint that Marxist-Leninist communism has been an alien imposition on all equally, even on Russia itself. The communist mold, on this view, has been truly nobody's. Solzhenitsyn

This last attack is the cruelest and most upsetting of all. The liberalism of equal dignity seems to have to assume that there are some universal, difference-blind principles. Even though we may not have defined them yet, the project of defining them remains alive and essential. Different theories may be put forward and contested--and a number have been proposed in our day¹⁰⁾--but the shared assumption of the different theories is that one such theory is right.

The charge leveled by the most radical forms of the politics of difference is that "blind" liberalism are themselves the reflection of particular cultures. And the worrying thought is that this bias might not just be a contingent weakness of all hitherto proposed theories, that the very idea of such a liberalism may be a kind of pragmatic contradiction, a particularism masquerading as the universal.

III

Still we might want to know whether any politics of equal dignity, based on the recognition of universal capacities, is bound to be equally homogenizing. Is this true of those models--which I inscribed above, perhaps rather arbitrarily, under the banner of Kant--that separate equal freedom from both other elements of the Rousseauian trinity? These models not only have nothing to do with a general will, but abstract from any issue of the differentiation of roles. They simply look to an equality of rights accorded to citizens. Yet

has made this claim, but it is voiced by Russians of a great many different persuasions today, and has something to do with the extraordinary phenomenon of an empire that has broken apart through the quasi-secession of its metropolitan society.

10) See John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977) and *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985); and Jurgen Habermas, *Theorie der kommunikativen Handelns* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981)

this form of liberalism has come under attack by radical proponents of the politics of difference as in some way unable to give due acknowledgment to distinctness. Are the critics correct? Perhaps the best way to lay out the issue is to see it in the context of the Canadian case, where this question has played a role in the impending breakup of the country. In fact, two conceptions of rights-liberalism have confronted each other, albeit in confused fashion, throughout the long and inconclusive constitutional debates of recent years.

The issue came to the fore because of the adoption in 1982 of the Canadian Charter of Rights, which aligned our political system in this regard with the American one in having a schedule of rights offering a basis for judicial review of legislation at all levels of government. The question had to arise how to relate this schedule to the claims for distinctness put forward by French Canadians, and particularly Quebecers, on the one hand, and aboriginal peoples on the other. Here what was at stake was the desire of these peoples for survival, and their consequent demand for certain forms of autonomy in their self-government, as well as the ability to adopt certain kinds of legislation deemed necessary for survival.

For instance, Quebec has passed a number of laws in the field of language. One regulates who can send their children to English-language schools (not francophones or immigrants); another requires that businesses with more than fifty employees be run in French; a third outlaws commercial signage in any language other than French. In other words, restrictions have been placed on Quebecers by their government, in the name of their collective goal of survival, which in other Canadian communities might easily be disallowed by virtue of the Charter.¹¹⁾ The fundamental question was: Is this variation acceptable or not?

11) The Supreme Court of Canada did strike down one of these provisions, the one forbidding commercial signage in languages other than French. But in their judgment the justices agreed that it would have been quite reasonable to demand that all signs be in French, even though accompanied by another language. In other words, it was permissible in their view for Quebec to outlaw unilingual English signs. The need to protect and promote the French language in the Quebec

The issue was finally raised by a proposed constitutional amendment, named after the site of the conference where it was first drafted, Meech Lake. The Meech amendment proposed to recognize Quebec as a "distinct society," and wanted to make this recognition one of the bases for judicial interpretation of the rest of the constitution, including the Charter. This seemed to open up the possibility for variation in its interpretation in different parts of the country. For many, such variation was fundamentally unacceptable. Examining why brings us to the heart of the question of how rights-liberalism is related to diversity.

The Canadian Charter follows the trend of the last half of the twentieth century, and gives a basis for judicial review on two basic scores. First, it defines a set of individual rights that are very similar to those protected in other charters and bills of rights in Western democracies, for example, in the United States and Europe. Second, it guarantees equal treatment of citizens in a variety of respects, or, alternatively put, it protects against discriminatory treatment on a number of irrelevant grounds, such as race or sex. There is a lot more in our Charter, including provisions for linguistic rights and aboriginal rights, that could be understood as according powers to collectivities, but the two themes I singled out dominate in the public consciousness.

This is no accident. These two kinds of provisions are now quite common in entrenched schedules of rights that provide the basis for judicial review. In this sense, the Western world, perhaps the world as a whole, is following American precedent. The Americans were the first to write out and entrench a bill of rights, which they did during the ratification of their Constitution and as a condition of its successful outcome. One might argue that they weren't entirely clear on judicial review as a method of securing those rights, but this

context would have justified it. Presumably this would mean that legislative restrictions on the language of signs in another province might well be struck down for some quite other reason. Incidentally, the signage provisions are still in force in Quebec, because of a provision of the Charter that in certain cases allows legislatures to override judgments of the courts for a restricted period.

rapidly became the practice. The first amendments protected individuals, and sometimes state governments,¹²⁾ against encroachment by the new federal government. It was after the Civil War, in the period of triumphant Reconstruction, and particularly with the Fourteenth Amendment, which called for "equal protection" for all citizens under the laws, that the theme of nondiscrimination became central to judicial review. But this theme is now on a par with the older norm of the defense of individual rights, and in public consciousness perhaps even ahead.

For a number of people in "English Canada," a political society's espousing certain collective goals threatens to run against both of these basic provisions of our Charter, or indeed any acceptable bill of rights. First, the collective goals may require restrictions on the behavior of individuals that may violate their rights. For many nonfrancophone Canadians, both inside and outside Quebec, this feared outcome had already materialized with Quebec's language legislation. For instance, Quebec legislation prescribes, as already mentioned, the type of school to which parents can send their children; and in the most famous instance, it forbids certain kinds of commercial signage. This latter provision was actually struck down by the Supreme Court as contrary to the Quebec Bill of Rights, as well as the Charter, and only reenacted through the invocation of a clause in the Charter that permits legislatures in certain cases to override decisions of the courts relative to the Charter for a limited period of time (the so-called notwithstanding clause).

But second, even if overriding individual rights were not possible, espousing collective goals on behalf of a national group can be thought to be inherently discriminatory. In the

12) For instance, the First Amendment, which forbade Congress to establish any religion, was not originally meant to separate church and state as such. It was enacted at a time when many states had established churches, and it was plainly meant to prevent the new federal government from interfering with or overruling these local arrangements. It was only later, after the Fourteenth Amendment, following the so-called Incorporation doctrine, that these restrictions on the federal government were held to have been extended to all governments, at any level.

modern world it will always be the case that not all those living as citizens under a certain jurisdiction will belong to the national group thus favored. This in itself could be thought to provoke discrimination. But beyond this, the pursuit of the collective end will probably involve treating insiders and outsiders differently. Thus the schooling provisions of Law 101 forbid (roughly speaking) francophones and immigrants to send their children to English-language schools, but allow Canadian anglophones to do so.

This sense that the Charter clashes with basic Quebec policy was one of the grounds of opposition in the rest of Canada to the Meech Lake accord. The cause for concern was the distinct society clause, and the common demand for amendment was that the Charter be "protected" against this clause, or take precedence over it. There was undoubtedly in this opposition a certain amount of old-style anti-Quebec prejudice, but there was also a serious philosophical point, which we need to articulate here.

Those who take the view that individual rights must always come first, and, along with nondiscrimination provisions, must take precedence over collective goals, are often speaking from a liberal perspective that has become more and more widespread in the Anglo-American world. Its source is, of course, the United States, and it has recently been elaborated and defended by some of the best philosophical and legal minds in that society, including John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, and others.¹³⁾ There are various formulations of the main idea, but perhaps the one that encapsulates most clearly the point that is relevant to us is the one expressed by Dworkin in his short paper entitled "Liberalism."¹⁴⁾

13) Rawls, *A Theory of Justice* and "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy & Public Affairs* 14 (1985): 223-51; Dworkin, *Taking Rights Seriously* and "Liberalism," in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

14) Dworkin, "Liberalism."

Dworkin makes a distinction between two kinds of moral commitment. We all have views about the ends of life, about what constitutes a good life, which we and others ought to strive for. But we also acknowledge a commitment to deal fairly and equally with each other, regardless of how we conceive our ends. We might call this latter commitment "procedural," while commitments concerning the ends of life are "substantive." Dworkin claims that a liberal society is one that as a society adopts no particular substantive view about the ends of life. The society is, rather, united around a strong procedural commitment to treat people with equal respect. The reason that the polity as such can espouse no substantive view, cannot, for instance, allow that one of the goals of legislation should be to make people virtuous in one or another meaning of that term, is that this would involve a violation of its procedural norm. For, given the diversity of modern societies, it would unfailingly be the case that some people and not others would be committed to the favored conception of virtue. They might be in a majority; indeed, it is very likely that they would be, for otherwise a democratic society probably would not espouse their view. Nevertheless, this view would not be everyone's view, and in espousing this substantive outlook the society would not be treating the dissident minority with equal respect. It would be saying to them, in effect, "your view is not as valuable, in the eyes of this polity, as that of your more numerous compatriots."

There are very profound philosophical assumptions underlying this view of liberalism, which is rooted in the thought of Immanuel Kant. Among other features, this view understands human dignity to consist largely in autonomy, that is, in the ability of each person to determine for himself or herself a view of the good life. Dignity is associated less with any particular understanding of the good life, such that someone's departure from this would detract from his or her own dignity, than with the power to consider and espouse for oneself some view or other. We are not respecting this power equally in all subjects, it is claimed, if we raise the outcome of some people's deliberations officially over that of others. A liberal society must remain neutral on the good life, and restrict itself to ensuring that however they see things, citizens deal fairly with each other and the state deals equally with

all.

The popularity of this view of the human agent as primarily a subject of self-determining or self-expressive choice helps to explain why this model of liberalism is so strong. But we must also consider that it has been urged with great force and intelligence by liberal thinkers in the United States, and precisely in the context of constitutional doctrines of judicial review.¹⁵⁾ Thus it is not surprising that the idea has become widespread, well beyond those who might subscribe to a specific Kantian philosophy, that a liberal society cannot accommodate publicly espoused notions of the good. This is the conception, as Michael Sandel has noted, of the "procedural republic," which has a very strong hold on the political agenda in the United States, and which has helped to place increasing emphasis on judicial review on the basis of constitutional texts at the expense of the ordinary political process of building majorities with a view to legislative action.¹⁶⁾

But a society with collective goals like Quebec's violates this model. It is axiomatic for Quebec governments that the survival and flourishing of French culture in Quebec is a good. Political society is not neutral between those who value remaining true to the culture of our ancestors and those who might want to cut loose in the name of some individual goal of self-development. It might be argued that one could after all capture a goal like *survivance* for a proceduralist liberal society. One could consider the French language, for instance, as a collective resource that individuals might want to make use of, and act for its preservation, just as one does for clean air or green spaces. But this can't capture the full thrust of policies designed for cultural survival. It is not just a matter of having the French language available for those who might choose it. This might be seen to be the goal of some of the measures of federal bilingualism over the last twenty years. But it also involves making sure that there

15) See, for instance, the arguments deployed by Lawrence Tribe in his *Abortion: The Clash of Absolutes* (New York: Norton, 1990)

16) Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory* 12 (1984): 81-96

is a community of people here in the future that will want to avail itself of the opportunity to use the French language. Policies aimed at survival actively seek to *create* members of the community, for instance, in their assuring that future generations continue to identify as French-speakers. There is no way that these policies could be seen as just providing a facility to already existing people.

Quebeckers, therefore, and those who give similar importance to this kind of collective goal, tend to opt for a rather different model of a liberal society. On their view, a society can be organized around a definition of the good life, without this being seen as a depreciation of those who do not personally share this definition. Where the nature of the good requires that it be sought in common, this is the reason for its being a matter of public policy. According to this conception, a liberal society singles itself out as such by the way in which it treats minorities, including those who do not share public definitions of the good, and above all by the rights it accords to all of its members. But now the rights in question are conceived to be the fundamental and crucial ones that have been recognized as such from the very beginning of the liberal tradition: rights to life, liberty, due process, free speech, free practice of religion, and so on. On this model, there is a dangerous overlooking of an essential boundary in speaking of fundamental rights to things like commercial signage in the language of one's choice. One has to distinguish the fundamental liberties, those that should never be infringed and therefore ought to be unassailably entrenched, on one hand, from privileges and immunities that are important, but that can be revoked or restricted for reasons of public policy--although one would need a strong reason to do this--on the other.

A society with strong collective goals can be liberal, on this view, provided it is also capable of respecting diversity, especially when dealing with those who do not share its common goals; and provided it can offer adequate safeguards for fundamental rights. There will undoubtedly be tensions and difficulties in pursuing these objectives together, but such a pursuit is not impossible, and the problems are not in principle greater than those

encountered by any liberal society that has to combine, for example, liberty and equality, or prosperity and justice.

Here are two incompatible views of liberal society. One of the great sources of our present disharmony is that the two views have squared off against each other in the last decade. The resistance to the "distinct society" that called for precedence to be given to the Charter came in part from a spreading procedural outlook in English Canada. From this point of view, attributing the goal of promoting Quebec's distinct society to a government is to acknowledge a collective goal, and this move had to be neutralized by being subordinated to the existing Charter. From the standpoint of Quebec, this attempt to impose a procedural model of liberalism not only would deprive the distinct society clause of some of its force as a rule of interpretation, but bespoke a rejection of the model of liberalism on which this society was founded. Each society misperceived the other throughout the Meech Lake debate. But here both perceived each other accurately--and didn't like what they saw. The rest of Canada saw that the distinct society clause legitimated collective goals. And Quebec saw that the move to give the Charter precedence imposed a form of liberal society that was alien to it, and to which Quebec could never accommodate itself without surrendering its identity.

I have delved deeply into this case because it seems to me to illustrate the fundamental questions. There is a form of the politics of equal respect, as enshrined in a liberalism of rights, that is inhospitable to difference, because (a) it insists on uniform application of the rules defining these rights, without exception, and (b) it is suspicious of collective goals. Of course, this doesn't mean that this model seeks to abolish cultural differences. This would be an absurd accusation. But I call it inhospitable to difference because it can't accommodate what the members of distinct societies really aspire to, which is survival. This is (b) a collective goal, which (a) almost inevitably will call for some variations in the kinds of law we deem permissible from one cultural context to another, as the Quebec case clearly shows.

I think this form of liberalism is guilty as charged by the proponents of a politics of difference. Fortunately, however, there are other models of liberal society that take a different line on (a) and (b). These forms do call for the invariant defense of *certain* rights, of course. There would be no question of cultural differences determining the application of *habeas corpus*, for example. But they distinguish these fundamental rights from the broad range of immunities and presumptions of uniform treatment that have sprung up in modern cultures of judicial review. They are willing to weigh the importance of certain forms of uniform treatment against the importance of cultural survival, and opt sometimes in favor of the latter. They are thus in the end not procedural models of liberalism, but are grounded very much on judgments about what makes a good life--judgments in which the integrity of cultures has an important place.

Although I cannot argue it here, obviously I would endorse this kind of model. Indisputably, though, more and more societies today are turning out to be multicultural, in the sense of including more than one cultural community that wants to survive. The rigidities of procedural liberalism may rapidly become impractical in tomorrow's world.

IV

The politics of equal respect, then, at least in this more hospitable variant, can be cleared of the charge of homogenizing difference. But there is another way of formulating the charge that is harder to rebut. In this form, however, it perhaps ought not to be rebutted, or so I want to argue.

The charge I'm thinking of here is provoked by the claim sometimes made on behalf of "difference-blind" liberalism that it can offer a neutral ground on which people of all cultures can meet and coexist. On this view, it is necessary to make a certain number of distinctions--between what is public and what is private, for instance, or between politics

and religion--and only then can one relegate the contentious differences to a sphere that does not impinge on the political.

But a controversy like that over Salman Rushdie's *Satanic Verses* shows how wrong this view is. For mainstream Islam, there is no question of separating politics and religion the way we have come to expect in Western liberal society. Liberalism is not a possible meeting ground for all cultures, but is the political expression of one range of cultures, and quite incompatible with other ranges. Moreover, as many Muslims are well aware, Western liberalism is not so much an expression of the secular, postreligious outlook that happens to be popular among liberal *intellectuals* as a more organic outgrowth of Christianity--at least as seen from the alternative vantage point of Islam. The division of church and state goes back to the earliest days of Christian civilization. The early forms of separation were very different from ours, but the basis was laid for modern developments. The very term *secular* was originally part of the Christian vocabulary.¹⁷⁾

All this is to say that liberalism can't and shouldn't claim complete cultural neutrality. Liberalism is also a fighting creed. The hospitable variant I espouse, as well as the most rigid forms, has to draw the line. There will be variations when it comes to applying the schedule of rights, but not where incitement to assassination is concerned. But this should not be seen as a contradiction. Substantive distinctions of this kind are inescapable in politics, and at least the nonprocedural liberalism I was describing is fully ready to accept this.

But the controversy is nevertheless disturbing. It is so for the reason I mentioned above: that all societies are becoming increasingly multicultural, while at the same time becoming more porous. Indeed, these two developments go together. Their porousness means that they

17) The point is well argued in Larry Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection," *Times Literary Supplement*, 24-30 March 1989, p. 308. I have also discussed these issues in "The Rushdie Controversy," in *Public Culture* 2, no. 1 (Fall 1989): 118-22.

are more open to multinational migration; more of their members live the life of diaspora, whose center is elsewhere. In these circumstances, there is something awkward about replying simply, "This is how we do things here." This reply must be made in cases like the Rushdie controversy, where "how we do things" covers issues such as the right to life and to freedom of speech. The awkwardness arises from the fact that there are substantial numbers of people who are citizens and also belong to the culture that calls into question our philosophical boundaries. The challenge is to deal with their sense of marginalization without compromising our basic political principles.

This brings us to the issue of multiculturalism as it is often debated today, which has a lot to do with the imposition of some cultures on others, and with the assumed superiority that powers this imposition. Western liberal societies are thought to be supremely guilty in this regard, partly because of their colonial past, and partly because of their marginalization of segments of their populations that stem from other cultures. It is in this context that the reply "this is how we do things here" can seem crude and insensitive. Even if, in the nature of things, compromise is close to impossible here--one either forbids murder or allows it--the attitude presumed by the reply is seen as one of contempt. Often, in fact, this presumption is correct. Thus we arrive again at the issue of recognition.

Recognition of equal value was not what was at stake--at least in a strong sense--in the preceding section. There it was a question of whether cultural survival will be acknowledged as a legitimate goal, whether collective ends will be allowed as legitimate considerations in judicial review, or for other purposes of major social policy. The demand there was that we let cultures defend themselves, within reasonable bounds. But the further demand we are looking at here is that we all *recognize* the equal value of different cultures; that we not only let them survive, but acknowledge their *worth*.