문화 번역과 로컬리티 연구*

- 타자에 대한 번역가의 과제를 중심으로 -

신지은**

〈차 례〉

1. 서론
2. 정치의 윤리적 전환
3. 미학적 혁명과 불일치의 정치
4. 타자의 번역
5. 문화 번역과 로컬리티 연구
6. 결론

【국문초록】

문화들 간의 횡단과 혼종이 일상화 된 전지구화, 전지구적 자본주의는 모든 이질성과 다양성을 재현의 네트워크로 포섭하는 것처럼 가장한다. 예컨대 로컬의 문화를 국민국가의 통합적 전략(로컬의 국민국가화)으로 포섭하든 혹은 글로벌적 전략(로컬의 전지구화)으로 포섭하든, 이 전략들은 모두 로컬 문화를 동질화시키고 로컬리티라는 문화적 차이를 합의를 통해 시공간적으로 분할하려는 목표를 가진다. 하지만 국민국가/글로벌 자본주의의 의미론의

* 이 논문은 2007년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF-2007-361-AL0001).

** 부산대학교 한국민족문화연구소

궤도를 벗어나 합의와 일치의 움직임에 맞서 기존의 미학적 체제를 변화시키고 '불일치로서의 로컬리티'를 상상할 수 있다면, 새로운 감각의 분할을 통해 타자화 된 것들을 가시화 하고, 로컬리티의 몫으로 할당된 시공간을 재편함으로써 로컬 문화를 새롭게 해석해 나갈 수 있을 것이다. 이 글은 치안/정치, 합의/불일치에 관한 랑시에르의 논의를 바탕으로 현재 우리 삶의 여러 영역이 윤리적 전환을 모색함으로써 사회적 갈등을 은폐시키는 경향을 비판하고, 타자-로컬 문화를 어떻게 번역할 것인가의 문제에 대한 해답을 모색해 본다.

주제어: 윤리적 전환, 정치, 문화 번역, 로컬 문화

1. 서론

현재 우리의 삶의 여러 영역은 윤리적 전환을 통해 정치적 문제를 환원하고 합의와 통합을 통해 사회적 갈등을 단순화하는 경향을 보이고 있다. 즉 정치적 불일치의 현실들이 많은 경우 도덕적인 선악 투쟁으로 단순화 되거나, 소시민적 윤리를 통해 첨예한 정치의 문제를 해결할 수 있으리라 주장하는 경우가 많아지고 있다. 뿐만 아니라 세계 정치의 맥락에서 쉽게 확인할 수 있는 인도주의에 대한 호소와 인도주의적 전쟁은 모두 윤리적 어휘를 통해 그 정당성을 획득한다.[1] 바로 이런 점에 주목하면서 자크 랑시에르(Jacques Rancière)는 세계화 시대에 지배적 윤리로 부상한 인도주의와 타자의 권리 등에 대한 강조는 오히려 '불일치로서의 정치'를 제거하는 결과를 가져올 수 있다고 비판하며, 불화, 불일치 등

1) 랑시에르, 주형일 옮김, 『미학 안의 불편함』, 인간사랑, 2008, pp. 182-183.

의 개념을 전략적으로 내세운다. 그의 주장은 일차적으로는 공동체 내에서 '몫을 찾지 못한 사람들의 몫'을 만들어 내는 것을 겨냥하고 있지만, 보다 근본적으로 공동체의 기능과 각자의 자리를 규정하는 전통적 감성의 분할에 대한 총체적인 반성을 촉구하고 있다고 보는 것이 적합하다.[2] 여기서 감성의 분할이란, 말해지는 것과 말해질 수 없는 것, 볼 수 있는 것과 볼 수 없는 것, 행해질 수 있는 것과 그렇지 못한 것, 배타적인 몫과 공유하는 공통적인 몫을 규정하는 기능을 하는 것으로, "어떤 공통적인 것의 존재 그리고 그 안에 각각의 몫들과 자리들을 규정하는 경계설정들을 동시에 보여주는 감각적 확실성의 체계"를 의미한다.[3]

이러한 랑시에르의 논의는 사실 1989년 베를린 장벽이 붕괴된 이후 전 세계가 전지구적 자본주의와 신자유주의가 만들어내는 합의와 일치에 의해 획일화되고 민주주의가 위기에 처했다는 역사적 통찰에 의거하고 있다. 그러나 이 통찰과 분석은 현재 전지구화라는 지구적 맥락 속에서(또한 동시에 로컬의 맥락 속에서도) 발생하는 문화 횡단과 그로 인해 발생한 혼종의 문화(타자의 문화와 그로 인한 변화들)를 마주하고 있는 한국적 상황을 분석하는데도 유용하게 이용될 수 있으리라고 여겨진다. 이 논문에서는 현재 한국사회의 다문화(사회) 담론, 타자 담론이 윤리적 전환을 통해 어떻게 논의를 획일화시키고 있는가를 비판적으로 검토한 후, 불일치로서의 정치가 어떻게 가능한지를 살펴볼 것이다. 이때의 정치란 정책적 차원에서의 논의가 아니라, 타자의 불일치와 차이를 어떻게 '번역'하고 드러낼 것인가의 문제와 연관된 것을 의미한다.

---

2) 랑시에르, 유재홍 옮김, 『문학의 정치』, 인간사랑, 2011, 옮긴이 후기, p. 311.
3) 랑시에르, 오윤성 옮김, 『감성의 분할』, 도서출판b, 2008, p. 13.

2. 정치의 윤리적 전환

1) '관용'의 탈정치화

현재 한국사회의 다문화주의는 탈정치화 하는 움직임을 대단히 명시적으로 보여주는 한 가지 사례이다. 다문화를 둘러싼 논의들을 살펴보면 상당부분이 윤리/도덕적, 교육적 논의들임을 쉽게 알 수 있다. 이 논의들은 주로 이주민의 부적응과 빈곤, 편견, 차별 등을 다루면서 문제의 원인을 이주민 집단의 특성에서 찾고 있고, 더 큰 문제는 이주민에 대한 관용, 공감, 공존, 이해의 태도를 취함으로써 다문화 현상에서 발생한 문제들을 해결하고자 한다는 데 있다. 이런 시각은 '결핍을 가진 타자'라는 인식을 그 기저에 깔고 있으면서 이주민과 다문화가정을 끊임없이 연민과 동정의 대상으로 보는 시각의 오류를 범하고 있다. 이런 맥락에서 현재 한국 사회의 다문화주의는 온정적인 차원에 머무르는, 현실감을 결여한 '이상적 다문화주의'라 하는 주장에 주목해 볼 필요가 있다.[4)]

직장이나 사회에서의 차별의 문제를 해결하기 위해 연민이나 동정, 관용, 혹은 교육[5)]을 요청하는 것이 과연 바람직할까? 외국인 노동자의 문제는 일차적으로 '노동자'의 문제로 접근되어야 하는 것 아닐까? '혼혈인과 이주자에 대한 사회통합 지원방안', '결혼이민자 사회 통합한' 등 사회통합을 강조하는 관주도형 다문화 정책이 가지는 문제점으로 이주자들의 목소리를 정확히 반영하지 못하고 있다는 점이 지적된다. 하지만 이런 문제들 외에도, 이주 노동 혹은 불법 이민이라는 의제가 '다문화'라는 의제로 급작스레 전환된 점과, 갈등과

---

4) 김혜순, 『한국적 "다문화주의"의 이론화: 최종보고서』, 동북아시대위원회 용역과제 07-7, 디지털자료, 2007, pp. 5-6.

5) 정창호, 「독일의 상호문화교육과 타자의 문제」, 한독교육학회, 『교육의 이론과 실천』 16-1, 2011, pp. 78-81을 참고하라.

불평등 등의 상황을 계속해서 '합의'와 '통합'이라는 용어로 접근하는 점 역시 주목해 보아야 하는 현상들이다. 한 사회가 다문화화 된다는 것은 사회의 성숙과 발전 가능성을 가져올 수도 있지만, 동시에 사회적 갈등과 그로 인한 사회적 비용의 증대를 동반한다. 특히 전통적으로 단일민족국가라는 기제가 문화와 가치관의 동질성을 강조하고 이질성의 출현을 견제해 온 사회 내에서 이질성의 급속한 증대는 혼란과 당혹감을 불러일으키는 사건임에 틀림없다. 낯선 타자를 대하는 관습적인 태도로는 변화된 현실에 대응하기 힘들게 변해버린 현실 상황 앞에서 타자(성)에 대한 성찰은 다문화주의와 다원주의의 지향점을 명확히 하는 데 매우 중대한 계기가 될 것이다.

사실 노동(자) 문제, 인종 문제, 계급 문제 등은 관용과 윤리적 대응을 호소함으로써 해결할 수 있는 문제가 아니다. 물론 정치적, 사회적, 정책적 측면에서 다양성이 평화롭게 공존할 수 있도록 기본적 토대의 마련을 위해서는 개인적인 윤리로서의 관용이 필요할 수도 있다. 하지만 개별적인 대상에 대한 개인적인 윤리적 실천으로서의 관용이 아니라, 정치적 담론이자 통치성으로서의 관용이 부각될 때, 관용은 비판적으로 검토되어야 한다. 물론 이 둘의 구분은 그다지 엄밀하지 않은 것이지만, 관용이 권력과 관계를 맺고 있다는데 대한 비판을 관용 자체에 대한 거부와 등치시키는 오류는 막아 줄 수 있을 것이다.[6)]

웬디 브라운(Wendy Brown)은 바로 이 정치적 담론이자 통치성으로서의 관용을 사회적인 것을 조직하고 '탈정치화'하는 특수한 양식과 관련된 것으로 논의한다. 탈정치화란 특정 정치적 현상이 등장하게 된 역사적 배경과 그 현상을 조건 짓는 권력의 문제를 배제하는 것을 말한다. 구체적으로는 불평등, 종속, 주변화, 사회갈

6) 브라운, 이승철 옮김, 『관용. 다문화제국의 새로운 통치전략』, 갈무리, 2010, p. 37.

등과 같이 정치적 분석과 해결책을 요구하는 문제들을 개인적인 문제로 치환하거나, 자연적, 종교적, 문화적인 문제로 이해하도록 만드는 것을 말한다. 그리고 '관용'은 이러한 탈정치화의 두 가지 방식 모두에 일조하고 있고, 때론 두 방식을 결합시키기도 한다.[7]

다양성, 정체성, 정의, 시민적 공존의 특정한 양태와 관련된 정치적 담론으로서의 관용은, 불쾌함을 유발하는 것들에 대한 행동이나 발언을 참는 것 이상을 의미한다. 그것은 사회적, 정치적, 종교적, 문화적 규범들을 부과하는 행위이며, 관용의 대상이 되는 이들을 관용을 베푸는 이들에 비해 열등하고 주변적이며 비정상적인 이들로 표지하는 일인 동시에, 상대가 관용의 한계를 넘어섰다고 판단될 경우 부과할 수 있는 폭력 행위를 사전에 정당화하는 기제이다. 물론 그렇다고 관용이 오늘날 자유민주주의 사회의 유일한 탈정치화 담론이라는 것은 아니다.[8] 공식적인 정치적 문제 이외의 문화적이고 사적인 문제들을 자연적이거나 개인적인 것으로 간주하는 자유주의의 법적·정치적 형식주의도 탈정치화의 소산이다. 마찬가지로 개인의 믿음과 행동, 개인의 성공과 실패를 강조하는 개인주의도 역시 탈정치화의 결과이다. 기업가 담론과 소비자 담론, 신자유주의 정치 합리성 등은 모든 문제를 개인의 의지와 행운으로 돌리는 미국적 내러티브, 고전적 자유주의 합리성 등과 결합하면서 점차 확대되고 있다.

2) 다문화사회라는 윤리적 공동체

그런데 이러한 탈정치화의 경향은 우리 시대의 정치와 예술 등 온갖 영역에서 이루어지는 윤리적 전환에서 비롯된 총체적 위기와 연관된 것은 아닐까? 랑시에르는 세계화 시대에 '윤리' 담론이 공

7) 위의 책, p. 39.
8) 위의 책, p. 43.

동체와 세계를 재현하는 방식에 어떻게 개입하는지 비판적으로 검토하면서 윤리와 정치, 윤리와 예술의 관계에 대해 사유한다. 사실 최근 예술과 정치, 문화 등 사회의 전 영역에서 윤리적 전환은 환영받고 있고 또한 적극적으로 요구되기도 한다. 그러나 랑시에르에 따르면 이런 경향 속에서 현실 정치는 윤리로 대체되었고, 정치적 불일치와 갈등은 모두 선악의 투쟁으로 바뀌어 단순화되어 버렸다. 따라서 9·11 이후의 세계는 인류 공동체의 보호라는 도덕적 당위를 정치에 기입함으로써 확립된 것이라 할 수 있을 것이다. 그런데 공동체 보호라는 당위는 공동체의 사회적 관계를 위협하는 모든 것에 대한 예방적 공격을 정당화하고 있는데, 과연 공동체의 보호는 그 모든 것에 우선하는 것인가?

다시 우리사회의 다문화 관련 논의들을 윤리적 전환이란 시각에서 조명해 보면 '다문화 공동체'의 실상이 어떤 것인지 비판적으로 검토해 볼 수 있을 것이다. 사실 서로 다른 문화를 가진 이들이 어떻게 '갈등'을 해결하고 '공존'할 수 있는가에 대한 고민의 결과가 '다문화(사회)'라는 개념을 만들어 내었다. 그런데 문제는 다문화라는 말이 표면적으로 이해와 관용, 화합 등을 의미하는 듯 보이지만, 실은 그런 좋은 의도와 상관없이 근대 국가단위사회에서의 문화적 단일성/동질성을 강화하는 역할을 수행하고 있다는 데 있다. 아마 이것은 다문화주의 담론 자체가 문화적으로 동일하고 스스로 통합의 주체를 자임하는 국민국가의 의미론 안에서 형성되었기 때문일 것이다. 따라서 그것이 '단일문화'에 대해서 이야기하는 것이든 '다문화'에 대해 이야기하는 것이든 동일한 소통의 궤도를 벗어나지 못하고 있다.[9]

현재 한국에 새로이 유입된 타자와 타문화를 마주하면서 사람들

9) 천선영, 「'다문화사회' 담론의 한계와 역설」, 한독사회과학회, 『한·독사회과학논총』 14-2, 2004, p. 363, pp. 374-375.

은 이주민의 문화에 대한 관심을 강조하고 여러 문화가 어울리는 축제, 국제적 음식 체험 등을 통해 상호 간의 만남과 이해를 촉진하고자 한다. 그러나 이러한 '만남'에 대한 강조는 직접적인 문화 교류가 자동적으로 상호문화적 이해를 풍부하게 만드는데 기여하고 타자에 대한 편견을 감소시키리라 낙관하는 오류를 범하고 있다. 이런 입장과 달리 타자(의 문화)와의 '갈등'에 주목하고, 이주민에 대한 차별이나 인종차별주의에 대한 저항, 타자에 대한 편견의 제거, 기회균등과 해방 등에 관심을 기울일 것을 촉구하는 입장도 존재한다. 이런 문제의식은 반차별을 위한 정치 혹은 차이의 정치 등으로 첨예하게 발전해 나갔는데, 여기서는 다문화(사회)의 문제를 문화적, 윤리적인 범주가 아니라 제도적, 구조적 범주로 접근할 것을 강조한다. 하지만 많은 경우 여전히 만남과 합의, 윤리에 기반을 둔 공동체를 강조하고, 차이를 주장하는 이에게는 타자의 자리를 부여하면서 기존의 분할 체제를 유지하고자 하는 경향이 크다. 그런데 이 분할 체제에 합의함으로써 갈등과 이견을 없애며 '하나 된' 공동체를 지향하는 것, 이것이 바로 우리 시대의 다문화사회의 이상이라는 환상이 아닐까?

랑시에르에 따르면, 근대 의회 정치의 합의적 의사결정 모델은 복수의 시민들을 하나의 시민으로 환원시켜 버렸다. 합의 하에 '하나의' 권리가 형성되고, 합의를 통해 모든 사람이 '동일한' 권리를 누리게 되므로, 이들은 '하나의' 시민이 되고, 이 하나의 시민은 '하나의' 공동체를 구성하는데, 이런 이해 속에서 공동체의 보호는 최고 당위가 되기 마련이다. 왜냐하면 공동체는 하나의 시민의 합의와 일치를 통해 형성된 것이기 때문이다. 그리고 이 때 '일치'란 공동체의 공익에 관한 정치적 당사자들 간의 합의를 의미하는 것이 아니라, 기존의 어떤 공동적 상황들이 더 이상 논쟁, 즉 주어진 세계 내에서 논쟁적인 세계의 틀을 허용하지 않는 방식으로 객관화되는 것을 의미한다. 이처럼 정치적 이견이나 불일치가 존재하

지 않는 공동체를 랑시에르는 '윤리적 공동체'라 부른다.[10]

이렇게 해서 불일치가 사라진 탈정치화 된 공동체, 윤리적 공동체는 인도주의의 형식으로, 무한정의의 형식으로 악의 축에 대항하며 새로운 국제사회의 지형도를 건설한다. 이런 움직임 속에서 '일치'는 계급 갈등의 문제를 포섭과 배제의 문제로 대체하고, 타문화와 타자가 야기하는 갈등을 사회적 연대의 상실, 각박한 인간성 등의 (개인적이고 윤리적인) 문제로 대체해 버린다. 탈정치화 된 공간 속에 여전히 이질적이고 낯선 것들이 평화롭게 공존하고 있다고 해도, 이 '평화로운 공존'은 공동체 내의 다양한 요소들이 서로의 차이를 인정하며 자신에게 할당된 자리를 차지하는데 '합의한' 결과일 뿐이다. (즉 기존의 감성의 분할에 합의한 결과이다.) 분할에 대한 합의를 지속해 나가는 것, 랑시에르는 이런 것을 정치라고 부르지 않고, 마찬가지로 우리는 이렇게 합의된 윤리적 공동체를 공동체라 부를 수 없다.

3. 미학적 혁명과 불일치의 정치

공동체에는 늘 복수의 시민이 존재한다. 법에 의해 권리를 보호받은 시민, 법이 무시하는 시민, 법이 권리를 인정하지 않는 시민, 새로운 법의 이름으로 권리를 보장받게 될 시민 등. 따라서 하나의 공동체라 해도 이 여럿의 시민들의 불일치에 따라 변하게 되고 전혀 다른 방식으로 구성되고 분배된다. 그런데 우리는 이 분할의 경계선을 움직이게 만들고 분리된 구역들을 뒤섞어 버리고 각자에게 부여된 자리를 거부하는 작업, 즉 '미학적' 작업에 주목하고자 한다. 이 때 '미학'이란 말은 일반적으로 우리가 지칭하는 미학, 즉

10) 랑시에르, 『미학 안의 불편함』, 앞의 책, p. 180.

아름다움이나 예술에 관한 학문 체계를 말하는 것은 아니라 오히려 감각적 세계 안에 몸이 기입되는 방식과 몸이 세계를 느끼는 방식에 관련된 것과 연관된 것이다. 랑시에르는 미학의 '목적 없는 합목적성', '무관심' 등을 현실 정치에 대한 외면이나 참여에 대한 거부, 현실 도피, 한 마디로 탈정치화의 전형처럼 여기는 관행에 이의를 제기한다. 그에게 미학이란 관습적인 경험에서 벗어나서 인식과 감각지각의 틈새를 벌리고 상상을 통해 지금까지 가시화되지 않았던 것을 가시화하는 능력과 관계하는 정치적인 것이다.

그리고 이런 통찰에 의거하여 그는 '미학적 혁명'을 주장한다. 예술의 정치성을 예술의 자율성과 연결시키고자 하는 이 역설적인 시도를 위해 랑시에르는 쉴러의 『인간의 미적 교육에 관한 편지』(1795)를 인용한다. 쉴러가 '자유로운 놀이'에 주목하면서 놀이의 '거저 주는' 활동이 예술의 고유한 자율성을 세우고 새로운 집단적 삶의 형태를 건설할 수 있다고 주장했던 데 착안하여 랑시에르는 미학적 혁명을 통해 새로운 형태의 감성의 분할을 만들어 낼 수 있다고 보는 것이다. 그에게 미학적 혁명이란 능동적 지성을 수동적 감수성 보다 우위에 놓는 위계질서를 전복하고, 지배를 정당화하는 감성적 분할을 중지시키며, 지성과 능동성의 지닌 계급이 수동적이고 무지한 계급에 대해 행사하는 힘을 전복하는 진정한 혁명이다.[11]

> 미학적 예술 체제에서, 예술에 속하는 것들은 특유의 감성 체제에의 그 속함에 의해 식별된다. 그 통상적인 관계들에서 벗어나, 어떤 이질적인 힘, 자신에게 그 자신 낯설게 된 어떤 사유의 힘(비-산물과 동일한 산물, 비-지식으로 변형된 지식, 파토스와 동일한 로고스, 비의도적인 것의 의도 등)이 이 감성에 자리 잡는다. 자신에게 그 자신 낯설게 된 사유의 장소인, 자신에게 낯설게 된 어떤 감성의 이러한 이념은 본원적으로 미학적 사유 … 를 형성하는 예술의 식별들의 변하

11) 위의 책, pp. 58-66.

> 지 않는 핵이다. 마찬가지로 미학적 사유는 근대에 고유한 예술들의 자기-정의들을 가로지른다. … 미학적 예술 체제는 바로 예술을 단독적인 것과 동일시하고, 이 예술을 모든 특유한 일반법칙으로부터, 주제들, 장르들 그리고 예술들의 모든 위계로부터 벗어나게 하는 체제다.[12]

그에게 '미학화'라는 개념은 감각적인 것의 나눔 속에서 어떤 자리를 차지한 자가 자신에게 주어진 감각 경험 방식에서 이탈하는 것을 의미하고, 미학적 혁명이란 노동자들을 공동체의 상징적 공간 안에(혹은 공간 바깥에) 자리를 배정하고 그들을 생산과 재생산의 '사적인' 영역에 놓았던 전통적인 감성의 분할을 뒤집는 것을 뜻한다. 따라서 노동자들이 밤에 자지 않고, 쓰고, 읽고, 생각하고, 토론하는 것, 그럼으로써 자기에게 주어진 자리이자 이름인 노동자에서 무관심해지는 것, 탈정체화·탈계급화 하는 것이야말로 해방의 시작이 되는 것이다. 이처럼 시공간의 분할 체제 자체를 바꾸는 것, 이것이 바로 랑시에르가 생각하는 '미학의 정치'이다. 그리고 이 정치는 치안 논리가 부과한 정체성을 부인하고 불가능한 동일시를 통해 타자론과 정치적 주체화를 연관시킨다.[13]

그리고 이런 점은 로컬의 문화가 가지는 차이, 타자가 만들어내는 차이, 그리고 이 차이로 인해 벌어지는 차별/배제/폭력의 문제를 윤리적이고 탈정치화 된 접근을 통해 해결하고자 하는 여러 움직임을 비판적으로 살펴보고자 할 때 의미 있는 사유의 통로가 된다. 문화들 간의 횡단과 혼종이 일상화 된 전지구화, 전지구적 자본주의는 모든 이질성과 다양성을 재현의 네트워크로 포섭하는 것처럼 가장한다. 예컨대 로컬의 문화를 국민국가의 통합적 전략(로컬의 국민국가화)으로 포섭하든 혹은 글로벌적 전략(로컬의 전

---

12) 랑시에르, 『감성의 분할』, 앞의 책, pp. 29-30.

13) 랑시에르, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 길, 2008, pp. 142-144.

지구화)으로 포섭하든, 이 전략들은 모두 로컬 문화를 동질화시키고 로컬리티라는 문화적 차이를 합의를 통해 시공간적으로 분할하려는 목표를 가진다. 국민국가/글로벌 자본주의의 의미론의 궤도를 벗어나 합의와 일치의 움직임에 맞서 기존의 미학적 체제를 변화시키고 '불일치로서의 로컬리티'를 상상할 수 있다면, 새로운 감각의 분할을 통해 타자화 된 로컬리티를 가시화 하고, 로컬리티의 몫으로 할당된 시공간을 재편함으로써 로컬리티/로컬사/로컬 문화를 새롭게 써 나갈 수 있을 것이다.

4. 타자의 번역

1) '예외상태'를 어떻게 번역할 것인가?

그런데 문제는 타자/로컬의 문화는 지배적인 언어와 사유로는 해석되고 전달되기 어렵다는 데 있다. 왜냐하면 타자의 이질성, 로컬의 이질성은 주체의 동일성, 국민국가의 동일성, 글로벌 자본주의가 초래하는 동질적인 제도와 관습 등을 뒤흔들어 놓는 것이기 때문이다. 그 자체로 '예외상태'라 할, 이질적이고 혼성적이며, 지배적인 언어를 통해 의미화 되는 것에 끝까지 저항하는 요소들로 점철된 타자/로컬리티를 번역할 수 있는 법칙이 존재하는가? 번역에 적합하지 않는 번역작업의 요소들, 이질적이고 낯설고 언어화 되지 않는 것들을 우리는 어떻게 번역해 낼 수 있는가?

이 문제는 우리에게 기록 불가능성과 번역 불가능성에 대한 인정을 요구한다. 왜냐하면 혼종의 상태에 있는 타자/로컬리티의 이야기는 다양한 비언어적 행위들, 대화가 아닌 몸짓, 목소리의 톤과 어투, 악센트와 리듬, 멈춤과 침묵, 강조와 확신, 당황과 분노, 슬픔과 절망이라는 감정들로 이루어져 있기 때문이다. 따라서 이 예

외들을 문자화하기 어렵다. 이것들을 문자로 표기할 경우 그것은 편집되거나 삭제되기 마련이고, 결국 같은 이야기지만 다른 뉘앙스의 차이, 섬세한 감정의 표현을 문자는 잡아내는 데 실패한다.[14] 느낄 수 있지만 말하지 않은 것, 주저함과 침묵의 길이 또한 쉽사리 망각의 대상이 된다. 결국 연구자가 이것들을 공식적인 자료로 생성해 내는 과정은 자연히 삭제와 왜곡, 편집의 과정으로, 다르게 위치 지어져 있는 간의 문화들 간의 소통/번역에서는 한계와 문제가 발생할 수밖에 없다. 사실 문화적 조건이 다른 사람들 간의 소통/번역에는 전달할 수 없는 잔여물이 반드시 남게 마련이므로 완벽한 이해나 해석을 가정해서는 안 될 것이다.

그런데 이러한 해석/번역불가능성을 '예외상태'라는 개념을 통해 우회적으로 사유해 볼 필요가 있다. 아감벤(Giorgio Agamben)의 정의에 따르면 '예외상태'란 "치안과 공공질서 수호라는 명분으로 전권(全權)이 행해지는" 공간, "법의 효력을 정지시킴으로써 "법률 없는 법률-의-힘이 핵심이 되는 아노미적 공간"이다.[15] 아감벤의 논의에서 주목하게 되는 것은 근대 정치를 특징짓는 것은 모든 곳에서 예외가 규칙이 되는 과정과 함께 원래 법질서의 주변부에 위

14) 특히 개인의 기억은 큰 역사의 폭력에 의해 많은 경우 왜곡되고 파편화되어 있어 이를 번역하고 해석하는 데는 여러 가지 어려움이 존재한다. 예컨대 아우슈비츠라는 극단적 사건을 경험한 이들의 증언은 정확하지 않을 수 있고, 이 오류를 역사학자들은 역사적 사실로서 받아들일 것인가 말 것인가에 대한 첨예한 논쟁을 벌였다. 기억과 증언의 오류가 단순히 역사적 관계로만 따졌을 때는 진지하게 다뤄질 수 없겠지만, 이것은 단순한 왜곡이 아니라 "사실의 빗나감 속에서 터져 나온 숨죽이고 있던 진실의 우연한 조각들", "저항과 자유의 외침의 암호"로 읽어냄으로써 개인의 증언이 가지는 창조적 의미를 증폭시킬 수 있을 것이다(김병준, 「목격증언: 기억의 (재)구성, 그리고 통과」, 한국라깡과현대정신분석학회, 『라깡과 현대정신분석』 7(1), 2005, p. 10: 신지은, 「장소의 상실과 기억 - 조르쥬 페렉의 장소 기록에 대하여 -」, 한국사회학회, 『한국사회학』 45-2, 2011, pp. 244-247 참고.

15) 아감벤, 김항 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009, p. 79.

치해 있던 벌거벗은 생명의 공간이 점차 정치 공간과 일치하기 시작한다는 사실이다. 이를 통해 아감벤은 근대 국가와 그 법질서의 합리적 외관 뒤에 감추어진 비합리성을 들추어냄으로써 권력의 본질을 포착하려고 하고 있는 것이다.[16] 그런데 예외상태와 호모 사케르(homo sacer) 등을 둘러싼 여러 논의들은 우리 시대의 모순된 사태를 예외상태라 명명하고 이 상황을 비판적으로 진단하며 해결책을 모색하는 방식으로 주로 진행된다. 하지만 이런 논의와 함께 '예외상태'를 어떻게 이해/번역할 것인가의 문제를 해결하는 것이 우선 해결되어야 한다. 그런데 과연 '예외'를 '상례'의 언어로 해석해 낼 수 있는가? 즉 법에서 배제된 것(법 밖/법 바깥)을 대체 어떤 번역의 법(규칙/기준)으로 번역해 낼 수 있을까?

아감벤이 예외적 공간(수용소)에 부여한 역설적인 지위를 참고한다면, 예외는 상례의 범주로는 번역이 불가능하지만 동시에 가능함을 알 수 있다. 즉 예외적 공간이라는 수용소는 정상적인 법질서 외부에 위치한 영토이지만 그렇다고 단지 외부 공간에 불과한 것은 아니다. 즉 수용소로 추방된다는 것은, 예외(eccezione)라는 용어의 어원상의 의미 - '외부에 포함되다(preso fuori, excapere)' - 를 따른다면, 자신이 배제됨을 통해 포함되는 것을 가리킨다. 따라서 수용소는 예외상태가 규범적으로 실현되는 구조이다.[17] '예외'가 '규범'적으로 실현되는 공간에서는, 타자(호모 사케르)는 배제됨으로써 질서 내에 포함되는 것이다. 주권 권력은 특정 영역의 질서를 확보하기 위해 '예외상태'를 결정하고 법질서 바깥으로 타자를 밀어낸다. 하지만 이 밀려남을 통해 타자는 여전히 내부의 질서에 속하게 되는데, 이것이 바로 '포함인 배제', 즉 '예외화(ex-ceptio)'이다.

그런데 포함과 배제를 결정하고, 예외상태를 결정하는 주권 권

16) 김태환, 「예외성의 철학 - 조르조 아감벤의 『호모 사케르: 통치 권력과 벌거숭이 삶』」, 문학과지성사, 『문학과사회』 67, 2004, p. 1284 참조.
17) 아감벤, 박진우 옮김, 『호모 사케르』, 새물결, 2008, p. 321.

력이 기대는 '법'이란 대체 어떤 것인가? 아감벤은 법의 형식에 대한 논의를 위해 카프카(Franz Kafka)의 「법 앞에서」라는 우화를 인용한다.[18] 사실 카프카는 이것 외에도 법에 관한 몇 편의 텍스트를 남겼는데, 이들 텍스트에서 공통적으로 법은 '알 수 없는 것'으로 나타난다. 카프카는 심지어 '법'을 '가상-법', '비밀'이라고 표현하기도 한다. 그래서 데리다는 카프카의 이 우화와 관련하여, '법 앞에 있다는 것'은 '문학 텍스트 앞에 있다는 것'과 구분되지 않는다고 쓰기도 했다.[19] 카프카에 따르면, '가상-법'은 그저 추측될 수 있을 뿐이고 심지어 이 법은 존재하지 않을지도 모른다.[20] 그리고 이 법은 대단히 의문스런 방식으로 작동한다.

> "모든 것이 법원에 속해 있습니다." … "하지만 당신은 죄가 없으니까 그런 건 필요 없을 겁니다. 나 혼자서 당신을 구해내도록 하지요." "어떻게 하실 작정인가요?" K가 물었다. "조금 전에 당신 스스로 법원은 어떤 논거를 대도 전혀 통하지 않는다고 말씀하셨지요." "법정에서 제시하는 논거에 대해서만 통하지 않는다는 뜻이지요." 화가는 이렇게 말하며 K가 마치 그 미묘한 차이를 깨닫지 못했다는 듯이 집게손가락을 쳐들었다. "그러나 이러한 점과 관련해 공식 법정 뒤에서, 그러니까 회의실이나 복도, 또는 예컨대 여기 아틀리에와 같은 곳에서 접근을 시도해본다면 다른 반응이 나타날 겁니다."[21]
>
> "저 책들을 좀 봐도 되겠습니까?" K가 물었다. … "안 돼요." 여자가 다시 문을 닫으며 말했다. "그건 허용되지 않아요. 예심판사님의 책이라서요." "아, 그런가요." K는 고개를 끄덕이면서 말을 계속했다. "저 책들은 아마 법률서적들이겠지요. 그리고 죄 없는 사람이 자신도

18) 위의 책, pp. 119-121.
19) 데리다, 정승훈·진주영 옮김, 『문학의 행위』, 데릭 애트리지 엮음, 문학과지성사, 2013, p. 241.
20) 카프카, 이주동 역, 「법에 대한 의문」, 『꿈같은 삶의 기록』, 솔, 2004, pp. 640-641.
21) 카프카, 권혁준 옮김, 『소송』, 문학동네, 2010, pp. 185-186.

> 모르는 상황에서 유죄 판결을 받게 되는 것이 이 사법 제도의 본질이겠죠."[22]
>
> 신부가 말했다. "모든 것을 진실이라고 생각할 필요는 없어요. 그것을 다만 필연적연 것이라고 생각하기만 하면 됩니다." "우울한 의견이로군요." K가 말했다. "허위가 세계 질서가 되어 있으니까요."[23]

이처럼 법이 무법적인 방식으로 작동하는 시공간은 사적이면서 동시에 공적이다. 아감벤은 카프카의 텍스트에 나타나는 사적 영역과 공적 영역의 구별(불가능)에 관련하여 "카프카가 처음으로 정확하게 묘사해낸 이후로 이런 종류의 특수한 장소는 우리에게 완전히 친숙해져버렸다. 특히 요제프 K의 이야기가 너무나도 우려스러운 동시에 우스꽝스러웠던 것은 무엇보다 공적인 사건(소송)이 오히려 절대적으로 사적인 일로 묘사됐기 때문이다(재판정이 침실에 붙어있다). 바로 이 점이 『소송』을 예언서로 만들어준다."[24]고 평했다.

공적 소송이 진행되는 '비차이의 지대', 사적 공간과 공적 공간이 뒤섞인 공간들은 법의 내부로부터 배제되었지만, 법의 외부에서 법의 작용에 포함되고 있다. 이것이 바로 아감벤이 의미하는 '수용소'이다. 외부는 언제나 내부와 한 쌍으로 존재하기 때문에 법의 비밀 유지를 위해 외부로 추방된 이들이라도 법과 상관없는 상태로 있는 것은 아니다. 영문도 모른 채 소송에 휘말린 요제프 K나 법 안으로 들어갈 수 없는 이유를 모르는 채 법 앞에서 시간을 보내는 시골에서 온 남자는 법의 준수 불가능성과 법의 정식화 불가능성을 잘 보여준다. 아감벤에 따르면 이 두 가지 불가능성이 예외상태에서 법이 가지는 본질이다. 법의 존속에 위협이 가해졌다고 판단될 때 법 자체를 중단하는 상태가 예외상태인데, 이때에는 법이 중

---

22) 위의 책, p. 70.
23) 위의 책, pp. 277.
24) 아감벤, 김상운 · 양창렬 옮김, 『목적 없는 수단』, 난장, 2009, p. 132.

단되기 때문에 모순적으로 법은 법 없이 법의 힘만을 가지게 된다. 그리고 예외상태란 바로 이 "법률 없는 법률-의-힘(따라서 ~~법률~~-의-힘이라고 표기)이 핵심이 되는 아노미적 공간"[25]이다.

법의 이러한 성격을 주지한다면, 우리는 랑시에르가 말했던 감성의 분할체계, 즉 보여질 수 있는 것과 없는 것, 말해질 수 있는 것과 없는 것, 들려질 수 있는 것과 없는 것을 나누고 '결정'하는 것 역시 법이 아니라, 법률 없는 법률의 힘일 수 있다는 사실을 알 수 있을 것이다. 그리고 바로 이처럼 '예외'가 '상례'가 된 상황 속에서 우리의 과제는, "진정한 예외상태를 도래시키는 것"(벤야민, 〈역사 철학 테제〉 8)[26]이다. 이것은 기존의 감성의 분할 체계를 변화시키는 정치의 핵심 문제이자, 문화 번역 그리고 타자 번역의 핵심 문제이다. 그리고 여기서 '번역'이란 곧 재현불가능한 것을 언어 속에 합체하는 것, 그리고 재현불가능한 것을 위해 새로운 언어를 창조하는 것[27], 그럼으로써 예외상태와 이 상태 속에 있는 타자를 번역해 내는 것이다.

그렇다면 우리는 어떻게 기존의 감성의 분할 체계를 변화시키고 진정한 예외상태를 도래시킬 것인가? 우리는 당장 이 질문에 대답할 수는 없다. 하지만 데리다가 법과 문학의 관계를 밀고 당기며 "법이 없으면 문학도 없다" 혹은 "법이 있으면 문학도 있다"고 썼던 데서 해답을 구할 실마리를 얻을 수는 있을 것이다. "문학은 법을 우회하거나 둘러싸고, 법을 되풀이하여 말하면서, 법을 유희할(jouer la loi) 수[법을 갖고 놀 수] 있다."[28] 언어 너머의 언어를 재발견하고, 말이 없지만 이미 글쓰기에 사로잡힌 힘들의 상호작용을 재발

25) 아감벤, 『예외상태』, 앞의 책, p. 79.
26) 벤야민, 최성만 옮김, 「역사의 개념에 대하여」, 『역사의 개념에 대하여/ 폭력비판을 위하여/ 초현실주의 외』, 길, 2008, pp. 336-337.
27) 정혜욱, 『번역과 문화연구』, 경성대학교 출판부, 2010, p. 54.
28) 데리다, 『문학의 행위』, 앞의 책, pp. 284-285.

견하는 것, 이 어려운 과제는 "법과 법-바깥을 나누는 선의 양쪽 면에서 발견되는 문학"[29]을 통해서라면 어쩌면 해결 가능해지지 않을까? 다시 말해 감성의 분할 체제를 전복할 수 있는 한 가지 방법은 어쩌면 감성의 분할 체제 그 자체, 즉 법 그 자체가 이미 허구라는 사실을 밝혀내는 것이 되지 않을까 하는 것이다. 그리고 우리가 이 허구적인 감성의 분할 체제에서 이탈해 떨어져 나올 때 우리는 타자에 대한 새로운 해석의 지평을 얻어낼 수 있지 않을까?

2) 타자에 대한 번역가의 과제

벤야민(Walter Benjamin)의 「번역가의 과제」는 보들레르의 『파리 풍경』을 번역한 책의 서문에 해당하는 글이다. 이 글은 번역담론사적으로 대단히 중요성을 띤 텍스트로, 많은 이들이 이 글이 다루는 번역과 그에 관련된 쟁점들의 영향력 속에 있다. 먼저 벤야민이 번역관을 직접 읽어보자.

> 번역은 원문을 이해하지 못하는 독자를 위한 것인가? 만약 그렇다면 예술의 영역에서 원문과 번역이 서야할 서열의 차이는 충분히 설명된 것처럼 보인다. 심지어는 〈동일한 것〉을 반복하는 것이 번역의 유일한 이유인 것처럼 보이기도 한다. 만약 그렇다면 하나의 문학작품은 과연 무엇을 말하고 있으며 또 무엇을 전달할 수 있을 것인가? … 무엇인가를 전달하려고 하는 번역은 정보, 다시 말해 비본질적인 것을 전달할 수밖에 없을 것이다. 정보의 전달 - 이것은 나쁜 번역의 한 특징이기도 하다. 그러나 정보의 전달 이외에 하나의 문학적 작품에 존재하고 있는 것은 -나쁜 번역가도 인정하듯 - 일반적으로 문학에서 본질적인 것으로 간주되고 있는 측량할 수 없는 것, 신비적인 것, 번역가가 동시에 시인이어야 재현할 수 있는 〈시적인 것〉은 아닐까?[30]

---

29) 위의 책, p. 286.

30) 벤야민, 반성완 편역, 「번역가의 과제」, 『발터 벤야민의 문예이론』, 민음

그런데 이 글에 관한 폴 드 만(Paul de Man)의 에세이 「결론들: 발터 벤야민의 '번역가의 과제'」는 번역이란 엄격이 말해서 불가능하다는 사실을 논증하고 있다. 그리고 번역가 자신의 언어로 옮겨놓은 번역의 결과는, 가장 낯선 언어는 바로 그 자신의 언어임을 보여준다. 드 만에 따르면, '번역가는 그 정의상 실패하기 마련이다.'[31] 어떤 번역도 늘 원 텍스트에 부차적인 것이고, 번역이 원전과 마찬가지의 일을 수행하기를 기대할 수 없기 때문이다. 벤야민의 텍스트 '번역가의 과제(Die Aufgabe des Übersetzers)'에서 'Aufgabe'는 '과제'라는 뜻 외에 '포기하는 자'라는 뜻도 가진다. 따라서 벤야민 텍스트의 제목은 '번역가의 포기'로 옮길 수 있다. 번역가는 원전을 옮기는 일에서 늘 실패하고, 번역 그 자체는 늘 불가능하다.[32] 그런데 벤야민이 말하는 번역은 오직 언어내적인 것과 관련된 것은 아니다. 물론 이에 대해서는 여러 대립되는 의견들이 존재하지만, 벤야민의 번역관에서 역사성을 제거하는 것은 불가능하다고 보는 것이 타당하다. 우리는 이것을 〈역사철학테제〉 7번에서 확인할 수 있다.

> 이 슬픔의 본질은 사람들이 도대체 역사주의적 역사가는 누구에게 감정이입을 하는지 물음을 던져보면 더욱 분명해진다. 대답은 두말할 나위 없이 승리자에게 감정이입을 한다는 것이다. 그런데 그때그때 지배하는 자들은 예전에 승리했던 자들의 후예들이다. … 이로써 역사적 유물론자는 충분히 알 수 있다. 오늘에 이르기까지 늘 승리를 거둔 사람은 오늘날 바닥에 누워 있는 자들을 짓밟고 가는 지배자들의 개선 행렬에 함께 동참하는 셈이다. 전리품은 통상적으로 늘 그래왔듯이 개선 행렬에 따라다닌다. 사람들은 그 전리품을 문화재라고 칭한다. …

사, 1983, pp. 319-320.

31) 드 만, 황성필 옮김, 『이론에 대한 저항』, 동문선, 2008, p. 80.

32) 맥퀼런, 이창남 옮김, 『폴 드 만과 탈구성적 텍스트』, 앨피, 2007, pp. 112-117.

> 그것들은 그것들을 만들어낸 위대한 천재들의 노고에 뿐만 아니라 그 천재들과 함께 살았던 무명의 동시대인들의 노역에도 힘입고 있다. 동시에 야만의 기록이 아닌 문화의 기록이란 결코 없다. 그리고 문화의 기록 자체가 야만성에서 벗어날 수 없는 것처럼 그것이 한 사람에게서 다른 사람에게로 넘어간 전승의 과정 역시 야만성을 벗어나지 못한다. 따라서 역사적 유물론자는 가능한 한도 내에서 그러한 전승에서 비켜선다. 그는 결을 거슬러 역사를 솔질하는 것을 자신의 과제로 본다.[33]

위의 인용문에서 볼 수 있듯이 벤야민이 관심을 두는 것은 승리자들의 역사 관념이 아니라 승리자들의 역사관에서 누락된 기록되지 않은 것들이다. 아렌트(Hannah Arendt)는 벤야민의 철학적 관심이 "불가시적인 것을 언어로 옮김으로써 그것에 물질적인 형태를 부여하게 되고, 그것을 체험 가능한 것으로 바꾸는데 있었다"고 말한다.[34] 지배 역사 속에 통합되지 못한 것을 드러내는 역사 유물론자의 과제와 번역가의 과제는 그 형식에 있어서 닮았다. 지배 역사, 승리자의 역사 속에 통합되지 못한 역사들, 누락된 삶들 속에 어떤 공통된 의미가 있는 것은 아니다. 각 시대와 사회에 따라 억압의 내용이 다르기 때문이다. 즉 억압의 내용은 때로는 종교적일 수도, 때로는 인종적일 수도, 때로는 계급적일 수도 있다는 말이다. 하지만 우리는 "누워 있는 자들을 짓밟고 넘어가는" 개별 사태를 구현하는 그 형식은 공통적이라고 볼 수 있을 것이다.[35]

벤야민은 작품의 수용자를 위한 의미의 전달이라는, 통상적인 번역의 목적을 부인한다. 그에게 번역은 "두 개의 죽은 언어가 갖는 생명 없는 동일성"[36]을 꾀하며 원문의 의미를 모방하고 반복하

---

33) 벤야민, 「역사의 개념에 대하여」, 앞의 책, pp. 335-336.

34) 아렌트, 권영빈 옮김, 『어두의 시대의 사람들』, 문학과 지성사, 1983; 정혜욱, 『번역과 문화연구』, p. 44.

35) 정혜욱, 위의 책, p. 45.

36) 벤야민, 「번역가의 과제」, 앞의 책, p. 324.

는 작업이 아니라 원문의 어떤 것을 증폭하고 쇄신할 그 무엇을 담음으로써 언어적 경계를 확장하고 심화하는 작업이다. 다시 말해, 번역의 목표는 독자가 자신이 읽고 있는 것이 번역된 텍스트라는 사실을 간파하지 못할 정도로 목표 언어로 완벽하게 읽히는 번역물을 생산하는 것이 아니라, 번역 중인 언어들의 '번역 불가능한 것', 즉 이질성(Fremdheit)과 논쟁을 벌임으로써 인간과 민족들 간의, 그리고 인간과 사물들 사이의 궁극적 소통을 향한 좀 더 깊은 인류의 욕망을 실현하는 데 있다.[37]

번역이 두 언어 사이에서 일어나는 '의미의 복원'이 아니라면 대체 번역은 대체 무엇을 옮겨야 하는 것인가? 벤야민이 「번역가의 과제」에서 언급했던 '측량할 수 없는 것, 신비적인 것, 시적인 것'[38], 즉 번역가가 스스로 시작(詩作)하는 시인이어야 재현할 수 있는 '문학에서 본질적인 것'이 바로 번역이 옮겨야 하는 것이 아닐까? 그리고 문학에서 본질적인 것은, 카프카의 「법 앞에서」를 해석하며 법과 문학의 경계를 해체시키고 법을 유희하는 문학을 강조했던 데리다의 주장을 연상시킨다. 법이 실상은 '가상-법'이라는 주장은 지배적인 가치와 제도의 권위를 흔들어 놓지 않을까? 벤야민의 번역관에 영향을 받은 베누티(Lawrence Venuti)가 "번역이 지배적인 문화적 가치 및 제도의 권위를 흔들 수 있는 사실들을 폭로하기 때문"[39]에 번역이 홀대받는다고 했던 것은 이런 의미에서 진지하게 받아들일만한 주장이다. 이렇게 해서 법/문학의 경계, 자기동일성, 언어의 고유함과 자기 확인의 경계를 허물고, 이질성과 타자성을 끌어들이는 타자의 논리, 차이의 논리를 따르는

37) 위의 책, pp. 329, 325, 324; 윤성우, 「발터 벤야민의 번역론에 관한 소고」, 한국번역학회, 『번역학연구』 8-1, 2007, p. 183.
38) 벤야민, 「번역가의 과제」, 앞의 책, p. 320.
39) 베누티, 임호경 역, 『번역의 윤리 - 차이의 미학을 위하여』, 열린책들, 2006, pp. 9-10.

것이 번역의 과제라 할 수 있을 것이다. 그리고 번역가의 모국어는 이국 언어의 낯섦과 이국성과 맞닥뜨리고 이것에 어느 정도 강제 당함으로써 폐쇄적이고 (악)순환적인 자기 동일성에서 벗어날 수 있는 기회를 얻게 된다.[40]

바로 이런 점에서 벤야민의 번역관은 우리 시대의 문화 번역에까지 확대, 적용이 가능해 보인다. 서로 다른 문화들, 하나가 다른 하나에 의해 동질화될 수 없는 문화들이 서로 만나는 경계 선상에 있는 우리 시대에는 문화란 존재의 불안정성과 간극성의 공간이자, 번역의 장이기도 하다. 우리가 전지구적 시대에 낯선 타자와 이질적인 문화를 고려하고, 지구 공동체에서 운명과 진로에 관계되는 '행위'를 하기 위해서는 번역은 필연적으로 우리의 '과제'가 되는 것이다. 한나 아렌트는『인간의 조건』에서 인간 실존의 세 가지 조건 - 노동(labour), 작업(work), 행위(action) - 을 제시했다. 이 중 '행위'는, 생명으로서 살아남기 위해 해야 할 모든 노력과 수고를 가리키는 '노동'과도, 인간이 생성소멸하는 자연을 극복하기 위해 자신의 세계를 영속적인 것으로 만들고자 하는 '작업'과도 구별된다. '행위'는 이 세계를 공유하는 타인들의 필요성을 인식하고 언어를 사용함으로써 모든 사람에게 의미 있는 공동세계에 참여하는 활동을 뜻한다. 아렌트는 이런 설명을 통해, 타자를 고려하고 사유하는데 무력했던 것이 바로 나치의 전체주의라는 끔찍한 결과를 가져왔다고 분석하고 있다.[41] 타자의 존재에 대한 고려와 타자를 이해하고 그와 함께 세계를 공유하는 '행위'는 곧 '타자 번역'이라는 '과제'를 제시하고 있는 것이다.

이렇게 해서 '타자 번역', '로컬 번역'은 민족/국가와 전지구적

40) 윤성우,「발터 벤야민의 번역론에 관한 소고」, 앞의 논문, p. 185.

41) 아렌트, 이진우・태정호 옮김,『인간의 조건』, 한길사, 1996, p. 56; 윤성우・이향,「인간 조건으로서의 번역의 필연성과 번역윤리」,『대동철학』58, 2012, pp. 90-91.

자본주의의 상상된 공동체의 동질성을 전복하고 새로운 집단 정체성들을 협상하는 과정이 된다. 번역이 원본/복사물의 이분법을 넘어서듯, 문화 번역 혹은 타자 번역은 원문화와 대상문화, 주체와 타자 모두에서 외국성과 이질성을 드러내는 작업이고, 원본/원문화/주체의 죽음 뒤에 생겨나는 '사후 삶(after-life)'이다. 이것은 자국화(domestication) 번역에 반대하여 이국화(foreignization)를 지향하고, 지배적인 표준어를 고수함으로써 유창한 번역을 지향하는 것 대신 "소수화 하는 번역", 즉 "혼질적인 담화를 양성하여 잔여태를 해방함으로써, 표준어와 문학 정전을 외국적인 것, 비표준적인 것, 주변적인 것들에 대해 열리게 하는 번역"을 시도하는 것이다.[42] 베누티는 '혼종성[혼질성](heterogeneity)'이라는 개념을 강조하며, 번역이란 자국어, 표준어, 지배적 담론과 지배적 서사형태, 지배적 개념들이 가진 동일성을 뒤흔들어 놓을 '차이', '다양성', '혼종성'을 퍼트리는 작업이라고 했다.[43]

바로 이러한 '번역'의 과제는 결국 랑시에르가 '치안'이라 불렀던 것에 대한 하나의 대안으로 제시될 수 있으리라 기대된다. 타자가 놓인 예외상태는 지배적인 언어와 규칙에 부합되지 않는 논리가 충돌하는 지점들, 언어화되기 힘든 것, 숨겨진 것, 감정의 과잉 등으로 특징지어진다. '치안'의 영역에서 이 예외적인 것들은 '처리'될 뿐이다. 카프카의 『변신』에서 여동생이 (벌레가 된) 오빠를 '그것(es)' 혹은 '물건(das Zeug)'이라고 칭하거나, 파출부가 죽어있는 그레고르를 '치워버린' 것처럼 말이다. 파출부가 "옆방의 물건을 치워버리는 일에 대해선 걱정 안 하셔도 됩니다. 벌써 치워버렸으니까요(Es ist schon in Ordnung)."라고 말할 때 이 문장에 사용된 Ordnung이란 단어는 사전적으로 질서, 정리, 규칙 등을

42) 베누티, 『번역의 윤리 - 차이의 미학을 위하여』, 앞의 책, p. 27.
43) 윤성우, 「번역철학 - 그 계보학적 탐구」, 한국통번역학회, 『통역과 번역』 15, 2013, p. 93.

의미하는데, 여러 상용구 속에서 규칙에 맞고 잘 정리된 정상 상태를 가리킬 때 사용된다.[44] 따라서 이 단어는 벌레(비인간)/인간의 분할 질서가 잘 잡힌 상태, 이 확실한 분할로 인해 모든 것이 정상적인 상태가 되었음을 선포하는 것이다.

전 역사를 통해 특정 부류의 사람들을 정치적 존재로 간주하는 것을 거부했던 것은 주로 그들의 입에서 나오는 소리를 담론으로 듣는 것에 대한 거부를 통해 이루어져 왔다. 즉 그들의 입에서 나오는 소리를 고통과 쾌락을 표현하는 동물(벌레)의 소리로만 여길 뿐, 그들이 정의와 불의를 공동으로 다루는 말을 소유하고 있다는 사실을 부정했던 것이다. 그래서 "모든 문제는 결국 누가 말을 소유하며 누가 목소리만을 소유하는지를 아는 것이다."[45] 스스로가 말을 소유하고 있다고 여기는 이들은 목소리만을 소유한 이들(호모 사케르, 서발턴...)의 목소리를 들을 수 없다. 왜냐하면 그 목소리는 체계적인 언어로 표현되지 않기 때문이다. 그런데 사실 말을 소유하고 있다고 여기는 이들의 말의 법 역시, 카프카가 통찰했던 대로, '가상-법', '법률-의-힘'이기도 하다. 즉 대단히 비필연적이고 작위적인 방식으로 말과 목소리가 분할되고, 제 몫이 결정되고, 자기 자리와 정체성이 분할된다는 말이다.

그렇다면 국민국가와 글로벌 자본주의가 만들어낸 시공간적 분할 체제의 '법 앞에서' 로컬리티는 과연 번역이 가능한가? 지배적인 분할 체제에서 이탈함으로써, 법 '밖에서'라면, 아니면 새로운 '중간지대의 언어'(메헤레즈)를 발명한다면 가능한가? 카이로의 아메리칸대학 영문학 및 비교문학과 교수 사미아 메헤레즈(S. Meherez)는 '세계의 주요 언어'로 글을 쓰는 것과 '제3세계의 지방 언어'로 글을 쓰는 것 사이의 전략적 중간 지점으로 '중간 지대' 언어를 창

44) 정윤희, 「잠재성의 소유자들과 시대를 향한 전언」, 한국카프카학회, 『카프카연구』 30, 2013, p. 87.
45) 랑시에르, 『미학 안의 불편함』, 앞의 책, p. 54.

조하는 것에 관한 자신의 고민을 다음과 같이 표현하고 있다.

> 포스트식민 텍스트를 위해서는 이 이중운동을 실현할 수 있는 새로이 만들어진 언어로, 식민주의자의 지배적 구조와 제도뿐만 아니라 자신의 토착적이고 관섭적인 모형들에 도전하는 것이 중요했다. 사실상 이런 문학의 궁극적 목적은 '지배적인 것'과 '후진적인 것'을 함께 모음으로써, 양측 간의 상호 의존과 통의미화 과정을 창조하기 위해서 분리된 의미화 체계와 상이한 상징체계를 타파하고 좌절시킴으로써 위계질서를 전복하는 것이다.[46]

프랑스어라는 지배 문화권의 언어를 사용해야 하는 아프리카인이 '중간지대 언어', 즉 위계질서를 전복하는 새로운 언어의 고안을 고민하는 것은 '소수 집단의 문학'에 대한 고민과 연관된 것으로 보인다. 들뢰즈와 가타리는 카프카에 관하여 논하는 중에 지배 문학이 득세하는 어떤 나라에서 태어난다는 것은 불행이고, 이 불행을 안고 태어난 자는 지배 문학권의 언어로 글을 써야 하는 상황에 대해 지적했다. (체코의 유대인인 카프카는 독일어로 글을 써야 했다.) 그런데 이 불행을 안고 태어나 지배 언어로 글을 써야 하는 자는 "구멍을 파는 개처럼, 또는 땅굴을 파는 쥐처럼 글을 써야" 하고, "자신의 고유한 물밑 세계, 자신의 고유한 사투리, 자신의 고유한 제3세계, 자기 자신만의 황량한 세계를 고안해 내야 한다".[47] 그래서 소수 집단 문학에서는 모든 것이 정치성을 띨 수밖에 없다. 지배 민족의 문학에서는 개인적 문제가 배경을 이루면서 사회적 환경으로서의 비개인적 문제와 결합하는 성향을 가지는데 반해, 소수 집단 문학의 좁은 공간은 모든 개인적 문제가 정

---

46) 메헤레즈 in 로빈슨, 정혜욱 옮김, 『번역과 제국』, 동문선, 2002, p. 160에서 재인용.

47) 들뢰즈·가타리, 조한경 옮김, 『소수 집단의 문학을 위하여 - 카프카론』, 문학과지성사, 1992, p. 37.

치에 직접 연관될 수밖에 없다.[48] 따라서 로컬 번역은 언제나 정치적인 성격을 띨 수밖에 없다. 왜냐하면 로컬 번역은, 이제껏 고통과 쾌락만을 표시하는 데 그쳤던 이들의 입이 공동의 것을 발화하는 말을 내보낸다는 것을 증명하고 그것을 번역하기 위해 새로운 언어를 고안해 낼 때 가능해 질 것이다. 그리고 중심과 주변, 주체와 타자, 로컬과 글로벌 양자를 결합하여 새로운 것을 창조해 낼 수 있을 때 이들 간의 위계질서에서 이탈하고 새로운 감성의 분할을 시도해 볼 수 있을 것이다.

5. 문화 번역[49]과 로컬리티 연구

번역은 원본을 단순히 모방하는 것이 아니라 '새로운 것을 세계에 틈입시키는' 방식이다. 여기서 '세계'는 주로 제3세계에서 제1세계로 이동한 이주민들의 세계인데 식민지 문화와 제국 문화가 섞이는 혼종적인 공간을 가리킨다. 호미 바바(Homi Bhaba)는 제3의 혼종적인 문화공간이 갖는 의미를 규명하기 위해, 서로 다른 문화들을 번역 대상으로 놓고 분석하는 문화들의 번역 대신 '문화 번역(cultural translation)'이라는 개념을 제시한다. '문화 번역' 개념에 대한 가장 포괄적이며 영향력 있는 규정은 바바의 "새로운 것이 세계 속에 틈입하는 방법: 탈근대적 공간과 탈식민지적 시간,

48) 위의 책, p. 34.

49) 벤야민, 바바, 아감벤, 랑시에르의 문제의식은 발생부터 대상, 전개까지 대단히 상이하다. 하지만 이들은 언어의 문제를 경유하여 광의의 문화라는 영역으로 논의를 확장시킨다는 점에서, 그리고 지배적 언어/문화에 대한 저항이자 균열 행위에 지대한 관심을 기울인다는 점에서 유사한 문제의식을 보여준다고 볼 수도 있을 것이다. 이 글의 목적은 이들 간의 차이를 확인하는 것이 아니라 오히려 상이한 개념과 이론들이 엮어지면서 만들어내고 강화시키는 의미를 보고자 하는 데 있다.

그리고 문화적 전이의 시련들"이라는 표현으로 설명될 수 있을 것이다. 이 표현은 바바의 『문화의 위치』의 제11장의 제목인데[50], 이 글은 "번역은 동일성과 유사성의 추상적 관념들이 아니라 변형의 '연속체들'을 통과한다"라는 벤야민의 유명한 구절을 제사(題詞)로 삼고 있다. 문화 번역이야말로 두 언어, 두 문화 사이에서 '창발적 틈새', '힘을 주는 혼종성의 조건'을 가능하게 한다. 그리고 그 원동력은 이주민/피지배문화/로컬 문화에서 끝내 살아남는, 지배문화에 결코 동화될 수 없는 '잔여적 차이'에 있다. 그리고 이 잔여적 차이가 차이들을 단순히 혼합하거나 융합하거나 해소하는 동질화를 막아주며, 변형 중인 언어들의 새로움을 세계에 입장시킨다.[51]

이렇게 해서 문화 번역의 과정은, 주변부/로컬로 안정적으로 전달될 중심부의 의미와 의도보다는 로컬 문화/타자의 문화가 중심부의 문화를 주체적으로 번역하여 중심부든 주변부든 모든 형식과 내용을 변형시킬 수 있는 자율적인 문화 번역 능력을 갖고 있다는 사실에 주목해야 할 것이다.[52] 세계의 지배적인 법(그리고 우리는 이 법이 실은 가상적인 것이라는 사실을 계속해서 반복해야 할 것이다)에 맞춰 글을 쓰고 번역함으로써 거기에 '항복'하는 대신, 튀니지 작가 아브델와하브 메데브(A. Meddeb)가 훌륭하게 표현했듯이, "좁은 골목에서처럼 다른 이들이 길을 잃도록 하기 위해 우리는 아라베스크, 전복, 미로, 미궁, 문장과 언어의 끊임없는 탈중심화를 통해 자신을 방어"해야 할 것이다.[53]

이제 우리가 타자 번역/문화 번역이란 시각에서 로컬리티(로컬

---

50) 바바, 나병철 옮김, 『문화의 위치』, 소명출판, 2002.

51) 위의 책, pp. 425-426; 태혜숙, 「문화연구 방법론으로서 '젠더번역'에 대한 탐색」, 계명대학교 여성학연구소, 『젠더와문화』 6-1, 2013, pp. 91-92.

52) 크로닌, 김용규 · 황혜령 옮김, 『번역과 정체성』, 동인, 2010, pp. 64-67.

53) 아브델와하브 메데브 in 로빈슨, 『번역과 제국』, 앞의 책, p. 161에서 재인용.

의 문화, 로컬의 주체성/타자성 등)를 사유할 수 있다면, 전지구화의 문화를 비롯한 여러 로컬 문화들은 주변부의 자율적이고 물질적인 문화 번역의 메커니즘을 통과할 수밖에 없는 번역된 문화에 다름 아님을 분명히 할 수 있을 것이다.[54] 그리고 로컬의 문화 번역이 가지는 가치는 지구화이든 국민국가의 동일성 문화이든 로컬 문화를 단순화하는 논리들을 비판하면서 복합적이고 다양하며 역동적인 네트워크 속에 있는 로컬의 가능성을 강조하는 데 있다. 그리고 로컬 문화는 안정적이고 고정적인 경계를 갖는 문화가 아니라 문화 번역과 문화 횡단이 끊임없이 일어나는 미시적이고 복합적인 문화를 의미한다.[55]

지금까지 억압된 것, 사소한 것 등으로 여겨질 뿐 아니라 무시되고 폄하되었던 로컬의 이야기를 드러내고 재해석하는 과제, 즉 벤야민 표현을 빌려 다시 말해 본다면, 중앙의 역사의 결을 거슬러 솔질하는 과제는 중앙의 역사 속에 숨겨져 왔던 로컬의 경험을 가시화하는 작업을 넘어, 역사적인 의미화의 기준을 재평가하는 작업이며 역사를 수정하는 작업(revising history)[56]이자 로컬의 입장에서 역사를 다시 쓰는 작업(rewriting history)[57]이다. 궁극적으로 로컬사는 기존의 국가/중앙 중심적 역사(들)의 구성적 정치학에 비판적으로 대응하면서 역사를 새로 쓰는/번역하는 작업이라 할 수 있을 것이다.

---

54) 다양한 시선을 통과한 다양한 번역의 가능성을 통해 로컬리티를 규명하고 그 다양성들 간의 충돌과 경합을 주목한 연구들 중 한 가지 사례로 문재원・조명기, 「관광의 경로와 로컬리티」, 영남대학교 인문과학연구소, 『인문연구』 58호, 2010, pp. 837-845를 참고.

55) 김용규, 『혼종문화론』, 소명출판, 2013, p. 244.

56) Shulamit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, 1992.

57) Joan W, Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1999.

6. 결론

그런데 타자의 번역, 그리고 로컬의 입장에서 역사를 다시 쓰고 번역하는 작업을 시도할 때, 우리가 우선 해결해야 하는 문제는 바로 (다시 한 번) '번역가의 과제'이다. 좀 더 분명하게 말하자면 '로컬 번역가인 우리는 누구인가' 라는 질문에 답함으로써만 우리는 이 과제를 수행할 수 있을 것이다. 이 질문의 답을 찾기 위해 우리는 서발턴 연구를 참조할 수 있을 것이다. 왜냐하면 '서발턴은 누구인가? 서발턴은 말할 수 있는가?'라는 문제에 대한 고민은 또한 '타자의 목소리를 듣는 이는 누구이고 그는 과연 타자의 목소리를 듣고자 하는가?' 하는 질문에 대한 고민도 포함하고 있기 때문이다. 하지만 사실 지금까지 연구자의 위치성에 대한 질문은 본격적으로 다루어지지 못했다. 따라서 듣는 자와 말하는 자 사이의 긴장을 드러내고 타자를 대면하고자 하는 인식론적 시도를 통해 로컬의 문화를 번역하기 위한 방법론적 함의를 찾아갈 과제가 부과된다. 좀 더 구체적 말하자면 '타자'의 경험과 기억을 다시 기록하고 재구성하고자 하는 '로컬의 연구자인 우리'는 '서발턴은 말할 수 있는가'라고 묻기 전에, 내가 듣고자 하는 것과 듣고 싶은 것이 무엇이며, 그때 '우리는 과연 누구인가'라는 질문에 답함으로써 출발할 필요가 있다.[58] 그리고 이 질문은 연구자/번역가의 '투명성'에 대한 비판을 발판으로 삼아 그 답을 찾아가야 할 것이다. 저자와 원전에 대한 충실함을 최고로 여겼던 전통적인 번역관의 영향권 속에서 기존의 번역가들은 자신의

58) 이나영, 「기지촌 여성의 경험과 윤리적 재현의 불/가능성: 탈식민주의 페미니스트 역사 쓰기」, 이화여자대학교 한국여성연구원, 『여성학논집』 28-1, 2011, pp. 80-82를 참고. 이 글은 페미니스트 연구자의 자기 위치성을 다루고 있지만, 로컬리티 연구자의 경우를 위해 전유될 여지가 많다. 강자 혹은 약자로서의 '번역가의 역할'에 관해서는 바스넷, 「약자 혹은 강자: 번역가의 역할 재검토하기」 in 알바레즈 및 비달 엮음, 윤일환 옮김, 『번역, 권력, 전복』, 동인, 2008, pp. 23-43을 참고.

위치를 상실하고 투명한 상태로 남고자 했다. 하지만 특히 구체적인 로컬에 위치하고 로컬발(發) 번역을 지향할 때 번역가/연구자는 은폐되고 투명한 주체(스피박[59])로 남아서는 안 될 것이다. 왜냐하면 자신이 위치한 지정학적 결정 요소에 자신이 영향을 받지 않는 척하며 국민국가/전지구화 된 자본주의가 만들어 낸 감성의 분할 체제에 의해 자신이 서사화 되고 있다는 사실을 거부해 버린다면, 로컬 문화 번역가의 생산물은 탈정치화 될 가능성이 대단히 크기 때문이다. 로컬 문화 번역의 생산물은, 소수 집단 문학이 그렇듯 반드시 정치적이며 그 무엇보다 역사적이고 사회적이다. 지배적인 문화가 아니라 로컬 문화가 번역의 대상이 되었을 때, 지배적인 언어를 통해서가 아니라 로컬의 문화를 담아낼 새로 고안된 언어를 통해 번역을 시도할 때, 그 번역은 정치적일 수밖에 없는 것이다.

로컬 문화 번역가의 위치에 대한 성찰이 가능해 진다면, 그 다음 로컬리티/타자(성)에 관한 연구가 지향하는 것은 단순히 도래할 사회를 지배할 대항-권력을 정초하는 것이 아니라는 사실을 알 수 있을 것이다. 그것은 로컬 문화 번역가인 '우리와 마찬가지로' 번역의 대상인 타자도 단지 욕구와 불평, 항의의 존재가 아니라, 담론의 존재임을 증명하는 것이고, '우리와 마찬가지로' 그도 역시 공통 세계를 함께 나누는 자로서 자신을 긍정하는 데 있다. 이것은 "선거명부식 다문화주의, 피상적 유형의 다원주의"[60], 일견 평화로워 보이는 공존 상태가 지배적인 현실이 되는 데 만족하는 대신, "논쟁을 통해서만 서로 말할 수 있는 같은 세계에 속함", "싸움을 통해서만 이룰 수 있는 결집"이라는 의미에서 공동체를 새롭게 사유하는 한 방법이 될 것이다.[61]

---

59) 스피박 외, 태혜숙 옮김, 『서발턴은 말할 수 있는가』, 로절린드 C. 모리스 편, 그린비, 2013, p. 399.

60) 크로닌, 『번역과 정체성』, 앞의 책, p. 70.

61) 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 앞의 책, pp. 113-115.

참고문헌

1. 논문

김병준, 「목격증언: 기억의 (재)구성, 그리고 통과」, 한국라깡과현대정신분석학회, 『라깡과 현대정신분석』 7-1, 2005, pp. 7-28.

김태환, 「예외성의 철학 – 조르조 아감벤의 『호모 사케르: 통치 권력과 벌거숭이 삶』」, 문학과지성사, 『문학과사회』 17-3(통권 67), 2004, pp. 1281-1297.

문재원 · 조명기, 「관광의 경로와 로컬리티」, 영남대학교 인문과학연구소, 『인문연구』 58, 2010, pp. 825-860.

바스넷, 「약자 혹은 강자: 번역가의 역할 재검토하기」 in 알바레즈 및 비달 엮음, 『번역, 권력, 전복』, 윤일환 옮김, 동인, 2008, pp. 23-43.

신지은, 「장소의 상실과 기억 – 조르쥬 페렉의 장소 기록에 대하여 –」, 한국사회학회, 『한국사회학』 45-2, 2011, pp. 232-256.

윤성우, 「발터 벤야민의 번역론에 관한 소고」, 한국번역학회, 『번역학연구』 8-1, 2007, pp. 175-191.

윤성우 · 이향, 「인간 조건으로서의 번역의 필연성과 번역윤리」, 대동철학회, 『대동철학』 58, 2012, pp. 87-101.

윤성우, 「번역철학 – 그 계보학적 탐구」, 한국통역번역학회, 『통역과 번역』 15(1), 2013, pp. 63-97.

이나영, 「기지촌 여성의 경험과 윤리적 재현의 불/가능성: 탈식민주의 페미니스트 역사 쓰기」, 이화여자대학교 한국여성연구원, 『여성학논집』 28-1, 2011, pp. 79-120.

정윤희, 「잠재성의 소유자들과 시대를 향한 전언」, 한국카프카학회, 『카프카연구』 30, 2013, pp. 79-102.

정창호, 「독일의 상호문화교육과 타자의 문제」, 한독교육학회, 『교육의 이론과 실천』 16-1, 2011, pp. 75-102.

천선영, 「'다문화사회' 담론의 한계와 역설」, 한독사회과학회, 『한 · 독사회과학논총』 14-2, 2004, pp. 363-380.

태혜숙, 「문화연구 방법론으로서 '젠더번역'에 대한 탐색」, 계명대학교 여성학연구소, 『젠더와문화』 6(1), pp. 83-107.

2. 단행본

김용규, 『혼종문화론』, 소명출판, 2013.

김혜순, 『한국적 "다문화주의"의 이론화: 최종보고서』, 동북아시대위원회 용역과제 07-7, 디지털자료, 2007.
데리다, 『문학의 행위』, 데릭 애트리지 엮음, 정승훈·진주영 옮김, 문학과지성사, 2013.
드 만, 『이론에 대한 저항』, 황성필 옮김, 동문선, 2008.
들뢰즈·가타리, 조한경 옮김, 『소수 집단의 문학을 위하여 - 카프카론』, 문학과지성사, 1992.
랑시에르, 주형일 옮김, 『미학 안의 불편함』, 인간사랑, 2008.
랑시에르, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 길, 2008.
랑시에르, 유재홍 옮김, 『문학의 정치』, 인간사랑, 2011.
랑시에르, 오윤성 옮김, 『감성의 분할』, 도서출판b, 2008.
로빈슨, 정혜욱 옮김, 『번역과 제국』, 동문선, 2002.
맥퀼런, 이창남 옮김, 『폴 드 만과 탈구성적 텍스트』, 앨피, 2007.
바바, 나병철 옮김, 『문화의 위치』, 소명출판, 2002.
베누티, 임호경 역, 『번역의 윤리 - 차이의 미학을 위하여』, 열린책들, 2006.
벤야민, 반성완 편역, 「번역가의 과제」, 『발터 벤야민의 문예이론』, 민음사, 1983, pp. 319-333.
벤야민, 최성만 옮김, 「역사의 개념에 대하여」, 『역사의 개념에 대하여/ 폭력비판을 위하여/ 초현실주의 외』, 길, 2008, pp. 327-350.
브라운, 이승철 옮김, 『관용. 다문화제국의 새로운 통치전략』, 갈무리, 2010.
스피박 외, 모리스 편, 태혜숙 옮김, 『서발턴은 말할 수 있는가』, 그린비, 2013.
아감벤, 박진우 옮김, 『호모 사케르』, 새물결, 2008.
아감벤, 김항 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009.
아감벤, 김상운·양창렬 옮김, 『목적 없는 수단』, 난장, 2009.
아렌트, 권영빈 옮김, 『어두의 시대의 사람들』, 문학과 지성사, 1983.
아렌트, 이진우·태정호 옮김, 『인간의 조건』, 한길사, 1996.
정혜욱, 『번역과 문화연구』, 경성대학교 출판부, 2010.
카프카, 『꿈같은 삶의 기록』, 이주동 역, 솔, 2004.
카프카, 권혁준 옮김, 『소송』, 문학동네, 2010.
크로닌, 김용규·황혜령 옮김, 『번역과 정체성』, 동인, 2010.
Shulamit Reinharz, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford University Press, 1992.
Joan W, Scott, *Gender and the Politics of History,* Columbia University Press, 1999.

[Abstract]

Cultural Translation and Locality Studies
- on the Task of the Translator about the Other -

Shin, Ji-Eun

This study examines the discussions of multiculturalism which touch ethics, morality, and education which have a tendency of de-politicization. Rancière argued that the ethical turn has caused negative influence on various areas including philosophy, argument, art, and practice in time. According to him, the ethical turn has strengthened 'the era of consensus,' and thus the political space has been contracted accordingly. This 'consensus' finally results in an 'ethical community or a community without politics' by getting rid of dissensus. The overturn of the hierarchy and consensus as a result of esthetic revolution makes a new divisional system embodied, unseen things seen, and unheard voice heard. The esthetic revolution is related to the task of cultural translator of others. Translation is an act of writing the heterogeneity and it adds difference by amplifying or reforming certain elements of the original text. Cultural translation reveals foreignness and heterogeneity of both the original and target cultures. The task of cultural translators seems to correspond to that of local cultural translators. They may seek creating new meanings in the process of local subversive negotiation, toward dominant system of Nation-State, canon of original culture, and effects of globalization. In the face of the difference between the history of dominance and that of a locality, local cultural translators may encounter a number of heterogeneous elements out of the channel of homogeneity, opening opportunities of reflection and discovery.

Key words : ethical turn, politics, cultural translation, local culture

신지은
소속: 부산대학교 한국민족문화연구소 HK교수
주소: 부산시 금정구 부산대학로 63번길 2 공동연구소동 806
전화번호: 051-510-7441
전자우편: gracchus@pusan.ac.kr

이 논문은 2014년 6월 27일 투고하여
2014년 8월 14일까지 심사 완료하여
2014년 8월 18일 게재 확정함.