

한국 사회의 노마드적 경향성에 관한 윤리적 접근

이윤주(한국교통대학교)

< 목차 >

1. 머리말
2. 노마디즘의 이해
 - 1) 사유의 유목
 - 2) 이동의 담론
3. 한국사회의 노마드적 경향성
 - 1) 한국사회의 노마디즘 현상
 - 2) 인프라 노마드와 다문화
 - 3) 디지털 노마드
4. 사회갈등과 윤리적 접근
 - 1) 노마디즘과 사회갈등
 - 2) 정의의 윤리, 배려의 윤리
5. 맺음말

1. 머리말

현대인의 활동 대부분이 접속과 이동을 기반으로 하고 있다는 사실을 이해한다면 우리 시대의 패러다임을 규정하는 용어로 ‘노마디즘(Nomadism)’을 받아들이는데 주저함이 없을 것이다. 노마디즘은 들뢰즈(G. Deleuze)에 의해 처음 제시된 철학적 개념으로 최근에는 철학적 의미보다 현대의 사회 문화 현상을 나타내는 용어로 더 많이 사용된다. 노마디즘은 유목주의로 번역되는데 현대의 유목주의가 등장하게 된 배경에는 교통과 통신 기술의 발달에 있다.

교통의 발달로 사람들은 보다 쉽게 먼 곳으로의 여행과 이동을 가능하게 만들었으며 정보통신의 발달은 사람들로 하여금 이동을 하면서도 특정한 가상공간에 머무를 수 있게 하고, 반대로 물리적 이동이 없는 머무름의 상태에 있으면서도 시공간의 한계를 넘어 자유로운 이동을 가능하게 만들었다. 더불어 신 자유주의에 의한 상업적 세계화는 이동과 접속에 기반한 노마디즘 현상의 확대를 불러왔다.

21세기는 디지털 노마드(digital nomad)의 시대라 부른다. 특정한 장소나 가치에 얽매이지도 않고 끊임없이 이동하는 특징을 지닌 노마드(nomad) 즉 유목민은 오늘날 디지털 장치로 무장한 채 현실과 가상의 공간을 자유롭게 이동하는 디지털 노마드를 이해하는데 핵심적인 개념이다. 맥루한(M. McLuhan)은 21세기 사람들은 "빠르게 움직이고 세계 각지를 돌아다니면서 전자제품을 이용하는 '유목민(nomad)'이 될 것"이라고 했다. 아탈리(J. Attali) 역시 21세기를 유목민의 시대 즉 노마드의 시대가 될 것이라 하면서, 정주적인 생각에서 탈피하여 유목적인 시각으로 인류의 문화를 새롭게 해야 한다고 보았다.

현대인들은 상업적인 세계화와 급변하는 디지털 환경 속에서 살고 있다. 2012년 현재 세계 인구의 약 75%가 휴대전화를 소유하고 있는데 이는 전 세계인구의 약 3/4에 이르는 것이며 10년 사이에 6배가 늘어난 규모이다.¹ 이와 같은 환경적 요인들은 신 인류라 불리는 디지털 노마드의 등장을 이끌었다. 그렇다면 한국의 현실은 어떠한가? 한국은 전후 최빈국 가운데 하나에서 60년 만에 경제적인 기적을 이룬 국가로 또 디지털 시장의 선두 주자로 잘 알려져 있다. 디지털 노마드들을 위한 환경은 거의 세계 최고 수준이라고 할 수 있다. 한국에서는 현재 3천만 명이 넘는 사람들이 스마트폰을 사용하고 있고 모바일 환경은 앞으로도 빠르게 발전할 것으로 기대된다.² 이처럼 디지털 환경의 발달은 전 세계의 사람들과 언제 어디서나 소통할 수 있는 새로운 장을 형성해 주었고 세계화와 교통의 발달은 활발한 국제적인 교류와 국경을 넘는 이주 노동, 해외여행 등과 같은 잦은 이동과 접속을 만들어 냈다. 현재 한국 사회 내에 거주하는 외국인의 수는 140만 명을 상회하고 유학, 관광, 이주 노동 등의 목적으로 출입국 하는 인구의 수 즉 국제적인 이동 인구의 수는 지속적으로 증가하고 있다.³ 이런 변화와 현상들은

¹ “전 세계 휴대전화 가입자 60억 ...전체 인구의 75% -”세계은행 산하 기술개발협력기구인 인포데브는 최근 발표한 ‘2012 개발을 위한 정보통신(IC4D 2012)’ 보고서에서 전세계 휴대전화 가입자 수가 60억명이 넘는 것으로 추정했다. 이는 전체 세계 인구의 3/4에 이르는 것이며 10년 사이 6배가 늘어난 규모라고 했다. 또한 선진국보다 개발도상국의 휴대전화 보유비율이 더 높았으며 휴대전화 보급 확대가 개발도상국 국민의 삶의 질 개선에 기여한다고 주장했다. 이는 “휴대전화로 교육과 건강 정보를 확인하고, 결제 수단으로 활용하며, 민주화 과정에서 참여할 수 있기 때문”이라고 말했다고 레이첼 카이트가 세계은행 부 총재가 말했다고 한다. - 연합뉴스, 2012.7.20

² ‘너도 나도 스마트폰’ ... 가입자 3천만명 돌파(종합) 연합뉴스, 2012. 7.21

³ 행정 안전부 “2012년 지방자치단체 외국인주민 현황 조사결과 발표” 참조
외국인 주민 : 장기체류 외국인, 귀화자, 외국인주민자녀 등

표면적으로는 우리 사회의 문화 다양성과 가치 다양성을 증가시키지만 이들 사이들 갈등 가능성을 높이는 원인으로 작용하고 있다. 또한 현대의 노마디즘이 상업적 세계화에 따른 현상이라는 것을 상기한다면 오늘날 가상 공간에서의 다양한 활동들이 상당 부분 상업화된 관계들로 이루어지고 있다는 것을 알 수 있다.

과거와 달리 이동과 접속의 범위와 속도가 빨라지고 인간들의 의식과 가치가 유동적으로 변화하고 있다. 사람들 가운데 일부는 광범위한 접속과 이동의 속도를 따라가지 못해 아노미나 문화지체와 같은 현상을 경험하고 그 사회내의 상이한 의식을 지닌 사람들 사이의 갈등과 대립이 표면화되고 있다. 전통적인 사회에서는 갈등적 요소들이 적었지만, 거미줄처럼 얽힌 관계망과 다원적 가치를 지닌 현대 사회에서는 갈등 양상 역시 다양하고 복잡하다. 현대 한국 사회에서 주로 나타나는 갈등 양상은 크게 이익갈등과 가치갈등으로 나누어 구분할 수 있는데 이익갈등은 계층갈등과 지역갈등이 포함되고 가치갈등은 이념, 환경, 세대간의 갈등을 포함한다. 한국사회는 짧은 기간 동안 고도의 성장과 급격한 사회 변화를 겪으면서 다양한 이해와 가치들의 갈등이 분출되었다.⁴ 이런 현상은 한편으로 사회를 역동적인 발전적인 방향으로 이끌어 가는 계기가 되기도 하지만 분열을 불러오고 통합을 저해하는 요인으로 작용하기도 한다. 본 연구는 최근 한국 사회에서 하나의 문화 현상으로 등장한 노마디즘의 의미를 분석하고 이에 따른 사회적 갈등과 가치 충돌의 문제들을 윤리적으로 접근하는 것이다.

2. 노마디즘의 이해

1) 사유의 유목

노마디즘에 대한 사전적 정의를 보면“특정한 가치와 삶의 방식에 얽매이지 않고 끊임없이 자기를 부정하면서 새로운 자아를 찾아가는 것”을 의미한다. 최근에는 광고, 영화, 문학, 음악, 패션, 건축 등 거의 모든 학문과 문화 영역에서 노마디즘이 광범위하게 쓰이는 것을 볼 수 있다. 마치 현대사회의 새로운 트렌드처럼 사용되는 이 표현은 프랑스의 철학자 들뢰즈에 의해 제시된 개념으로 고정된 가치와 양식을 재생산함으로써 머무는 것이 아니라 늘 그것으로부터 달아나는 탈영토화를 추구하는 방식을 뜻한다.

들뢰즈는 『천의 고원』에서 노마디즘을 정체성과 관련해 분석한다. 그에게 노마디즘이란 고정된 자의식을 넘어서 접속을 통한 또 다른 자아로 변화하는 역동적 의미를 지닌다. 그래서 접속 즉 타 존재와의 만남은 고정된 자아를 극복하고 새로운 자아로의 변화를 모색하는데 매우 중요한 요소이다. 노마드란 하나의 정체성이 아닌 다중의 정체성을 의미한다. 그는 이런 변화의 가능성을

⁴ 윤인진, 「한국인의 갈등의식의 특성과 변화」, 『한국인의 갈등의식의 지형과 변화』 고려대학교 출판부, 2012, 15~16쪽

배치에서 찾고 있다. 즉 어떤 존재가 타 존재와 접속을 이룰 때 어떤 배치를 하고 있는가가 이후 나타나게 될 존재를 결정하기 때문이다. 그러나 여기서 새로이 등장하는 존재 역시 머무름이 아닌 또 다른 존재와의 접속을 통한 새로운 무엇이 되기를 지속적으로 시도한다는 사실에 주목해야 한다. 들뢰즈 철학에 있어서 중요한 것은 ‘~로 존재하기’가 아니라 ‘~로 되기’이다. 그런데 그가 말하는 ‘~로 존재하기’는 하나의 점으로 표현될 수 있고 이 점은 멈춤, 고정과 결부되어 있다고 한다. 이와 다르게 ‘~로 되기’는 이동의 경로를 나타내는 선과 관련된 것이다. 노마드는 이처럼 점이 아닌 선 위에서 이동하는 존재이다. 정착민도 노마드도 모두 이동을 하고 머물지만 이 둘의 차이는 정착민은 머무름을 위한 이동인 반면에 노마드는 떠나기 위한 머무름을 갖는다는 것이다. “점들이 경로를 결정하기는 하지만 자신들이 결정하는 경로는 엄격하게 종속된다. …… 물이 솟아나는 점에는 놔두고 떠나기 위해 도달할 뿐이다. 모든 점은 릴레이고, 릴레이로만 존재한다.”⁵ 이는 노마드들이 많은 점을 통과하고는 있지만 그것은 선상의 이동을 뜻하는 것이지 결코 종착지에 종속되는 것이 아님을 나타내고 있다.

노마드는 언제나 새로운 존재가 되기 위한 접속과 이동이 있을 뿐이다. 그래서 정착민은 어떤 땅을 소유하고 점유하고자 하지만 노마드는 탈 영토화를 통해 땅과 관계를 맺는다. 그렇다고 한다면 탈 영토화를 통한 노마드 되기는 어떻게 가능한 것인가? 들뢰즈는 이를 욕망과 힘으로 설명하고 있다. 욕망이란하고자 함으로 정의되는데 이런 의미에서 욕망은 단지 생물체의 전유물이 아니라 어떤 활동을 위해 만나고 접속하는 신체들에 속하는 것이고, 그 신체들을 접속하여 작동하게 만드는 요인이며, 그러한 작동을 통해 무언가를 생산하는 결정적 요인이다. 들뢰즈는 욕망을 성적인 것으로 보는 프로이드를 비판하면서 욕망의 투여는 사회적이고 어떤 경우든 사회역사적 장 위에 새겨지는 것으로 보았다. 즉 욕망이란 어떤 활동을 하기 위해 만나고 접속하는 신체들에 속하는 것으로 그 신체들을 접속하여 작동하게 만드는 요인이고 그런 작동을 통해 무언가를 생산하는 그런 결정적 요인이라는 것이다. 이것은 어떤 신체들이 접속해서 에너지나 힘의 흐름을 절단하고 채취하게 하는 생산적 능력을 말하는데 이처럼 절단하고 채취하는 방식으로 작동하는 모든 것을 들뢰즈와 가타리는 기계로 정의하고 있다. 그래서 그들은 기계는 욕망하는 것이 되고 욕망은 기계화된다고 한다. 이런 기계의 의미는 구조적 통일성을 지닌 개념이 아니라 접속하는 향이 달라지면 다른 기계가 되는 즉 다른 욕망과 다른 의지가 작동하는 것을 의미한다.

따라서 들뢰즈와 가타리는 욕망과 기계를 하나로 연결하여 ‘욕망하는 기계’라는 개념을 만들었다. “욕망은 기계고, 기계들의 종합이며, 기계적 배치다.” 그런데 여기서 하나의 기계에서 다른 기계로 전환한다는 것은 기존의 욕망을 철회 혹은 생산을 중단함으로써 가능하다고 할 수 있다. 이것을 들뢰즈는 反생산이라 말하는데 反생산이란 어떤 기계가 하나의 정해진 기관이기를 중단하는 것이라는 점에서 ‘기관 없는 신체’라고 한다. 기관 없는 신체란 흐름의 연속이며 흐름이 집중되고 분산되는 장이며, 그 집중과 분산의

⁵ G. Deleuze, *Mille Plateaux* Minuit, 1980, p.472 이진경, 『노마디즘 2』, 휴머니스트, 2002, 369~370쪽에서 재인용

양상, 그 집중의 강밀도에 따라 다른 기관, 다른 기계가 만들어지는 장이며 욕망하는 기계들이 만들어지고 변형되는 터전이며, 욕망하는 기계들의 생산에 사용되는 질료이자 질료의 흐름이라고 할 수 있다.⁶ 탈주선이란 바로 이런 흐름들을 말하는 것이다. 탈주선은 탈영토화의 과정을 그리는 것이며 열린 창조와 생성의 길을 가는 것을 의미한다. 그런 의미에서 유목주의에서 말하는 점과 선의 의미는 외연적인 형태를 통해 표상되는 개념이 아니라 내포적이며 강밀도적인 개념이라 할 수 있다. 이런 이유로 “앉아서 하는 유목”이 가능한 것이고 “유목민은 움직이지 않는 자”라고 표현할 수 있는 것이다.

들뢰즈의 탈주의 철학이 등장한 것은 세계화와 정보통신혁명이 본격화하기 이전의 일이었다. 그러나 거대한 세계화의 흐름과 정보통신의 혁명은 사회와 문화의 모든 영역에서 노마디즘의 영향력을 행사하게 만들었다. 세계화되고 정보화된 환경은 자유로운 ‘사유의 유목’을 상상케 하는 다양한 욕체와 정신의 자극을 제공했기 때문이다.⁷ 아이러니하게 그들이 주장한 탈중심성, 탈영토화의 유목적 사유는 근대성이 지니는 한계를 비판하고 넘어서고자 하는 것이었지만 오늘날의 노마디즘 현상은 오히려 자본의 세계에 포섭되고 기존의 질서를 영속화하는데 이바지하고 있다고 비판되기도 한다. 즉 들뢰즈와 가타리의 노마디즘은 근대성 비판이라는 측면에서 진보주의자와 주변부 지식인들에 의해 지지되는 동시에 욕망의 해방, 창조성, 생산성을 강조하는 측면은 긍정적으로 평가되는 반면 자본가, 신 자유주의자, 보수주의자에 의해 지지되는 이중적 결과를 낳게 되었다는 것이다.⁸

2) 이동의 담론

노마디즘에 대한 들뢰즈의 철학적 개념과 현대의 사회문화 현상을 표현하는 노마디즘은 상당한 차이를 지닌다. 현대의 유목주의는 과학기술의 발달, 경제의 세계화 더불어 전개됐는데 앞에서 언급했듯이 맥루한이 『지구촌』이라는 저서를 통해서 디지털 노마드의 출현을 예고했고 아탈리는 21세기를 노마드의 시대 선언했다. 아탈리는 정주성이 인류의 역사에 아주 잠깐 끼어들었을 뿐이며 인간은 중대한 모험들 속에서 노마디즘으로 역사를 이루어왔다고 말한다. 그는 정착민에 의해 세워진 국가에 의해 억압되고 사라져간 노마드 문화를 다시 들여다 봄으로써 현대 사회의 문화 현상들에 더 잘 접근할 수 있다고 보았다. 아탈리는 1만년 전에 정착된 문명이 머지 않아 유목을 중심으로 재건될 것으로 보았다.⁹

상업적 세계화와 따른 노마디즘의 확산은 교통과 통신기술의 발달에 기반한다. 그는 국가가 등장한 이후 통제의 대상이었던 노마드의 문화가 확산된 배경으로 세 차례에 걸친 세계화를 주목한다. 최초의 상업적 노마디즘은 17세기 유럽을

⁶ 이진경, 『노마디즘 1』, 휴머니스트, 2001, 134~135쪽

⁷ 박민영, 「노마디즘, 사회적 비판의식을 무력화하는 이데올로기」, 『인물과사상』 통권 125, 인물과 사상사, 106쪽

⁸ 위의 책, 108~109쪽

⁹ 자끄 아탈리 저, 편혜원, 정혜원 옮김, 『21세기 사전』, 중앙 M&B, 1998, 230쪽

하나로 엮은 도로 교통의 발달과 함께 등장하였다. 이 시기에는 주로 상품, 상인들, 사상의 순환을 가져왔으나 이동하는 사람들은 가난한 이들이 대부분이었다. 그러나 두 번째 세계화는 18세기말에서 19세기에 이르는 시간 동안 진행되었는데 이 시기에는 이동을 가속화하는 철도와 자동차 그리고 전보, 전화와 같은 통신 혁명이 이루어졌는데 산업적 세계화 즉 산업혁명으로 일손, 원료 시장에 대한 요구가 급격히 늘어나면서 이동이 많아졌다. 이 때에 발견가, 탐험가, 이민자, 여행자와 같은 새로운 노마드들이 등장하게 되었다. 두 번째 세계화는 19세기 말 세계화에 따른 빈곤과 전체주의의 출현으로 중단되었다. 세 번째는 2차 세계 대전 이후 현재까지 나타나고 있는 상업적 노마디즘이다. 그는 상업적 세계화가 노마디즘의 가장 나쁜 점(불안정성)과 정착성의 가장 나쁜 점(폐쇄성) 위에 세워졌다고 비판하면서 상업적 세계화는 노마디즘의 변종으로 이것이 가져올 세계적인 무질서, 거대한 대중 운동, 국경 없는 테러리즘의 악화를 예고하고 있다.¹⁰ 그러나 이러한 혼란과 혼돈 속에서도 살아남는 것은 사상의 노마디즘, 다른 것에 대한 욕망, 인간들 사이에 증가되는 상호의존성과 같은 것들이며 결국 다양한 네트워크를 통한 상호 침투는 새로운 인간형을 만들어 낸다고 보았다. 이것이 아탈리가 말하는 트랜스 휴먼의 세계다. 이 세계는 공동의 이익을 위한 유토피아로 정착민적인 동시에 노마드로 살아갈 수 있는 것을 말한다. 이 세계의 윤리적 가치와 규범은 노마드의 장점(고집, 환대, 용기, 위반, 자유, 기억)을 잃지 않으면서도 머물러 있게 해주고, 정착민의 장점(경계, 장기간과 자연에 대한 감각)을 잃지 않으면서도 여행할 수 있게 해 주는 것이다.¹¹ 그는 역사에 나타난 거대한 힘을 양가적인 힘을 통해서 이분법적 세계관을 넘어서는 트랜스 휴먼의 등장을 예고한다.

아탈리는 인류를 세 부류로 나누어 설명하고 있다. 첫 번째 부류는 인프라 노마드(infra nomad)라 불리는 비자발적 노마드로 가난한 유목민들이다. 이들은 생존을 위해 어쩔 수 없이 노마드가 된 사람들로 이들의 대부분은 아시아나 아프리카에 있는 사람들로 아탈리는 이들의 숫자가 2050년에는 전 인류의 절반 이상이 될 것이고 이들이 이동의 큰 부분을 이루고 역사의 주요한 동인이 될 것으로 전망했다. 점차 늘어나는 이주 노동자들은 이 인프라 노마드에 해당되는데 이런 이주 노동은 세계화의 흐름에 따라서 점차 증가하고 있는 실정이다. 이들의 경우 정착민이 되는 경우도 있지만 대부분은 경제적인 상황에 따라서 상당수는 더 나은 일자리를 찾아 이동을 지속한다. 두 번째 부류는 정착민들인데 아탈리는 이들이 부자 유목민인 하이퍼 노마드(hyper nomad)가 되길 희망하면서 가난한 유목민인 인프라 노마드로 전락할 것을 두려워하는 존재라고 규정한다. 세 번째는 하이퍼 노마드라 불리는 자발적 노마드이다. 하이퍼 노마드는 시장원리와 민주주의가 지배하는 사회의 정점에서 형성되는 사회집단이다. 이들은 문화(특히, 노하우, 능력, 혁신, 창작)와 관련된 배당을 받는 이들로 창조적 활동과 얽매이지 않는 자유로움을 삶을 추구한다.

¹⁰ 자끄 아탈리 저, 이효숙 옮김 『호모 노마드, 유목하는 인간』, 웅진 지식하우스, 18쪽

¹¹ 위의 책, 491~492쪽

아탈리는 하이퍼 계급이 대다수 소외계층과 낙오자의 좌절을 대가로 이루어진 불법적인 것으로 간주되기도 하고 다른 경우에는 이동성과 투명성의 특성을 갖춘 엘리트로 이루어진 합법적이고 모범적인 집단으로 비추기도 한다고 말하며 이들은 사회 전체를 박애의 유토피아로 이끌 것이라 전망한다. 그러나 상업적 세계화의 흐름은 가난한 노마드와 부자 노마드 사이의 불평등의 골을 더 깊게 만들고 정착민과의 갈등을 증폭시키는 원인으로 작용될 수 있다.

분명 세계화에 따른 노마디즘의 확산은 물자, 자본, 사람, 정보, 사상의 이동을 촉진시킴으로써 근대적인 이분법적 사고와 고정된 정체성을 극복하는 계기가 될 것이다. 특히 가상공간에서 국경의 의미는 해체되고 이에 따라 중앙 집권적인 권력은 약화될 것이지만 그 과정에서 친 자본주의적 특징들이 강화될 가능성이 있다. 노마디즘에 대한 최근의 비판에 따르면 노마디즘이 주장하는 국가 간 경계의 약화나 초월이 개발의 논리와 연결될 수 있기 때문에 생태계 파괴를 정당화할 가능성이 크고 끊임 없이 새롭고 다른 것을 추구하라는 노마디즘적 명제는 새로운 상품에 대한 욕망의 재생산을 합리화시킬 가능성이 있다는 것이다.¹² 또한 노동자들의 노마디즘 현상은 세계화의 전략 가운데 하나인 노동의 유연화 정책과 일치될 수 있고 이는 노동의 문제가 사회 구조적인 문제가 아니라 이동노동자 개인의 문제로 환원될 수 있으며 생존을 위해 국경을 넘어가는 것이 자유가 아닌 다른 형태의 노예적 삶을 의미하는 것이 될 수 있다.

3. 한국 사회의 노마드적 경향성

1) 한국사회의 노마디즘 현상

잡노마드, 참여 노마드, 디지털 노마드, 유비쿼터스 노마드, 에듀 노마드 등과 같은 다양한 표현들은 노마디즘이 현대 사회를 상징하는 문화현상으로 자리하고 있음을 알려준다. 그러나 사람들이 노마드적 삶의 방식을 추구하고 있더라도 이들 대부분은 특정한 국가의 국민이며, 특정한 가치와 문화 속에서 살아왔고 또 살아가고 있다. 따라서 현대의 노마디즘은 정착민 세계의 산물이라 할 수 있다. 아날로그적 삶을 살아가던 과거에는 이동의 거리와 속도, 만나는 사람의 범위와 방식이 지금처럼 빠르고, 넓고, 복잡하지 않았기 때문에 가족, 사회, 국가라는 자신이 속한 집단에 대한 결속력이 강할 수 밖에 없었다. 집단이 추구하는 가치와 문화는 곧 개인의 가치와 문화가 되었다. 그러나 현대 사회에서는 다양한 가치와 문화가 공존하고 있다. 교통과 통신의 발달 그리고 세계화의 흐름은 사람, 물자, 문화, 자본 등의 대 이동을 가져왔으며 이에 따라 새로운 접속이 이루어지는 지점에서 다양한 창조적 에너지가 생성되기도 하고 혼란과 불안을 야기하는 충돌과 갈등이 빚어지기도 한다.

¹² 최향섭, 「노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페졸리의 논의를 중심으로」, 사회와 이론 통권 제 12집, 2008, 165쪽

한국 사회도 다양한 노마디즘 현상들이 등장하고 있다. 그 가운데서 대표적인 것은 유저 노마드(user nomad), 참여 노마드와 다문화 현상이다. 유저노마드와 참여노마드의 공통점은 발달된 디지털 환경 속에서 등장했다는 것이다. 유저 노마드(user nomad)는 시간과 장소에 구애 받지 않고 언제 어디서나 최첨단 디지털 장비를 지니고 자신의 업무를 처리하고 여가를 즐기는 새로운 인간형을 의미하는 용어다. 현재 한국사회의 스마트폰 사용자가 3천만 명이 넘었다고 하는 보도는 우리 사회가 빠르게 디지털화하고 있다는 것을 단적으로 보여준다. 따라서 이동하고 있는 동안에도 스마트폰을 이용해 일을 처리하고 정보를 검색하고 공동체에 접속하는 등 다양한 작업을 하는 모습은 공공 장소 어디에서나 쉽게 볼 수 있다. 이동하면서도 가상의 특정 공간에 머무를 수 있고 또 멈추어 있으면서도 이동의 자유를 지니는 것, 이것이 바로 유저 노마드 즉 디지털 노마드가 지닌 특징이며 가벼워서 휴대하기 편하고 자유로운 접속이 가능하다는 점에서 스마트 폰은 노마드적 삶을 추구하는데 매우 적합한 물품이 아닐 수 없다.

참여 노마드는 공유하는 특정한 사회적 이슈가 있는 경우 일시적으로 모였다가 흩어지는 특징을 지닌다. 이들은 특정 이슈와 관련하여 적극적으로 참여하지만 과거 사회변혁을 목적으로 하는 사회운동집단과는 성격을 달리한다. 이들의 참여는 일시적이고 유동적이다. 이들의 참여는 사이버 공간을 통해서 국경을 넘어 다른 국가와 지역의 참여 노마드들과 이슈를 공유하면서 일시적 연대를 한다. 환경, 자유 무역 협정, 인권 문제 등에 대해 한데 모여 의견을 나누고 수평적인 네트워크를 통해 사회문제에 함께 참여하는 특징이 있다. 이 네트워크는 모바일 기기를 통해 빠르게 정보를 공유하고 확산시켜 신속한 참여를 이끌어 내는데 이런 참여 노마드들의 사유와 행위에 대해 터클(Turkle)은 이를 설명하는 패러다임은 단선적이고 논리적이며 위계적인 단일 정체성의 패러다임이 아니라 탈중심화되고 유동적이며 비단선적이고 복합 정체성의 패러다임이라고 설명하였다.¹³

유저 노마드와 참여 노마드들은 발달된 디지털 환경 속에서 등장한 존재들이기 때문에 디지털 노마드의 범주에 넣을 수 있다. 이와 달리 관심 있게 살펴볼 또 다른 노마디즘 현상은 인프라 노마드(infra nomad)의 유입이다. 한국 사회에서 1990년대 초부터 시작된 이주 노동자들의 수는 지난 20년간 지속적으로 증가해 왔고 우리 사회의 주된 변화의 요인 가운데 하나가 되었다. 이처럼 다문화 현상은 현대 노마디즘의 한 형태로 이해될 수 있다.

노마디즘 현상이 보여주는 긍정적인 측면은 시공간의 경계를 넘어서서 자유롭게 이동하고 접속할 수 있다는 점과 자유롭고 유동적이며 수평적인 네트워크를 통해서 국가, 종교, 인종, 이데올로기의 구분 없이 관계를 형성해 나간다는 점이다. 이에 따라 사회는 다양한 문화와 가치가 공존하는 다원화된 사회가 될 것이다. 그러나 언제나 접속되어 있다는 사실이 주는 자유의 박탈, 피로감 그리고 개인주의화에 따른 가족주의의 약화와 고독감과 불안의 증대, 다양한 가치와 문화의 유입으로 인한 충돌과 갈등을 야기한다는 부정적 측면이 존재한다.

¹³ 최항섭, 최영주, 배명훈, 『디지털 사회에서의 노마디즘 현상과 정책적 대응』, 정보통신정책연구원, 2007, 27~29쪽

2) 인프라노마드와 다문화

행정안전부 발표 ‘2012년 지방자치단체 외국인 주민 현황 조사’ 통계에 따르면 2012년 1월 1일 기준 한국에 거주하는 외국인주민의 수는 140만 9,577명으로 총 인구 대비 2.8%를 차지하고 있다. 이는 2011년 조사 때보다 144,571명(11.4%) 더 늘어난 것이다. 1990년대 초 한국 사회에서 부족한 노동력을 확보하기 위해 외국인 노동자들이 유입되던 시기와는 다르게 20여년의 짧은 시간은 흐르면서 이들에 대한 인식도 변화되었다. 그 사이 외국인 이주자들의 특수한 문화에 대한 내국인들의 수용과 이해가 높아졌다. 또한 이들을 둘러싼 인권 담론, 정치적, 사회적 권리의 부여 등 다면적인 논의가 진행돼 왔고 다양한 다문화 정책도 수립되었다. 그러나 이런 긍정적인 변화와 달리 그 이면에 자리하고 있는 외국인 이주자들에 대한 부정적인 인식은 사회적인 갈등 양상으로 나타나고 있다. 최근에 빈번하게 발생하는 다문화 반대 집회는 새로운 사회적인 이슈로 부각되고 있다. 이것은 일생생활에서 외국인 이주자들과 접촉이 빈번해지면서 겪게 되는 현실적인 갈등 경험뿐만 아니라 이들을 잠재적 위협요인으로 인식하는 부정적 태도가 증가한 것에 기인한 것으로 보인다. 이것은 점차 증가하는 외국인 이주민들로 인해 한국인들이 노동시장에서 외국인들과 경쟁해야 하는 상황에 이르게 되고, 늘어가는 외국인들의 범죄, 국제 결혼가족의 이혼 등으로 인해 외국인 이주자들을 우리 사회의 구성원으로 인식하기 보다는 사회경제적인 부담과 위협으로 인식하는 경우가 늘어났기 때문이라는 것이다.¹⁴ 아탈리가 분석한 것처럼 일자리를 찾아 이주한 이주 노동자들은 도시에서 혹은 타국에서 빈곤한 삶을 이어가지만 시간이 지남에 따라 인프라 노마드의 단계에서 불안정한 정착민의 단계로 넘어가려 한다는 것이다. 이것은 오늘날 외국인 노동자들과 노동 시간에서 경쟁해야 하는 내국인들에게 큰 위협으로 인식될 수 있다. 더불어 한국인들은 단일민족에 대한 순혈주의 그리고 강한 자민족주의적 성향으로 인해서 외국인 이주자들에 대한 강한 배타성을 갖는다.¹⁵

윤인진과 송영호에 따르면 다민족 사회에서 다수집단은 한편으로는 소수인종 집단을 평등한 가치를 지닌 사람들로 인정하면서도 또 다른 한편으로는 자신들의 기득권을 지키기 위해 소수집단들이 주류사회의 사회경제적 접근을 제한하고 있으며 여러 인식조사에서 나타난 한국인들의 높은 다문화적 수용성과는 달리 현실에서는 심각한 수준의 차별이 발생하고 있는 것으로 나타났다.¹⁶ 이들의 2007년부터 2010년 사이의 다문화사회에 대한 인식조사는

¹⁴ 윤인진 외, 『한국인의 갈등의식의 지형과 변화』, 고려대학교 출판부, 193~194쪽

¹⁵ 여성가족부가 발표한 국민다문화 수용성지수는 51.8%로 나타났고, 문화공존에 대한 찬성율이 36.2%로 유럽의 73.8%보다 현저히 낮았으며 국민정체성 관련 조사에서는 혈통 중시 비율이 86.5%로 37개 비교 대상국 중 3위를 차지했다고 밝혔다.

(여성 가족부, 한국 여성정책연구원, 2012 국민다문화수용성 조사연구 참조)

¹⁶ 국가 인권위원회의 2011년 연간보고서에 따르면 2001년부터 2010년까지 출신국가, 출신민족, 인종, 피부색을 이유로 차별 받았다고 제기된 진정 건수는 269건에 이르렀다고 한다. 그 가운데 출신국가를 이유로 한 차별이 213건으로 가장 많았고,

다문화사회에 대한 한국인들의 인식이 다소 부정적으로 변화한 것을 보여준다. 특히 우리나라의 인종·종교·문화적 다양성이 확대되면 국가경쟁력에 도움이 된다는 항목에 대한 긍정적인 대답이 2007년 55.3%에서 2010년 39.4%로 나타났고, 외국인 이주자들이 늘어나면 우리나라 문화는 더 풍부해진다는 항목에서도 긍정적 답변이 2007년 40.1%에서 28%로 감소했다. 다문화적 소수자 집단의 증가에 대한 태도에서는 전문기술직 이주노동자, 외국인 유학생, 외국인 사업가와 투자자가 증가하는 것에 대한 찬성비율이 국제 결혼 이주여성, 생산기능직 이주노동자, 북한이탈주민의 증가하는 것에 비해 높게 나타났다는 것이다.¹⁷ 즉 비자발적 노마드와 같은 가난한 노마드의 이동에 대해서는 부정적인 반면에 하이퍼노마드 즉 부유한 노마드의 유입에 대해서는 긍정적인 태도를 지니는 것으로 이해될 수 있다. 또한 이주노동자들의 증가로 인한 한국인의 일자리 감소와 범죄율 증가에 대한 우려 의식이 점차 높아지고 있다.

세계화는 상업적 노마디즘의 확대를 불러왔다. 이에 따라 경제적인 이익을 쫓는 빈번한 이동이 증가했다. 이주노동자들 즉 인프라노마드들은 자신의 가족과 고향을 떠나 보다 나은 경제적 환경에서 일을 하기 위해 이주한 사람들이다. 이들이 떠난 주된 이유는 그렇게 하지 않으면 살아가기 힘들기 때문이다. 따라서 이들의 이동은 사회구조적인 문제이며 어쩔 수 없어 선택하게 된 비자발적인 것이다. 사회 규모의 확대, 통합된 세계 경제, 신자유주의로 인한 높은 실업률과 가난한 사람들이 이동하지 않으면 안 되는 조건이 되고 있다. 비자발적으로 노마드가 된 이들에게 이동은 낮은 문화 속에서 고독과 외로움을 견디며 살아가야 하는 시간들이다. 그래서 그들의 일부는 다시 가족들과 익숙한 문화의 공간으로 회귀하며 다른 일부는 이주한 곳에서 정착하고자 하고자 한다. 즉 고향으로 돌아가거나 이주한 곳에 머물거나 둘 다 이동이 아닌 정주하고자 한다. 이에 따라 내국인과 이주자들 사이에 나타나는 이익갈등과 가치갈등의 문제가 사회적 이슈로 등장할 가능성이 점차 증가하고 있다.

3) 디지털 노마드

교통의 발달이 실질적인 사람의 이동을 확대했다고 한다면 네트워크 기술의 발달은 물리적인 이동이 없이도 시공간의 한계를 뛰어넘는 이동과 접속을 가능하게 만들었다. 사이버 공간에서의 쇼핑은 이제 일상적인 일이 되었으며 언제 어디서나 친구들과의 접속을 통해 만날 수 있다. 지하철, 버스와 같은 공간에서 휴대전화를 들고 다양한 작업을 하는 이들을 만나는 것은 어려운 일이 아니다. 긴 이동을 하는 동안에도 지루함을 느끼지 않는 것은 그 시간

인종, 출신민족, 피부색을 이유로 한 차별은 각각 48건, 10건, 7건 이었으며 인종, 출신국가, 민족, 피부색등 다문화적 요소 때문에 제기된 진정 건수는 2005년 32건에서 2010년 64건으로 2배 가량 증가해서 한국인의 외국인에 대한 차별은 줄어들지 않고 오히려 늘어난 것으로 보고 되었다. (국가인권위원회, 2011:149, 위의 책에서 재인용)

¹⁷ 위의 책, 202~211쪽

동안 접속을 통한 다양한 경험을 가졌기 때문이다. 그러므로 디지털 노마드에게 있어서 가장 중요한 것은 이동과 접속의 자유를 제공해 줄 디지털 기기이다. 그런 의미에서 스마트 폰은 최고의 노마드 기기이다. 과거 야날로그 노마드의 공간이 국가와 국가, 지역과 지역간의 유동성, 그리고 혈연, 학연, 지연에 얽매이지 않는 자유로운 정체성을 상징하고 있다면 현대의 디지털 노마드는 가상의 공간과 현실공간의 경계를 넘나드는 것이 특징이다. 디지털 노마드들은 언제 어디서나 서로 연락할 수 있는 가상의 집을 짓는다. 이 가상의 공간은 사교의 장이며, 일터이고, 집이다. 사이버상의 집은 과거 정착민의 문화도, 과거 유목민의 문화도 아닌 디지털화된 현대의 노마드 문화이다.¹⁸

마페졸리(M. Maffesoli)는 이런 유목적 방랑을 근대성에서 탈근대로의 이행과정에서 나타나는 현상으로 이해한다. 즉 근대성이 이성적이고 합리적인 사회를 지향하고 있다면 탈 근대는 획일적이고 진보주의적 가치가 지닌 한계를 탈피하고자 한다. 국가가 근대성의 산물이라고 한다면 작은 부족사회와 같은 사이버 공간에서의 소집단 현상은 근대성의 산물인 획일적 사회에 대한 도전을 의미한다. 하지만 앞에서 노마디즘이 정착민 세계의 산물이고 노마드들 역시 정착민이면서 동시에 노마드적 경향성을 지닌 사람들이기 때문에 이동을 위한 이동, 방랑을 위한 방랑을 추구하는 것은 아니다. 노마드적 경향성을 지닌 대다수의 사람들은 정서적, 직업적, 이데올로기적인 안정을 추구하면서 동시에 일상에서의 이동과 다양한 접속을 시도하고자 한다. 마페졸리의 역동적 정착은 바로 안정성과 동시에 접속과 이동성을 추구하는 양가적 특징을 지니는 개념이다. 디지털 노마드들은 안정된 공간에 머무르면서 가상의 세계를 자유롭게 여행하는 즐거움을 만끽하고 동시에 여행을 하면서도 사이버 세계의 특정 공간에 머무르는 이동과 동시에 정착을 추구하고 있다. 따라서 디지털 노마드에게 현재는 바로 존재를 확인하는 시간들이다. 그러므로 현재를 즐기고자 하는 쾌락주의적 사고와 일상적 삶을 위한 교환, 관계성이 중시되며 이상적인 공동체를 추구한다. 사이버 공간의 수많은 동호회는 바로 이런 디지털 시대의 시대 공감이다. 과거의 유목민들이 부족을 이루어 이동 생활을 한 것처럼 사이버 공간에서 형성된 부족은 국적, 인종, 종교에 상관없이 개인들이 좋아하고 하고 싶은 것에 따라 새로운 부족의 일원이 된다. 이런 현상들은 수직적이고 경직관 상하관계를 벗어나서 자유롭고 유연한 수평적 관계성이 중시되고 있음을 보여주는 것이다.¹⁹

제러미 리프킨(Jeremy Rifkin)은 『소유의 종말(The Age of Access)』에서 21세기의 새로운 인간형을 사이버스페이스의 가상세계 안에서 자기 몫의 인생을 즐기고, 네트워크 경제가 돌아가는 이치를 잘 알고 물건을 쌓아놓는 데는 관심이 없지만 흥미롭고 신나는 체험에는 관심이 많고, 온라인 세계와 오프라인 세계를 자유자재로 넘나들 수 있고, 가짜든 진짜든 눈 앞에서 펼쳐지는 새로운 현실에 자신의 인격을 재빨리 적응시킬 수 있는 존재로 정의한다. 이들의 특징을 그는 성찰적이기보다 찰나적이며 근면하기보다는

¹⁸ 조윤경, 「현대 문화에 있어서 노마디즘과 이동성의 의미- Attali와 Maffesoli의 논의를 중심으로」, 불어불문학연구, 제 66집, 342쪽

¹⁹ 위의 책, 332~335쪽

창조적이라는 것을 더 좋아하고 부모 세대처럼 단단히 뿌리 박은 삶보다 아주 유연하고 순간적인 삶을 추구한다고 말한다.²⁰

4. 사회갈등과 윤리의 문제

1) 노마디즘과 사회갈등

한국사회에서도 세계화에 따른 상업적 노마디즘이 확대되어 감에 따라 다양한 갈등 요인들이 나타나고 있다. 삼성연구원이 발표한 보고서에 따르면 한국은 27개 OECD 회원국 가운데 네 번째로 사회갈등이 심한 국가로 나타났다. 한 사회의 갈등 수준은 소득불평등, 인종다양성 등 구조적 갈등요인과 갈등관리 시스템의 효과성에 의해 결정되는데 구조적 갈등요인이 많을수록 갈등이 발생할 가능성이 높지만 민주주의 성숙도와 정부의 정책수행능력으로 구성된 갈등관리 시스템이 효과적으로 작용할 경우 사회갈등이 완화될 수 있는데 한국의 갈등지수가 높게 나온 이유는 구조적인 요인보다는 2007년 기준 한국의 민주주의와 정부효과성지수가 다른 국가에 비해 낮은 평가를 받았기 때문이다.²¹ 이는 비록 사회의 구조적 갈등요인이 심하다 하더라도 갈등관리시스템이 효과적으로 작동하면 갈등은 완화될 수 있다는 것을 알려준다.

노마디즘이 가져 온 한국사회의 큰 변화들은 다인종, 다문화, 다민족, 다가치 사회로의 진입이다. 사회가 다원화함에 따라서 다양한 요인들에 의해서 갈등이 유발되고 그 양상도 매우 복잡적이다. 노마디즘의 본래적 의미는 경계를 허물고 고정된 가치를 해체함으로써 차이, 다양성, 생성, 상호 의존성의 가치를 고양시키는 것이다. 이것은 사회적 역동성을 부여하고 열린 사회로 이끈다는 점에서 긍정적이지만 반대로 안정적인 제도와 질서를 흔들어 놓는다는 점에서 부정적일 수 있다.

한국사회는 단일민족정체성과 혈통을 중시하는 문화를 지녀왔다. 140만 외국 이주민이 거주하는 오늘날에도 여전히 한국국민에 대한 정체성을 이해하는데 있어서 혈통은 중시되고 있으며 극단적인 다문화 반대주의자들은 다문화주의를 민족말살정책으로 인식하고 있다. 이들이 다문화 정책에 반대하는 이유는 첫째, 인프라 노마드들의 급증에 따른 노동시장의 조건 악화와 경쟁 둘째, 외국인 범죄의 증가로 인한 사회적 불안 증가 셋째, 다문화 정책 시행에 따른 국가적 부담 등을 든다. 그럼에도 불구하고 세계화 현상은 지속될 것이고 한국으로 이주하는 외국인이주민의 수는 증가할 것이다. 외국인 이주민을 한국인으로 받아들이는데 있어서 사회 저변의 인식은 아직 성숙되지 못한 것이 현실이다.

정책적인 측면에서는 한국 정부와 지방자치단체들은 이들을 사회의 일원으로

²⁰ 제러미 리프킨, 이희재 옮김, 『소유의 종말』, 민음사, 2001, 273~274쪽

²¹ 박준 외, 「한국의 사회갈등과 경제적 비용」, 삼성경제연구소, 2009, 4~6쪽

$$\text{사회갈등지수} = \frac{\text{소득불균형 지니계수}}{(\text{민주주의지수} + \text{정부효과성 지수})/2}$$

포용하기 위해 다양한 정책과 제도를 실시함으로써 외국인 이주 노동자, 국제결혼을 통한 이주여성, 다문화 자녀, 북한 이탈주민 등을 한국 사회의 실질적인 구성원으로 받아들이고 있다. 이런 현실에서 한국민을 하나로 묶어 만들었던 단일민족주의, 순혈주의적인 전통이 다문화 사회에서는 오히려 배타성과 차별적 사고를 만들어내 사회적인 통합을 저해하는 요인으로 작용하고 있다. 뿐만 아니라 점차 늘어나는 외국 이주민들은 한국사회에서 자신들의 권리 신장을 요구하는 목소리를 낼 것으로 예상되는데 이에 따른 사회적 갈등 양상이 증폭될 가능성이 높아질 것이다. 또한 다문화주의에 대한 비판적인 시각들은 다문화 담론들이 본래의 의도와는 다르게 타 문화, 소수자 문화라는 경계를 강화하는 사회적 결과를 낳을 수 있다고 지적한다.

이런 갈등적 상황은 단지 외국인 이주민과 내국민 사이에서만 나타나는 현상은 아니다. 내국민 사이에서도 종교, 지역, 이념, 세대간의 갈등을 일으키는 요인들도 증가하고 있다. 또한 전통적으로 중시되던 집단주의, 위계적 질서를 강조하는 권위주의와 학연, 지연, 혈연과 같은 특수주의는 점차 약화되고 가치의 중심이 개인주의, 평등주의, 보편주의로 이행되고 있는데 이 과정에서 여전히 많은 갈등이 표출되고 있다. 트리안디스(H. Triandis)는 개인주의와 집단주의 문화의 특성을 네 가지 하위 속성을 들어 비교한다. 개인주의는 자아의 특성이 독립적이고 개인의 목표가 더 중요시되고, 대인 관계가 교환 관계 위주이며, 사회적 행위 결정에 있어 주 결정인자가 개인의 태도에 있다고 보는 반면 집단주의는 상호의존적 자아, 집단의 목표 우선, 정 중심의 관계, 사회적 규범을 중시하는 행위의 특징을 지닌다.²² 전통적인 사회에서 가족간이나 지역사회에서의 유대는 매우 강한 것에 비해 개인주의가 극대화 되고 잦은 이동이 반복되는 현실에서 사람들은 깊은 인간관계를 맺지 못하고 외로움과 고독감에 시달리기도 한다. 현대의 노마디즘 현상은 광범위한 접촉을 통해 다양한 관계를 형성해 나가지만 전통적인 공동체에서와 같은 강한 유대감을 기반으로 하는 것이 아니라 밀도가 낮은 관계를 맺는다. 따라서 히키코모리나 코쿤족은 언제나 접촉 가능한 디지털 환경이 만들어낸 폐쇄성의 산물이라고 할 수 있다.

마페졸리는 노마드는 새로운 문화를 전파하고 사회의 유동성과 소통을 가능하게 만들어 준다는 점에서 긍정적이지만 안정적인 질서, 제도의 파괴자라는 점에서 질서 잡힌 사회에서 위협이 되는 부정적 존재가 된다고 하였다. 따라서 한국 사회의 당면과제는 노마드적 경향성의 확대에 따른 다양한 갈등과 가치의 충돌을 통합하고 조정함으로써 유목적 가치와 정착민적 가치가 공존하고 조화를 이루는 역동적 정착 혹은 보편적 박애주의로 나아갈 수 있는 방법을 모색하는 일이다.

2) 정의의 윤리, 배려의 윤리

²² 한규석, 신수진, “한국인의 선호 가치 변화 - 수직적 집단주의에서 수평적 개인주의로”, 『한국심리학회지:사회 및 성격』, 제 13권 2집(서울 : 한국심리학회, 1999), 294쪽

앞에서 살펴본 바와 같이 노마디즘은 다양성, 유동성, 탈중심성, 다원적 가치를 추구한다. 그래서 들뢰즈는 서구의 전체주의적 사유방식의 경직된 특과 민족국가와 언어 등의 내부에 존재하는 위계적 구조를 극복하게 하는 새로운 형태의 정치, 사유방식, 삶의 양식들을 상징적으로 표현하기 위해 리좀(rhizome)의 개념을 사용한다.²³ 리좀이란 땅속 줄기들로 이들은 서로 수평적으로 얽혀 있으면서 식물들을 서로 연결시켜주는 것이다. 그에 따르면 한 곳에 머물러 있는 나무와 달리 리좀들은 새로운 뿌리들을 생성해 내며, 이 과정에서 새로운 접속을 통해 자라나고 또한 부분적 단절을 통해 점들을 다른 선들로 탈주하게 함으로써 역동성을 부여 받는다는 것이다. 이런 의미에서 현대 사회의 노마드적 경향성으로 인한 갈등과 경쟁은 서로 상이한 가치와 정치, 삶의 방식들이 적대감 없이 경쟁하면서 새로운 것을 창조하는 의미를 지닌 ‘아곤(Agon)’의 개념으로 이해될 수 있다. 니체는 그리스 정치를 아곤의 개념으로 파악하는데 이는 적대를 의미하는 안타곤(Antagon)과 대비되는 개념이다. 안타곤이 A와 B의 극단적인 대립 상태를 해소하기 위해 A와 B가 서로를 파괴하는 것이라고 한다면 아곤은 A와 B가 서로를 제거하는 것이 아니라 적대 없는 경쟁을 통해 새롭게 융합하는 대립적 창조를 의미한다.²⁴ 현대적 의미에서 아탈리가 말하고 있는 트랜스 휴먼의 세계 역시 대립하는 가치들 가운데 어느 하나를 선택하는 것이 아니라 유목적 가치와 정착적 가치를 모두 추구하는 양가적인 것으로 다양한 문화와 신념, 종교가 서로 어울릴 수 있고 동시에 복수의 소속, 이동의 권리를 지니는 열린 세계를 지향한다. 이것은 궁극적으로 노마드적인 삶이 양식이 우리들이 접하는 모든 관계 속에서 나와 다른 가치를 존중하고 공존의 길을 가는 공동의 선을 추구하고 있다는 사실을 알려주는 것이다.

이처럼 우리 사회가 공동의 선 즉 다양성을 인정하는 사회로 가기 위해서는 양립 불가능해 보이는 자유주의적 가치인 정의와 공동체적 덕목으로 구분될 수 있는 배려가 요청된다. 롤즈(J. Rawls)가 말하는 정의의 원칙은 평등한 원초적 입장에서 무지의 베일(veil of ignorance)에 가려진 채 선택된 공정으로서의 정의이다. 그는 공동체를 지배할 원칙을 선택하기 위해 모인 사람들은 자신이 어떤 위치에 놓여 있는지 무지의 장막 (veil of ignorance) 에 가려 알 수 없는 상태에서 선택을 하게 되는 상상을 하자고 한다. 이 때 사람들은 자신의 성별, 계층, 건강 상태, 종교, 인종, 민족, 교육 정도 등 제반 조건들에 대해 전혀 알 수 없기 때문에 가장 원초적인 상태에서 선택을 할 수 밖에 없다. 즉 사회적 여건의 우연성으로 인해서 유리하거나 불리해지지 않은 유사한 상황 속에서 아무도 자신의 특정 조건에 유리한 원칙들을 구성할 수는 없으므로 정의의 원칙들은 공정한 합의나 약정의 결과가 된다는 것이 롤즈의 공정으로서의 정의이다.²⁵

롤즈는 이 합의에서 두 가지 정의의 원칙을 도출하는데 첫째는 평등한 자유의 원칙이다. 이는 공동체를 구성하는 개인의 자유가 서로 상충되지 않는 한에서

²³ 최항섭, 「노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페졸리의 논의를 중심으로」, 사회와 이론 통권 제 12권, 181쪽

²⁴ 이진경, 『노마디즘2』, 휴머니스트, 2002, 297~299쪽

²⁵ Rawls, J., *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971)

동등하게 광범위한 자유를 누릴 수 있어야 한다는 것이다. 두 번째 원칙은 사회적·경제적 불평등의 정당성을 부여한 차등의 원칙으로 최소극대화의 원칙과 기회균등의 원칙을 포함한다. 즉 사회적인 불평등이 있는 경우에 이 불평등은 모든 사람들에게 고루 이익이 돌아가도록 해야 하는데 특히 최소 수혜자에게 최대의 이익이 갈 수 있어야만 정당화된다는 것이다. 또한 불평등한 사회에서 큰 몫을 차지하는 직위나 직위에 접근할 수 있는 기회가 모든 사람들에게 균등하게 제공되어야 한다. 즉 이 최소극대화의 원칙과 기회균등의 원칙이 지켜져야 불평등의 정당성이 부여될 수 있다. 따라서 정의의 원칙이 작동하는 사회에서는 모든 사람들이 다른 사람과 충돌을 일으키지 않는 경우를 제외하고는 평등한 자유를 구가할 수 있으며 차등의 원칙이라고는 하지만 실질적으로는 사회적·경제적 평등과 관련된, 평등을 위한 불평등의 당위성을 제시하고 있는 것이다. 한국 사회에 나타나는 다양한 계층적 갈등과 불평등의 문제를 해결하는데 있어서 공정으로서의 정의는 도덕적·정치적 판단 근거이자 원칙으로 작동할 수 있을 것이다.

한편 현대의 노마디즘이 집단주의적 가치를 약화시킨다고는 하지만 우리들의 삶의 공간은 자신이 속한 특정한 공동체이다. 매킨타이어(A. Macintyre)는 다음과 같이 말한다.

“우리는 특정한 사회적 정체성의 담지자로서 자신의 환경에 접근한다. 우리는 누군가의 아들이거나 딸, 또는 사촌이거나 삼촌이다. 나는 이 도시나 저 도시의 시민이며, 이 조합 아니면 저 조합의 회원이다. 나는 이 친족, 저 부족, 이 나라에 속한다. 따라서 내게 이로운 것은 그러한 역할과 관련된 사람에게도 이로워야 한다. 이처럼 나는 나의 가족, 나의 부족, 나의 나라의 과거로부터 다양한 빛과 유산, 적절한 기대와 의무들을 물려 받는다. 이것은 내 삶에 주어진 도덕적 시작점을 구성한다. 또한 내 삶에 주어지는 도덕적 특수성이다.”²⁶

실제로 우리들은 태어남과 동시에 우리의 자발적인 의사와 상관없이 한 가족, 사회, 국가의 일원이 된다. 이 공동체의 구성원으로서 공동체의 가치를 습득하고 상호 의존적인 관계를 형성해 나감으로써 합의에 의한 의무를 넘어서는 도덕적 연대와 의무를 가진다. 부모에 대한 자식의 도리, 공동체에 대한 강한 결속력과 책임감, 애국심 등은 공동체의 구성원으로서 가지게 되는 보다 큰 도덕적 의무라고 생각될 수 있다. 이러한 의무는 합의에 기초한 의무를 넘어서는 것이다. 그러나 공동체의 구성원으로서 우리 자신이 가지는 도덕적 의무는 합의를 넘어서는 특수한 관계 속에서 형성된 것이다. 이와 같은 공동체의 특수한 도덕적 의무는 사회 구성원들을 통합시켜 안정적인 사회를 형성하는데 도움을 줄 수 있다. 그러나 한국 사회가 다원적 사회로 이행함에 따라서 공동체적 가치는 약화되고 사회적인 갈등 요인은 증가되었다. 이런 갈등을 해소하고 서로 다른 문화와 가치를 지닌 구성원들 사이의 간극을 메울

²⁶ A. Macintyre, *After Virtue – A Study in Moral Theory* (Notre Dame, Ind : University of Notre Dame Press, 1981, p.220

수 있는 중요한 덕목은 배려이다. 배려의 윤리는 우리 사회에 존재하는 크고 작은 다양한 공동체들이 공존하는데 중요한 감정적인 유대를 이끌어 낼 수 있다. 배려는 상호의존성, 연대감, 연민, 동정심, 도덕적 책임감과 같은 도덕적 감정을 중시한다. 따라서 합의에 의한 정의의 윤리가 해결해 주지 못하는 다양한 도덕적 문제들은 배려의 윤리를 통해 접근될 수 있다고 본다.

상식적으로 정의와 배려는 도덕적 세계에 대해 서로 다른 입장을 가진다고 보는데 정의는 일반적 규칙을 고집하여 모든 사람을 도덕적 확실성에 가두고, 특수성과 관계의 중요성을 무시하는 자아 개념을 가지는 반면에 배려는 맥락에 민감하고, 상황적인 자아를 가지며, 근본적으로 관계성에 관심을 가진다는 한다.²⁷ 그렇다면 이 두 시각이 동시에 어떤 사회의 도덕적 인식의 틀로 작동하기는 어려운 것인가? 다원적 가치가 공존하는 현대 한국사회 속에서 정의와 배려의 개념은 양립 불가능한 것이 아니라 갈등을 일으키는 도덕적 선 사이에서 균형을 찾을 수 있도록 도와줄 것이다.

스트라이크는 정의의 윤리와 배려의 윤리가 상호 보완적 역할을 수행할 수 있다고 보는데 그 이유는 다음과 같다. 첫째, 보편화의 가능성(정의의 원칙)은 상황에 따른 판단을 배제하지 않는다. 둘째, 상황에 따른 판단을 크게 제한하는 것은 공공성의 요구, 예측가능성의 요구, 독단적 권력의 저지 요구, 민주적 숙고의 요구이다. 이런 요구들은 개인적인 맥락보다 법적인 맥락에서 더 중요할 수 있다. 셋째, 정의 추론이 맥락 민감성을 배제하는 보편성을 포함한다는 주장은 판례법의 정의 추론 특성과 일치하지 않는다는 것이다. 예측가능성과 융통성 사이의 긴장, 일반 규칙과 맥락의 민감한 판단 사이의 긴장은 도덕적 선들의 긴장이다. 배려와 정의는 다양한 방식으로 관련되면서 경쟁한다고 할 수 있다.²⁸

어떤 하나의 원칙에 의해서 결론을 이끌어내는 방식이 갈등 상황에서 유일한 숙고방식은 아니다. 하인즈 딜레마(Heinz Dilemma)의 예에서 볼 수 있듯이 힘겨운 노력 끝에 약을 개발한 약사와 아내의 생명을 구하기 위해 약을 구해야 하지만 돈이 없는 하인즈에게 이 상황은 어떻게 이해될 수 있을까? 이것을 바라보는 시선은 두 개의 방식이 있는데 하나는 약사의 재산권과 아내의 생명권에 대한 대립을 보는 시선이며 다른 하나는 생명을 지켜야 한다는 원칙과 재산권에 대한 대립으로 보는 것이다. 이 문제에 대한 접근은 일반적으로 어떤 것이 더 상위의 원리에 따라 중요한 것인지를 결정해야 할 것으로 그려진다는 것이다. 그런데 이들 문제에 대한 접근 방식은 둘 중 어느 하나를 택하는 것이 아니라 양측의 입장을 인정하면서, 그 두 입장의 타협을 모색하는 방식인데 도덕적 갈등을 시비를 가려 판결해야 할 문제로 보는 것과는 다른 방식이다. 그것은 딜레마를 중재가 필요한 상황으로 파악한다. 중재자의 관점에 선다는 것은 “갈등 당사자들의 옳고 그름을 결정하는 것보다 인간적인 관계의 분열을 치료하는데 관심을 갖는 것”이라고 한다. 즉 양 당사자로 하여금 그들이 한 공동체 안에서 상호작용하는 구성원임을 서로 인정하고 배려하도록 하는 것이 목표이다.²⁹

²⁷ 카츠 외 지음, 윤현진 외 옮김, 『정의와 배려』, 인간사랑, 2007, 56쪽

²⁸ 위의 책, 68~69쪽

²⁹ 허라금, 「도덕적 갈등과 다원주의, 철학」, 『철학』 제 68집, 한국철학회, 2001,

다원화된 현대 사회에서 나타나는 도덕 갈등의 대부분은 옳고 그름이라는 이성적 판단에 의해서만이 아니라 도덕적 갈등을 빚는 당사자 사이의 중재를 통해서 해소된다. 즉 도덕갈등이나 가치 갈등이 단지 옳고 그름의 차원에서만 해소될 수는 없다는 의미이다. 그러므로 자신의 입장을 견지하면서도 다른 사람들의 입장을 받아들일 수 있어야 한다. 배려의 윤리가 필요한 이유는 이성과 합의 중심적인 정의의 윤리가 해결할 수 없는 도덕적 갈등을 해결하는 데 도움을 줄 수 있기 때문이다. 법과 제도만으로 모든 문제를 해결할 수는 없다. 노마디즘 사회가 지닌 유동성, 다양성, 다원적 가치, 상호 의존적 관계 속에서 발생하는 다양한 도덕 갈등을 객관적 원칙에 의해서만 처리하는 것은 구성원 사이의 관계성을 발전시키는 것이 아니라 관계의 단절과 소외를 낳을 수 있다. 역사에 있어서 유목민의 사회는 언제나 정착민의 사회와 공존해왔다. 현대의 노마디즘 현상은 정착민으로서의 삶을 유지하면서 노마드적 경향성을 지니는 양가적인 특징을 가진다. 따라서 이 둘 사이의 어느 지점에서 균형을 잡아가는 것이 필요하다. 마치 정의와 배려가 갈등을 속에서 도덕적 선을 찾아가는 긴장 관계를 형성하는 것과 같이 이 둘 사이의 긴장이 우리들이 속한 사회의 건강성을 찾아 나가는데 중요한 역할을 수행해 나갈 것이다.

중요한 것은 자신들의 입장을 견지하면서도 나와 다른 상대방의 입장도 그르지 않을 수 있다는 것을 인정하고 받아들이는 수용능력이다. 옳고 그름의 객관적인 기준을 제시하고 그에 따른 정확한 판결을 내리는 것이 매우 중요한 일임에 틀림없지만 그 만큼이나 갈등상화에 접근하는 실천적인 차원의 논의를 전개해야 한다. “그런 목표는 중요하지만 그 정도로 거기에 초점을 맞추는 것은 우리로 하여금 지금 심각한 의견대립을 하고 있는 다른 사람들을 다루는 문제와 관련된 ... 진짜 실천적인 문제들을 간과하도록 만든다. 다행히 우리는 철학적인 존재인 만큼이나 실천적 존재이며, 우리의 실천적 삶 속에서 그런 의견 대립을 이루어야 한다. 우리는 그런 경험의 자원들로부터 우리가 필요로 하는 철학적 해명을 정교화 하는 데로 이끌 수 있다.”³⁰

맺음말

이 글은 노마디즘에 대한 이론적인 의미와 오늘날 한국 사회를 포함하여 전 세계적으로 나타나는 상업적 노마디즘 현상에 대한 이해와 갈등의 문제를 다루었다. 들뢰즈의 사유의 유목은 고정되지 않고 늘 새로움을 찾아가는 생각의 자유로운 이동을 의미한다. 그래서 그는 ‘유목민은 떠나지 않는 자’라는 역설적인 말을 통해 노마디즘의 의미를 잘 표현하고 있다. 즉 머물러 있는 자리에서도 고정된 사고 방식이나 가치에 집착하지 않고 새로움을 추구하는 사람이 바로 들뢰즈가 말하는 유목민이다. 한편 아탈리는 인류 역사의 보편성으로 노마디즘을 정의하고 세계화에 따른 노마디즘 현상을 진단한다.

277쪽

³⁰ David Wong, “Coping with Moral Conflict,” *Ethics*, July, 1992, p. 783, 위의 책 279쪽에서 재인용

이동이 가져온 긍정적인 측면뿐 아니라 부정적 측면에 대한 이해를 통해 그가 상정하는 유토피아는 트랜스 휴먼 세계이다. 트랜스 휴먼의 세계는 정착민적 가치와 유목민적 가치의 상호 인정과 공존의 세계로 아탈리는 이런 세계에서는 박애가 중요한 덕목이 된다고 보았다.

노마디즘의 확산은 사회를 다원화하고 역동적이며 유연하게 만드는 역할을 하고 있지만 동시에 많은 사회적 갈등을 만들어 내고 있다. 다문화주의와 민족주의의 갈등, 개인주의의 강화, 가족주의의 약화, 잦은 이동과 일회성 접촉에 따른 고독감, 우울과 같은 문제들이 수면 위로 올라오고 있다. 이와 같은 다양한 갈등을 해결하기 위해서는 단지 법과 제도적인 측면으로만 접근해서는 어렵다. 따라서 다원화된 사회에서 나타나는 다양한 갈등들의 문제들을 접근하기 위해 일면 양립 불가능한 것으로 보이는 객관적 원칙과 보편성에 근거한 정의의 윤리와 관계성과 특수성을 중시하는 배려의 윤리 모두를 요청하였다. 이 둘이 양립할 수 없다는 비판들이 존재함에도 불구하고 두 가지의 윤리적 입장을 모두 요청하는 것은 실제 도덕갈등의 문제들 중에는 옳고 그름의 객관적인 원칙에 의해서 해결될 수 없는 것들이 많기 때문이다. 따라서 개인의 자유와 권리를 존중하는 정의의 윤리와 함께 실천적인 삶에서 관계성을 지속시키고 문제를 해결해 나갈 수 있는 중재의 덕과 같은 배려의 윤리가 요구된다. 넬 나딩스는 배려란 수용, 동기 전환(배려자의 동기적 에너지가 피 배려자의 계획을 향해 분출하는 것), 피 배려자에 의한 배려의 완성을 요구한다고 본다. 따라서 배려에 의한 사회적 정책과 태도는 상호의 관계성을 증진시키고 배려의 윤리가 작동할 수 있는 사회적 조건들을 성숙하게 만든다.

노마디즘은 획일적이고 고정된 가치를 벗어나서 이동과 접촉을 기반으로 다양한 존재들이 역동적인 상호작용을 통해 새로움을 창조해 나가고 우리를 둘러싼 모든 경계를 허무는 것을 의미한다. 그러므로 우리의 정체성이란 고정되어 변하지 않는 것이 아니라 접촉하는 관계망에 따라 변화될 수 있다. 이런 의미에서 다양한 문화의 접촉과 상호작용은 한편으로 각자의 정체성을 유지, 발전시켜가는 동시에 다양화 혹은 분화의 과정이며 다른 한편으로는 공통의 문화를 형성해 가는 융합 혹은 통합의 과정이라 할 수 있다. 그러므로 노마드적 경향성이 확대되어 가는 우리 사회의 과제는 유목민적 가치와 정착민적 가치 사이에서 나타나는 갈등을 극복하고 보편적인 민주주의가 실현될 수 있는 가능점을 찾아가는 것이다.

노마디즘, 사회갈등, 윤리적 접근이라는 큰 주제로 논의를 전개하다 보니 논의의 전개가 치밀하지 못하고 이에 따른 비판에 대처하기에 부족함이 많은 것을 시인하면서 이 부족함은 이후의 연구를 통해 보완해 나가고자 한다.

< 참고문헌 >

- 김정매, 2002, 「로렌스의 생태주의적 사유: 노마드적 “뒹”과 끝없는 “탈주”」, 한국로렌스학회
- 들뢰즈/가타리(G. Deleuze, F. Guattari), 2001, 『천개고원』, 김재인 역, 새물결
- 루이스 포이만, 제임스 피저(Louis P. Pojman, James Fieser), 2010, 『윤리학 옹고그름의 발견』, 박찬구, 류지한, 조현아, 김상돈 옮김, 울력
- 리차드 스피넬로(Richard Spinello), 2001, 『사이버윤리:사이버 공간에 있어서 법과도덕』 이태건, 노병철 역, 인간사랑
- 박민영, 「노마디즘, 사회적 비판의식을 무력화하는 이데올로기」 『인물과사상』 125권
- 박준 외, 2009, 「한국의 사회갈등과 경제적 비용」, 삼성경제연구소,
- 신승철, 2004, 「우리에게 노마디즘은 무엇이었던가? - 그 흐름과 구도 그리고 전망」, 민주사회정책연구원
- 앵리슈(G. Englisch), 2002, 『잡노마드 사회』, 이미옥 역, 문예출판사
- 윤인진 외, 2001, 『한국인의 갈등의식의 지형과 변화』, 고려대학교 출판
- 이경희, 2012, 「한국사회 이중가치체계의 특성과 변화」, 윤리연구 제 84 호, 한국윤리학회
- 이대회, 2004, 『가치론의 문제와 역사』, 정림사
- 이진경, 2002, 『노마디즘 1』, 휴머니스트
『노마디즘 2』, 휴머니스트
1994, 『철학과 굴뚝청소부』, 그린비
- 자크 아탈리(J. Attali), 1998, 『21 세기 사전』, 편혜원. 정혜원 옮김 중앙 M&B
2007, 『호모 노마드 유목하는 인간』 이효숙 역, 웅진 닷컴
- 장시기, 2005, 『노자와 들뢰즈의 노마돌로지』, 당대
- 정형철, 2006, 「들뢰즈와 가타리의 노마디즘과 동양적 사유의 방식」, 한국비교문화학회
- 제러미 리프킨(Jeremy Rifkin), 2000, 『소유의 종말』, 이희재 옮김, 민음사
- 조윤경, 2006, 「불문화 : 현대 문화에 있어서 노마디즘과 이동성의 의미 - Attali 와 Maffesoli 의 논의를 중심으로」, 한국불어불문학회
- 최항섭, 2008, 「노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페졸리의 논의를 중심으로」, 사회와 이론
- 최항성, 최영주, 배명훈, 2007 년, 『디지털 사회에서의 노마디즘 현상과 정책적 대응』, 정보통신정책연구원

카츠, 나딩스, 스트라이크(M S. Katz, N. Noddings, K. Strike), 2007, 『정의와 배려』

윤현진 外 옮김, 인간사랑

한규석, 신수진, 1999, 「한국인의 선호 가치 변화 - 수직적 집단주의에서 수평적 개인주의로」 『한국심리학회지: 사회 및 성격』, 제 13권 2집, 한국심리학회

허라금, 2001, 「도덕적 갈등과 다원주의, 철학」, 『철학』 제 68집, 한국 철학회
통권 제 12권

A. Macintyre, 1981, *After Virtue - A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press

Rawls, J. 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press