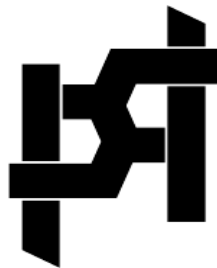


대동철학회 2021년 봄학술대회

◀자유와 공동선▶



-
- ◆ 일 시 : 2021년 6월 12일 (토) 오후 13시 00분 ~ 오후 15시 50분
 - ◆ 장 소 : 온라인 학술대회
 - ◆ 주 최 : 대동철학회
 - ◆ 주 관 : 울산대학교 철학과
-

【모시는 글】

2021년 봄은 어김없이 찾아와 새로운 활기를 불어넣고 새로운 시작을 알립니다. 하지만 우리 사회는 한편으로 코로나19의 암울한 그림자에서 여전히 벗어나지 못하고 있고, 다른 한편으로 불공정, 부정의, 양극화 등의 사회적 문제로 신음하고 있습니다.

이러한 시기에 대동철학회는 ‘자유와 공동선’이라는 주제로 우리 사회의 ‘정의’ 문제를 숙고하는 자리를 마련하였습니다. 한국사회의 공론장은 오래전부터 ‘민주’에서 ‘정의’로 성찰과 토론의 초점을 전환시킨 것으로 보입니다. 대동철학회도 정의, 공정, 자유, 평등에 관한 진지한 토론을 벌이고자 합니다. 이로써 자유주의의 ‘자유’와 공동체주의의 ‘공동선’이 서로 조화를 이루어 ‘사회 정의’를 이룰 수 있는 가능성과 그 원리를 모색하는 데 기여하고자 합니다.

아무쪼록 온라인으로 개최되는 <대동철학회 2021년 봄 학술대회>에 많은 선생님들께 참석 하셔서 이번 학술대회가 창의적이고 생산적인 토론의 장이 될 수 있기를 기원합니다.

대 동 철 학 회 장 이 상 업

<학술대회 식순>		
13:00-13:10	개 회	사회 : 김덕수(대구교대)
	회장인사	회장 : 이상엽(울산대)
13:10-13:20	연구윤리교육	논문 표절방지 교육 및 연구윤리 간담회
		연구윤리위원장
기 획 주 제 논문 발표		사회 : 이상형(경상대)
13:20-14:00	발 표 1	감염병 및 방역에 대한 정치철학적 고찰 : 감염병 의심자의 기본권 제한에 대한 정당성 문제를 중심으로 ... 박성진(광주교대)
14:00-14:20	논 평 1	김은희(건국대)
14:20-15:00	발 표 2	불완전한 공동선과 자유주의의 변형 ... 이충한(전주교대)
15:00-15:20	논 평 2	김동일(경상대)
15:20-15:40	휴 식	
15:40-16:20	발 표 3	통합적 관점에서 본 서구 정의론 ... 이찬훈(인제대)
16:20-16:40	논 평 3	강 철(서울시립대)
16:40-17:40	총 합 토 론	
		사회 : 권영우(한국외대)
17:40-17:50	폐 회	부회장 : 배상식(대구교대)

【 목 차 】

발 표 1	감염병 및 방역에 대한 정치철학적 고찰 : 감염병 의심자의 기본권 제한에 대한 정당성 문제를 중심으로	6-18
-------	---	------

.....박성진(광주교육대학교).....

논 평 1	박성진 교수님의 「감염병 및 방역에 대한 정치철학적 고찰: 감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성 문제를 중심으로」에 대한 논평	19-23
-------	--	-------

.....김은희(건국대학교).....

발 표 2	불완전한 공동선과 자유주의의 변형	24-38
-------	--------------------	-------

.....이충한(전주교육대학교).....

논 평 2	이충한의 「불완전한 공동선과 자유주의의 변형」에 대한 토론문	39-43
-------	-----------------------------------	-------

.....김동일(경상국립대학교).....

발 표 3	통합적 관점에서 본 서구 정의론	44-63
-------	-------------------	-------

.....이찬훈(인제대학교).....

논 평 3	통합적 관점에서 본 서구의 정의론에 대한 논평문	64-67
-------	----------------------------	-------

.....강철(서울시립대학교).....

감염병 및 방역에 대한 정치철학적 고찰:

감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성 문제를 중심으로

박 성 진(광주교육대학교)

I. 들어가며

2014년 2월, 서아프리카 기니에서 에볼라 바이러스에 감염된 사람이 처음 확인되었다. 그 이후 2백만 명이 거주하는 기니의 수도 코나크리로 전염이 확산되었고 시에라리온과 라이베리아 그리고 나이지리아 등으로 번져갔다. 같은 해 6월 국경 없는 의사회에서는 전염병이 완전히 통제가 불가능한 상황이라고 말했다. 에볼라에 감염된 사람들은 고열과 피가 섞인 구토와 설사에 시달리다 죽어갔다. 1976년 에볼라의 첫 발견 이후 역사상 가장 거대한 에볼라 유행이었다. 2014년 8월 WHO 발표 기준 2,147명이 감염되었고 1,145명이 사망했다. 2019년 현재까지 에볼라로 사망한 사람은 1만 1,000여 명으로 추정된다. 박쥐에 의해서 전염된 인수공통전염병인 에볼라의 치사율은 75%였으며 서아프리카 일대는 물론 전 세계를 한순간에 공포에 몰아넣었다(Donovan 2014, 2). 그리고 2019년 말 코로나 바이러스가 창궐하여 팬데믹이 선포되었으며 세계는 다시 전염병의 공포에 놓이게 되었다.

위의 사례는 백신이 개발되어 금번 코로나19 사태가 진정된다 하더라도 감염성 질환의 유행이 계속해서 전 세계를 위협하리라는 사실을 극명하게 보여준다. 더군다나 현대 사회는 과거와 다르게 지구온난화 현상, 야생동물 서식공간의 축소 및 도시 밀집화 그리고 이동 및 유통의 고속화 등으로 인해 전염병의 확산 가능성이 그 어느 때보다 커진 상황이다. 이제 공동체 전체를 파괴할 수 있는 것이 외부의 침입이나 군사적 폭력이 아니라 전염병이나 바이러스일 가능성이 더 커졌다. 실제로 법정 감염병 발생률은 최근 들어 계속 증가하고 있으며 2019년과 2020년에 걸친 코로나 사태는 전염병이 사회 시스템을 한순간에 마비시킬 수 있다는 것을 단적으로 보여주고 있다.

따라서 전염병과 바이러스의 문제는 단순히 의료와 보건행정의 문제가 아니라 공동체의 안전을 위협하는 것으로 정치적 차원에서 고찰되어야 한다. 그리고 이것은 개인과 국가의 책무 및 개인의 자유를 제한하는 사회적 통제 및 분배의 문제이기에 우선 정치철학 및 윤리학에 기반한 정의(justice)적 관점의 검토가 선행되어야 한다(Selgelid 2005, 274). 하여 본 연구는 전염성 질병에 대한 국가와 개인의 책무 및 통제와 예방 등을 정치철학적 관점에서 고찰하고자 한다. 특히 여기서는 감염의 가능성이 있는 사람의 기본권 제한의 문제를 다루고자 한다.

주지하듯이, 확진자에 대한 기본권 및 자유의 제한에 관한 것은 논쟁의 여지가 거의 없다. 하지만 확진 판정을 받지 않고 감염이 되었을 가능성만을 가지고 있는 사람에 대한 기본권 제한에 관한 이론 및 정당성은 아직 정립되지 못하고 있으며 합의에 이르지 못한 것이 사실이다. 지난 2007년 영국 옥스퍼드 대학교에서 전염성 질병과 윤리학에 대한 세미나(Infectious Disease Ethics: Limiting Liberty in Context of Contagion)가 개최되어 철학자들과 과학

자들이 이에 대해 검토하였으나 서로의 간극만을 발견할 뿐 합의에 이르지 못하였다(Selgelid 2009, 149). 따라서 현재의 상태를 고려하여 기본권 제한의 문제를 다시 검토할 필요성이 있다. 팬데믹 상태에서 기본권 제한의 문제는 주권의 개념과도 밀접하게 결부되기 때문이다 (Patton 2011, 104). 따라서 본 연구는 우선 기존의 이론을 기반으로 전염성 질병 감염 예상자의 기본권 제한 문제를 검토하고 기본권 제한의 정당성이 어떠한 방식으로 도출될 수 있는지 살펴볼 것이다.

II. 감염병의심자의 기본권 제한은 정당한가?

코로나-19가 전세계적 유행으로 번진 상황에서 많은 국가들이 방역의 차원에서 확진자와 밀접하게 접촉했던 사람이나 감염병의심자 그리고 외국에서 입국한 사람들에게 강제적으로 자가격리의 조치를 내리고 있다. 많게는 2주부터 적게는 1주까지 강제적으로 이동을 제한하고 있으며 한국과 같은 경우는 모바일 앱을 비롯한 다양한 방법으로 자가격리자를 감시하고 있는 상황이다. 그런데 이 과정에서 빈번하게 심각한 인권 침해나 기본권 제한의 문제가 발생하고 있다. 실제로 한국에서 신종 코로나바이러스 감염증 자가격리자 관리 강화를 위한 손목 밴드 도입을 놓고 감염병 확산을 막기 위해 필요하다는 주장과 인권 침해 등 부작용이 우려된다는 주장이 갈등을 보이기도 했다.¹⁾ 그렇다면 여기서 과연 확진자가 아니라 확진의 가능성 혹은 감염 가능성이 있는 사람에 대한 기본권을 제한하는 것이 정당한 것인지 의문점이 생기지 않을 수 없다. 물론 감염병이 만연한 상황과 이에 대한 공포 그리고 전염병의 확산으로 인한 경기침체 등을 고려했을 때, 기본권 제한은 정당한 것처럼 보인다. 그리고 우리의 도덕적 판단이 경험에 근거한 것이며 경험해보지 못한 상황에 대한 두려움 등이 작동한 것이라면 이러한 주장은 합리성이 있을 수도 있다(Kumar 2015, 2887). 하지만 ‘감염 가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어질 수 있다’ 혹은 ‘감염 가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어야 한다’는 것은 규범적 성격이 있는 것이며 다른 사람을 강제하는 것이고 타인의 자유를 억압하는 것이기에 단순히 바라볼 문제가 아니다. 기본권 제한의 문제는 도덕과 윤리적 관점에서 우리의 직관을 넘어 면밀하게 검토되어야 할 필요가 있다. 우리의 직관적 판단이 다른 사람에게는 많은 피해를 줄 수 있으며 억압으로 작동될 수 있기 때문이다. 그렇다면 감염병의심자의 기본권 제한이 정당성을 가질 수 있는지 살펴보자.

우선 ‘감염 가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어야 한다’라는 명제는 단순한 명령문이라고 할 수 없다. 이것은 일종의 도덕 판단으로 감염 가능성이 있는 사람에게 자가격리를 명령하고 이것을 어겼을 경우 처벌을 가한다. 다시 말해서 이것은 어떠한 법체계 내에 있는 것으로 처방적 성격(Prescriptivity)과 더불어 기본권 제한에 대한 이유 제시의 요구와 더불어 일정한 표준이나 원리를 환기하여 그 판단을 내리고 있다는 점에서 보편성 혹은 보편화가능성(Universalizability)이 요구되는 문장이다(Curtler 1971, 295). 그리고 ‘감염의 가능성이 있는 사람은 2주간 자가격리를 해야한다’라는 말은 의미규칙에 따라 보편화가능성을 요구하는 서술

1) <https://www.yna.co.kr/view/AKR20200407122500017?input=1179m> (검색일: 2020. 10. 26.).

적 의미가 있기 때문에 그 판단에 대해 이유를 묻는 것이 항상 정당하다(강문석 2014, 90). 하여 감염 가능성이 있는 사람이 2주간 자가격리를 해야 한다면 그 이유가 합당하게 설명되어야 하며 유사한 다른 사례에 있어서도 동일하게 적용 가능해야 한다. 즉, 확진 가능성이 있는 사람에 대한 자가격리의 명령은 근거가 중요하지 않은 단순한 일반적 명령문인 ‘좌향좌’, ‘앞으로 가’, ‘출입금지’와는 달리 서술적 의미규칙에 따른 보편화가능성을 요구하는 논리적 특징이 있으며 이러한 조건이 구성되어야 하며 도덕판단이 서술적 의미를 지니는 한, 이 주장은 보편화가능성을 가져야 한다(Hare 1963, 10).

여기서 말하는 보편화가능성이란 의미규칙에 따라 동일한 조건에 대해서 동일하게 적용해야 한다는 것으로 특정한 인물이나 사건에만 적용하는 것이 아니라 그와 유사한 다른 사례에도 보편적으로 적용 가능해야 한다는 것을 의미한다. 다시 말해 유사한 사례에 대해서 보편적으로 예외 없이 적용가능성이 있는 것이 도덕적 주장이며 그렇지 않은 것은 단순한 명령문이나 합리성이 부족한 것으로 도덕적 주장이라고 할 수 없다. ‘A라는 상황에서는 B는 X의 행위를 하여야 한다’는 명제는 B라는 사람을 특칭하고 있기에 도덕적 판단이라 할 수 없지만 ‘A라는 상황에서는 누구라도 X의 행위를 하여야 한다’라는 주장은 보편화 가능하기에 도덕적 주장이라 할 수 있다.²⁾ 그리고 여기서 중요한 것은 논리적 일관성으로 A와 유사한 상황은 누구라도 예외없이 적용되어야 하며 어떤 사람에게 A와 유사한 상황에서 다른 행동을 할 수 있다는 것이 허용된다면 그리고 A와 유사한 상황에서 다른 행위가 허용된다면 논리적 일관성을 위반하는 것으로 합리적 도덕적 판단의 요건을 충족한다고 볼 수 없다(Hare 1995, 456). 그렇다면 우리는 ‘코로나19 확진 가능성이 있는 사람은 2주간 자가격리를 해야한다’라는 판단이 도덕적 판단이며 동시에 합리성을 담보할 수 있는지, 즉 보편화가능성과 일관성이 있는지를 살펴보아야 한다.

우선 우리는 ‘왜 감염 가능성이 있는 사람은 자가격리를 해야 하는가?’라고 질문할 수 있다. 「감염병의 예방 및 관리에 관한 법률(이하 감염병 예방법)」에 따르면 보건복지부장관이나 지방자치단체의 장은 감염병의심자에게 자가격리 조치를 할 수 있으며 자가격리 조치를 위반하여 지정된 격리장소를 벗어난 자에게 1천만 원 이하의 벌금 처벌을 받을 수 있게 명시되었다. 그리고 그 이유를 ‘국민 건강의 증진 및 유지’라고 밝히고 있다. 그렇다면 국민 건강이라는 공공의 이익 때문에 감염병의심자의 기본권을 제한하는 것인데 여기서 다시 의문점이 발생한다. 감염병의심자가 국민 건강을 해칠 가능성, 즉 공공의 안전에 위해(危害)를 끼칠 상당한 가능성의 보유 혹은 의심이 된다는 이유만으로 그들의 기본권을 제한할 수 있는지에 대한 물음이다. 먼저 이를 알아보기 위해 「감염병 예방법」의 조항을 도식화해 보자.

① 감염병의심자는 공공의 이익, 즉 국민의 건강에 위해를 끼칠 수 있다.



② 국민의 건강을 위협하는 자의 기본권은 제한될 수 있다.

2) “가령 지금 내가 누군가에게 ‘지금 당신이 문을 닫아야 한다’고 주장하는 것은 보편화가능하지 않을 경우 도덕적 주장이 아니다. 단순한 명령의 의미만 담고 있는 것이다. 하지만, ‘지금 누구라도 문을 닫아야 한다’고 주장하면 이는 보편화가능하기에 도덕적 주장이 된다.” (김은희 2015, 218).



③ 감염병의심자의 기본권은 제한될 수 있다.



④ 공공의 이익이나 국민의 안전에 위해를 끼칠 가능성이 있는 자의 기본권을 제한할 수 있다.

「감염병 예방법」은 위의 1번과 2번 명제의 논증을 통해 감염병의심자의 기본권이 제한될 수 있다는 3번 명제를 도출한다. 그리고 이것은 다시 4번 명제로 기술될 수 있다. 왜냐하면 감염병의심자는 공공의 이익, 즉 국민의 건강을 위협할 가능성을 가지고 있는 사람으로 간주되며 이러한 가능성에 기인하여 기본권 제한의 정당성을 획득하기 때문이다. 비록 3번 명제에서 ‘감염병의심자’라는 개별적인 지시 혹은 특수한 사례를 지칭한다고 할지라도 ‘공공의 이익을 위협하는 사람의 기본권은 제한될 수 있다’는 일정한 표준이나 원리를 기반으로 그 판단을 도출한다는 차원에서 ‘감염병의심자’를 ‘공공의 이익이나 국민의 안전에 위해를 끼칠 가능성이 있는자’로 치환할 수 있는 것이다. 그런데 3번 명제가 도덕 판단이 되기 위해서는 4번으로 전환 가능해야 함과 동시에 이것이 보편화가능성을 가져야 한다. 그렇다면 과연 4번 명제가 보편화가능성과 일관성을 담보하고 있는지 먼저 보편화가능성의 관점에서 살펴보자.

4번 명제가 보편화가능성을 갖기 위해서는 ‘공공의 이익이나 국민의 안전에 위해를 끼칠 가능성이 있는 자’는 모두 기본권이 제한되어야 한다. 여기서 주의해야 할 것은 기본권 제한의 주체가 결과주의(consequentialism)적 관점에서 ‘공공의 이익이나 안전에 위해를 끼친 자’가 아니라 단지 가능성(possibility)을 함의하고 있는 자라는 사실이다. 그렇다면 보편화가능성을 가지기 위해서는 공공의 안전에 위해를 끼칠 가능성이 있는 자는 예외 없이 보편적으로 기본권이 제한되어야 한다는 것인데 이는 현대 사회에서 정당성을 가지기 힘들다. 먼저 공공의 이익이나 안전에 대한 위해의 가능성이라는 것이 매우 모호하며 그들 모두의 기본권을 제한한다는 것은 ‘공익을 위해서는 사익이 희생되어야 한다’는 것이 보편적으로 적용되어야 한다는 것으로 논리적 타당성을 가지기 힘들다. 예를 들어 범죄의 가능성이 있는 사람들 모두의 기본권을 제한해야 한다는 주장이 설득력이 없는 것처럼 이 또한 명확한 설득력이 없으며 보편화가능하지도 않다. 유전적으로 범죄를 저지를 가능성이 높다는 것이 합당하게 예측되거나 재범의 우려가 매우 높다는 이유만으로 한 개인의 기본권을 제한할 수는 없다. 그리고 ‘가능성’에 기반한 자유의 제한은 오히려 사회에 더 많은 해악을 발생시키는 역효과를 가져올 수도 있다. 물론 법률체계에서 이와 유사하게 ‘보안처분’이라는 제도가 있기는 하지만 이 역시 매우 제한적으로 사용되고 있으며 논란의 여지가 많다.³⁾ 더군다나 보안처분이라고 하는 것은 이미 저질러진 범죄나 책임 행위를 근거로 장래의 위험성을 예측하는 것으로서 아무런 책임 행위를 저지르지 않은 감염병의심자와는 매우 다른 사례라 할 수 있다. 따라서 위에서 제시한 4번 명제는 보편

3) 보안처분은 형벌과 달리 과거의 행위책임을 근거로 하지 않고 대상자의 장래의 위험성이라는 단순한 예측을 근거로 투입되는 형사정책적 수단이다. 하지만 보안처분과 보안처분법은 집단의 이익을 위해 그리고 예방이라는 합목적성을 구실로 삼아 대상자 개인의 희생을 강제하는 어두운 측면을 가지고 있다(김성돈 2015, 1).

화가가능성이 없기에 도덕 판단이라고 할 수 없으며 이를 바탕으로 3번 명제 역시 도덕적 정당성을 가지기 힘들다고 볼 수 있다. 그리고 이는 집단을 위해 개인의 권리를 박탈한다는 도덕적 위험성을 가지고 있기도 하다. 또한 유사한 상황은 누구라도 예외없이 적용되어야 한다는 일관성도 유지되기도 어렵다. 이처럼 감염병의심자에 대한 기본권 제한이 도덕 판단으로서 정당성을 가지기는 어려운 것이 사실이다.

칸트의 관점에서 보더라도 의무는 실천법칙에 따르는 행위의 필연성을 뜻하는데 그 법칙은 특정한 목적이나 대상이 아니라 보편타당성의 형식만으로 규정되어야 한다. 따라서 의무의 형식적 원리는 행위가 보편적인 법칙 자체에 합치하는가만을 고려할 것을 요구한다(강지영 2008, 32). 이 관점에서 보더라도 감염병의심자에 대한 기본권 제한은 보편타당성의 형식을 갖추지 못하고 있으며 보편법칙으로 나아갈 수도 없다.

물론 이러한 주장에 대해서 두 가지 관점에서 비판이 가능하다. 첫 번째가 공리주의적 관점이며, 두 번째가 상황 윤리적 관점이다. 그렇다면 과연 감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성이 구성될 수 있는지 우선 공리주의적 관점에서 살펴보자. 어떤 사람들은 규칙 공리주의(Rule Utilitarianism)의 관점에서 감염병의심자들 전부를 자가격리 조치하는 것이 그렇지 않은 것보다 더 큰 유용성을 갖기 때문에 이는 충분한 정당성을 가질 수 있다고 주장할 수 있다. 하지만 엄밀히 말해 ‘공리주의적 규칙’이란 그 규칙을 보편적으로 따르는 것이 그와 똑같은 행동유형에 적용될 수 있는 어떤 선택 가능한 다른 규칙을 보편적으로 따르는 것보다 큰 유용성을 갖는다는 것을 의미한다. 즉 공리주의적 관점에서 보더라도 ‘규칙’이 예외없이 보편 가능해야 하는 것이다. 따라서 공리주의적 측면에서도 보편화가능성은 중요한 문제이며 이것이 담보되지 않는다면 도덕 규칙이라고 할 수 없다.⁴⁾

그렇다면 상황 윤리적 측면에서 살펴보자. 대표적인 상황 윤리학자인 윈치(P. Winch)에 따르면, 어떤 상황에서 ‘나는 A를 해야 한다.’라고 할 때, ‘해야 한다’는 말의 의미나 사용에는 논리적으로 다른 사람도 A라는 행위를 해야 한다는 의미가 필연적으로 도출되지 않는다(강문석 2014, 97). 이에 대해 윈치는 다음과 같이 말한다.

우리가 비슷한 상황에서 다른 모든 사람에게 적용하게 될 것을 해야 하는 이유를 제시해야 한다는 것은 명백히 합리적이지 못하다. 어떤 상황에서 무엇을 할지를 결정하는 것은 그 자체로 무엇을 하는 것이 옳은지를 발견하는 것이다(Winch 1972, 165).⁵⁾

위의 윈치의 말은 인간의 실존적 측면에서는 충분한 정당성을 가지고 있다. 인간의 실제 삶 속에서 행위의 결정은 실존적 선택에 의해서 결정된다. 하지만 어떤 규칙이나 법령 그리고 타인의 기본권을 제한하는 성격이 있는 부분에서는 이러한 것이 적용되기 힘든 것이 사실이다. 상황 윤리는 개인이나 미시적 차원에서 적용 가능할지도 모르지만 이것이 법이나 정치 체계의

4) ‘감염병의심자를 자가격리 조치 하는 것이 더 큰 이익을 가져오기 때문에 이것은 정당하며 감염병의심자는 자가격리를 해야 한다’라는 주장은 논리적 측면에서 흄의 법칙(Hume’s Law)을 위반한 것으로 볼 수 있다. 즉 ‘Is’에서 ‘Ought’를 도출한 것으로 ‘사실판단’에서 ‘가치판단’을 도출한 논리적 오류로 볼 수도 있는 것이다. ‘Is-Ought Gap’에 대해서는 (Brown 2014) 참조.

5) 번역은 (강문석 2014) 참조.

영역으로 나아가기는 힘든 것이다. 왜냐하면 법이나 도덕은 다른 사람의 행위를 제약하는 처방적 성격이 있기에 설득의 근거를 제시하지 못한다면 아무런 의미가 없기 때문이다.

지금까지 살펴본 것처럼 다른 사람의 기본권을 제약하는 법이나 도덕판단은 보편화가능성과 일관성이 담보되어야 한다. 하지만 현재 우리가 당연하게 받아들이고 있는 이 상황, 즉 감염병 확진자가 아니라 감염병의심자의 기본권이 제약되어야 한다는 것은 보편화가능성과 일관성의 문제로 정당성을 가지기 힘든 것이 사실이다. 그렇다면 현재 우리가 직관적으로 ‘옳다’라고 받아들이고 있는 이 상황이 정당성을 가지기 힘든 전체주의적 발상이며 감염의 공포에 기인한 비합리적 사유란 말인가? 아마도 다른 관점에서는 감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성을 찾을 수 있을지도 모르겠다. 조금 다른 관점에서 이것에 대한 정당성 문제를 분석해 보도록 하자.

III. 감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성: 공정원리를 중심으로

감염병의심자의 기본권을 제한하는 문제는 위에서 제시한 대로 기존의 윤리학적 관점, 즉 의무론적 윤리설이나 공리주의적 관점으로 정당성을 찾기 힘든 것이 사실이다. 그렇다면 우리는 다른 관점에서 이것을 바라볼 필요가 있다. 여기서는 기존의 윤리학적 관점이 아닌 정치적 그리고 법적 정의관을 중심으로 구성된 하트(H. L. A. Hart)의 공정원리(the principle of fairness)를 중심으로 살펴보도록 하겠다.

2020년 현재 코로나바이러스(Covid-19)라는 전염병의 확산을 방지하기 위해 당국이 실행하는 다양한 정책들은 시민들의 협조와 의무 이행을 요구한다. 시민들의 의식과 자발적 협조없는 방역이라는 것은 사실상 불가능하다. 따라서 당국은 다양한 방식으로 시민들의 협조를 구하기도 하며 때로는 처벌과 법적 책임의 방식으로 협조를 강요하기도 한다. 사회적 거리두기나 자가격리 등을 위반할 경우 도덕적 비난의 대상이 되기도 하지만 법적 처벌이 뒤따르기도 하는 것이다. 특히 지자체는 자가격리를 위반한 경우 발생한 피해에 대해서 구상권을 청구하기도 하는데 그 금액이 적게는 몇 백만 원에서 많게는 몇 억까지 이른다. 그리고 자가격리를 비롯하여 당국이 제시한 방역지침을 따르는 것이 정의로운 것이며 시민의 당연한 정치적 의무이고 이것이 곧 성숙된 시민의식이라고 주장되기도 한다. 그렇다면 어떻게 이러한 것이 합리성을 가질 수 있는지 하트의 이론을 바탕으로 분석해 보자.

우선 하트는 자신의 유명한 논문 “자연적 권리는 존재하는가?”에서 모든 인간은 도덕적 권리를 가지고 있으며 여기에 특별한 자연권이 있는데 그것은 다른 사람의 자유를 제한할 수 있는 자연적 권리라고 말한다. 그리고 다음과 같이 상대방의 권리를 제한하는 공정원리에 대해서 설명한다(김동일 2012, 80).

어떤 사람들이 규칙에 따라 공동의 일을 수행하며 자신들의 자유를 제한할 경우, 이들은 그것으로부터 파생된 이익을 받은 다른 사람들로 하여금 그들과 마찬가지로 자유의 제한을 감수하도록 할 권리를 가진다(Hart 1955, 185).

하트의 주장은 어떤 협조체제, 즉 많은 사람들의 자유가 제한되는 희생의 감수로 인해서 사회에 이득이 발생했다면, 자유의 제한이라는 희생을 감수한 사람은 그렇지 않은 사람에게 자유의 제한을 감수하도록 할 권리가 생긴다는 것이다. 다시 말해 자신의 노력이 아닌 다른 사람들의 노력에 의해 만들어진 산물의 혜택을 누린 수혜자들에게는 그 산물을 만들어낸 협조자들이 따랐던 규칙을 따라야 하는 책무가 생긴다는 것이다(김동일 2012, 81). 이것은 법 준수 의무(obligation to obey the law)의 문제가 단순히 권위나 위임의 문제가 아니라 협력 관계 있는 사회(co-operating society)의 구성원들에 대한 도덕적 의무이며 다른 이들의 규칙 준수에 대한 도덕적 권리라는 것을 의미한다(박준석 2007, 56). 다시 말해, 법의 준수에 대한 의무를 법이나 정치적 의무에 의존하는 것이 아니라 도덕적 관점 그리고 자연법(Natural Law)적 관점에서 고찰한 것이다(Drury 1981, 533). 그리고 하트는 이 도덕적 의무에 대한 정당성을 ‘제한의 상호성’이라는 개념을 통해 설명한다.

제한의 상호성이란, 협조자들이 어떠한 협조체제를 만들기 위하여 규칙을 세우고 아울러 그 규칙을 지키기 위해 자신의 자유를 일정 부분 제한하는 희생을 하였다면, 나아가 이러한 희생에 기반하여 어떤 혜택이 발생하였다면, 협조자와 수혜자 모두 상호적으로 자유를 제한할 수 있다는 것이다. 그리고 이렇게 자유를 제한받는 것에 대한 의무를 하트는 ‘공정책무’라고 표현한다. 하트의 이러한 주장은 무임승차를 금지하고 자신의 몫을 다해야 한다는 보편적 원리에 기초해 있는 것으로 충분한 정당성을 갖는다고 하겠다(김동일 2014, 231). 그렇다면 이 원리를 통해 감염병의심자의 사례에 적용하여 정당성을 도출할 수 있는 살펴보자.

우선 방역에 있어서 협조체제의 구축은 필수적이다. 한국의 경우도 입법부의 보건복지위원장은 ‘K-방역’의 성공을 자랑하며 그 성공의 원인을 방역 지침 준수 등의 시민들의 자발적인 협조 덕분이라고 강조했다.⁶⁾ 이는 한국에서 코로나-19 사태에 대한 협조체제가 구성되었으며 그 혜택이 발생하였다는 것을 의미한다. 그렇다면 여기서 방역 지침을 준수하고 방역 정책에 협조하는 등 자신의 자유를 일정 부분 희생한 협조자들은 다른 수혜자들에게 자유가 제한되어야 함을 강요할 수 있는 도덕적 권리가 생긴다. 그리고 여기서 수혜자들에게는 방역지침을 따라야 하는 책무가 발생하는데 그것 역시 도덕적 책무이자 의무가 된다. 그렇다면 이것을 그대로 감염병의심자는 자가격리되어야 한다는 것에 적용해 보면 다음과 같이 표현될 수 있다. 우선 무임승차를 금지하며 자신의 몫을 다해야 한다는 대전제에서부터 시작해 보자.

① 누구나 한 사회의 구성원으로서 무상으로 혜택을 받아서는 안되며 자신의 몫을 다해야 한다. (무임승차를 해서는 안된다.)



② 코로나-19 사태로 인해 방역의 협조체제가 구성되었으며 수혜가 발생하였다.



6) <http://www.kukinews.com/newsView/kuk202011010157> (검색일: 2020. 11. 10.)

③ 방역의 협조체제에서 수혜를 받게될 혹은 받은 사람은 누구나 방역지침을 따를 도덕적 의무가 발생한다.



④ 감염병의심자들은 그들이 협조자이건 비협조자이건 발생된 혜택을 입은, 혹은 혜택을 입을 가능성이 합당하게 예측되는 사람이라면 누구나 일정 부분 자유가 제한되는 의무(자가격리)를 수행해야 한다.

무임승차를 금지하는 원칙에서부터 4번 명제가 도출되는 과정은 논리적 타당성이 있는 것처럼 보인다. 하지만 이것이 단순한 명령문이 아니라 도덕적 판단이 되기 위해서는 위에서 제시한 ‘보편화가능성’이라는 요구에 부합해야 한다. 그렇다면 4번 명제가 보편화 가능성이 있는지 분석하는데 여기서는 보편화가능성에 대한 문제를 세 가지 측면에서 살펴보고자 한다. 우선 논리적으로 보편화 가능성이 있는지를 검증하고 이후 규칙의 보편적 적용 가능성이 있는지 마지막으로 규칙의 보편적 수용 가능성이 있는지를 살펴보고자 하겠다.

우선 논리적 보편화가능성이란, ‘어떤 조건 혹은 환경 C에서 A라는 사람이 X를 해야 한다’는 개별판단이 환경 C에 있는 사람은 누구나 반드시 행동 X를 해야 한다는 것으로 전환 가능하다면 그것은 논리적 보편화가능성이 있다고 볼 수 있다. 왜냐하면 행동 X를 주어진 환경에서 반드시 행해야 할 종류의 행동으로 만드는 어떤 속성이나 또는 일련의 속성들이 항상 행동 X에 있어야만 하기 때문이다(테일러 1989, 135).

그렇다면 우리는 환경 C를 ‘방역에 관한 협조체제가 구성되어 혜택이 발생한 상태’로 상정하고 A를 ‘수혜를 받은 감염병의심자’라고 가정하며 X를 ‘자가격리’라고 가정해 보자. 여기서 보편화가능성을 가지기 위해서는 A라는 개별적 존재가 우선 ‘누구나’라는 보편적 대상으로 전환될 수 있어야 하는데 여기서 ‘무임승차를 해서는 안되면 공동체의 구성원으로서 자기 몫을 다해야 한다’라는 명제를 참이라고 판단한다면 ‘C라는 환경에서 A의 입장에 있는 사람이라면 누구나 X를 해야한다’라는 것을 참으로 받아들여야 하기 때문에 이는 논리적 보편성을 갖는다고 볼 수 있다. 하지만 논리적 보편성만으로는 규칙이 되기에는 한계가 있다. 이것이 규칙으로서 성립되기 위해서는 보편적으로 적용이 가능해야 한다. 왜냐하면 ‘해야한다(ought)’는 ‘할 수 있다(can)’을 함의해야 하기 때문이다.⁷⁾ 그렇다면 보편적 적용 가능성에 대해서 살펴보자.

규칙의 보편적 적용 가능성이란, 어떤 유형의 행동이라도 사람들이 그 행동을 보편적으로 수행하는 것이 가능하다는 것으로 도덕적 행위에 관한 하나의 형식적 조건이다(테일러 1989, 142). 따라서 위의 4번 명제가 보편적 적용이 가능하기 위해서는 모든 사람들이 자가격리를 ‘할 수 있어야’ 한다. 다시 말해 모든 사람들이 독립된 공간에서 혼자 생활할 수 있는 능력이 있어야 하며 동시에 격리장소를 벗어나지 않는 것이 실현 가능해야 한다.⁸⁾ 물론 개인적으로 이것이 불가능한 경우도 있을 수 있지만, 이에 대해서는 중앙정부 및 지방자치단체에서 자가

7) ‘해야한다(ought)’와 ‘할 수 있다(can)’의 문제에 대해서는 (Greve 2014, Littlejohn 2009, Brown 1977) 참조.

8) 자가격리 대상자의 의무, 즉 생활 수칙 및 지원에 대해서는 질병관리청 홈페이지를 참조하였음. http://www.kdca.go.kr/gallery.es?mid=a20503020000&bid=0003&act=view&list_no=144811 (검색일: 2020. 11. 12.).

격리에 대한 보상금 및 숙소 그리고 기타 생필품을 지원하며 진료 등 외출이 불가피할 경우 관할 보건소에서 서비스를 제공한다는 측면에서 보편적으로 자가격리를 ‘할 수 있다’고 평가 가능하다. 따라서 4번 명제는 규칙의 보편적 적용 가능성도 충족한다고 할 수 있다. 그렇다면 마지막으로 규칙의 보편적 수용 가능성에 대해서 알아보자.

규칙의 보편적 수용 가능성이란, 하나의 규칙을 준수하겠다는 자유로운 공약이 행위의 규범적인 원리로서 모든 도덕 행위자의 편에서 이루어진다는 것을 의미한다. 칸트는 규칙을 그 규칙에 해당되는 행위를 하는 각자가 자신과 다른 모든 도덕 행위자에 대한 의무의 원리로서 자유롭게 또 의식적으로 동의할 수 있는 것이어야 한다고 말한다(테일러 1989, 145). 그렇다면 도덕 규칙이 하나의 규범적인 원리로서 모두에게 수용될 수 있으려면, 다시 말해 모든 도덕 행위자에게 동의를 받기 위해서는 그 규칙이 어떤 특정인이나 특정 집단에 유리하지 않고 차별을 발생시키지 않아야 한다. 규칙은 반드시 모든 사람이 그들 자신의 행동지침으로서 자유롭게 또 의도적으로 받아들일 수 있는 규칙이어야 하기 때문에 모두에게 공평해야 한다. 그렇다면 우리는 4번 명제가 어떤 특정인이나 집단에 이익이나 손해를 발생시키지 않는지 검토해야 한다. 우선 감염병의심자 혹은 확진자와 밀접하게 접촉되어 ‘능동감시대상자’로 분류되는 경우는 불특정다수를 대상으로 한 것으로 어떤 특정 집단이나 특정인으로 범주의 한계를 설정하지 않고 있다. 또한 감염병은 특정 체질이나 계급 혹은 성별 및 직종의 구분없이 불특정 다수 누구에게나 발생할 수 있다는 점에서 4번 명제가 어떤 차별이나 특정 집단에 대한 특별대우를 염두하고 있지 않다는 것을 알 수 있다. 따라서 이것은 사람들 간의 어떤 차별대우를 허용하지 않는다는 측면에서 충분히 보편적 수용 가능성을 함의한다고 판단된다.

이처럼 감염병의심자의 기본권 제한의 문제를 공정원리에 기반하며 바라보면 보편화가능성과 함께 한 사회 공동체 내에서 정당성을 갖는다고 볼 수 있다. 무임승차 금지의 원칙에서 시작하여 협조체제가 구성되어 혜택이 발생한 경우, ‘제한의 상호성’에 근거하여 혜택을 받았거나 받을 것이 합당하게 예측되는 사람들에게 협조에 동참하는, 즉 일정 부분 자유가 제한되어야 한다는 의무의 부과는 도덕 판단으로서 충분한 정당성을 가질 수 있는 것이다. 다시 말해 자신이 감염병의심자가 되었을 때, 자가격리를 수용해야 하는 의무의 발생은 협조체제로부터의 수혜의 사실 및 동의 그리고 제한의 상호성 및 무임승차의 비공정성에 근거한다고 정리할 수 있다.

하지만 우리가 여기서 주의해야 할 매우 중요한 사실이 하나 있다. 감염병의심자의 기본권 제한의 수용에 대한 공정성이 구축되었다 할지라도 감염병의심자의 기본권 제한 그 자체에 대한 정당성이 구성되지는 않았다는 사실이다. 즉 공정원리는 우리가 왜 규칙을 따라야 하며 의무를 수행해야 하는 것에 대한 대답이 될 수는 있으며 그것의 수용에 대한 정당성을 구축해 줄 수 있을지 모르지만, 그 규칙 자체에 대한 정당성을 구성해주지는 않는다는 것이다. 마치 부모의 말을 잘 들어야 하는 이유가 합당하게 설명되었다 하더라도 이것이 부모의 말이 모두 옳다라는 것을 증명할 수 없는 것처럼 규칙 준수의 정당성을 입증하지만 규칙 자체의 정당성을 입증하지는 못하고 있는 것이다.

이와 같은 이유로 롤즈(J. Rawls)도 하트의 공정원리를 개인의 책무론 중 하나로 채택하며

공정원리를 사회에 적용하는 자신의 정의론과 달리 개인에게 적용되는 원리로서 구분한다(김동일 2012, 81). 그리고 그것에 대한 부가조건으로 협조체제가 합당하게 설명될 수 있는 정로운 협조체제이어야 한다고 강조할 뿐이다(Rawls 1971, 111).

하지만 협조체제가 아무리 정의롭다고 하더라도 롤즈의 지적대로 하트의 공정원리는 자신이 감염병의심자가 되었을 때, 사회적 방역망으로 인해 수혜를 입고 있다면 자가격리의 의무를 왜 따라야 하는지를 설명해 주고 있을 뿐 감염병의심자는 자가격리되어야 한다는 것, 즉 사회에 위험을 끼칠 가능성이 있는자는 기본권이 제한되어야 한다는 것 자체를 정당화 시켜주는 못한다.⁹⁾ 공동체 구성원들이 협조체제에 동참하는 이유를 설명하기는 하지만 규칙 자체에 정당성을 부여하지는 못하는 것이다. 더군다나 수혜의 발생과 협조체제가 구축되어 있다는 것을 의무의 발생의 기준으로 상정한다면 이는 소수자나 반대자를 탄압하는 수단으로 작용될 수도 있다. 그렇다면 우리는 현재 자가격리의 의무를 왜 따라야 하는지를 이해하면서도 동시에 의심자에 대한 기본권 제한 자체가 정당성을 가지기는 힘들다는 것을 인정해야 한다. 왜냐하면 사회적 위험이나 위해의 가능성만으로 기본권이나 자유를 제한하는 것이 보편화가가능성을 가질 수 없기 때문이다.

IV. 나오며

지난 50년 동안, 300종 이상의 전염병이 한 번도 등장한 적이 없는 곳에서 새롭게 출현하거나 재출현했다. 전염병학자의 90%는 코로나 이후에도 다음 두 세대 안에 치명적인 전염병이 도래할 것이라고 예측한다. 그것은 에볼라일 수도 있고 조류독감이나 메르스 혹은 다른 코로나 계열이나 항생제 내성 슈퍼박테리아일 수도 있으며 전혀 다른 무언가일 수도 있다. 이는 현대 국가 및 시민의 가장 큰 위협이 핵이나 전쟁 혹은 테러 등의 물리적 폭력이 아닌 바이러스 및 전염성 질병이라는 사실을 역설한다. 이러한 상황에서 국가의 안보와 공동체의 안전을 위해서는 바이러스와 전염성 질병에 대한 정치학적인 접근이 필요하며 이를 위해 우선적으로 정치철학적 고찰이 선행되어야 한다(Bryan 2007, 1077).

더군다나 지금 우리가 직면하고 있는 코로나-19 사태는 인류가 직면할 새로운 위험에 대해 많은 것을 말해주고 있다. 사스, 메르스, 에볼라, 신종플루, 조류독감, 지카 바이러스, 코로나 등 세계적으로 유행했으며 지금 유행하고 있는 전염성 질병들은 모두 지난 10년 안에 발생했다. 이렇게 짧은 기간에 대규모 전염병이 다수 발생한 것은 인류가 경험해보지 못한 현상이다. 그리고 이것은 우리가 지금 당장 코로나-19를 종식시킨다고 하여도 수년 안에 다른 치명적 바이러스가 도래할 것이라는 사실을 의미한다. 일반적으로 바이러스는 치명률이 높으면 전파력이 약하고 전파력이 높으면 치명률이 낮다는 특징이 있다. 하지만 현대 사회에 도래하는 바이러스는 이러한 규칙을 무색하게 하고 있다. 따라서 우리는 이제 공포의 일상화와 더불어

9) 라즈(Joseph Raz)와 같은 경우는 하트의 이론을 반대하며 법을 따라야 하는 의무가 곧 사회의 구성원들에게 부담하는 도덕적 의무라는 설명에 반대한다. 대신에 라즈는 이것을 정당성 있는 정치적 권외의 지배권과 규범적 상관 관계에 있는 것으로 인식한다. 즉 법에 대한 태도의 문제는 도덕적 의무의 측면이 아닌, 일종의 시민적 덕성(civic virtue)의 측면에서 접근해야 한다고 강조한다. 이에 대해서는 (Raz 1990, 박준석 2007) 참조.

다음 판데믹을 준비해야 한다(Miller & Hagan 2017, 64).

그리고 이 과정에서 제기되는 많은 문제를 해결하기 위해 정치철학적 고민을 병행해야 하며 두려움과 공포로 인한 인식의 실수를 줄여야 한다. 위에서 분석한 것처럼 감염병의심자의 기본권 제한의 문제는 정당성을 가지기 힘들다. 그럼에도 불구하고 우리는 이유를 설명하지도 못하면서 직관적으로 그것이 옳다라고 받아들이고 있다. 그리고 수많은 권리침해와 모순을 비상(非常)의 상황이라는 이유로 용납하고 있다. 이러한 직관과 이성의 괴리가 두려움과 공포에 기인한 것인지 아니면 전체주의적 문화 때문인지는 알 수 없다. 하지만 확실한 것은 이러한 모순적 상황이 계속될 것이라는 사실이다. 위협과 공포의 일상화 속에서 고전적인 권리 지향적 자유주의는 작동할 수 없을 것이며 때로는 예외상태(the State of Exception)로 진입하면서 '법의 지배'라는 민주주의의 핵심가치도 작동하지 않을 것이다. 이것은 도래할 위험사회에서 과거의 윤리학적 혹은 정치철학적 패러다임이 작동할 수 없음을 의미한다.¹⁰⁾ 과거의 패러다임으로는 개인의 자유와 공중보건 사이의 긴장만을 생산하거나 시라쿠사 원칙(the Siracusa Principles)¹¹⁾을 지키며 이 둘 사이에 균형을 잡아야 한다는 틀에 박힌 말을 반복할 수밖에 없다. 지금의 패러다임은 감염병 유행이 나타날 경우 방역감시로 인해 개인정보(privacy)와 자유(liberty)를 비롯해 강제적 조치로 인해 자율성(autonomy)이 침해될 수 있다는 사실만을 환기시킬 뿐 아무런 실질적 대안을 생산할 수 없다(배종면 2015, 15).

그렇다면 우리는 그저 살아가는 것이 아니라 다가올 비상(非常)의 시대를 살아내기 위해 새로운 정치철학적 패러다임을 고민해야 한다. 그리고 동시에 모순을 무비판적으로 수용하면서 존재하지도 존재할 수도 없는 '균형'을 이야기하며 자신의 이익을 챙기는 사람들에 대한 경계의 시각을 놓쳐서는 안된다. 감염병의심자에 대한 기본권 제한의 문제에서 알 수 있듯이 우리는 현재 아무런 준비도 없이 그리고 그것은 과연 옳은 것인지에 대한 고민도 없이 주어진 규칙과 상황을 그대로 수용하고 있다. 봉쇄, 감염, 격리, 그리고 죽음이라는 공포를 완전히 벗어날 수는 없겠지만 잠시 현재의 사태를 성찰하며 경계의 시각으로 지금을 바라볼 필요가 있는 것이다. 그리고 다가올 위험사회를 준비해야 한다.

10) '예외상태'에 대해서는 (칼 슈미트 2010, McConkey 2013) 참조. 슈미트는 법의 작동이 멈추는 '예외상태'를 결정하는 것이 주권자라고 주장한다. 그리고 법조문이나 법의 체계에서 구체적 상황에 대한 논리가 도출될 수 있으며 법의 지배가 가능하다는 법실증주의자 켈젠(Hans Kelsen)을 비판하며 정치는 법의 체계가 아니라 '결단'을 통해 이루어지는 것이라 말한다.

11) "유엔은 1984년 시라쿠사 원칙을 제정해 비례의 원칙에 따라 증거에 기반해 격리를 시행해야 한다고 강조했다. 하지만 세계보건기구(WHO)는 "감염병에 대한 격리나 고립으로 공공의 이익에 필요한 경우 이동의 자유에 개입할 필요가 있다"며 "이런 경우는 국제 인권법에 의해 합법적인 것으로 간주된다"는 방침을 세운 바 있다"

https://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20200227500201&wlog_tag3=daum (검색일: 2020. 11. 17.), 공중 보건과 자유의 제한에 대한 시라쿠사 원칙 적용에 대해서는 (Silva & Smith 2015) 참조.

- 참고문헌 -

- Brown, Campbell. 2014. "Minding the Is-Ought Gap." *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 43, No. 1.
- Brown, James. 1977. "Moral Theory and the Ought-Can Principle." *Mind*, Vol. 86, No. 342.
- Bryan, Charles S. et al. 2007. "The Ethics of Infection Control: Philosophical Frameworks." *Infection Control and Hospital Epidemiology*, Vol. 28, No. 9.
- Curtler, Hugh Mercer. 1971. "What Kant Might Say to Hare." *Mind*, Vol. 80, No. 318.
- Donovan, G. Kevin. 2014. "Ebola, epidemics, and ethics: what we have learned." *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*, Vol. 9, No.15.
- Drury, S. B. 1981. "H.L.A. Hart's Minimum Content Theory of Natural Law." *Political Theory*, Vol. 9, No. 4.
- Greve, Rob Van Someren. 2014. "'Ought', 'Can', and Fairness." *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 17, No. 5.
- Hare, R. M. 1995. "Universal Prescriptivism." ed. P. Singer, in *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. 1955. "Are There Any Natural Right?" *The Philosophical Review*, Vol. 64.
- Kumar, Victor. 2015. "Moral Judgment as a Natural Kind." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 172, No. 11.
- Littlejohn, Clayton. 2009. "OUGHT, CAN, AND PRACTICAL REASONS." *American Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 4.
- McConkey, Michael. "Anarchy, Sovereignty, and the State of Exception: Schmitt's Challenge", *The Independent Review*, vol. 17, no. 3, 2013.
- Miller, Maureen & Emily Hagan, "Integrated biological-behavioural surveillance in pandemic threat warning system", *Bulletin of the World Health Organization*, 95, 2017.
- Patton, Cindy. "Pandemic, Empire and the Permanent State of Exception", *Economic and Political Weekly* Vol. 46 No. 13, 2011.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard Univ. Press.

- Raz, Joseph. 1990. *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Selgelid, Michael J. 2005. "Ethics and Infectious Disease." *Bioethics* Vol. 19 No. 3.
- Selgelid, Michael J., Angela R. McLean, Nimalan Arinaminpathy, Julian Savulescu, 2009. "Infection Disease Ethics: Limiting Liberty in Contexts of Contagion." *Bioethical Inquiry* Vol. 6.
- Silva, Diego S. & Maxwell J. Smith. 2015. "Limiting Rights and Freedoms in the Context of Ebola and Other Public Health Emergencies: How the Principle of Reciprocity Can Enrich the Application of the Siracusa Principles." *Health and Human Rights*, Vol. 17, No. 1.
- Winch, P. 1972. *Ethics and Action*, London: Routledge.
- 강문석. 2014. "헤어의 보편적 처방주의에 나타난 도덕의 합리성." 인하대학교 철학과 박사학위 논문.
- 강지영. 2008. "칸트의 의무개념에 대한 분석: 『윤리형이상학 정초』 제1장을 중심으로." 『칸트연구』 제21집.
- 김동일. 2012. "공정원리의 이론과 도덕적 기초." 『정치사상연구』 제18집 제1호.
- 김동일. 2014. "공정원리의 적용 조건." 『철학논총』 제76집.
- 김성돈. 2015. "보안처분의 합목적성과 정당성." 『성균관법학』 제27집, 제4호.
- 김은희. 2015. "도덕적 추론과 방법론에 관한 롤즈와 헤어의 논쟁에 관한 연구: 반성적 평형 대 보편적 규정주의." 『대동철학』 제72집.
- 박준석. 2007. "하트와 라즈의 법철학." 『이화 법학논집』 제11권 2호.
- 배종면. 2015. "2015년 메르스 유행에서 감염병 유행 통제를 위한 정보공개와 관련한 공중보건 윤리 원칙들 정립." 『대한보건연구』 41권 4호.
- 슈미트, 칼. 김향 역. 2010. 『정치신학: 주권론에 관한 네 개의 장』, 서울: 그린비.
- 테일러, 폴. 김영진 역. 1989. 『윤리학의 기본원리』, 서울: 서광사.
- <https://www.yna.co.kr/view/AKR20200407122500017?input=1179m>(검색일: 2020. 10. 26.).
- <http://www.kukinews.com/newsView/kuk202011010157> (검색일: 2020. 11. 10.)
- http://www.kdca.go.kr/gallery.es?mid=a20503020000&bid=0003&act=view&list_no=144811 (검색일: 2020. 11. 12.).
- https://www.seoul.co.kr/news/newsView.php?id=20200227500201&wlog_tag3=daum (검색일: 2020. 11. 17.)

박성진 교수님의 「감염병 및 방역에 대한 정치철학적 고찰: 감염병의심자의 기본권 제한에 대한 정당성 문제를 중심으로」에 대한 논평

김 은 희(건국대학교)

1. 발표문의 구성

(1) 감염병 의심자의 기본권 제한 자체의 정당성 문제

- ① 보편화가능하지 않은 명령문으로 되어 있기 때문에 정당하지 않다.(R.M.Hare에 근거) 위해 가능성만으로 기본권 제한하는 것은 보편화가능하지 않다. ex) 범죄가능성 유비
- ② 칸트의 관점에서 정당하지 않다. 도덕법칙은 보편타당한 형식으로 규정되어야 하는데 위 경우 그렇지 못하므로.
- ③ 공리주의적 관점에서 정당하지 않다. 규칙공리주의의 경우 보편화가능성은 충족되어야 하므로.
- ④ 상황윤리적 관점은 법의 정당성을 확보하기에는 일관성이 부족한 관점이라서 고려의 기준이 되지 못한다.

⇒소결론1: 감염병 의심자의 기본권 제한 ‘자체’는 정당하지 않다.

(2) 감염병 의심자의 기본권 제한의 정당성(공정성?) 문제

- ① 하트의 공정원리에 따르면 위 사안은 ‘제한의 상호성’ 충족한다.
- ② 공정원리에 적용해본 위 사안은 논리적 보편화가능성도 충족한다.
- ③ “ 규칙의 보편적 적용가능성도 충족한다.
- ④ “ 규칙의 보편적 수용가능성도 충족한다.

⇒소결론2: 감염병 의심자의 기본권 제한에 대한 ‘수용’은 공정하다.

■최종결론: 기본권 제한 그 ‘자체’에 대한 정당하지 않지만 기본권 제한의 ‘수용’은 공정하다.

2. 문제제기

(1) 보편화가능성과 일반성

발표자는 ‘감염병 가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어야 한다’라는 매우 ‘일반적 general’인 문장을 정당성 검토의 대상으로 삼았다. 하지만 이는 복잡한 법적 적용의 현실을 과도하게 단순화하였다. 헤어는 일반성과 보편화가능성은 구분해서 생각해야 한다고 피력하면서, 일반적이지 않고 매우 구체적이고 조건적인 문장도 보편화가능할 수 있다고 말한다.¹⁾ 가령 ‘감염재생율이 **이상인 되고 치명율이 **이상인 비말전파되는 감염병에 걸린 확진자와 밀폐된 공간에서 마스크 등 방역장비를 갖추지 않고 *m거리 이내에서 *시간 이상 대화하고 몸을 접촉하고 물건을 같이 쓴 경우(즉 감염병의심자로 분류된 경우) 얼른 그 장소를 빠져나와 검사에 응하고 2주간 혼자 있는 상태로 스스로를 격리해야 하고, **등을 수행해야 한다’와 같은 특수하고 구체적인(일반적이지 않은) 내용의 문장도 보편화가 가능하다. 보편화가 가능하다. 이는 그 당위문장이 적용되어야 할 대상들(국민들)에 있어 특정인만을 정해놓지

1) R. M. Hare, "Universalizability", *Encyclopedia of Ethics*, 2nd., vol. 3, p. 1734.

않는다는 뜻이다. 당위문장 내용의 일반성과는 무관하다. 거의 모든 사회의 법은 보편화가 가능하지만 일반적이지 않은 표현들로 되어 있다. 수행해야 하거나 하지 말아야 하는 행동의 목록은 행동방식, 제한되는 행동방식이나 제한의 시효 또한 구체적으로 법적으로(법의 수준의 다양한 범위내에서) 정해져 있다.

발표자가 발표문에 제시한 일반적인 내용(‘감염가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어야 한다’)을 보면 기본권 제한이 과도하게 보이는 것이 당연하다. 감염가능성이 있는 사람에 대한 조건화나 제한되는 기본권의 종류, 제한의 정도, 한계에 대한 어떤 구체적인 내용이나 조건화가 없기 때문이다. 하지만 모든 법은 그렇게 ‘일반적’인 문장으로 되어 있다기보다 매우 구체적인 내용들(다양한 여러 상황에 맞춰 제한적으로 적용하는)로 이뤄져 있다. (헌법 정도는 일반적인 문장으로 되어 있겠지만 그것은 하위법들의 구체성의 보충을 받게 되어 있고 구체적인 사법적 해석으로도 보충을 받는다.)

우리는 통상적으로 그러한 구체적인 조건화가 있는 상태에서의 이러저러한 기본권, 혹은 자유의 제한을 보편화가 가능하다고 간주하며 정당하게 받아들이고 있다.(내가 돈이 있다면 어떤 땅을 살 자유와 기본권이 있지만 개발제한구역으로 지정된 땅에 대해서는 그런 자유가 법에 의해 제한된다.) 기본권, 혹은 자유의 제한을 보편화가 가능하지 않은 것으로 보아 부당하게 여기는 사안이 있다면, 그것은 해당 법적 명령의 이러저러한 조건화나 구체적 내용들에 있어 우리가 보편화가 가능하지 않다고 여기기 때문일 것이다. 그렇다면 감염병의심자 기본권 제한의 정당성에 있어 우리에게 필요한 논의는 어떤 기본권이 어떤 정도로 제한되는지 그 구체적인 내용에 기반한 논의일 것이다. 하지만 발표문에서 정당성을 평가하고자 한 문장은 지나치게 일반적인 문장이다. 발표문이 정당성 평가의 대상으로 삼고자 하는 문장이 그렇게 ‘일반적’인 내용으로 되어 있을 경우 이는 우리의 판단을 매우 잘못 이끌 수 있다.

물론 구체적 상황에 따른 조건화된 문장은 매우 신성불가침해 보이는 기본적 자유나 권리를 보장하는 법적 문장에서는 나타나지 않아야 한다고 생각할 수도 있다. 하지만 그것 역시 자유에 대한 과도된 관점이다. 이를 위해서 (3)의 논의가 필요하다.

(2) 칸트

칸트의 관점을 들어 보편화가 가능하지 않다고 한 부분도 우리의 판단을 잘못 이끌 수 있다. 칸트의 보편화가 가능화 정식은 <윤리형이상학 정초>에서 제시되는 것과 <윤리형이상학>의 ‘법이론’에서 제시된 것 두 종류로 생각해볼 수 있다. 칸트의 이 기준에 맞춰 해당 법의 정당성을 평가하려면 법을 그 테스트에 넣는 것이 아니라 그 법에서 다루는 어떤 개인(나)의 행동의 준칙을 넣어서 판단해야 할 것이다. “그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 네가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위하라”(B52 IV421, 백종현 역, 『윤리형이상학정초』, 132쪽) 즉 내가 감염병의심자가 된 상태에서 기본권 제한을 전혀 받지 않으며 생활하겠다는 나의 준칙이 보편화가 가능한지 보아야 한다는 것이다. 보편화가 가능하다면 보편화가 가능한 방식으로 행동하는 나를 막는 법은 정당하지 않을 것이다. 발표자가 이 관점에서 본다면 해당 법에 대한 평가가 달라질 것으로 보인다. 칸트의 『윤리형이상학』도 살펴보자.

“행위가 또는 그 행위의 준칙에 따른 각자의 의사의 자유가 보편적 법칙에 따라 어느 누구의 자유와도 공존할 수 있는 각 행위는 정당하다.” (B34 VI231, 백종현 역, 『윤리형이상학』, 151쪽) 즉 내가 감염병의심자가 된 상태에서 기본권 제한을 전혀 받지 않으며 생활하겠다는 나의 의사가 보편적 법칙에 따라 어느 누구의 자유와도 공존할 수 있어야 기본권 제한은 부당한 것이 된다. 발표자가 이 관점에서 본다면 이 역시 해당 법에 대한 평가가 달라질 것으로

보인다.

칸트의 법이론에 나온 이것은 ‘법의 보편적 원리’를 드러내고 있으며 『윤리형이상학정초』에서의 정언명령이 내적 도덕에 대한 것인 한편, 이는 우리의 외적 행위의 법적 옳음에 대한 것이다. 논평을 위해 전자 외에 후자 또한 제시한 이유가 있다. 후자는 사회 속에 살아가는 우리가 타인들의 자유와 양립가능한(공존가능한) 상태에서 각자의 자유를 구가해야 함을 전자보다 더 잘 보여주기 때문이다. 그렇다면 감염병의심자에 대한 기본권 제한이 어느 누구의 자유와도 양립가능하다는 말인가? 그 논의를 위해 (3)이 필요하다.

(3) 자유 제한의 근거: 자유들의 양립가능성

흔히 기본권으로서의 자유에 대한 잘못된 관점이 있는데, 그것은 자유 하나하나가 절대적인 가치를 가진다는 것이다. 그게 맞다면 필연적으로 각기 다른 자유들 간의 충돌 문제가 발생하게 되고, 우리는 이런 교착상태를 해결하기 위해 자유와 다른 기준인 ‘공익’을 도입하기도 한다. 하지만 의무론자들은 ‘공익’이라는 good보다는 ‘자유’라는 right를 중시하기 때문에 공익의 이름으로 기본권인 자유를 제한하거나 침해하는 것을 용납하기 어렵다. 그래서 자유의 침해에 대해서는 공공적 필요가 생겨도 결연한 사수의 태도가 나오기 쉽다. 나 역시 의무론적인 자유주의자이며 공익을 명분으로 개인의 자유가 침해되는 것에 반대한다.

하지만 그렇다고 해서 어떤 특정 종류의 자유가 무조건적인 보호를 받는 것은 아님을 모든 사회의 법과 우리들은 알고 있다. 문제는 자유가 제한되는 근거인데 그것은 바로 ‘공익’이 아니라 ‘자유’의 전체체계라는 점을 알 필요가 있다. 간단히 말하자면 자유는 자유의 이름으로만 제한될 수 있다. 즉 자유의 전체체계 안에서 다른 자유와 양립가능한 상태여야 특정 종류의 자유의 보장이 정당한 것이다. 폐수를 오수처리 없이 강에 흘리고자 하는 자유의사는 깨끗한 물을 먹을 시민의 자유를 훼손하기에 다른 자유와 양립가능하지 않다. 이는 (2)에서 말한 칸트의 법이론에 나온 ‘법의 보편적 원리’의 관점이며 현대 정의론자 롤즈의 자유에 대한 관점을 말해준다.

그렇다면 감염의심자의 자유로운 활동은 모든 각자의 자유와 양립가능할까? 그렇지 않음을 우리는 쉽게 알 수 있다. 발표자는 감염의심자는 확진자가 아님을 강조하며 범죄자와 범죄가능인을 달리 대우하는 우리의 법상식을 근거로 하여 감염의심자의 자유를 제한해서는 안 된다고 주장한다. 하지만 이 유비는 맞지 않다. 범죄는 의도를 갖고 특정 행위를 하고 그 특정행위로 인해 그 의도가 노린 피해라는 결과가 발생해야 성립한다.²⁾ 범죄는 자신의 의도를 꺾어서 해당 행동을 하지 않으면 이뤄지지 않기에 범죄가능자는 자유를 미리 제한받을 수 없다. 즉 법에 있어서, 범죄가능자의 자유의사 능력을 존중할 필요가 성립한다. 하지만 감염의심자는 전염의 의도를 갖지 않고 그럼에도 불구하고 어떤 특정 피해 결과를 야기할 가능성³⁾이 있어 이 사람의 행동반경을 제한해야 할 필요가 범죄가능자의 경우와는 전혀 다른 차원에서 성립한다. 감염의심자의 자유의지를 존중해서 그의 자유를 보장해주는 차원의 사안이 아닌 것이다. 그는 원래부터 전염할 의도가 없었고 따라서 이 사안에서 법은 해당 위험발생가능자의 행

2) 일정 조건을 갖추면 부작용도 범죄가 될 수 있지만 그 경우에도 그 부작용이 범죄로 성립하게 해주는 의도가 존재한다.

3) 발표자는 possibility를 썼지만 그것은 우리로 하여금 제한의 부당함을 더욱 크게 느끼도록 할 우려가 있다. 타인에게 전염시킬 possibility는 누구나에게 다 있어서 possibility를 근거로 사람의 기본권을 제한하면 너무나 광범해져서 부당한 제한이 되기 쉽다. 내가 보기엔 이 사안의 경우 타인에게 전염시킬 가능성은 probability라고 하는 것이 더 맞고 그렇게 되면 우리는 그 개연성의 많고 적음에 따라 사안을 세밀하게 구분하여 기본권 제한의 정당성을 논할 수 있게 된다.

위를 막을 근거로 범죄가능자와는 전혀 다른 차원의 근거를 가진다. 범죄가능자의 유비보다는 자신의 의도와 무관하게 갑자기 타인들이 지근거리 내에 있는 곳에서 칼춤(사람들 눈에 잘 안 띄면서 상해를 주는 칼이다.)을 추는 사람의 행동반경의 제한, 혹은 범죄적 의도는 없지만 인화성 물질을 특별한 안전장치 없이 화재발생위험이 있는 밀폐된, 사람이 있는 곳에 들고 들어가는 사람의 행동반경의 제한에 유비하는 것이 더 이 사안에 맞는 유비가 될 것이다. 우리는 이런 사람들이 지닌 가능성(개연성)에 초점을 맞춰서 그 사람이 하고자 하는 행동을 제한하는 것을 범죄가능자에 대한 행동제한과 같은 성격이라고 생각하지 않을 것이다.

물론 이는 타인에게 전염가능성이 있는 병을 가진 사람의 모든 경우에 단순하고 일반적인 내용의 법으로 자유를 제한하는 것을 자유의 전체 체계내에서 양립가능한 것으로 그래서 정당한 것으로 본다는 의미는 아니다. 위에서 ‘모든’은 보편화가능성의 의미라기보다 ‘일반성’의 의미를 가진다. 병을 전파하는 방식(공기를 통해서인지, 성관계를 통해서인지, 비말을 통해서인지, 신체접촉을 통해서인지 등), 감염재생율, 감염의심자와의 접촉시 확진율, 감염시 치명률 등과 그에 따라 제한되는 기본권 종류, 제한의 종류, 정도, 기간 등등이 각 사안에 맞게 세밀하게 규정된 상태에서의 자유의 제한은 자유의 전체체계에서 양립가능할 수 있다는 것이다.

우리가 따져야 할 것은 이런 세밀한 조건화 세트 중 어떤 것이 우리의 자유의 전체체계 내에서 성립할 수 있는지에 관한 것이어야 하지, 일반적인 언명인 ‘감염가능성이 있는 사람의 기본권은 제한되어야 한다’가 정당한지에 관한 것이어서는 안 된다. 그것은 논의를 지나치게 단순화하여 제한의 부당함을 확대해서 판단하게 할 우려가 크다.

(4) 공정원리

발표문의 구성 중 후반부에 해당하는 내용은 제한의 부담과 이득을 공정하게 공유할 경우 그 제한이 ‘수용’가능하다는 논리에 찬성하는 것으로 이뤄져 있다. 그런데 이 부분이 왜 발표문 전반부에 검토된 ‘제한 자체’의 정당성을 따지는 논거들과 다른 위상을 갖는지 발표문만으로는 분명히 보이지 않는다. 물론 전반부와 후반부는 논거의 성격이 다르기는 하다. 전반부는 보편화가능성의 논리, 공리주의 논리 등이 소개되면서 어떤 논리로 봐도 제한이 정당하지 않다는 소결론으로 나아갔고 후반부에는 하트의 새로운 논리가 소개된다. 하지만 후반부에 하트의 부담과 이득의 공정한 공유의 논리는 논평자가 보기에 ‘수용’이 정당하다는 결론 외에도 ‘제한 자체’가 정당하다는 것을 말해주는 논리로도 충분히 잘 쓰일 수 있는 것으로 보인다. 발표자는 제한 자체를 정당화해줄 논리는 없지만 규칙 ‘수용’의 ‘공정성’을 정당화해줄 논리는 하트의 공정원리와 같은 것이 존재한다고 주장하는 것으로 보인다. 하지만 논평자가 보기에 제한 자체의 공정성도 하트의 논리가 확보해줄 수 있을 것 같다. 그럴 수 있는 관점은 계약론에서 찾아질 수 있다.

어떤 악한 규칙이 있다면 발표자가 구분하여 생각한 것처럼 그것 자체의 정당성 논의와 악한 규칙의 수용의 공정성 논의는 구분되는 것이 맞을 것이다. 즉 그 규칙 자체에 대해서는 악하다고 결론내려도 그 규칙을 수용함에 있어 수용자들간의 공정성을 확보할 수 있기 때문이다. 하지만 계약론적 관점에서 보면 어떤 규칙이 자체가 옳은지 그른지는 그것이 야기할 부담과 이익의 분배 방식의 공정성, 상호성에 달려 있다고 충분히 볼 수 있다.

그리고 발표자는 제한 ‘자체’에 대한 판단과 제한의 ‘수용’에 대한 판단도 구분해서 최종결론을 내렸지만, 그것이 발표자가 진행한 논증 내에서 왜 구분이 되는지 발표문에서는 분명히 보이지 않아 더 나아가 설명을 필요로 한다. 발표자는 ‘보편화가능성’에 대한 문제를 세 측면으로 구분하여 논리적 보편화가능성, 규칙의 보편적 적용가능성, 규칙의 보편적 수용가능성을

단계별로 검토해나갔고 감염의심자의 기본권 제한이 세 조건 모두 충족한다는 점을 보였다. 이때 첫 번째 조건인 논리적 보편화가능성을 충족했다면 '수용'의 정당성 외에 제한 자체의 정당성도 충족한 것이 아닌가 하는 의문이 생긴다. 발표자가 '제한 자체'의 정당성은 확보되지 못한 것으로 보면서 제한의 '수용'의 정당성(공정성?)은 확보된 것으로 보는 이유에 대해서는 좀 더 설명이 필요하다. 이상입니다. 감사합니다.

불완전한 공동선과 자유주의의 변형

이 총 한(전북대학교)

1. 서론

이 글의 목적은 다원주의 사회에서 추구할 수 있는 정치적 삶의 양식으로서 다원적 자유공화주의를 제시하는데 있다. 이러한 목적을 위해 먼저 다원주의 사회에서 개인의 좋은 삶에 대한 판단을 국가가 내려서는 안 된다고 보는 반완전주의적 자유주의를 롤스의 정치적 자유주의를 통해 비판적으로 검토할 것이다. 이어서 중립성을 기초로 한 자유주의 정치이론이 지닌 결함을 드러내고자 한다. 동시에 그러한 결함을 치료할 수 있는 정치의 한 형태로서 공동선의 불완전성에 대한 시민들의 인식을 바탕으로 실행되는 불완전한 공동선의 정치를 제안할 것이다. 이러한 제안은 다원주의 사회에서 그런 형태의 정치를 실행함으로써 얻게 될 것으로 기대되는 몇 가지 혜택을 기술하는 방식으로 이루어질 것이다.

불완전한 공동선의 정치는 공동선의 정치가 지닌 강제의 위험으로서 거론되는 집단주의와 전체주의를 경계하면서 궁극적으로는 보편적 인권에 대한 존중을 바탕으로 자유의 점진적 확장에 그 목표를 둔 다는 점에서 자유주의적이다. 동시에 공동의 선은 무엇이 될 수 있는지에 대한 지속적인 탐구와 공동의 숙고 과정을 정치적 영역에서 밀어내지 않는다는 점에서 공동체적 가치와 자기 지배로서의 자치에 친화적이다.

결론에서는 다원주의사회에서 우리가 추구해야 할 정치적 삶의 양식은 중립성에 기초한 다원적 자유주의가 아니라 자유주의의 변형으로서 불완전한 공동선에 대한 인식을 바탕으로 실행하는 다원적 자유공화주의라고 주장할 것이다.

2. 다원주의의 도전

인간에게 자유는 행복한 삶을 위한 기본 가치이다. 자유가 없거나 부족한 인간의 삶은 그렇지 않은 경우보다 불행하기가 쉽다. 때문에 인간은 자유에 대한 지속적인 열망을 삶에서 포기하지 못한다. 여기에서 내가 말하는 자유란 자신의 삶에서 이루어지는 선택과 결정들을 자신의 의지에 따라 내리는 인간 행위를 의미한다. 자유주의자들의 표현에 따르면 그것은 인간이 외부의 간섭 없이 자신이 원하는 것을 선택할 수 있는 능력으로서의 자유, 즉 선택의 자유다.

오래전 루소는 자유는 인간 본성의 결과라고 말함으로써 자유의 본질을 간명하게 표현했고, 로크는 사회계약 이전의 자연상태를 가정함으로써 자연법의 테두리 안에서 모든 인간에게 주어진 자유는 차별없이 동등하다는 것을 보여주었다. 칸트는 이성을 지닌 독립적 주체로서의 인간에 대한 존중이 개인의 자유에 대한 동등한 고려와 존중을 통해 실현된다는 것을 보여줌으로써 선택의 자유가 지닌 도덕적 위상을 공고히 했다.¹⁾

1) John Locke, "The Second Treatise" in *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett

자유에 대한 사상적 접근은 프랑스 혁명을 통해 구체적인 모습으로 나타났다. 이후 인간이 좋은 삶에 대해 갖는 열망의 크기만큼 자유에 대한 열망도 커지기 시작했다. 그런데 자유에 대한 열망이 커질수록 좋은 삶이란 무엇인가에 관한 사람들의 생각도 다양해지기 시작했다. 더불어 좋은 삶을 생각할 때 그 사유의 초점이 가족과 친구 그리고 이웃으로 분산되기 보다는 개인의 내면에 집중되는 경향이 강해졌다.²⁾

오늘날 현대사회의 개인들은 자신을 둘러싼 사람들에게 초점을 분산시키는 방식으로 행복하고 좋은 삶이 무엇인지를 생각하는데 더 이상 큰 매력을 느끼지 못하고 있다. 오히려 자신의 내면을 들여다보는 시간을 통해 좋은 삶을 위한 인생의 다양한 계획들을 보다 자유롭게 계획하고 추진해나가는 데서 행복과 즐거움을 느끼고 있다. 이렇게 자유를 더 가깝게 느끼고 향유할수록 개인들은 어떤 삶의 방식이 더 가치 있고 좋은 것인지에 대한 판단을 내리는 과정에서 자신을 둘러싼 타인이나 세상보다 자신이 더 강한 힘을 발휘하려는 경향을 갖게 된다. 삶의 초점이 점차 자기 자신에게로 이동하고 있다.³⁾

그런데 바로 이러한 경향 즉, 이 세계에서 인간이 자유에 대한 관심을 바탕으로 자신이 원하는 삶의 방식을 실행에 옮기려는 경향이 강해질 때 사람들은 갈등에 직면하게 된다. 왜냐하면 어떤 식으로든 인간은 다른 사람과 얽힐 수밖에 없기 때문이다. 공동체에 속한 개인들은 좋은 삶에 대한 각각의 이해와 판단에 기초해서 살아가려는 의지를 자유롭게 실행에 옮기는 과정에서 필연적으로 같은 처지에 있는 사람들을 만나게 된다. 이때 더불어 행복하게 살아가기 위해 해결해야 할 공통의 문제들이 발생하게 되는데 이 때 그 문제에 대한 해결과 대응의 방식을 두고 충돌할 수 있다.

공동체에 속한 개인들 모두가 가치 있다고 여기는 궁극적 가치가 있다고 해도 그 가치들 사이에 우선 순위가 각자의 내면에서 다르게 매겨지는 바람에 공동체에 발생한 문제의 해결이나 대응방식을 두고 서로의 의견이 갈등하는 정치적 영역이 형성되는 것이다. 즉 각 개인이 지닌 도덕의 다양성으로 인해 공동체에서 긴장과 갈등이 벌어진다. 이렇게 공동체에 속한 개인들이 공통의 문제를 함께 해결하고 대응하는 과정에서 각자가 내세우는 가치가 서로 달라 충돌하고 갈등하는 사태에서 우리는 도덕의 다양성을 경험하게 된다. 우리가 공동체에서 경험하는 객관적 사실로서 도덕의 다양성을 다원성이라고 할 수 있다. 이런 다원성을 바라보고 해석하는 관점들 가운데 하나가 바로 다원주의다.

만약 누군가 공동체 안에서 어떤 가치들이 서로 충돌하고 갈등하는 사태를 바라볼 때, 그 중 어떤 것이 더 낫거나 또는 양자가 동등한 가치를 갖는다는 것이 성립할 수 없다고 해석한다면 그는 다원성을 다원주의의 관점에서 바라보는 것이라고 할 수 있다.⁴⁾ 이렇게 한 공동체

(Cambridge: Cambridge University Press, 1988), para. 6; Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton (London: Hutchinson and Co., 1958), p.95; Jean-Jacques Rousseau, *The Basic Political Writings*, trans. Donald A. Cress (Hackett Publishing Company, 1987), book 1, ch. II.

- 2) 테일러는 현대사회의 불안 요인 중 하나로 개인주의를 거론하면서 “많은 사람들은 개인주의가 근대 문명 최고의 업적이라고 생각하고 있다. 우리는 자신의 생활 방식을 스스로 선택하고 어떠한 신념을 신봉할 것인가를 양시에 따라 판단하며 우리 조상들은 도저히 가늠하거나 통제할 수 없었던 다양한 방식으로 우리 삶의 형태를 결정할 수 있는 권리를 누리는 세상에서 살고 있다”고 말한다. 찰스 테일러, 송영배 옮김, 『불안한 현대사회』(이학사, 2001), p.10.
- 3) 찰스 테일러, 송영배 옮김, 『불안한 현대사회』(이학사, 2001), p.13.
- 4) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p.342, 벌린은 “한 문화의 가치가 다른 문화의 가치들과 양립불가능하다는 사실 또는 한 문화나 집단에서 가치들이 갈등을 일으킨다는 사실, 또는 가치들이 한 인간의 내부에서 다른 시점 어떤 경우 같은 시점에서도 갈등상태에 놓인다는 사실은 가치상대주의를 수반하지 않는다. 오직 위계적으로 구조화되지 않은 가치의 다원

에서 가치들이 경합하고 갈등을 벌일 때 각자가 지니는 가치를 공통의 척도로 비교 평가하기 어려울 경우 그것들은 ‘통약불가능성(incommensurability)’을 지니는 가치가 된다.

이렇게 볼 때 다원성은 자유롭고 독립적인 주체로서 인간이 자신의 삶을 외부의 간섭없이 자신의 의지에 따라 결정해 나가는 사태에서 추출된 자유라는 가치가 이 세계에 드러낸 자연스럽고 인간적인 사실이라고 할 수 있다. 한 사회나 집단에서 공통의 문제가 발생했을 때 이에 대한 해결 또는 대응 방안을 두고 위계적으로 구조화되지 않은 통약불가능한 가치들이 경합하고 갈등하는 사태는 분명 소란스럽고 시끄러울 것이다.

그러나 이렇게 소란스럽고 시끄러운 일들이 허용되는 세상은 그런 사태를 허용하지 않는 질서정연한 세상보다 훨씬 더 즐겁고 인간적이며 풍부한 세상이다. 왜냐하면 인간은 하나의 특성으로 특정할 수 없는 지나치게 복잡한 존재들이고 과학적으로 분석할 수 있는 대상이 아니기 때문이다. 따라서 그러한 존재적 특성을 억압하기 보다는 진지하게 고려하고 존중함으로써 가능한 자신이 원하는 삶의 방식을 온전히 표현할 수 있는 여건을 제공하려는 태도를 갖는 사회가 훨씬 더 바람직한 사회로 여겨질 수 있다. 이런 점을 고려할 때 다원주의는 좋은 삶에 대한 개인의 이해를 자유롭게 표현하고 실행에 옮길 수 있는 가능성을 항상 열어둔다는 점에서 규범적으로 정당화될 수 있다.

다원주의는 인간이 자신이 지닌 자유를 삶에서 가능한 최대로 표현하고자 하는 욕망으로 향하는 과정에서 자신과 동일한 욕망을 지닌 타자와의 공존을 모색하기 위해 고안된 이념적 지향이라고 생각한다. 동일한 욕망을 지닌 자유로운 개인들은 고립된 개별자에서 벗어나 ‘정치적 우리’라는 관계를 이루는 가운데 공동의 운명을 모색해야 하는 처지에서 벗어날 수 없다. 왜냐하면 전술했듯이 인간의 삶이라는 것은 대개는 다양한 방식으로 서로 얽힐 수밖에 없기 때문이다.

따라서 인간은 그들 앞에 펼쳐진 도덕들의 다양성을 해석하고 바라보는 적절한 태도에 대해 고민해야 하는데 바로 그런 고민의 결과로서 다원주의가 등장했다고 볼 수 있다. 다원주의는 적어도 가치들의 갈등을 허용할 뿐만 아니라 특정 가치나 목적을 우선하면서 미리 다른 가치들을 억압하거나 배제하지 않는다는 점에서 자유에 대한 열망을 간직한 현대사회의 개인들에게 매력적인 관점이라고 할 수 있다.

다원주의는 이제 거스를 수 없는 현대사회의 흐름이 되었으며 그 흐름은 더욱 더 거세질 것이다. 그리고 그렇게 거세진 흐름을 형성하는 가운데 자유로운 개인들은 필연적으로 더 강하게 충돌하고 갈등하게 될 것이다. 그런데 이런 가치의 충돌과 갈등을 어떻게 바라볼 것인가의 문제가 해결되자마자 우리는 새로운 과제에 직면한다. 그것은 보다 현실적인 문제로서 그런 갈등을 공동체에서 어떻게 다뤄야 하는가와 관련된 것이다. 달리 말하면 좋은 삶에 대한 상이한 이해를 지닌 개인들 사이에 가치의 충돌이 벌어졌을 때 공동체는 그런 충돌에 어떤 식으로 대처하는 것이 바람직한 것인가에 대한 입장을 정하는 문제가 남게 된다.

여기에서 우리는 다원주의가 그 출발의 근원에서는 자유에 대한 최대한의 존중과 공존을 동시에 모색할 수 있는 힘을 지닌 것처럼 보였을 뿐이라는 사실을 뒤늦게 깨닫게 된다. 왜냐하면 그것은 가치들이 갈등할 때 그 가치들은 위계를 갖지 않는다는 것과 갈등을 부정적인 것으로 바라볼 필요가 없다는 것에 관해 말해줄 수 있을 뿐 즉 그런 가치의 갈등을 어떻게 바라봐

성 개념만 있을 뿐이다. 물론 가치들 사이의 불가피한 갈등의 영속적인 가능성뿐만 아니라 같은 문명들의 단계 또는 다른 문명들에 대한 전망들 사이의 양립불가능성도 수반한다.”고 말함으로써 다원성을 바라보고 해석할 때 갈등하는 가치들이 위계적 구조를 갖지 않는다고 보는 관점이 다원주의라고 규정한다. 이와 관련해서는 Isaiah Berlin, “Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity* (London:John Murray,1990), p.80 을 참조할 것.

야 하는지에 대한 지침만을 제공할 뿐 그런 갈등에 우리가 어떻게 대처해야하는지에 대해서는 말해주는 바가 없기 때문이다.

이어서 우리는 좋은 삶에 대한 이해가 달라 서로 갈등하는 다원주의 시대에 수행할 수 있는 바람직한 정치적 삶의 양식이 무엇인지 살펴볼 것이다. 나는 먼저 개인의 권리에 대한 동등한 고려와 존중을 바탕으로 공적영역에서 좋은 삶에 대한 판단을 하지 않는 방식으로 이런 갈등에 대처해야 한다고 보는 자유주의 정치를 검토할 것이다. 동시에 자유주의 정치가 지닌 한계를 극복할 수 있는 대안으로서 불완전한 공동선을 바탕으로 한 다원적 자유공화주의 정치를 제시하고자 한다.

3. 다원주의와 자유주의

인간은 자신을 둘러싼 환경으로부터 끊임없이 영향을 받으며 자아를 형성해간다. 서로 삶의 배경이 다르기 때문에 그에 따른 경험과 해석의 내용도 조금씩 달라진다. 물론 어떤 부분에 있어서는 공동체의 역사나 문화에 대한 공유된 이해를 바탕으로 도덕적 불일치가 없는 것처럼 여겨질 수도 있다. 그럼에도 불구하고 오늘날 다원성의 사실을 부정하기는 어렵다. 대표적으로 동성애, 낙태, 배아복제, 섹스로봇 등에 관한 도덕적 논쟁에서 다원성을 발견한다. 그리고 그런 다원성을 바라보면서 가치들 사이에 발생하는 긴장과 갈등이 하나의 가치가 손상을 입거나 희생되지 않고서는 도저히 해결될 수 없다는 생각에 이르게 되는데 바로 그런 판단 안에 다원성을 바라보는 현대사회의 지배적인 관점인 다원주의가 자리한다.

다원주의의 토대에는 기본적으로 자신의 의지에 따라 자신이 원하는 삶을 계획하고 실행하려는 인간의 열망으로써 자유에 대한 존중이 자리한다. 그런데 문제는 좋은 삶에 대한 이해의 차이에서 오는 가치의 갈등을 위계를 갖지 않는 가치들의 충돌로 바라봐야 한다고 주장하면서 달리 말하면 자신이 생각하는 좋은 삶을 실행에 옮기고 싶어 하는 인간의 열망을 존중해야 한다고 말하면서 논의를 끝내기가 어렵다는 데 있다.

왜냐하면 다원주의는 가치의 갈등이 일어날 때 서로에 대한 비판을 멈추고 각자가 올바르게 최선이라고 주장하는 좋은 삶의 방식에는 다 그럴만한 정당한 이유가 있다고 믿으며 그저 각자의 삶에 진리 값을 할당한 후 갈등을 멈추라는 상대주의의 언명을 함축하고 있지 않기 때문이다. 오히려 다원주의는 위계를 갖지 않는 가치들 사이의 영속적인 갈등이 사회에서 벌어질 수밖에 없다는 믿음에서 그 의미를 그치기 때문에 여전히 사회적 갈등을 우리에게 남겨둔다. 이것이 다원주의가 우리에게 부여하는 과제라고 할 수 있다.

벌린(Isaiah Berlin)은 이렇게 가치들이 영속적인 갈등에 놓일 수밖에 없는 근본적 이유를 인간이 지닌 삶과 사고가 근본적인 도덕적 범주와 개념에 의해 결정되어 있기 때문이라고 본다.

가. 사람들이 궁극적 가치들 사이에서 선택을 하는 것이다. 그들이 선택을 그렇게 내리는 까닭은 그 삶과 사고가 근본적인 도덕적 범주와 개념에 의해 결정되어 있기 때문이며, 그 범주와 개념들은 궁극적 기원이 어디에 있든지 여하간에 길고도 넓은 시간과 공간을 통해 흘러오면서 그들의 존재와 사유와 자아 정체감의 일부로 자리 잡은 것이다.⁵⁾

5) 이사야 벌린, 박동천 옮김, 『이사야 벌린의 자유론』(아카넷, 2014), p.423.

이렇듯 인간의 존재와 사유 그리고 자아 정체감의 일부로 자리 잡은 도덕적 범주와 개념의 차이로 인해 인간의 목적들이 통약불가능하기 때문에 서로 영원히 경쟁하고 갈등해야 하는 처지에 있다고 보는 다원주의의 믿음 안에는 갈등에 어떻게 대처해야 하는 것이 바람직하다는 규범적 당위는 포함되어 있지 않다⁶⁾ 때문에 다원주의는 개인적 삶의 차원에서 벌어지는 친구나 이웃 간의 사사로운 긴장과 갈등에서부터 사회적 차원에서 벌어지는 집단 간의 대립과 반목 심지어는 전쟁까지 다양한 형태의 갈등을 바라보는데 만족해야 한다. 그렇다면 다원주의 사회에서 우리는 어떻게 함께 더불어 살아가야 하는가? 각자 다른 도덕적·종교적 신념을 지닌 개인들은 어떻게 자신이 원하는 삶을 추구해 나가면서도 다른 사람들과 함께 더불어 조화롭게 살아갈 수 있을까? 자유롭고 평등한 시민들이 어떻게 하면 도덕적 불일치에서 오는 갈등에 시달리지 않고 안정된 사회를 유지해 나갈 수 있을까?

롤스(John Rawls)는 다원주의가 남긴 질문을 개인의 권리에 대한 동등한 고려와 존중의 원칙을 중심으로 해결해 나가야 한다고 주장한다. 롤스의 이런 주장의 근본적 배경에는 그 어떤 목적에도 방해받지 않는 자유롭고 독립적인 주체로서의 인간관이 자리한다. 오래전 칸트는 인간 주체의 본성을 파악하면서 선택의 자유를 방해하는 경험적 목적을 경계했는데 롤스 역시 이런 자유주의적 인간관을 계승한다.⁷⁾ 칸트는 인간을 자신의 목적과 선을 자유롭게 선택할 수 있는 자유의지를 지닌 자율적 주체로 파악한다. 이러한 인간관은 어떤 경험적 목적도 인간의 선택의 자유에 우선할 수 없다는 생각 즉 좋음에 대한 옳음의 우선성 주장으로 나간다. 여기에서 옳음이 좋음에 우선한다는 말은 개인의 권리가 어떤 특정한 선이나 목적을 위해 희생될 수 없다는 것을 의미한다. 동시에 이런 원칙은 좋은 삶에 대한 특정한 견해가 한 사회를 운영 하는 공통의 원칙에 반영되어서는 안 된다는 의미를 함축한다. 만약 개인의 선택능력으로서의 자유를 침해하는 공통의 원칙이 있다면 그것은 한 사회의 정의로운 원칙으로서 자격을 얻을 수 없다. 이런 생각을 칸트는 다음과 같이 표현한다.

나. 인간은 각자 행복과 그것을 구성하는 것들에 대해 모두 다른 견해를 갖고 있는데, 이러한 각 개인의 행복에 대한 견해들이 개입되는 한 우리는 어떤 공통의 원칙에도 도달할 수 없다”⁸⁾

이렇게 볼 때 칸트는 자율적 주체로서 개인을 동등하게 고려하고 존중하는 사회의 기본원칙만을 올바른 것으로 평가한다는 것을 알 수 있다. 롤스는 초기에 이렇게 특정한 선 관념을 배제하는 ‘칸트적 자유주의(kantian liberalism)’⁹⁾를 바탕으로 자유주의적 정의론¹⁰⁾을 구축한다. 그러나 목적에 선행하는 자유주의적 자아에 대한 이해를 두고 공동체주의 진영의 비판이 제기되자 이후 정치적 자유주의(political liberalism)¹¹⁾로 입장을 수정한다. 롤스는 포괄적 교리들

6) 스티븐 룩스, 홍윤기 외 옮김, 『자유주의자와 식인종』(개마고원, 2006), p.11.

7) John Rawls, “Kantian Constructivism in Morall Theory” in *John Rawls: Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge Mass.: Havard University Press, 1999), p.309.

8) Immanuel Kant, “On the Common Saying: This May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice,” in Hans Reiss ed., *Kant’s Political Writings*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp.73-74.

9) Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge Univrsiy Press, 1983), p.1.

10) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Havard University Press, 1999).

11) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

사이의 도덕적 논쟁에 벗어나지 못하는 정의론은 다원주의가 일으키는 사회적 갈등을 제대로 극복하기 어렵다고 판단하고 자신이 취한 인간관을 칸트의 도덕철학에 근거하지 않는 '정치적 인간관(a political conception of person)'으로 수정한다.¹²⁾

롤스에 따르면 정치적 인간관은 포괄적인 도덕적 교설이 아닌 민주사회의 공적문화에서 취한 직관적인 개념에 근거하기 때문에 개인의 자율성은 더 이상 윤리적 가치에 기댈 필요가 없이 정치적 자율성으로서의 독립적인 지위를 확보할 수 있다고 본다.¹³⁾ 여기에서 우리가 롤스에게 던질 수 있는 질문은 다음과 같다. 어떻게 정치적 인간관을 우리가 가질 수 있으며 그런 인간관을 기초로 개인의 권리와 자유를 중심으로 한 정치적 정의관에 합의할 수 있는가?

롤스에 따르면 다원주의 사회에서 각자가 지닌 가치체계가 달라 갈등하는 개인들은 무엇이 좋은 삶의 방식인지에 대한 판단을 수행하는데 있어 부담을 갖는다. 가치들 사이의 위계가 명확하게 드러나지 않는 상황에 처해있기 때문이다. 그런 '판단의 부담(burden of judgement)'¹⁴⁾은 그들을 '합당한 불일치(reasonable disagreement)'¹⁵⁾의 상태로 이끈다. 롤스는 이런 불일치를 합당한 것으로 본다는 자신의 생각을 '합당한 다원주의의 사실(the fact of reasonable pluralism)'¹⁶⁾이라고 표현한다. 가치들의 '합당한 불일치란 어떤 특정 가치가 다른 가치를 배제하거나 통합해야할 대상으로 바라보지 않고 동등하게 추구되어야 할 가치로 바라보는 사태를 말한다. 롤스는 각 개인들이 이런 사태 안에서 관용의 미덕을 발휘할 것으로 기대한다.

롤스가 볼 때 이런 합당한 불일치 속에 놓인 개인들은 자유롭고 평등한 사회의 시민으로서의 공적 이성(public reason)을 지닌다. 때문에 그런 공적 이성을 통해 목적에 선행하는 독립적이고 자율적인 정치적 주체로서 정치적 인간관에 도달할 수 있다. 동시에 그런 정치적 인간관을 바탕으로 개인의 권리에 대한 동등한 고려와 존중을 사회의 기본질서와 구조를 규정하는 기초 원리로 삼는 '정치적 정의관(a political conception of justice)'에 합의할 수 있다. 여기에서 우리는 롤스가 정치적 인간관에 기초한 정치적 자유주의로 자신의 입장을 수정함으로써 개인의 권리를 도덕의 다양성이 산출하는 불일치와 갈등에서 분리시키고 있음을 알 수 있다. 동시에 이러한 분리 전략을 통해 다원주의가 우리에게 남긴 과제 즉, 각자가 지닌 좋은 삶에 대한 이해의 차이에서 오는 가치들의 갈등을 어떻게 대처할 것인지의 문제를 해결하려고 한다는 사실도 깨닫게 된다. 그렇다면 이렇게 분리전략을 피한 롤스가 우리에게 제안하는 다원주의에 대처할 수 있는 정치의 수행 방식은 무엇일까? 그것은 개인의 권리에 대한 동등한 고려와 존중에 초점을 맞춰 '중첩적 합의(overlapping consensus)'¹⁷⁾를 이루어가는 방식으로 사회 운영의 기본 원칙들을 수립해 나가는 것이다. 실천적으로 기술하면, 롤스는 국가가 공적인 정책을 결정할 때 좋은 삶의 방식에 대한 특정한 관점들을 강제하거나 장려해서는 안 된다

12) 롤스는 『정의론』에서 제시한 공정으로서의 정의가 다원주의 사회의 갈등을 극복하고 질서정연한 사회를 유지해 나갈 수 있는 상대적으로 안정된 정의관이라고 생각한다. 그러나 자신의 이론이 칸트의 도덕철학에 기초하는 포괄적 자유주의에 머무르는 이상 자신이 추구하는 정의관이 상대적 안정성(the relative stability)을 갖기 어렵다고 판단한다. 이것이 롤스가 포괄적 자유주의(comprehensive liberalism)에서 정치적 자유주의(political liberalism)으로 이론적 선회를 시도하는 결정적 계기라고 할 수 있다.

13) John Rawls, *Political Liberalism*, pp.77-78.

14) Ibid., p.55.

15) Ibid.

16) 롤스가 도덕적 불일치를 합당한 것으로 본다고 할 때 그 의미에서 제외되는 포괄적 교설이 없는 것은 아니다. 롤스는 사회의 화합과 정의를 파괴하는 합당하지 않은 광신적인 포괄적 교설들이 있을 수 있고 그 경우 그런 교설들을 배제해야 한다고 말한다. Ibid., xvii.

17) John Rawls, *Political Liberalism*, p.134.

고 보는 반완전주의(political anti-perfectionism)가 다원주의에 대처할 수 있는 적절한 정치적 삶의 양식이라고 생각한다.

롤스는 국가가 좋은 삶에 대한 판단을 내릴 경우 그런 삶의 방식을 지지하지 않는 개인은 자신이 원하는 삶의 방식을 자유롭게 추구할 수 있는 권리가 동등하게 고려되고 존중받지 못했다고 생각할 것으로 본다. 그는 다원주의사회에서 그런 사태가 허용된다면 우리는 공적영역에서 가치의 차이를 두고 벌어지는 지속적인 갈등에서 벗어날 수 없게 될 것이고 국가의 강제와 개인들 사이의 분열을 피할 수 없을 것이라고 본다.¹⁸⁾

요약하자면 롤스는 좋은 삶의 방식에 대한 상이한 이해로 인해 공적영역에서 발생하는 긴장과 갈등을 정치적 정의관에 초점을 맞춰 합의하는 과정을 통해 해결함으로써 질서정연한 사회를 구축할 수 있다고 보는 것이다.¹⁹⁾ 그런데 롤스가 추구하는 자유주의 정치를 다원주의 사회의 갈등을 극복할 만한 정치의 수행방식으로 채택할 때 우리는 적어도 두 가지 문제에 직면할 수 있다. 그 문제는 자유주의적 중립성에 기초한 정치의 실행이 갖는 한계와 그런 정치의 실행으로 인해 우리가 잃는 가치들로 정리될 수 있다. 이 두 가지 모두 공적담론의 축소와 관련된 것이다. 하나는 롤스의 자유주의 정치가 현실에서 가치들 사이의 갈등을 제대로 극복하기 어렵다는 것이고 다른 하나는 공동선에 대한 논의를 통해 갈등을 해결해 갈 수 있는 기회를 미리 박탈함으로써 시민적 역량을 훼손한다는 것이다.

첫째, 롤스가 말하는 합당한 불일치라고 말하는 도덕적 불일치가 합당한 것으로 여겨질 보장이 없다는 것이다. 이것은 자유주의 정치의 실행이 갖는 한계와 관련된다. 롤스는 각 개인들이 공적영역에서 정책을 결정할 때 정치적 정의관에 초점을 맞춰 각자가 지닌 좋은 삶에 대한 특정 견해에서 물러난다고 본다. 이후 그들 사이에 존재하는 도덕적 불일치를 관용의 미덕을 발휘하며 합당하게 여길 것으로 기대한다.

그런데 한편으로 이런 생각은 인간에 대한 과학적 접근에서 비롯된 자의적 해석이다.²⁰⁾ 왜냐하면 오늘날 어떤 도덕적 불일치의 경우 개인들은 관용의 미덕을 발휘하기보다는 혐오와 무시의 감정을 표출하는데 더 적극적이기 때문이다. 최근 한국사회에 등장한 도덕적 불일치 중의 하나는 섹스로봇 문제이다. 어떤 사람들은 섹스로봇이 여성을 오직 성적유희와 만족을 위한 존재로 대상화하고 부각시킨다는 점을 지적한다. 그것은 여성을 존엄한 인격체로서 바라보는 도덕적 관점을 파괴하고 풍속을 해치기 때문에 비윤리적이라고 주장한다. 때문에 그들은 섹스로봇을 통해 성적 만족을 추구하는 삶은 인간이 추구할 수 있는 좋은 삶의 방식이 아니라고 생각한다. 그러나 인간과의 관계를 통해 성적인 만족을 얻을 수 없는 처지에 있는 사람들은 섹스로봇을 통해 성적 만족을 얻는 삶도 좋다고 생각한다.²¹⁾ 그들은 섹스로봇을 통해 성적 만족을 얻는 삶이 실제 연인과의 관계에서 성적 만족을 얻는 삶보다 열등하고 가치 없는 삶의 방식이라고 생각할 근거가 어디에도 없다고 생각한다. 아마도 이런 갈등은 한동안 지속될 것으로 보인다.

롤스가 이런 갈등에 대처하는 방법은 간단하다. 그런 가치들의 경쟁에 국가가 특정 견해를 편들지 않는 것이다. 그리고 각 개인은 상호 간의 불일치를 합당한 것으로 바라보며 특별히 어떤 심각한 해악을 미치지 않는 한 각자의 삶에 집중하는 것이다. 섹스로봇을 둘러싼 갈등을 바라보고 국가가 좋은 삶의 방식이 무엇인지에 관한 판단을 내리자마자 개인의 권리에 대한

18) Ibid., pp.200-201.

19) Ibid., p.150.

20) 이사야 벌린, 이종흠·강성호 옮김, 『비코와 헤르더』(민음사, 1997), pp.73-75.

21) 선담은, “리얼돌 수입허가 논쟁, 개인의 자유 vs 존엄성 훼손”, 한겨레, 2019. 7. 31.

동등한 고려와 존중은 실패한다. 왜냐하면 거기에는 반드시 어떤 가치의 희생이 뒤따르기 때문이다. 이것은 정치적 정의관에 위배된다고 할 수 있다. 우리는 롤스가 제안한 자유주의적 중립성에 기초해서 섹스로봇을 통해 성적 만족을 얻는 삶에 대한 어떤 결정도 공적인 영역에서 하지 않기로 결정할 수 있다. 실제로 우리나라는 2019년에 리얼돌 수입을 금지해달라는 국민청원이 있었고 이에 20만 명 이상이 동의했다. 그러나 대법원은 개인의 사적이고 은밀한 영역에 대한 국가의 개입은 최소화돼야한다는 이유로 리얼돌 수입 금지에 대한 어떤 조치도 하지 않기로 결정했다. 이런 대법원의 결정은 국가가 개인의 좋은 삶에 대한 판단을 해서는 안 된다는 반환전주의적 자유주의의 중립성을 보여주는 사례라고 할 수 있다.

롤스에 따르면 섹스로봇을 둘러싸고 도덕적 불일치와 갈등을 겪는 개인들은 사적영역에서 관용의 미덕을 발휘하며 그런 불일치를 합당한 것으로 바라보며 공존을 모색하게 된다. 그러나 현실에서는 그런 불일치가 합당하게 여겨질 것이란 보장이 없다. 여전히 누군가는 섹스로봇을 두고 벌어진 도덕적 불일치를 합당한 것으로 여기기보다는 권리에 기초한 국가의 결정에 반발하며 섹스로봇을 통해 성적만족을 얻는 삶을 추구하는 사람들에 대한 혐오와 무시를 지속적으로 표현할 수 있다. 게다가 섹스로봇 상점이 동네에 들어서고 보다 적극적으로 판매가 시작되면 심각한 사회적 갈등과 대립의 양상으로 변질 수도 있다. 특히 학부모들의 경우 이 문제는 합당한 것으로 바라보기 어려운 불일치일 수도 있다.

이런 경우 우리는 공적영역에서 어떤 식으로든 이런 갈등을 해결할 수 있는 적절한 방법을 모색하기 위한 논쟁을 벌여야 할 것이다. 물론 관용의 미덕을 발휘하며 그런 도덕적 불일치에 대한 반감을 직접적으로 표시하지 않을 수도 있다. 그러나 때때로 어떤 관용은 혐오와 무시를 간직한 채 우리가 그 의도를 명확하게 파악하기 어려운 다양한 방식으로 상대에게 치욕을 안겨줄 수 있다.²²⁾

이렇게 볼 때, 롤스가 말하는 관용은 현실에서 도덕적 불일치를 합당한 것으로 바라보는 사태가 아니라 치욕을 동반한 형식적 관용으로서의 합당해 보이는 불일치로 남아있을 가능성을 배제할 수 없다고 본다. 이것은 자유주의가 그 출발의 근원에서는 권리에 대한 동등한 고려와 존중을 통해 갈등을 원만하게 해결하고 상호 존중과 공존을 동시에 모색할 수 있는 힘을 지닌 것처럼 보였을 뿐이라는 사실이 뒤늦게 폭로된 것이라고 할 수 있다. 이런 적나라한 폭로 앞에서 자유주의는 당황하고 위축된 모습을 보인다. 자유주의는 자신을 매력적으로 바라볼 뿐만 아니라 적극적으로 지지하는 개인들의 삶의 방식이 다양한 형태로 사회에 드러나고 서로가 그 행위를 마주하며 평화롭게 공존하는 세계를 꿈꾸지만 그것이 복잡한 인간의 내면성을 제대로 고려하지 못한 과학적 사고 내지는 피상적 수준의 선언에 불과했다는 것이 적나라하게 드러나면서 당황하고 위축되는 것이다.

자유주의의 관점에서 자유주의를 지지한 사람들이 보여주는 상호 갈등과 혐오, 무시는 그 자신을 지지한 사람들이 그에게 보여줄 수 있는 적나라한 위선이 아닐 수 없다. 왜냐하면 내가 생각할 때, 자유주의는 개인의 다양성을 자유롭게 표현할 수 있는 달리 말하면 좋은 삶에 대한 자신의 생각을 자신의 삶에서 최대한 제대로 표현하고 실행에 옮길 수 있는 터전을 갖는 것이 옳다고 보는 규범적 관점에 대한 공동의 승인이기 때문이다.

여기에서 우리가 유의해야 할 것은 좋은 삶에 대한 자신의 생각을 자신의 삶에서 최대한 제대로 실행한다고 말할 때 '제대로'라는 부분이다. '제대로' 실행한다는 말에서 '제대로'가 갖는 의미는 좋은 삶에 대한 개인의 자유로운 판단과 결정이 법적 또는 제도적으로 영향을 받지 않는다는 것 이상을 의미한다. 그것은 국가의 간섭에서 해방되어 있는 것을 의미할 뿐만 아니라

22) 스티븐 룩스, 홍윤기 외 옮김, 『자유주의자와 식인종』, pp.311-313.

라 '개인을 둘러싼 타자들로부터 존중을 받는 가운데'라는 의미가 함축되어 있다. 이러한 의미를 함축하고 있는 규범적 관점 또는 이념으로서의 자유주의는 좋은 삶에 대한 개인의 자유로운 판단과 결정 그리고 실행에 대한 존중으로서 관용이 어떤 이유에서인지 분명하지 않지만 자신을 지지한 사람들 사이에서 제대로 그 기능을 발휘하지 못하는 사태에 자주 직면함으로써 한계에 봉착할 수 있다. 어쩌면 자유주의는 인간이 단순히 자유롭게 존재하는 것이 온전히 자신으로 존재하는 것이라고 착각한 것일 수도 있다. 즉 온전히 자신으로 존재하기 위해 자신의 삶을 타자와의 관계 속에서 바라볼 필요가 있다는 것을 깨닫지 못한 것이 한계에 봉착한 이유일 수도 있다.²³⁾

이렇게 볼 때, 그가 추구하는 자유주의 정치가 다원주의 사회에서 벌어지는 가치들 사이의 갈등에 대처할 수 있는 적절한 방식인지에 대한 물음은 여전히 열려있다.²⁴⁾ 이것은 우리가 공통의 문제에 직면해서 그 해결 및 대응 방식을 두고 도덕적 불일치를 겪을 때 그 불일치를 회피하는 전략이 아니라 함께 고민하고 사유하는 전략이 가치들의 갈등에 대처하는 현실적인 전략이 될 수도 있다는 것을 말해준다. 그런 전략은 우리가 함께 더불어 행복하게 나아가는데 기여할 수 있는 선으로서 공동선의 목록들은 어떻게 구성될 수 있는지에 대한 시민적 사유와 논쟁에 기대는 방식을 통해 이루어질 수 있다.

둘째, 시민적 사유를 바탕으로 한 정치적 삶의 기회를 잃을 수 있다. 이것은 자유주의 정치로 인해 우리가 잃는 손실과 관련된다. 권리의 우선성에 기초한 자유주의 정치는 행복하고 좋은 삶에 대한 특정 견해들이 공적영역에서 경쟁하는 것을 가로막지는 않는다. 그러나 정치적 정의관이라는 거름망을 통해 개인의 도덕적 종교적 신념들은 저절로 걸러지도록 설계되어 있다. 때문에 공적영역에서 무엇이 좋은 삶인지에 대해 논쟁을 벌이고 함께 고민하는 시민적 사유의 과정은 생략되기 쉽다. 물론 롤스는 우리가 그런 도덕적 불일치를 합당한 것으로 바라봐야 하는 처지에 있기 때문이라는 말을 반복할 것이다.

이런 롤스의 생각은 다소 성급한 것인데 왜냐하면 다원주의 사회에서 경합하는 가치들 사이의 불일치와 그로 인한 영속적 갈등이 종국에는 어떤 식으로든 조정되고 나름의 제약지점들을 만들어낼 수 있다는 생각을 미리 거부하기 때문이다. 그는 기본적으로 불일치를 두고 갈등하는 개인들이 공적영역에서 좋은 삶의 방식을 두고 논쟁을 벌인 후, 잠정적인 협정으로서 어떤 제약지점을 정할 때 그런 결정은 야만적인 힘에 의해 조정될 것이라고 본다.²⁵⁾ 정치라는 것이 이 세계에 등장한 이후로 이런 사례는 셀 수 없이 많았다. 하지만 그 사실이 롤스가 제안하는 정치적 정의관에 따라 그런 갈등을 다뤄야 한다는 결론으로 이어지는 것은 아니다.

그럼에도 불구하고 롤스가 이런 생각을 거부하는 태도를 견지하는 이유는 우리가 공통의 문제에 직면해서 그 문제에 관한 해결 또는 대처 방안을 두고 갈등할 경우 그 갈등의 해결이 곧 자유라는 가치의 희생으로 이어진다는 객관적 사실에만 집중하기 때문이다. 이런 태도는 자유라는 가치를 다른 가치들과의 길항관계에서 파악하지 않고 다른 가치들과 분리되어 독립적 지위를 갖는 최우선의 가치로 삼는 데서 비롯된다. 내가 볼 때 이것은 자유주의 정치가 갖는 대표적 난점 가운데 한 가지다.

만약 롤스가 자유를 다른 궁극적 가치들, 예를 들어 평등, 행복, 문화, 사랑, 우정, 진리 등과 같은 가치들과 마찬가지로 경합을 벌이고 갈등할 수 있는 가치로 바라봤다면 우리가 도덕

23) 한병철, 『타자의 추방』(문학과 지성사, 2017), pp.102-107.

24) David C. Cochran, *The Color of Reedom: Race and Contemporary American Liberalism* (Albany, NY: SUNY Press, 1999), pp.58-59.

25) John Rawls, *Political Liberalism*, p.37.

적으로 불일치한다는 사실이 바로 그런 도덕적 불일치를 합당한 것으로 바라봐야 한다는 결론으로 이어지지 않는다는 점에 주의를 기울였을 것이다. 자유는 얼마든지 다른 가치에 의해 희생당할 수 있는 가치다. 엄밀히 표현하면 여기에서 희생당할 수 있다는 말의 의미는 자유가 그 자신의 가치를 보호하기 위한 최소한의 영역을 갖는다는 것과 동시에 그 영역은 다른 가치의 확장에 따라 축소될 수 있다는 것을 의미한다.

이것은 우리가 자신이 원하는 대로 살아갈 수 있는 자유를 지닌다는 사실과 함께 나와 같은 자유를 지닌 사람들과 얽힐 수밖에 없다는 사실을 인정하는 순간부터 깨닫는 사실이다. 벌린이 무제한적인 자유는 무제한적인 간섭을 의미한다고 말했을 때 자유의 가치는 적절한 위치에 있었다.²⁶⁾ 자유는 사회 안에서 그 자신의 영역을 다른 가치들과 함께 경합하며 정해야 하는 위치에 있는 것이지 다른 가치들의 영역을 정하는 위치에 있지 않다. 인류의 역사에서 자유는 그 최소한의 영역을 확장해온 것이지 자의적으로 자신의 영역을 정할 수 있는 위치에 있지 않았다.

우리가 도덕적 불일치를 합당한 것으로 규정하고 공적영역에서 좋은 삶에 대한 특정 견해들을 몰아냄으로써 갖게 되는 가장 큰 손실은 시민적 사유의 기회를 잃어버린다는 것이다. 시민적 사유란 가치들 사이의 갈등이 어떻게 조정되고 해결될 수 있는지, 그런 갈등에 대처하기 위해 현재 우리의 상황에서 고려할 수 있는 원칙들의 목록은 무엇이 있는지를 탐색하면서 공동의 선을 모색하는 비판적 사유활동의 전체를 의미한다. 자유주의 정치는 공동선에 대한 사유의 기회를 박탈함으로써 상호 이해의 가능성을 모색할 수 있는 여건을 미리 차단시킨다. 역설적이게도 여기에는 개인의 권리를 동등하게 고려하고 존중하기 위해 불일치를 합당한 것으로 바라봐야 한다는 강제가 숨어있다. 내가 이것을 강제라고 말하는 이유는 앞서 갈등에 대처하는 다른 방식은 야만적 힘에 의해 조정당할 것이라고 보는 롤스의 생각이 편견의 한 종류라고 생각하기 때문이다. 그리고 이런 강제는 시민적 사유를 바탕으로 이루어지는 자치의 이념을 약화시킨다.

롤스가 추구하는 자유주의 정치는 정치의 기능을 축소시킴으로써 인간이 추구할 수 있는 좋은 삶의 방식에 대해 제대로 알고자 하는 철학적 탐구의 욕망을 제대로 보살피지 못한다. 이것은 다원주의의 도전을 회피하기 보다는 맞서는 정치로서 공동선의 정치가 지닌 미덕을 예상하게 만든다.

4. 다원적 자유공화주의: 불완전한 공동선과 자유주의의 변형

지금까지 우리는 다원주의의 도전에 대처할 수 있는 정치적 삶의 양식의 하나로 제시된 롤스의 자유주의 정치를 살펴봤다. 나는 그런 중립성에 기초한 자유주의 정치를 검토하면서 그것이 직면하는 한계로 갈등 극복의 어려움과 시민적 사유의 박탈을 들었다. 이런 지적은 전혀 새로운 것이 아니다. 샌델을 비롯한 공동체주의 이론가들이 자유주의에 대해 갖는 불만과 큰 차이가 없다.²⁷⁾ 물론 그런 불만을 정당한 것으로서 고려할 만한 이유가 무엇인지를 제시하는 과정에 있어서는 사소한 차이가 있을 수 있겠지만 중요한 것은 아니다. 나는 이 장에서 자유

26) 이샤야 벌린, 박동천 옮김, 『이샤야 벌린의 자유론』, p.346.

27) Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Idem, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983).

주의 정치가 지닌 결함을 극복할 수 있는 정치적 삶의 양식으로 불완전한 공동선에 기초한 다원적 자유공화주의를 제시하고자 한다.

롤스는 정치적 정의관에 초점을 맞춘 중첩적 합의를 통해 공정한 협력체계로서 질서정연한 사회를 만들 수 있다고 본다. 그런데 이런 공정한 협력체계가 과연 다원주의 사회의 도전에 대응할 수 있는 적절한 정치적 삶의 양식인지는 불분명하다. 앞서 살펴본 것처럼 롤스의 인간관은 그가 꿈꾸는 사회만큼 질서정연하고 차분하다. 그들은 공적이성을 통해 개인의 도덕적 종교적 신념에서 물러날 줄 알며 도덕적 불일치를 합당한 것으로 보고 인정할 수 있는 합리적 개인으로 표상된다. 이런 합리적 이기심을 지닌 개인들이 함께 모여 그들이 살아갈 사회의 기본원칙과 이런 저런 정책들을 결정해 나가는 과정을 가리켜 롤스는 정치라고 생각한다.

그런데 이렇게 진행되는 합의의 절차는 정치라기보다는 재판기처럼 투입과 산출이 분명한 의사결정시스템이라고 할 수 있다. 공적이성을 지닌 개인이라면 그 혼자 결정해도 나머지 모두가 동의할 수 있는 합리적인 시스템이다. 이렇게 볼 때 롤스는 정치의 본질을 잘못 이해하고 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 정치는 의견의 대립과 갈등을 자양분으로 삼아 그 생명을 유지하는 생물과 같은 것이기 때문이다. 아리스토텔레스가 인간을 정치적 동물이라고 말했을 때 거기에는 다양한 의견의 충돌에서 비롯되는 아포리아(aporia)를 짚어줘야 하는 인간의 숙명 같은 것이 담겨있었다.²⁸⁾ 좋은 삶의 방식에 대해 의견을 표출하고 그런 의견에 응답하고자 하는 것은 인간의 본능이다. 그것은 항상 관용에 도전한다. 일찍이 마키아벨리는 정치를 고요한 성전이 아니라 시끄러운 시장에서 벌어지는 흥정과 같은 것으로 파악했다. 그는 정치라는 인간의 활동이 도덕적 불일치로 인한 갈등이 산출하는 고통과 불편을 줄이거나 관리하기 위해 필요한 것이라고 말한다.²⁹⁾ 그가 말하는 관리란 앞서 내가 말한 자유가 다른 가치들과의 경합을 통해 그 최소한 영역을 어느 정도로 할 것인지를 결정하는 사태와 연결될 수 있을 것이다.

마키아벨리가 하나의 단일한 원리를 제시함으로써 불일치와 갈등을 제거하기 보다는 공동선을 탐색하는 정치적 현실주의의 길을 택한 이유는 각자의 경험에 따라 다양한 의견을 갖는 인간의 본성을 정치와 분리시켜 생각하지 않았기 때문이다. 그런데 롤스는 인간의 그런 정치적 본성을 정치적 영역에서 분리시키는 방식으로 도덕적 불일치로 인한 갈등에서 오는 불편과 고통을 제거하려는 회피의 전략을 구사한다. 롤스는 공적영역에서 벌어지는 갈등에서 벗어날 수 있는 방법이 있다고 주장하기 위해 인간을 공적이성이라는 하나의 틀로 단일화시켜버렸고 동시에 정치는 사라지고 말았다. 이런 기획의 결과는 정치가 그 자신의 생명을 다했음에도 불구하고 여전히 살아있다는 소문에 시달리는 이상한 형태로 남게 되었다. 인간은 공적이성을 지닌 존재로 규정될 만큼 단순한 존재가 아니다. 인간은 투명하게 들여다볼 수 없는 수수께끼 혹은 비밀을 지닌 존재다.³⁰⁾ 공적 이성은 인간이 보여줄 것으로 기대되는 다양한 특성들 가운데 하나일 뿐이다.³¹⁾ 때문에 현실에서 개개인들이 도덕적 불일치에 직면해서 판단의 부담을 느낄 때 공적이성을 발휘하는 것이 항상 바람직하다고 여길 것인지도 분명하지 않다. 사실 롤스 자신도 분명히 이 사실을 알고 있었다. 그는 다양한 삶의 경험을 통해 복잡한 정체를 지닌 개인들이 상이한 선 관념을 지닌 존재라는 전제를 부정하지 않았으며 그런 차이로 인해 이 사회에서 도덕적 불일치와 그로 인한 갈등이 나타난다고 생각했기 때문이다.

여기에서 우리는 기본적으로 인간을 바라보는 롤스의 관점이 자신이 생각하는 좋은 삶의 방

28) Aristotle, *Politics*, trans. T. A. Sinclair (Harmondsworth: Penguin, 1981), 1253a7-17.

29) Michiavelli, *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov (Chicago, IL:University of Chicago Press, 1996), p.15.

30) 한병철, 『타자의 추방』, p.106.

31) 이사야 벌린, 박동천 옮김, 『이사야 벌린의 자유론』, p.247.

식을 공적영역에서 자유롭게 표현하고 그에 대한 인정의 욕구를 지닌 존재로서의 인간에서 출발하고 있다는 것을 알 수 있다. 그렇기 때문에 그의 이론에서 자신이 지닌 특정 견해들을 가지고 공적영역에 들어와 중첩적 합의를 거치는 과정을 포함시켰을 것이다. 그러나 그는 공적영역에서 벌어지는 가치들 사이의 갈등을 제약하기 위한 방법을 제안하기 위해 인간을 공적이성을 지닌 합당한 존재로 규정해버림으로서 인간의 정치적 본성을 정치적 영역에서 분리해버리고 결국 정치를 소멸시키는 실수를 범한 것이다.

그렇다면 인간의 정치의 본성을 제거하지 않는 가운데 시민적 사유의 기회를 되살리고 가치들의 갈등을 실질적으로 줄일 수 있는 정치적 삶의 양식을 새롭게 제시할 필요가 있다. 나는 불안정한 공동선의 정치를 자유주의 정치의 결함을 극복할 수 있는 정치적 삶의 양식 중의 하나로 제안하고자 한다. 이런 형태의 정치는 우리가 다음 몇 가지 전제를 만족시킬 것을 요구한다.

- 다. 첫째, 인간의 정치적 본성을 단일한 원리에 의해 미리 제약하지 않는다.
- 라. 둘째, 자치의 이념에 근거한 시민적 사유를 통해 공동선을 고민하고 결정한다.
- 마. 셋째, 시민적 사유의 과정을 통해 결정된 공동선을 불안정한 것으로 파악한다.

첫 번째 전제는 앞서 롤스가 범한 실수를 허용하지 않는다는 것을 의미한다. 즉 공적이성과 같은 원리로 인간의 정치적 본성을 규정하지 않는다는 것을 의미한다. 이 전제는 다원주의 사회의 갈등을 공적영역에서 제대로 다루기 위한 것이라고 할 수 있다. 이 전제를 통해서 개인들은 공적영역에서 좋은 삶에 대한 자신의 견해를 자유롭게 표현할 수 있는 기회를 보장받을 수 있다.

두 번째 전제는 비지배(nondomination) 자유를 실현하는 자치의 이념을 표현한다. 이 전제는 좋은 삶에 대한 특정 견해들이 충분한 공공의 숙고를 통해 공동선을 모색하고 결정하는 절차를 보장해야 한다는 것을 의미한다. 이런 절차를 통해 개인들은 그들이 더불어 행복하게 살아가기 위해 추구할 수 있는 공동선으로서 좋은 삶의 방식은 무엇인지에 대한 논쟁과 토론을 벌일 수 있다. 개인들은 이 과정을 통해 공동선에 대한 비판적 사유 활동 전체로서의 시민적 사유의 기회를 가질 수 있게 된다. 시민적 사유는 오랜 기간에 걸쳐 논쟁과 토론의 과정을 통해 발휘된다. 공동선에 대한 숙고와 결정의 과정은 현재 그들이 사회에서 적용하고 있는 다양한 원칙들을 최대한 동원해서 서로의 견해들을 비교하고 검토하는 방식으로 이루어진다. 이 과정에서 개인들은 상호 이해의 가능성을 확보할 수 있게 되므로 형식적 관용이 가져올 수 있는 갈등의 심화에서 벗어날 수 있는 기회를 갖게 된다. 이러한 시민적 사유의 과정은 개인들이 직접 정치에 참여해서 그들이 살아갈 사회의 법과 정책들을 스스로 결정해 나가는 자기 지배의 이념을 표상하며 자유와 자치를 분리시키지 않고 연결시킨다는 점에서 공화주의적이다.

세 번째 전제는 공공의 숙고를 거쳐 공동선이 결정된 이후에도 그에 관한 시민적 사유가 지속되어야 한다는 사실에 대한 개인들의 공유된 이해가 필요하다는 것을 의미한다. 즉 개인들이 시민적 사유를 통해 그들 스스로가 어떻게 자유로울 수 있는지, 그들이 처한 현실에서 자유의 최소한의 영역은 어느 지점에서 정해질 수 있는지를 결정했을 때 자신들의 결정을 불안정한 공동선으로서 바라본다는 것을 의미한다. 공동선이 불안정하다는 것은 자신들이 결정한 공동선으로 인해 제약된 삶의 방식이나 희생된 가치들이 있다는 사실을 통해 완전하게 정당화된다. 왜냐하면 그 내용이 무엇이든 공동체의 결정으로 인해 누군가의 자유가 희생당한 것은 희생 외에 다른 의미를 가질 수 없기 때문이다.

이런 관점은 공동체에 속한 개인들로 하여금 상호 존중과 협력의 의지를 갖도록 이끌 수 있다. 상호존중과 협력의 의지는 그들이 결정한 공동선으로 인해 제약된 삶의 방식이나 희생된 가치들이 있다는 것을 기꺼이 인정하는 태도로 표현될 수 있다. 이런 태도는 공동선으로 결정된 것을 좋은 삶의 방식이 무엇인지 잘 알고 있는 현자들이 만들어낸 예술품으로 바라보며 칭송하기를 거절한다. 오히려 그것이 관습과 편견이 만들어낸 정서와 무지의 산물일 수 있다는 의심을 유지하면서 자유의 확장에 관심을 갖는다. 때문에 그들은 자기들이 결정한 공동선에 대한 검토와 수정을 거쳐 대체 또는 폐지까지도 고려할 수 있는 공론의 장이 항상 열려 있어야 한다는 태도를 견지할 수 있다. 이런 태도는 자신의 원칙들과 가치들에 주목하면서도 그런 원칙과 가치들에 대한 반성을 통해 공동체의 도덕적 지평을 재창조해 나가는 활동으로 이어진다.³²⁾ 이런 활동의 결과로 나타나는 도덕적 지평의 재창조는 각 개인들에게 공동체가 변화함에 따라 사회의 모든 규칙과 규범은 수정될 필요가 있다는 생각을 이해하도록 이끈다.³³⁾

이런 태도들이 지향하는 목적, 즉 공동선의 불완전성에 대한 인식을 바탕으로 정치를 수행하는 개인들이 추구하는 궁극적인 목적은 자유의 최소한의 영역을 점진적으로 재설정해 나감으로써 현재 제약된 삶과 희생된 가치들을 가능한 자유의 영역 안으로 포섭해나가는 데 있다. 이것은 불완전한 공동선의 정치를 수행하는 목적이 개인의 자유의 확장에 궁극적인 목표를 두고 있다는 것을 말한다. 이런 점을 고려할 때 불완전한 공동선의 정치는 자유주의적이다.

자유주의 정치가 공동선의 정치를 회의적으로 바라보는 중요한 이유 중 한 가지는 바로 강제의 위험에 있다. 롤스는 중첩적 합의라는 것이 통합을 위한 국가권력의 강압이나 개인 또는 특정 집단이 그들의 이익을 두고 흥정할 여지를 주지 않는 장점을 지닌다고 주장한다. 이것은 달리 표현하면 공적영역에서 가치들의 갈등을 허용하는 공동선의 정치가 개인의 권리를 침해하는 강제의 가능성을 차단하기 어렵다는 생각을 함축한다. 드워킨(Ronald Dworkin) 역시 갈등을 줄이고 사회를 통합한다는 명분아래 사회가 공유한 도덕체계를 그러한 체계에 동의하지 않는 개인에게 강요함으로써 개인의 권리를 침해할 수 있다는 점에서 공동선의 정치의 실행에 회의적이다.³⁴⁾ 사실 이런 비판은 가치들의 갈등을 공적영역에서 적극적으로 다뤄야 한다고 보는 공동선의 정치가 피하기 어려운 것이다. 그러나 우리가 자유의 점진적 확장을 궁극적인 목표로 삼고 불완전한 공동선의 정치를 수행할 수 있는 시민적 역량을 발휘해 나간다면 다원주의 사회의 갈등에 현명하게 대처해 나갈 수 있을 것이다.

5. 결론

지금까지 우리는 다원주의의 도전에 대처할 수 있는 정치적 삶의 양식에 대해 고민했다. 중립성에 기초한 자유주의정치가 지닌 결함 두 가지는 다음과 같다. 하나는 공적영역에서 좋은 삶에 대한 특정 견해들을 밀어냄으로써 갈등을 심화시킨다는 것이고 다른 하나는 공적 담론의 장을 축소시켜 시민적 사유의 기회를 박탈한다는 것이다. 나는 이런 결함을 치료할 수 있는 정치의 한 형태로 자유의 확장을 궁극적인 목적으로 갖는 불완전한 공동선의 정치를 제안했다. 공동선의 불완전성에 대한 인식을 통해 확보할 수 있는 민주적 태도는 두 가지다. 하나는 개인들로 하여금 그들이 결정한 공동선으로 인해 제약받는 삶의 방식이나 희생된 가치들이 있

32) 마이클 왈쩌, 김은희 옮김, 『해석과 사회비판』(2007, 철학과현실사), pp.35-36.

33) 알프레드 노스 화이트헤드, 정연홍 옮김, 『상징작용 그 의미와 효과』(서광사, 1989), p.83

34) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977), p.245.

다는 것을 기꺼이 인정하는 태도다. 다른 하나는 공동선에 대한 검토와 수정을 통해 그것의 대체와 폐지까지도 고려할 수 있는 공론의 장을 항상 열어놓으려는 태도다.不完전한 공동선의 정치는 자유의 영역을 확장해 나가는데 목표를 둔다는 점에서 자유주의적이다. 동시에 자유와 자치를 분리시키지 않고 자유의 구체적인 내용을 스스로 결정해 나감으로서 비지배 자유를 실현한다는 점에서 공화주의적이다. 다원주의의 도전에 대처할 수 있는 정치적 삶의 한 형태로 제시한不完전한 공동선의 정치는 자유와 공동선의 조화를 추구하는 정치의 한 형태가 될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 마이클 왈저, 김은희 옮김, 『해석과 사회비판』, 철학과 현실사, 2007.
- 선담은, “리얼돌 수입허가 논쟁, 개인의 자유 vs 존엄성 훼손”, 한겨레, 2019. 7. 31.
- 스티븐 룩스, 홍윤기 외 옮김, 『자유주의자와 식인종』, 개마고원, 2006.
- 이사야 벌린, 이종흡·강성호 옮김, 『비코와 헤르더』, 민음사, 1997.
- 이사야 벌린, 박동천 옮김, 『이사야 벌린의 자유론』, 아카넷, 2014.
- 찰스 테일러, 송영배 옮김, 『불안한 현대사회』, 이학사, 2001.
- 한병철, 『타자의 추방』, 문학과 지성사, 2017.
- Aristotle, *Politics*, trans. T. A. Sinclair, Harmondsworth: Penguin, 1981.
- Berlin, Isaiah “Alleged Relativism in Eighteenth Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*, London: John Murray, 1990.
- Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton, London: Hutchinson and Co., 1958.
- , “On the Common Saying” in *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.
- Locke, John, “The second Treatise” in *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Michiavelli, *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield and Nathan Tarcov, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- , *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- , “Kantian Constructivism in Moral Theory” in *John Rawls: Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Raz, Joseph *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Basic Political Writings*. trans. Donald A. Cress, Hackett Publishing Company, 1987.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Taylor, Charles, *Hegel and Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- , *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Walzer, Michael, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.
- Whitehead, Alfred North, *Symbolism: Its Meaning and Effect*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1959); A. N. 화이트헤드, 정연홍 옮김, 『상징작용 그 의미와 효과』, 서광사, 1989.

이충한의 「불완전한 공동선과 자유주의의 변형」에 대한 토론문¹⁾

김 동 일(경상국립대)

1.

이 글은 개인의 자유 개념으로부터 출발한 도덕적 다원주의를 정치의 현실로 인식하고, 다원주의 현실에서 발생하는 갈등의 문제해결책으로 제시된 정치적 자유주의를 비판한 뒤, ‘불완전한 공동선의 정치’ 또는 ‘다원적 자유공화주의’를 그 대안으로 주장하고 있다.

이 글이 다루고 있는 국가 중립성 문제는 국가가 개인의 사적인 영역에까지 그 권력을 행사할 수 있는가의 중차대한 문제이다. 섹스로봇과 같은 예에 대한 도덕적 불일치의 상황에 맞닥뜨린 현대 사회에서 그것이 빚어내는 갈등의 문제를 어떻게 해결할 것이냐의 문제를 다루고 있다는 뜻에서 이 글은 현실적으로 매우 중요한 논의를 진행하고 있다. 도덕적 불일치로 인한 갈등의 문제를 단순히 회피할 것이 아니라 적극적으로 토론할 것을 주장하기 위해 ‘다원적 자유 공화주의’를 이론적으로 제시하는 것은 자유주의, 공동체주의, 정치적 자유주의, 그리고 완전주의적 자유주의로 이어지는 논쟁에 공화주의를 등장시키는 새로운 시도이다. 그리고 자유주의와 공화주의의 이론적 공존과 통합을 모색 및 시도하고 있다는 의미를 가지고 있다.

2.

이충한(이후 저자)은 근대 이후에 부각한 자유를 가지고 좋은 삶을 추구할 때 사람들은 개인의 내면에 집중하게 되는데, 이것은 다른 사람의 그것과 얽히고 충돌하고, 나아가 그 해결의 과정에서 갈등할 수 있다고 말한다. 이러한 갈등은 곧 정치의 영역을 형성한다고 기술하고 있다.

자유로운 개인이 좋은 삶에 대해서 다양하게 이해하는 것은 불가피해 보인다. 그러나 그것이 반드시 갈등으로까지 이어지는 이유는 무엇인가? 좋은 삶에 대한 이해의 다양성은 갈등과 심지어 억압으로까지 이어질 수 있다. 그러나 반드시 그런 것은 아니다. 다양성은 갈등과 억압의 필요조건이지, 충분조건은 아니다. 다양성은 오히려 조화의 필요조건으로 작동할 수도 있다.

좋은 삶을 다르게 이해할 때 갈등과 억압으로 나아갈 수 있는 원인을 분명히 밝히는 일은 기본적으로 중요하다. 원인을 규명하지 않은 채 원인이 만들어내는 증상을 없애기 위해 노력하는 것은, 일시적으로는 도움이 되겠지만 영구적으로는 도움이 되지 않는다. 인간이 직면하는 갈등과 억압의 원인을 규명하고 치료해서 영구적으로 해결하는 것은 불가능할지 모른다. 그러나 그것을 믿고 끊임없이 시도하는 것이 학문이 아닌가?

저자는 다양성이 갈등으로 치달을 수밖에 없는 이유가 가치의 다원성에 있다고 판단하는 것으로 보인다. ‘도덕의 다양성을 다원성이라고 할 수 있다’라고 말하고, 다원주의적 현대인은 ‘동일한 욕망을 가진 자유로운 개인들로서 고립된 개별자에서 벗어나 정치적 우리라는

1) 이번 학술회의 취지에 부합하고자 다소 논쟁적 어조로 토론문을 작성했습니다.

관계를 이루는 가운데 공동의 운명을 모색해야 하는 처지에서 벗어날 수 없다'고 말하고 있다. 즉, 좋은 삶에 대한 다양한 이해는 가치의 다원성에 기초하고 있으며 그것은 반드시 갈등을 본질로 하는 정치를 형성한다고 보고 있다.

다양성은 곧 다원성이라고 볼 수 있는가? 그리고 다원성은 곧 갈등의 정치로 이어지는가? 마치 다양한 색깔은 동일한 근원으로서 빛을 공유하고 있듯이, 좋은 삶에 대한 다양한 이해도 동일한 근원적 가치를 공유하고 있지는 않을까? 예를 들어, 우리는 모두 생명을 중시한다. 그러나 생명을 중시하는 방식은 다양하다. 좋은 삶을 다르게 이해한다고 하더라도 반드시 가치 다원주의 입장을 가질 필요는 없는 것으로 보인다.

물론 좋은 삶 자체와 좋은 삶을 추구하는 방식은 다른 차원의 문제이다. 가치 다원주의는 좋은 삶을 추구하는 방식뿐만 아니라 좋은 삶 자체에 대해서도 서로 다른 이해를 할 수밖에 없다고 말할 수 있다. 예를 들어, 생명을 중시하는 삶은 좋은 삶 자체라고 볼 수 있는데, 어떤 사람은 자유가 없는 생명은 차라리 없는 것이 낫다고 볼 수도 있다는 것이다.

그러나 자유를 중시하는 가치 다원주의자도 생명 자체를 무시하지는 않을 것이다. 그가 중시하는 것은 생명이 아니라 자유라 하더라도 생명 자체를 무시하는 것은 아니다. 즉, 자유를 중시하는 사람도 생명을 중시하는 사람도 모두 생명을 중시하는 것이 좋은 삶이라는 데에는 동의할 것으로 보인다.

아마 생명을 중시하는 것은 좋은 삶이라기보다는 옳은 삶의 영역이라고 말할 수 있다. 그리고 가치 다원주의자라고 할지라도 옳음의 문제에 대해서는 동의할 수 있다고 볼 수 있다. 통약이 불가능한 옳음의 문제가 아니기 때문이다. 그렇다면 다원주의자라고 해서 반드시 갈등의 정치로 나아갈 필요는 없게 된다. 정치가 옳음의 문제를 다루는 영역이라면 다원주의자도 흔쾌히 동의할 수 있는 부분이 있기 때문이다. 그러므로 다원성이 곧 충돌과 갈등의 정치로 나아가는 것은 아니다.

저자는 다원주의 사회가 '더 즐겁고 인간적이며 풍부한 세상'이라고 말하면서 '좋은 삶에 대한 개인의 이해를 자유롭게 표현하고 실행에 옮길 수 있는 가능성을 항상 열어둔다는 점에서 규범적으로 정당화될 수 있다'고 말한다. 이렇게 정당화될 수 있는 다원주의가 갈등의 정치로 나아가는 것은 다원주의 자체의 내재적 한계나 모순 때문이 아니라 다른 곳에서 그 원인을 찾아야 하는 것으로 보인다.

정치는 갈등하는 공간이기도 하지만 갈등을 해결하려는 공간이기도 하고 그 과정에서 권력을 세우고 권력의 지배를 실천하는 공간이기도 하다. 그렇다면 정치가 발생하는 것은 다원주의로부터 시작하는 것이 아니라, 첫째, 옳음과 좋음을 구분하지 않고, 둘째, 자신의 좋음을 모두의 옳음이라고 주장하고, 셋째, 그것을 관철하기 위해서 권력을 사용하는 성향에서부터 시작하는 것이라고 볼 수 있다.

이것이 정치의 시작에 대한 적절한 이해라고 한다면, 그리고 바람직한 정치적 삶의 양식을 찾아야 한다면, 그것은 옳음과 옳음을 구분하고, 옳음의 문제에 집중해서, 그리고 모두가 동의할만한 옳음의 원칙을 세우려고 하는 정치적 자유주의가 될 수 있지 않을까?

예를 들어, 섹스로봇을 개인적으로 사용하는 것, 섹스로봇을 상업적으로 거래하는 것, 그리고 섹스로봇의 상업적 거래를 제도적으로 규제할 것인가에 대해서 결정하는 것 등은 각각 개인 행위, 경제 행위, 그리고 정치 행위로서 서로 다른 행위이다. 섹스로봇과 관련해서 갈등이 빚어지는 상황에서 정치적 삶의 양식을 찾는 것이라면, 개인 또는 경제 행위가 아니라 섹스로봇의 상업적 거래를 제도적으로 규제하는 정치적 행위에 초점을 맞추고, 이와 관련해서 갈등이 벌어지는 이유를 규명하고 모두가 동의할만한 원칙을 찾는 일이 필요하다. 그런 뜻에

서 정치적 자유주의가 하나의 적절한 정치적 삶의 양식이 될 수 있다.

3.

저자는 정치적 자유주의의 두 가지 문제점 중 하나로서 도덕적 불일치의 합당성에 의구심을 드러내고 있다. 섹스로봇에 대한 도덕적 판단의 불일치가 합당하다는 것이 정치적 자유주의의 전제이다. 그런데 저자는 자유주의 중립성에 기초한 대법원의 결정을 받아들이지 않는 개인이 있으며 섹스로봇에 대한 혐오와 학부모의 짙은 우려를 언급하면서, 도덕적 불일치의 합당성이 비현실적이라고 말한다. 나아가 일치할 수 없는 가치관에 대한 롤즈의 관용은 치욕을 동반한 형식적 관용이며 적나라한 위선이라고 주장한다.

이러한 입장은, 규범적으로까지 정당화될 수 있다고 진단한 가치 다원주의를 스스로 부인하는, 비일관된 모습으로 보인다. 도덕적 불일치의 다원주의를 단순히 사실적 현상으로 인식하는 것이 아니라 옳은 현상이라고 진단하면서, 도덕적 불일치의 합당성을 의심하는 것은 모순으로 보인다. 섹스로봇에 대한 대법원의 자유주의 중립적 판결에 반발하는 개인은 섹스로봇에 대한 도덕적 가치판단의 불일치에 반발하는 것인가, 아니면 섹스로봇을 금지하지 않은 판단에 반발하는 것인가? 전자는 가치 다원주의 자체를 받아들이지 않는 것이며, 이것은 가치 다원주의의 규범적 당위성을 받아들이는 것과 모순된다. 그리고 후자는 섹스로봇에 대한 도덕적 판단의 하나로서 가치 다원주의 현상을 재확인해주는 기능 이외에 다른 의미가 있지 않다.

4.

정치적 자유주의는 공적인 영역에서 좋은 삶에 관한 토론 자체를 회피함으로써 시민적 역량을 발휘할 수 있는 정치적 삶의 기회를 박탈한다는 것이 이 글의 두 번째 비판이다. 특히 개인의 자유가 평등, 행복, 문화, 사랑, 우정, 진리 등의 다른 가치와 함께 길항적 관계에 있다는 것을 정치적 자유주의가 제대로 파악하지 못하고 있기 때문이라고 진단한다. 그리고 시민적 사유의 기회를 박탈하는 것은 자치의 이념을 약화한다고 주장한다.

좋은 삶에 대한 시민적 사유의 역량을 무시한다는 주장은 좋은 삶에 대한 공적 토론의 가능성을 전제하고 있기에 가능하다. 무엇이 좋은 삶인지에 대해서 공적으로 이야기할 수 있다는 것은 무엇이 좋은 삶이 아닌지에 대한 이해가 가능하다는 것을 전제할 때 가능한데, 이것은 가치 다원주의라는 전제와 충돌한다. 가치 다원주의는 좋은 삶에 대한 공적 사유의 불가능성을 내포한다. 따라서 정치적 자유주의의 중립성 원칙에 기초해서 좋은 삶에 관한 토론과 결정을 회피하는 것은 시민적 사유의 역량을 무시하는 것이 아니라 시민적 사유의 불가능성과 불필요성을 의미하는 것이다. 정치적 자유주의는 시민적 사유의 역량 자체를 무시하는 것이 아니라, 시민적 역량이 요구되는 것은 사적인 문제가 아닌 공적인 문제에 관한 토론과 해결이라고 이해하는 것이다.

5.

저자는 시민적 사유의 근거로서 인간의 정치적 본성을 들고 있다. 그리고 정치란 좋은 삶에 대해 다양한 의견을 표출하고 논쟁하는 활동이라고 규정하고 있다. 그리고 공적 이성이 결정하는 롤즈의 사회에는 정치는 사라지고 의사결정 시스템이라는 자판기만 남아 있다고 비판한다. 롤즈는 '정치의 본질을 잘못 이해하고 있으며, 인간의 정치적 본성을 정치적 영역에서 분리해 버리고 정치를 소멸시키는 실수를 범하고 있다'고 지적한다.

정치가 서로 다른 의견의 표출과 충돌, 그에 따른 갈등, 그리고 갈등의 관리라면 인

간은 정치적 본성을 가지고 있다고 볼 수 있다. 그러나 인간의 정치적 본성은 권력을 사용하고 이용해서 지배하려는 속성이라고 이해하는 것이 정치의 현실적 본질에 가까운 이해이다. 갈등을 관리하는 본성은 인간이 관계적이고 사회적이라는 사실에서 충분히 도출될 수 있지만, 인간이 본성적으로 정치적이란 것은 갈등을 관리하되 권력을 이용해서 갈등을 관리한다는 뜻에서 지배에 관심이 있다는 것을 의미한다.

그리고 권력의 지배 현상은 피지배자의 자유를 제한한다는 의미가 있으므로 조심스럽게 다루어야 하는 문제이다. 특히 좋은 삶과 관련해서는 더욱 조심스럽게 다루어야 하는 문제이다. 그렇지 않으면 롤즈와 같이 좋음에 대한 옳음의 우선성을 전제한 뒤 좋음의 문제는 사적인 영역으로 남겨두고 공적인 영역에서 옳음의 문제를 다루되 그것 역시 옳음의 내용이 아니라 옳음을 결정하는 절차에 관해서만 다루는 것이다. 왜냐하면, 정치적 결정은 권력에 의해서 만들어지고 강제되는 것이 정치의 현실이기 때문이다.

바로 그런 권력과 지배의 본질적 문제를 내포하는 정치과정을 심각하게 다루기 위해서 롤즈는 개인의 좋은 삶에 대한 선택, 추구, 그리고 변경의 자유에 대한 권리를 평등하게 보장하는 원칙을 최고의 원칙으로 주장했으며, 그것의 자연스러운 귀결이 국가 중립성이다. 즉, 권력을 바탕으로 지배하는 국가는 좋은 삶에 대한 모든 개인의 다양한 선택을 존중한다는 뜻에서 중립성을 지켜야 한다는 것이다. 국가 중립성을 주장하는 롤즈는 정치의 영역을 공적인 영역으로 축소하는 것이 아니고, 정치를 소멸시키는 것은 더더욱 아니며, 사적인 영역에서 발생하는 좋은 삶에 관한 의견 불일치 문제를 정치적으로 결정해서 권력으로 강제하지 않는 것이 바로 정치의 일이라고 이해하는 것이다.

6.

이 글이 주장하는 불완전한 공동선의 정치는 좋은 삶에 대한 시민적 사유를 통해 공동선을 찾아내되 그것의 불완전함을 염두에 두고 계속된 수정을 통해 개인의 자유 영역을 확장해 나간다는 뜻에서 자유주의적이라고 말한다. 그리고 공동선의 존재를 믿고 찾아내는 일을 시민이 사유하고 스스로 결정한다는 뜻에서 자기 지배의 공화주의라고 말한다. 즉, 자유주의를 궁극적 목적으로 추구하되 그것을 달성하는 방법과 과정은 공화주의 방식을 채택하고 있는 것으로 보인다. 자유주의와 공화주의의 가치가 각각 작동할 수 있는 영역을 분리해서 적용하고 관계 지음으로써 양자의 통합을 시도하고 있다. 그렇다면, 이 글이 주장하는 정치적 삶의 양식은 제목에서 자유주의의 변형이라고 말했듯이 '다원적 공화 자유주의'가 더 적절하지 않을까?

어쨌든 저자는 다원적 자유 공화주의를 바람직한 정치적 삶의 양식으로서 제안하고 있다. 그러나 목적으로서의 자유주의는 다원주의 현실과 잘 조응하지만, 수단으로서의 공화주의는 과연 그러한가? 도덕적 다원주의 현실을 규범적으로 긍정하면서도 도덕적 불일치의 합당성에 의문을 던지고, 공동선 찾기의 (불완전한 또는 임시적) 가능성을 주장하는 공화주의를 통해 도덕적 다원주의가 초래하는 갈등의 문제를 극복하려는 시도는 과연 성공적일 수 있을까?

정치란 토론하고 그치는 것이 아니라 결정을 내리고 그것을 권력으로 강제하고 강제에 따르지 않을 때 다양한 제재를 가하는 권력의 행위이다. 물론 저자는 자기지배의 공화주의를 통해서 권력의 일방적 사용과 그에 따른 문제를 해결하려고 하고 있다. 그러나 자기지배는 개인의 자기지배가 아니라 집단적 자기지배이며, 집단적 자기지배는 만장일치의 결정을 내릴 수 없는 한 다수의 소수 지배를 초래할 수밖에 없는 현실적/구조적 한계를 가진다. 특히 자신의 개인적 가치관과 관련된 문제를 집단적으로 결정하고 정치적으로 강제하는 행위가 초래하는 억압과 지배의 문제를 단순히 자기지배의 공화주의적 방식으로 해결할 수 있을 것인가?

저자도 이 부분을 우려하고, ‘자유의 점진적 확장을 궁극적인 목표로 삼고 공동선의 불완전함을 인정하는 시민적 역량으로 현명하게 대처해 나갈 수 있을 것’이라고 말한다. 그러나 통약의 가능성이 전혀 없는 도덕적 불일치의 다원주의가 규범적으로까지 정당화될 수 있다고 진지하게 받아들인다면 아무리 시민적 역량을 발휘한다고 하더라도 집단적 결정과 정치적 강제가 초래하는 특정 개인 또는 소수의 권리 침해 문제를 해결할 수 있을까? 다원주의 현실에서 좋음에 대한 집단적 결정과 정치적 강요는 더 조심스럽게 그리고 심각하게 다뤄져야 할 것으로 보인다.

통합적 관점에서 본 서구의 정의론

이 찬 훈(인제대학교 인문문화융합학부 교수)

1. 머리말

예로부터 정의로운 사회의 건설은 모든 사람이 바라는 목표였다. 최근에 우리 사회에서는 조국 장관 일가, 검찰권 행사, 일부 비정규직의 정규직 전환, 토지 투기 사태 등을 둘러싸고 정의, 공정, 공평이 문제가 되었다. 이러한 문제들에 대한 수많은 의견들이 분출하였다. 그러한 의견들은 제각기 서로 다른 정의 개념에 기초하고 있다. 이것들은 다시 한번 정의와 정의로운 사회에 대한 근원적인 질문을 제기한다. 과연 정의란 무엇인가? 어떻게 하면 정의로운 사회를 건설할 수 있는가? 정의를 구현할 수 있는 민주사회는 어떠한 것이어야 하는가? 이런 물음에 답하기 위해서는 먼저 혼란스러운 정의 개념을 다시 한번 고찰하고 정리할 필요가 있다. 이 글은 이런 취지에서 서구의 정의론을 살펴보고 그동안 쟁점이 되었던 문제들에 대한 재검토를 통해 올바른 정의론을 정립하고 정의로운 사회를 구현할 수 있는 길을 모색해보고자 한다.

서구에서 정의 문제가 본격적으로 논의된 것은 플라톤부터였다. 그를 이어받은 아리스토텔레스는 많은 논의를 하였는데, 그것은 이후 서구의 정의론에 지대한 영향을 끼쳤다. 근대부터 정의 문제는 다시 본격적으로 논의되었는데, 여기에 큰 역할을 한 것이 칸트의 도덕철학과 공리주의였다. 공리주의는 오랫동안 특히 정치 사회적 영역에서 서구 자유민주주의 사회를 지배하는 원리로서 주도적인 영향력을 행사하였다. 그 대척점에는 칸트를 계승한 자유주의자들이 있었다. 그 후 앞선 정의론들이 포함하고 있는 문제들을 극복하고 올바른 정의론을 정립해보고자 한 것이 존 롤스의 정의론이었다. 롤스의 정의론은 자유주의를 기반으로 삼으면서도 극단적으로 자유만을 내세우지 않고 평등의 요소도 도입하려고 노력하였다. 롤스의 정의론이 발표된 이후 그것이 포함하고 있는 여러 가지 문제들을 중심으로 공동체주의자들과 자유주의자들 간에 정의에 관한 논쟁이 활발하게 벌어졌고, 그 논의는 지금도 계속되고 있다.

그동안의 서구 정의론을 더듬어보면 논의의 당사자들이 종종 너무 한쪽으로 치우친 편향적 견해만을 고집하고 자기와 다른 상대방을 비판하는 데만 열중하는 데서 문제가 발생한다는 것을 알 수 있다. 이 글에서는 그동안 대립해 온 윤리 도덕 사상과 정의론들이 어떤 편향성을 가지고 있으며 거기로부터 어떤 문제가 발생하는가를 밝히고 그런 문제들을 해결하기 위해서는 서로 대립적인 것으로 간주 되어 온 견해들을 불이(不二)적 관점¹⁾에서 통합하는 것이 필요하다는 것을 밝히고자 한다. 이것은 개인과 공동체(사회), 동기와 결과, 의무와 목적, 옳음과 선 등을 대립적으로만 볼 게 아니라, 서로 불가분의 관계에 있는 것으로 보는 관점에서 통합해야 한다는 것이다. 이 글에서는 그런 관점에서 공리주의와 의무론, 자유주의와 공동체주의

1) 불이적 관점에 대해서는 이찬훈, 『둘이 아닌 세상』, 이후, 2002, '3부 불이 사상과 미래 문명' 부분을 참조.

의 상호 배척이 아닌 상호 보완적 통합이 필요하다는 것을 밝힐 것이다.

이 글에서는 한정된 지면 속에서 서구 정의론을 전반적으로 검토하기 위해 우선 플라톤부터 최근의 공동체주의자들에 이르기까지 서구 정의론의 대표적인 사상가들의 주된 저서들에 대한 분석에 집중하였다. 이 때문에 이에 관해 그동안 발표되어 온 수많은 논문 등에 대한 검토는 대부분 제외하고, 정의론과 연관된 주요 사상가들의 대표적인 주저들을 직접 검토하고 거기에서 수용할 수 있는 부분과 그것들이 포함하고 있는 주된 문제점들을 지적하는 것으로 논의를 한정하였다. 자유주의 정의론에 대한 공동체주의자들의 비판 이후 자유주의자들의 반박, 그리고 그 이후 양자 사이에 계속해서 벌어지고 있는 논쟁에 대해서까지 모두 자세하게 검토하지는 못했다. 이런 부분에 대해서는 앞의 분석을 통해 밝힌 통합적 관점을 기초로 해서 주로 문제가 되는 논쟁의 핵심 주제와 원론적인 해결 방향에 대해서만 간단하게 언급하는 정도에 그쳤다. 이런 부분은 이후의 계속적 탐구의 과제라 할 수 있을 것이다.

2. 자유로운 인간의 존엄과 의무 : 칸트의 의무론

서구에서 정의(正義)라는 문제는 그리스 시대 때부터 논의되었다. 플라톤은 『국가』에서 정의란 ‘각자에게 합당한 것을 주는 것’²⁾이란 예로부터 전해진 정의 개념을 받아들이면서 정의에 관한 논의를 본격적으로 전개하였다. 주목할 점은 플라톤이 정의를 행복과 밀접한 연관이 있는 것으로 간주하면서 정의론을 펼쳐나간다고 하는 것이다. 플라톤은 행복을 위해서 반드시 정의가 필요하며, 개인 뿐 아니라 국가 전체의 행복을 위해서도 그러하다고 보았다.³⁾ 그러나 플라톤의 『국가』는 행복의 문제에 대해서는 본격적으로 논하지 않고 정의의 문제를 집중적으로 논한다. 플라톤은 국가에서나 개인에서나 모두 그 구성 부분들이 각기 자신의 역할을 잘 수행할 때 정의가 이루어진다고 주장하였다. 그에게 정의는 각 부분들이 지혜, 용기, 절제라는 덕목을 잘 발휘할 때 이루어지는 조화 상태였다.

아리스토텔레스는 플라톤의 생각을 이어받아 정의의 문제를 행복과의 연관 속에서 논했다. 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』은 그 전체가 행복의 문제를 논하는 행복론이라고 할 수 있고, 정의 문제는 그것의 한 부분으로 다루고 있다. 아리스토텔레스는 인간의 궁극적 목적을 행복이라 보고, 행복은 이성에 따라서 영혼이 제대로 활동을 잘 할 때 달성된다고 보았다. 그리고 그를 위해 갖춰야 하는 덕을 지적인 덕과 성격적인 덕, 두 가지라 하였다. 이 중에서 아리스토텔레스는 성격적인 덕을 지나침과 모자람이 없는 중용이라고 주장하였는데⁴⁾, 정의는 이 가운데 하나로, 자신과 타인 또는 관계되는 당사자들 사이에서 어느 한쪽으로 치우치지 않는 중용으로 보았다. 지적인 덕은 이성이 지혜에 따라 관조적 활동을 잘 하는 것을 말한다. 아리스토텔레스는 이때에만 인간은 진정한 행복을 얻을 수 있다고 간주하였다. 아리스토텔레스는 모든 즐거움을 곧 행복과 동일시하지 않고, 이성의 발휘에 도움이 되는 즐거움만을 행복과 관련 있고 가치 있는 것으로 주장하였다.⁵⁾

아리스토텔레스는 중용의 덕 가운데 하나인 정의를 두 가지로 나누어, 공동체 구성원 모두의 이익과 행복을 도모하는 법을 지키는 것을 전체적인 정의라고 하고, 공정으로서의 정의는 그러한 전체적인 정의의 한 부분이라고 얘기한다.⁶⁾ 그리고 아리스토텔레스는 공정으로서의 정

2) 플라톤 지음, 천병희 옮김, 『국가』, 서광사, 2019(2판 2쇄), 35쪽.

3) 플라톤 지음, 천병희 옮김, 2019, 89쪽 및 216쪽 참조.

4) 아리스토텔레스 지음, 강상진·김재홍·이창우 옮김, 『니코마코스 윤리학』, 도서출판 길, 2016년 제1판 제9쇄, 66쪽 참조.

5) 아리스토텔레스 지음, 강상진·김재홍·이창우 옮김, 2016, 357쪽 참조.

의, 부분적인 정의에 속하는 것으로 분배적 정의와 시정적(是正的) 정의를 들고 있다. 아리스토텔레스의 정의 개념 가운데서도 특히 분배적 정의 개념은 이후 서구의 정의론에 커다란 영향을 미쳤다. 그런데 분배의 몫을 규정하기 위해서는 그에 합당한 기준 있어야 하며, 또한 여러 가지 기준 가운데서 어떤 것을 어떻게 적용해야 하는가 하는 문제도 있다. 그러나 아리스토텔레스는 신분과 계급의 차별을 받아들이고 있던 시대적 한계 등으로, 이런 문제들을 제대로 다루지 못하고, 미해결 상태로 후세에 넘겨주었다. 아리스토텔레스가 넘겨준 정의론의 이런 문제들은 서구에서 근대 이후 활발하게 논의됨으로써 다양한 현대적 정의론이 전개된다.

신분적 차별에 따르던 전근대사회와 인간들의 자유와 평등을 전제로 하는 근대사회에서 인간들 사이의 관계를 규정하는 원칙과 정의 원리는 완전히 달라질 수밖에 없다. 근대사회에서 인간 간의 관계라는 도덕의 문제를 본격적으로 다룬 사람이 바로 칸트였다. 칸트는 모두가 자유롭고 평등한 사회 속에서 인간들은 서로를 어떻게 대해야 하는가, 서로 어떻게 관계를 맺어야 하는가 하는 문제를 자신의 핵심적 문제로 삼았다. 칸트의 도덕 이론이 비록 분배적 정의 같은 문제를 직접적으로 다루지는 않지만, 그의 도덕 이론은 이후 서구의 자유주의 정의론에 지대한 영향을 끼치고 정의를 둘러싼 현대의 논쟁에서 가장 중요한 계기 중의 하나가 된다.

칸트의 도덕 이론은 그의 저서 『도덕형이상학의 기초(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)』와 『실천이성비판(Kritik der praktischen Vernunft)』에 잘 드러나 있다.⁷⁾ 칸트는 『도덕형이상학의 기초』에서 일체의 경험적인 요소를 배제하고, 오직 순수한 이성의 선형적 개념들에 근거해서, 모든 사람에게 통용될 수 있는 절대적 필연성을 가진 도덕법칙을 정립하겠다는 자신의 포부를 밝히고 있다.⁸⁾ 그런데 경험과의 완전한 단절, 순수한 선형성, 절대적 필연성 등에 대한 강조는 매우 극단적인 표현이다. 그것은 하나의 강박관념과 같은 것으로서, 이후 볼 것처럼 칸트의 도덕 이론에서 수많은 문제점을 낳는 것이라고 할 수 있다.

절대적인 필연성을 가진 도덕법칙의 근거를 칸트는 무제한적으로 선한 것, 최고선에서 찾는다. 칸트는 어떠한 제한도 없이 무조건적으로 선하다고 여길 수 있는 것은 오직 선한 의지뿐이라고 말한다.⁹⁾ 선한 의지는 어떤 목적의 달성 여부나 그것이 가져오는 유익함 등과 전혀 관계가 없이 선하다. 아리스토텔레스에게 최고선은 인생의 궁극적인 목적으로서의 행복이었다. 그러나 칸트는 선의지라는 최고선을 우리가 달성해야 할 목적이나 결과와는 아무런 관계가 없는 것으로 규정한다. 이렇게 해서 칸트는 동기와 결과를 완전히 분리하고 동기만을 중시하는 동기론의 입장을 취한다. 그런데 이처럼 동기와 결과를 완전히 분리하려는 극단적인 입장은 많은 문제를 불러일으킨다. 선한 의도(의지)가 중요하다는 것은 누구나 인정할 수 있다. 그러나 다른 한편 우리가 선하다고 여기는 어떤 것을 행하려고 할 때 그런 목표를 이루는 것과 이

6) 아리스토텔레스 지음, 강상진·김재홍·이창우 옮김, 2016, 166-167쪽에서 이렇게 표현한다 : “부정한 것은 법을 어기는 것과 공정하지 않은 것으로 구분되고 정의로운 것은 법을 지키는 것과 공정한 것으로 구분된다. … 한편은 부분으로서, 다른 한편은 전체로서 서로 다른 것이다.”

7) 칸트는 1785년에 자신의 도덕이론을 처음으로 논술한 『도덕형이상학의 기초』를 세상에 내놓았고, 이어서 1788년에 그것을 좀 더 보완하고 새롭게 정리한 『실천이성비판』을 내놓았다. 그러나 두 저작의 내용은 크게 차이가 없고, 필자가 보기에는 칸트의 도덕이론을 더 체계화하고 종합했다고 하는 『실천이성비판』보다 『도덕형이상학의 기초』가 칸트의 도덕이론을 더 일목요연하게 드러내 주고 있다. 그러므로 여기에서는 『도덕형이상학의 기초』를 중심으로 하고, 『실천이성비판』의 자료는 그것을 보완하기 위한 것으로 사용한다. 이 글에서 『도덕형이상학의 기초』의 번역본으로는 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』(이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 책세상, 2002)를 사용하였다. 『실천이성비판』의 번역본으로는 『실천이성비판』(이마누엘 칸트, 백종현 옮김, 아카넷, 2009)을 사용하였다.

8) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 17쪽 참조.

9) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 27쪽 : “세상 안에서뿐만 아니라 세상 밖에서조차도 제한 없이 선하다고 여길 수 있는 것은 오직 선한 의지뿐이다.”

루지 못하는 것에는 중대한 차이가 있다. 이렇게 생각하는 것은 지극히 상식적이며, 칸트가 좋아하는 말로 하자면, ‘보편화 가능한’ 생각이라고 할 수 있을 것이다. 동기와 결과는 서로 둘이 아닌 것으로서 불가분한 관계에 있다고 할 수 있다. 선의지를 갖고 행동한다고 해서 반드시 행복을 가져오는 것은 아니다. 그에 반하는 결과를 가져올 수도 있다. 그런 경우를 염두에 둔다면 우리는 도덕법칙, 도덕원칙, 행위의 준칙 등을 정할 때 행복이라는 목적, 결과를 고려하지 않을 수 없다.

선의지에 도덕법칙을 세우려고 하는 칸트는 선의지를 의무와 연관 짓는다. 칸트에게 선의지란 어떤 것을 ‘의무이기 때문’에 하려는 의지이다. 의무이기 때문에 하는 행위만이 도덕적인 가치를 가질 수 있다. 그렇다면 무엇이 우리의 의무인가? 의무는 이성이 우리의 의지에게 부과하는 명령이라고 할 수 있다. 칸트는 이성의 명령을 가언적 명령(법)과 정언적 명령(법)으로 나눈다. 가언적 명령이란 만약 어떤 목적을 달성하려면 어떻게 해야만 한다는 조건적인 명령을 말한다. 정언적 명령은 다른 목적과 상관없이 그 자체로 반드시 따라야만 하는 무조건적인 명령이다.¹⁰⁾ 가언적 명령들과는 달리 어떤 목적과도 상관없이 무조건적으로 주어지는 정언적 명령을 칸트는 “도덕성의 명령(법칙)”¹¹⁾이라고 부른다. 칸트는 법칙이라는 것은 “무조건적인 그리고 객관적인, 따라서 보편적으로 적용되는 필연성을 지닌”¹²⁾ 것이라고 간주한다. 그 때문에, 일정한 목적의 추구와 우연적인 조건 같은 것을 전제로 하는 가언적 명령은 도덕법칙이 될 수 없고, 오직 정언적 명령만이 도덕법칙의 자격을 갖는다.

칸트는 도덕법칙이 될 수 있는 의무에 관한 정언적 명령법(정언 명법)을 여러 가지로 표현한다. 그 중 중요한 것은 다음과 같은 세 가지이다.

첫째, “그 준칙을 통해서 내가 그것을 동시에 보편적인 법칙으로 삼으려고 할 수 있는 그런 준칙에 따라 행위하라.”¹³⁾

둘째, “네 인격 안의 인간성뿐만 아니라 모든 사람의 인격 안의 인간성까지 결코 단지 수단으로만 사용하지 말고, 언제나 (수단과) 동시에 목적으로도 사용하도록 그렇게 행위하라.”¹⁴⁾

셋째, “의지가 자기의 준칙에 의해 스스로를 동시에 보편적으로 법칙을 주는 것으로 생각(간주)할 수 있도록 행위하라.”¹⁵⁾

페이튼은 이 정언적 명법을 각각 ‘보편 법칙의 정식’, ‘목적 자체의 정식’, ‘자율의 정식’이라 부름으로써 그 성격을 잘 나타내주고 있다.¹⁶⁾

이 가운데 ‘자율의 정식’이야말로 모든 사람의 자유와 평등을 인간이 받아들이고 추구해야 하는 가치로 인정하는 근대사회의 원리를 잘 표현하고 있다. 칸트는 자유로운 이성적 존재로서의 자율성이야말로 인간 존엄성의 근거라고 간주하였다. 단순히 인과법칙의 지배를 받는다면 인간이 특별히 존엄할 근거가 없다. 그래서 칸트는 단순히 인과법칙의 지배를 받지 않고 자율적으로 판단하고 선택하며 행위할 수 있는 자유를 갖고 있다는 것이 인간 존엄성의 근거라고 간주하였다. 칸트는 자유는 결코 경험적 개념이 아니며 그 때문에 현실 속에서 인간의

10) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 60-61쪽 참조.

11) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 64쪽.

12) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 64쪽.

13) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 71쪽.

14) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 83쪽.

15) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 92쪽.

16) H. J. 페이튼, 김성호 역, 『칸트의 도덕철학』, 서울:서광사, 1988, 185-186쪽 참조.

자유를 증명할 수는 없다고 간주하였다. 그렇지만 인간은 누구나 자신을 이성에 따라 도덕적 판단을 내리고 행위를 선택하는 도덕의 주체로 생각하고 행위 한다. 이렇게 하는 이상 우리는 인간으로서 우리가 자유로운 존재, 자율적인 존재라는 것을 전제로 하지 않을 수 없다. 즉, 자유가 우리에게 실제로 존재하는가 여부와 상관없이 도덕적 주체로서 우리가 존재 의미를 갖기 위해서는 자유의 존재를 요청하지 않을 수 없다. 그래서 칸트는 자유를 경험 개념이 아니라 이성의 이념이라고 주장하며 우리는 그러한 이념을 전제하고 요청할 수밖에 없다고 주장한다.¹⁷⁾

자유로운 인간이라는 칸트의 이념은 이후 자유에 기초한 보편적인 인권의 확립을 위한 토대를 제공하였다. 그런데 칸트는 인간의 자유와 자율에 대해 얘기하면서 줄곧 인과법칙의 지배를 벗어난 예지적 존재로서의 이성의 자유에 대해서만 강조할 뿐, 신분과 계급, 불합리한 전통 등의 속박으로부터의 자유에 대해서는 언급을 거의 하지 않는다. 여기서 문제가 발생한다. 개인을 외적인 요인들의 인과적 영향으로부터 완전히 자유로운 존재라고 간주하는 것은 모든 행위의 책임을 개인 탓으로 돌리는 고립적인 개인주의에 빠질 위험이 있다. 이것은 모든 사회 역사적 관계로부터 단절된 개인의 자유만 강조함으로써 ‘추상적이고 유령적인 성격’¹⁸⁾의 원자론적 자아 개념을 낳을 수 있다. 모든 인과적 영향으로부터 자유로운 개인을 강조하는 칸트에게는 이런 위험이 내재되어 있으며, 나중에 칸트를 계승한 자유주의자들에게서 이런 위험은 실제로 현저히 드러나게 된다. 이처럼 개인을 완전히 자유로운 존재로 간주하는 관점을 일체의 목적과 결과도 고려하지 말아야 한다는 견해와 결합하게 되면, 인간의 모든 행동과 행동의 원칙은 개인의 선택일뿐이며, 거기에는 아무런 객관적인 기준도 없게 된다. 그리고 이것은 결국 극단적인 주관주의나 상대주의, 회의주의나 허무주의와 통하게 된다.¹⁹⁾

어쨌든 평등하게 자유로운 인간들은 서로 어떠한 도덕적 관계를 맺어야만 하는가? 이에 대한 대답을 제공하는 것이 바로 칸트가 말하는 ‘보편법칙의 정식’이라는 첫 번째 정언적 명령법이다. 보편법칙의 정식이라는 칸트의 정언적 명령법은 어떤 행동을 하려 할 때 그 행동의 원칙(준칙)을 과연 누구나가 언제든지 채택해도 좋은(또는 해야 하는) 보편적 법칙으로 삼을 수 있는가를 숙고해서 만약 그렇다면 그렇게 하라는 것이다.

그렇다면 우리는 어떤 것을 보편화 가능한 원칙이라고 간주할 수 있을까? 어떤 원칙은 왜 보편화 가능하며 어떤 원칙은 그렇지 못하다고 판단할 수 있는 근거는 무엇일까? 이에 대한 나름의 답을 제공하는 것이 바로 ‘목적 자체의 정식’이라고 부르는 정언적 명령법이라고 할 수 있다. 그것은 간단히 말해 언제나 인간을 한낱 수단으로 사용하지 말고 최고의 목적으로 대우하라는 것이다. 이런 기준에 합치하는 행동의 원칙은 도덕법칙으로 보편화할 수 있는 것이라 할 수 있다는 것이다.

칸트는 정언적 명령법으로부터 이끌어 낼 수 있는 모든 의무들은 무조건적이라는 점을 매우 강조한다. 그러나 문제는 구체적으로 어떤 의무(명령)가 과연 보편화 가능한 의무(명령)이나 하는 것이다. 구체적인 어떤 행위의 원칙을 놓고 그것이 보편화 가능한 의무에 해당하느냐 아니냐를 판정하기 위해서는 우리가 추구하는 목적, 우리가 놓여 있는 상황과 조건 등을 고려하지 않을 수 없다. 이것은 칸트가 직접 보편화 가능한 무조건적인 의무들로 들었던 여러 가지 의무들을 검토해 봄으로써 분명히 드러난다. 칸트는 언적 명령법에서 이끌어 낼 수 있는 무조

17) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 놓기』, 2002, 134, 117쪽 참조.

18) 알래스 매킨타이어 지음, 이진우 옮김, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 62쪽.

19) 고립적인 원자론적 개인주의가 갖고 있는 이러한 문제점은 인간을 독립적인 고독한 단독자라는 근본 개념에서 출발하는 실존주의에서도 뚜렷이 드러난다. 이에 대해서는 이찬훈, 『둘이 아닌 세상』, 이후, 2002, ‘1부 실존과 인생’ 부분을 참조.

건적인 의무로 네 가지 예를 들고 있는데, 이 예들을 검토해 봄으로써 우리는 칸트의 의도와 달리 구체적인 의무들은 모두 조건적인 것일 수밖에 없다는 것을 알 수 있다.²⁰⁾

첫 번째 예에서 칸트는 절망에 빠질 정도로 상황이 어려울 경우 자살하려는 것을 자신을 사랑하기 때문에 목숨을 끊으려는 ‘자기애의 원칙’이라고 부르며, 감각은 삶을 촉진하도록 밀어 주는 것인데 그 감각 때문에 삶 자체를 파괴하는 것을 법칙으로 하는 것은 모순된다고 주장한다.²¹⁾ 그래서 아무리 절망적 상황이라도 자살해서는 안 된다는 것이 의무라는 것이다. 그러나 여기에 나타나는 칸트의 얘기는 매우 어색하고 애매하며 설득력을 가지고 있지 못하다. 적극적인 안락사의 경우를 생각해 보자. 만약 ‘고통이 극심하고 치유가 불가능하다고 여겨지는 경우 자살을 해도 좋다’라는 것을 보편화 가능한 법칙으로 삼을 수 있는가 하고 묻는다면, 많은 사람이 그렇다고 답할 수 있다. 물론 다른 많은 사람이 그렇게 해서는 안 된다고 답할 수 있지만, 그것이 모순적이어서 불가능하다고 할 수는 없다. 단지 의견이 다를 뿐이다. 칸트는 감각의 역할이 살아가기 위한 것이라고 주장한다. 그러나 인간이 살아가려고 한다면 그렇겠지만, 문제는 지금의 경우 더 이상 살아가기를 원하지 않는다는 것이다. 생명체는 무조건 살아가기를 원하기만 하는 존재라고 가정하면, 애초에 문제가 발생하지도 않는다. 인간은 어떤 경우에는 살아가기를 원하지 않을 수도 있는 존재이기 때문에 자살이 문제 되는 것이다. 자살하지 말아야 한다는 것도 인간은 살기를 원하며, 행복하게 살기를 원한다는 조건 아래에서만 성립할 수 있는 가언적 명령이다. 즉 이 명령은 행복이라는 인간 삶의 목적 같은 것을 고려해서만 성립할 수 있는 명령이다.²²⁾ 이런 예들을 통해 우리는 칸트의 의도와는 반대로 정언적 명령법으로부터 어떤 구체적인 의무를 끌어내기 위해서는 인간의 본성이나 욕구, 목적 등의 경험적 요소를 반영하지 않을 수 없다는 것을 알 수 있다.

칸트가 정언적 명령법이라고 부르는 원칙은 우리 행위의 도덕성 여부를 판단하기 위해 반드시 고려해야 할 원칙이라고 할 수 있다. 이 점에서 분명 칸트는 중요한 도덕적 판단의 기준을 제공했다고 할 수 있다. 그러나 칸트가 무조건적인 명령으로 정식화한 정언명법들은 매우 추상적인 것들이다. 그것들은 너무나 추상적이어서 구체적으로 어떻게 하는 것이 그런 것인가를 알려주지 못한다. 현실 속에서 우리가 따라야 하는 구체적인 의무는 무조건적인 것일 수 없다. 결국 의무라는 것은 어떤 상황, 어떤 조건에 따라 보편화할 수 있는 의무라고 할 수도 있고, 그렇지 않다고 할 수도 있으며, 그 구체적인 판단과 선택을 위해서는 이루려고 하는 목적, 그것이 초래할 결과 등을 고려하지 않을 수 없다.

칸트의 도덕 이론은 정의 문제와도 밀접한 연관성을 갖고 있다. 서구에서 전통적으로 정의라는 것은 사람들 각자에게 알맞은 몫을 주는 것이었다. 그것은 각자에게 알맞은 대우를 해 주는 것이라고 바꿔 말할 수 있다. 칸트의 도덕 이론에 따르면 그것은 자유를 본질로 하는 모든 인간의 자유를 침해하지 않고 자유로운 존재로 대우하는 것이며, 존엄한 모든 인간을 수단으로 취급하지 말고 최고의 목적으로 대우하라는 것이다. 이것은 또한 모든 인간이 가진 권리들을 침해하지 말고 보장하라는 것이다. 또한 인간이 모두 평등한 존재인데도 때에 따라 누구는 이렇게 취급하고 누구는 다르게 취급하지 말고 보편적 원칙에 따라 동등하고 공평하게 대우하라는 것이기도 하다. 비록 칸트가 분배 문제와 같은 정의의 문제를 직접 다루지는 않았지

20) 칸트가 들고 있는 네 가지 의무는 다음과 같은 경우와 관련된 의무이다. 첫째, 계속되는 나쁜 일에 절망한 나머지 자살을 하려는 경우, 둘째, 거짓 약속으로 어려움을 빠져나오려는 경우, 셋째, 소질을 계발하려 하지 않고 즐거움만을 좇으려는 경우, 넷째, 다른 사람의 어려움을 외면하려는 경우.

21) 이마누엘 칸트, 이원봉 옮김, 『도덕 형이상학을 위한 기초 논기』, 2002, 72쪽 참조.

22) 지면 관계로 나머지 예에 대한 논의는 생략하지만 그것들에 대해서도 첫 번째 예와 비슷한 얘기를 할 수 있다.

만, 이렇게 그의 도덕 이론은 정의 문제와 밀접한 연관성을 갖고 있어 이후 현대 서구의 정의론에 지대한 영향을 미쳤다. 특히 서구 자유주의의 정의론에 대해서는 칸트야말로 진정한 출발점이라고 할 수 있다.

칸트는 이성과 경험, 동기와 결과, 의무와 목적(행복), 자유와 인과성, 개인과 사회처럼 서로 분리할 수 없는 관계에 놓여 있는 맞짜를 분리하고 한쪽만을 중시함으로써 심각한 문제를 불러일으킨다. 앞에서 지적하였듯이, 이성과 경험을 분리하고 경험을 배제한 채 이성에만 의거해서 도덕법칙을 이끌어내려는 시도는 실패할 수밖에 없다. 그러므로 우리는 이성과 경험을 둘 다 고려하는 통합적 입장을 견지해야만 한다. 동기와 결과, 의무와 목적(행복)의 관계 역시 마찬가지다. 인간으로서 우리가 추구하는 행복과 우리의 의무는 밀접하게 연관되어 있다. 또한 구체적인 의무들 간에 충돌이 일어날 때 어떤 원칙에 따를 것인가를 결정하기 위해서도 우리는 행복과 같은 결과를 따져보지 않을 수 없다. 개인과 사회(공동체), 또는 더 나아가 개인과 다른 모든 존재들의 관계 역시 마찬가지다. 개인과 사회, 개체와 만물은 서로 불이적 존재이다. 이 전제 위에서 도덕과 의무의 문제, 정의 문제에 대한 해답을 찾아 나가야 한다. 칸트의 도덕 이론이 안고 있는 문제점들은 그를 계승한 현대 서구의 정의론들에도 영향을 미쳤고 특히 자유주의 정의론 같은 곳에서는 다분히 비슷한 문제점들이 재생산되는 경향이 있다. 그러므로 통합적 관점에서 칸트 도덕 이론의 문제점을 해결해 나가야 한다는 관점은 이후의 정의에 대한 논의에도 그대로 견지되어야만 한다.

3. 다수의 이익 : 공리주의 정의론

칸트의 의무론과 대조를 이루며 서구의 현대 정의론에 절대적인 영향을 끼친 것은 공리주의 정의론이다. 벤담(Jeremy Bentham)은 공리성의 원리를 도덕 이론의 토대로 삼는다. 그에게 공리성의 원리란 이익이 걸려있는 당사자의 행복을 증진시키거나 감소시키는 것으로 보이는 경향에 따라서 어떤 행위를 승인하거나 부인하는 원리이다.²³⁾ 벤담은 이 원리를 행위에 관한 단 하나의 정당한 근거라고 주장한다.²⁴⁾ 그러므로 우리는 공리성의 원리에 부합하느냐 여부에 따라 행위의 옳고 그름을 판단할 수 있다.²⁵⁾ 이 공리주의 원리에 대한 설명은 벤담을 계승한 밀(John Stuart Mill)이나 시지윅(Henry Sidgwick) 또한 대동소이하다.

그런데 공리주의자들은 행위의 옳고 그름을 판단하는 기준이 되는 행복이라는 것을 곧 쾌락과 동일시한다. 이것은 공리성의 의미를 밝히고 있는 벤담의 다음과 같은 말에 잘 드러나 있다 : “공리성이란 이익 당사자에게 이익·이득·쾌락·선·행복(현재의 사례에서 이 모든 것은 동일한 것이다)을 낳거나 손해·해악·고통·악·불행이 발생하는 일을 막는 경향을 지닌, 어떤 대상에 들어있는 성질을 뜻한다.”²⁶⁾ 벤담은 “자연은 인류를 고통과 쾌락이라는 두 주인에게서 지배받도록 만들었다”고 하면서, 우리가 추구해야 할 것이 곧 쾌락이라는 것을 주장한다. 이처럼 행복을 쾌락과 동일시하고 쾌락만이 행위의 목적이라고 간주하는 벤담에게 행위를 선택할 때 유일하게 문제가 되는 것은 그것이 가져다 줄 쾌락의 총량이다. 밀과 시지윅도 행복과 쾌락을 동일하게 여기는 점은 벤담과 같다.

이처럼 행복을 쾌락과 곧바로 동일시하는 공리주의자들의 생각은 아리스토텔레스의 생각과는

23) 제러미 벤담 지음, 고정식 옮김, 『도덕과 입법의 원리에 관한 서설』, 나남, 2011. 28쪽 참조.

24) 제러미 벤담 지음, 고정식 옮김, 『도덕과 입법의 원리에 관한 서설』, 나남, 2011. 59쪽 참조.

25) 제러미 벤담 지음, 고정식 옮김, 『도덕과 입법의 원리에 관한 서설』, 나남, 2011. 30쪽 참조.

26) 제러미 벤담 지음, 고정식 옮김, 『도덕과 입법의 원리에 관한 서설』, 나남, 2011. 29쪽.

상당히 다르다. 행복과 쾌락을 구별하는 아리스토텔레스의 관점에서는 행복을 기준으로 쾌락의 질을 평가하고 구분할 수 있다. 사실 모든 쾌락이 똑같이 가치 있는 것이 아니라 쾌락에도 좋고 나쁨이 있을 수 있다는 생각은 상식과 합치하는 보편적인 것이라고 할 수 있다. 인간을 포함한 모든 생명체가 고통을 회피하려고 한다는 것은 분명하다. 그러나 고통을 회피하기를 바란다는 것을 곧 쾌락을 추구하는 것과 동일시하는 것은 잘못이다. 인간과 생명체들은 쾌락을 추구한다기보다는 오히려 고통을 피하며 생명을 보존하고 자신의 기능을 잘 발휘하며 살아 나가기를 추구한다고 보는 것이 더 적합한 생각이다.²⁷⁾

공리주의자들 중에서도 일부는 쾌락의 질적 차이를 인정하고 구분하려 하였다. 흔히 ‘질적 쾌락주의자’라고 부르는 밀이 그 대표자이다. 그러나 밀의 주장들 속에는 극복할 수 없는 모순과 난점이 들어있다. 밀은 처음부터 행복을 증진하는 것만이 유일하게 옳고 가치 있는 것이며 행복과 반대되는 것을 낳을수록 그렇지 못한 것이라고 하면서, 행복을 쾌락과 동일시하였다. 그렇게 되면 쾌락이 유일하게 옳고 가치 있는 것이 된다. 그러나 그 후 다시 쾌락의 질을 구분하려 하는 데서 문제가 발생한다. 쾌락에 질적인 차이를 둘 기준을 찾는다는 것은 쾌락 이외에 또 다른 가치 기준을 인정하는 것이다. 그러므로 그것은 자기의 주장을 스스로 부정하는 모순에 빠지지 않을 수 없다. 행복은 모든 인간이 추구하는 목적이라는 것, 그리고 쾌락에도 좋고 나쁜 것이 있다는 것, 이 두 가지 상식적이고 보편적인 견해를 받아들이면서도 모순에 빠지지 않을 방법은 행복과 쾌락을 처음부터 동일시하지 않는 것뿐이다. 이렇게 본다면 공리주의를 ‘보편적 쾌락주의’라고 봐서는 안 되고, ‘보편적 행복주의’로 규정해야만 한다. 그것은 모든 인간이 피하고자 하는 고통을 최대한 줄이고 행복을 최대한으로 달성할 것을 추구하는 것이지만, 무조건 쾌락의 양을 최대화하려는 것으로 간주해서는 안 된다.

공리주의 원리와 관련이 있는 또 하나의 중요한 문제는 어째서 개인의 행복이 아니라 최대다수의 행복(공리, 공익)을 추구해야 하는가이다. 모든 인간에게는 자신의 행복(또는 쾌락)을 추구하는 경향이 있다는 것을 인정한다 해도 어째서 다수의 행복을 최대화하도록 행위 해야 하는가 하는 문제는 공리주의 원리의 타당성을 위해 반드시 해결해야만 한다.

이에 대해 공리주의자들이 제시한 대답은 크게 두 가지 정도이다. 그중 하나는 시지윅에게서 분명하게 나타난다. 그것은 행복(또는 쾌락)이 좋음(선)이라면 개인의 행복만이 아니라 타인의 행복도 똑같이 좋은 것이기 때문에 우리가 좋음의 특수한 부분인 나의 행복이 아니라 좋음 일반 즉 다수의 행복을 추구해야 한다는 주장이다.²⁸⁾ 그러나 과연 이것만으로 이기주의적 쾌락주의가 아니라 공리주의를 택해야 할 완전히 합당한 이유를 제공해줄 수 있는지는 의문이다. 쾌락이나 행복은 보편적으로 그것을 느끼는 사람에게 좋은 것이라는 것을 인정할 수 있다. 내가 느끼는 쾌락이나 행복은 나에게 좋고, 타인이 느끼는 쾌락이나 행복은 그에게 좋다. 그러나 그렇다고 해서 그것만으로 내가 나의 쾌락이나 행복보다 타인의 쾌락이나 행복을 위해 행동해야 할 이유는 없다. 그 때문에 좀 더 설득력 있는 근거가 필요하다.

공리주의자들이 개인의 행복이 아니라 최대다수의 행복을 추구해야 한다는 또 하나의 근거로 제시한 것은 사회적 감정이다. 벤담은 우리가 타인의 행복을 고려하는 동기는 어떤 사회적 동기라고 간주한다. 그에 의하면 모든 사람은 공감이나 자비심이라는 순전한 사회적 동기를 지니고 있고, 또한 대부분 친교에 대한 갈망과 평판에 대한 갈망이라는 반쯤 사회적인 동기도

27) 시지윅은 흄스가 옳은 행위의 궁극적 기준을 쾌락보다는 보존이거나 쾌락과 보존의 타협이라고 보았다고 소개하고 있다. 헨리 시지윅, 강준호 옮김, 『윤리학의 방법』, 아카넷, 2018, 213쪽 참조. 이런 흄스의 견해가 쾌락을 행위의 유일한 목적으로 삼는 견해보다는 더 타당한 것이라고 할 수 있다.

28) 헨리 시지윅, 강준호 옮김, 『윤리학의 방법』, 아카넷, 2018, 689-690쪽 참조.

가지고 있다. 이런 사회적 동기로 인해 사람들은 자신만의 행복을 위해 행동하지 않고 타인의 행복을 위해서도 행동하게 된다는 것이다.²⁹⁾ 공리주의의 감정적 기초에 대한 이런 생각은 밀 또한 비슷하다.³⁰⁾

그러나 단순히 그런 사회적 감정의 존재가 최대다수의 행복을 추구해야 한다는 당위 또는 의무의 근거로 충분하다고 보기는 어렵다. 인간에게는 자신의 욕망을 충족하고 행복을 성취하려는 개인적인 성향과 사회적 감정이 모두 있을 수 있다. 어떤 개인에게는 사회적 감정이라는 것이 거의 없거나 현저히 약할 수도 있다. 그러므로 인간이 자신만의 행복이 아니라 타인의 행복도 함께 고려해야 하는 진정한 근거는 단순한 감정이 아니라 보다 근원적인 인간의 존재론적 진리로부터 나온다고 보는 것이 더 적합하다. 개체 생명체로서 인간이 생명을 유지하며 욕망을 충족시키고 자신의 행복을 추구해나가는 것은 당연하다. 그러나 이 세상의 어떤 인간, 어떤 존재도 다른 존재들 전체와 떨어져 존재할 수 없다는 것이야말로 존재론적 진리이다. 그러므로 오로지 자기 개체만의 목적을 추구하는 것은 이러한 진리에 어긋난다. 그것은 크게 보면 자신의 일부를 부정하는 것이며, 조화로운 관계의 파탄을 초래하고 결국은 자신의 목적 추구 자체를 좌절시키는 결과를 초래할 것이다. 이 때문에 우리는 공동체 전체의 행복도 고려하지 않을 수 없다. 그러나 그렇다고 오직 전체의 행복만을 고려하고 개체로서 자기 자신의 목적과 행복을 도외시킬 수도 없다. 그러므로 우리는 결국 자신의 행복과 모두의 행복을 함께 고려하면서 양자를 가장 잘 조화시킬 수 있는 중도적 선택을 해나갈 수밖에 없다.³¹⁾

공리주의자들은 경험과 상관없는 직관에 기초한 절대적인 도덕법칙의 정립 가능성에 대해 의심하고, 또한 그러한 도덕법칙이라는 것은 너무나 추상적이어서 무조건 보편적으로 적용하는 것이 불가능하다고 간주한다. 예컨대 시지윅이 보기에는 칸트가 말하는 정언적 명령법과 같은 절대적인 실천적 원칙이라는 것은 “본질적으로 너무 추상적이고 너무 광범위해서, 우리는 그것을 직접 적용하여 어떤 특수한 경우에 우리가 무엇을 해야 하는지를 확인할 수 없다.”³²⁾ 그러므로 그것은 최대다수의 행복을 고려하는 공리성의 원리에 따라 결정되어야만 한다. 시지윅은 또한 소위 자연권이라 부르는 자유의 권리나 소유권을 보장해야 한다는 원칙 같은 것들도 절대적인 것이 아니라 공리의 원칙에 따라 제한할 수도 있는 것이라고 주장한다.³³⁾ 시지윅은 공리주의적 방법이 여러 가지 구체적인 의무들에 대한 근거가 될 뿐 아니라, “일반적으로 동등하다고 생각되는 규칙들이 충돌할 경우에”³⁴⁾ 그것들을 중재할 수 있는 근거가 되기도 한다고 주장한다.

공리주의자들은 공리성의 원리를 일반적인 도덕 규칙뿐 아니라 정의 문제에 대해서도 적용해야 한다고 주장한다. 공리주의자들도 대부분과 마찬가지로 정의란 ‘각자에 알맞은 몫(응당한

29) 이상과 같은 사회적 동기와 의무에 대한 벤담의 주장에 대해서는 제러미 벤담 지음, 고정식 옮김, 『도덕과 입법의 원리에 관한 서설』, 나남, 2011. 445-447쪽 참조.

30) 존 스튜어트 밀 지음, 서병훈 옮김, 『공리주의』, 책세상, 2019(2판 3쇄), 74쪽 참조.

31) 공리주의의 원리가 진정으로 기초해야 하는 것은 인간의 이런 존재론적 진리라는 이런 생각은 부분적으로나마 밀에게도 포함되어 있다. 밀은 ‘사회상태는 인간에게 처음부터 너무나 자연스럽고 필요하며’, ‘누구든지 자신을 사회의 한 구성원으로 인식하지 않을 수 없다’고 얘기한다. 또한 ‘사회 상태의 유지에 없어서는 안 될 조건은 무엇이든지 모든 사람의 존재 상황에 대한 인식에 불가결한 요소가 되고, 인간의 운명을 구성하는 큰 인자가 된다’고도 얘기한다. 이런 얘기들 속에서 우리는 사회와의 불가분한 관계 속에서만 존재할 수 있는 인간의 존재론적 진리와 그에 기초한 공리주의의 원리라는 함의를 읽어낼 수 있다. 이에 대해서는 존 스튜어트 밀 지음, 서병훈 옮김, 『공리주의』, 책세상, 2019(2판 3쇄), 75쪽 참조.

32) 헨리 시지윅, 강준호 옮김, 『윤리학의 방법』, 아카넷, 2018, 685쪽.

33) 헨리 시지윅, 강준호 옮김, 『윤리학의 방법』, 아카넷, 2018, 510-515쪽 참조.

34) 헨리 시지윅, 강준호 옮김, 『윤리학의 방법』, 아카넷, 2018, 757쪽.

몫, 응분)을 주는 것'이라는 개념을 받아들인다. 그러나 구체적으로 그것이 의미하는 바에 대해서는 다양한 의견이 있다. 밀은 다양한 의견 사이의 혼란 극복을 위해서는 공리주의에 의존하는 수밖에 없다고 주장한다. 결국 정의라는 도덕적 의무는 효용 또는 최대 행복의 원리에 기초를 두어야 한다는 것이다.³⁵⁾ 시지윅 역시 마찬가지다. 공리주의자들은 구체적인 경우에 어떻게 분배 몫을 정해야 하느냐에 대해서는 공적(공과)이나 필요 등의 잣대를 동원해서 판단해야만 한다고 간주하지만, 어떤 잣대를 어떻게 적용할 것인가를 결정하는 최종적인 기준은 역시 공리성의 원리가 되어야 한다고 주장한다.

공리주의는 대단히 합리적이고 설득력 있는 도덕 이론이며, 정의 문제 해결을 위해서도 가장 포괄적인 일차적 기준을 제공한다고 할 수 있다. 그러나 공리주의에는 여러 가지 문제점도 존재한다. 예를 들자면, 우선 그것은 결과만을 중시하고 동기를 무시하는 경향을 보인다. 그러나 이것은 과연 결과만 좋으면 동기나 수단은 아무래도 좋으나 하는 의문을 불러일으킨다. 물론 공리주의가 실제로 공리를 도모하기 위해 인격과 인권을 경시하고 침해하기 쉽다고 할 수는 없다. 다만 오직 결과만을 중시하고 동기를 완전히 무시한다면 올바르지 못한 수단의 사용도 원칙적으로 불가능하지는 않다는 문제점을 공리주의가 안고 있다는 것은 사실이다.

이러한 문제는 행복의 총합만을 중시하지 그것의 구체적인 분배 문제에 대해서는 상대적으로 소홀한 공리주의의 경향과도 관련이 있다. 행복의 최대 총량만을 중시하다 보면, 개인의 권리라든가, 공과 등을 적절히 고려하기 어렵다. 또한 더 많은 것을 필요로 하는 사회적 약자들에 대한 배려 같은 문제도 제대로 해결하기 어려울 수 있다. 이런 문제를 해결하기 위해서는 칸트가 말한 바와 같이 행위 규칙이 보편화 가능한 것이며 인간을 최고의 목적으로 대우하는 것이냐를 따지는 의무론적 원리로 보완할 필요가 있다. 도덕법칙이라 부르는 것들의 불완전함과 충돌가능성 문제를 해결하기 위해서는 공리주의의 원칙을, 결과론과 총량주의에 따른 문제를 해결하기 위해서는 칸트적 의무론의 원리를 가지고 서로를 보완하고 통합할 필요가 있다.

4. 공정으로서의 정의 : 롤스(John Rawls)의 자유주의 정의론

오랫동안 서구 자유민주주의 사회를 지배하는 정치사회적 원리이자 정의에 관한 원칙으로서 주도적인 영향력을 행사한 공리주의의 지배에 반기를 들고 공리주의를 비판하면서 개인의 자유와 권리를 우선시하는 정의론을 강력히 제기함으로써 현대 서구 사회의 정의론 논의를 선도한 사람이 존 롤스(John Rawls)³⁶⁾이다. 롤스는 그의 주저인 『정의론(A Theory of Justice)』에서 공리주의가 자유민주주의 사회에서 무엇보다 중요한 개인의 기본권과 자유를 제대로 보호해주지 못한다고 비판한다.³⁷⁾ 롤스가 보기에는 정의야말로 사회 제도의 제1덕목인데, 공리주의는 다수의 이익을 위해 소수의 희생을 강요할 수도 있기 때문에 올바른 정의론을 제공할 수 없다. 그 때문에 롤스는 “공리주의에 대한 합당하면서도 체계적인 대안을 제시하는 정의관”³⁸⁾을 제시하려고 한다.

롤스는 칸트의 전통을 계승하며 정의의 원칙을 정립하려 한다. 다만 칸트의 도덕 이론은 보편화 가능한 이성의 무조건적인 의무라는 다분히 추상적인 의무론에 머무르고 있기 때문에 문제가 있다. 그래서 롤스는 사회계약론의 전통에 따라 공적 가치의 분배라는 사회 정의의 문제

35) 존 스튜어트 밀 지음, 서병훈 옮김, 『공리주의』, 책세상, 2019(2판 3쇄), 131-135쪽 참조.

36) 존 롤스(John Rawls)의 이름은 존 롤스로 번역되기도 하지만, 이 글에서는 편의상 존 롤스로 통일해서 사용한다. 단 번역서의 저자 이름 표기는 번역서의 표기에 따랐다.

37) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 16쪽 참조.

38) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 16쪽.

를 보다 구체적으로 다루고자 한다.³⁹⁾ 이를 위해 롤스는 자유롭고 평등한 개인들을 계약당사자로 삼아 그들이 공정한 절차에 따라 서로 합의할 수 있는 분배 정의의 원칙을 제시하고자 한다. 이러한 정의를 롤스는 “공정으로서의 정의”⁴⁰⁾라고 부른다.

공정한 사회정의의 원칙을 정하기 위한 롤스의 출발점은 “평등한 원초적 입장”(또는 평등한 원초적 상황)이라는 것인데, 그것은 “전통적인 사회계약론에 있어서의 자연상태”⁴¹⁾에 해당한다. 거기서 정의 원칙을 정하려 하는 계약당사자들은 아무도 자신의 사회적 지위나 계층 상의 위치, 소질이나 능력, 가치관이나 심리적 성향 등을 모른다고 가정된다. 이것을 가리켜 계약당사자들은 “무지의 베일(무지의 장막-필자)”⁴²⁾ 속에 있다고 한다. 이런 상황을 전제로 하는 것은 순수한 절차적 정의를 수립하기 위한 것이다.⁴³⁾ 롤스는 원초적 상황 속에 있는 계약당사자들은 서로에 대해 무관심하고 무지한 상태에서 오직 손해를 보지 않으려는 합리적 계산에서 분배의 원칙을 정하려고 하는 것으로 간주한다. 그는 무지의 베일 상태에서는 아무도 자신에게 유리한 원칙을 구상할 수 없기 때문에, 거기서 정한 정의의 원칙들은 공정한 합의라고 할 수 있으며, 이런 합의만이 정당화될 수 있는 보편적인 정의의 원칙이 된다고 간주한다.

그렇다면 원초적 상황에서 계약당사자들이 채택하게 될 정의의 원칙은 어떤 것일까? 우선 롤스는 계약당사자들이 합리적이면서 서로에 대해 아는 것이 전혀 없어 위험 부담을 최소화하려고 할 것이라고 가정한다. 그래서 그들은 여러 가지 대안 중 최악의 경우가 가장 나은 대안을 선택할 것이라 주장한다. 이것을 그는 “최소 극대화의 원칙”이라고 부른다.⁴⁴⁾ 이 원칙에 따라 위험 부담을 최소화하려는 전략으로 계약에 임하는 사람들이 정하는 정의의 원칙을 롤스는 “정의의 두 원칙”이라 얘기하는데, 그것은 크게 보면 두 가지이고 나누어 보면 세 가지라 할 수 있다.

롤스는 정의의 두 원칙을 먼저 잠정적으로 정의했다가 나중에 조금 수정하기도 하는데, 이후 가장 널리 받아들여지고 있는 것으로 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 각자는 다른 사람들의 유사한 자유의 체계와 양립할 수 있는 평등한 기본적 자유의 가장 광범위한 체계에 대하여 평등한 권리를 가져야 한다.⁴⁵⁾

둘째, 사회적·경제적 불평등은 다음과 같은 두 조건을 만족시키도록, 즉 (a) 최소수혜자에게 최대의 이익이 되고, (b) 공정한 기회 균등의 조건 아래 모든 사람들에게 개방된 직책과 직위가 결부되게끔 편성되어야 한다.⁴⁶⁾

정의의 원칙 가운데 첫 번째 원칙은 ‘평등한 자유의 원칙’, 두 번째 중 (b)의 원칙은 ‘기회 균등의 원칙’, 두 번째 중 (a)의 원칙은 ‘차등의 원칙’이라 하는데, 이들 가운데서 더 우선적인 것은 언급한 순서대로라고 할 수 있다.

무엇보다 자유를 중시하는 가장 우선적인 제1원칙은 자유 시장 경제를 전제로 하고 형식적

39) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 45쪽 참조.

40) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 45쪽.

41) 두 글귀 모두 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 46쪽.

42) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 46쪽.

43) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 195쪽 참조.

44) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 216쪽. 최소 극대화의 원칙 : “우리는 어떤 대안의 최악의 결과(최소)가 다른 대안들이 갖는 최악의 결과에 비해 가장 우월할 경우(극대화)에 그 대안을 채택하게 된다는 것.”

45) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 105쪽.

46) 존 롤즈 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 132쪽.

기회균등을 요구하는 자연적 자유 체제에 부합하는 원칙이다. 그런데 여기에는 사회적 여건의 평등을 위한 노력이 없어 정의 원칙이 불완전하다. 그래서 필요하게 되는 것이 기회균등의 원칙이다. 이것은 여러 사람이 원하는 직위 같은 것들이 단지 형식적으로만 개방되어서는 안 되고, 모든 사람이 그것을 획득할 공정한 기회를 가질 수 있도록, 사회적 우연성의 영향을 감소시켜야 한다는 원칙이다.⁴⁷⁾ 그러나 기회균등을 주장하는 이 입장 역시 아직 능력과 재능의 천부적 배분에 의해 부나 소득이 결정되는 점이라든가, 가족 제도가 그에 영향을 미치는 점과 같은 문제들은 고려하지 못하는 문제가 있다. 그러므로 그러한 영향력을 완화하기 위한 원칙이 필요한데, 그것이 바로 사회적인 약자(최소수혜자)들을 우선 배려하자는 차등의 원칙이다. 롤스는 공정한 기회균등의 원칙과 차등의 원칙을 결합하는 것을 민주주의적 평등의 입장이라고 한다.⁴⁸⁾ 여기서 특히 눈에 띄는 점은 롤스가 개개인이 가진 천부적 재능이나 자질도 공동의 자산으로 생각하고 그것이 주는 혜택을 최소수혜자의 선을 위해서 작용할 수 있도록 재분배해야 한다고 주장하는 점이다.⁴⁹⁾ 그리고 롤스는 최소수혜자들을 우선 배려하는 이런 차등의 원칙이 민주주의 사회에서 자유와 평등에 비해 상대적으로 홀대를 받아온 박애라는 관념에 부합한다는 점에도 의미를 부여하고 있다.⁵⁰⁾

롤스는 원초적 상황에서 계약당사자들이 채택하게 되는 정의의 원칙을 칸트가 말한 정언명령과 유사한 것으로 간주한다. 그것은 당사자들이 특정한 목적이나 그들이 처한 상황 등과 전혀 관계없이 어떻게 하는 것이 옳은가만을 고려하여 얻은 것이고 그런 것들과 상관없이 적용되어야 한다는 의미에서 정언명령과 유사하다는 것이다.⁵¹⁾ 이런 점에서 롤스는 좋음(선)을 우선시하는 목적론이 아니라 옳음을 좋음보다 우선시하는 의무론을 강력히 옹호하고 있다.⁵²⁾

롤스가 말한 정의의 원칙들은 자유민주주의 사회에서 소중히 여기는 자유, 평등, 박애의 이념을 담고 있어 큰 호소력을 가지고 있다. 자유주의자이면서도 극단적으로 자유만을 내세우지 않고 평등의 요소를 도입하고, 특히 사회적 약자들에 대한 관심과 배려를 강조한 점은 매우 소중하고 높이 평가할 만한 견해라고 할 수 있다. 그러나 이런 장점에도 불구하고 롤스의 정의론은 그 전개 과정에 적지 않은 문제점과 모순점을 안고 있어서 자신이 표방하고 있는 것처럼 자유, 평등, 박애라는 자유민주주의의 이념을 제대로 뒷받침하고 있다고 하기는 어렵다.

우선 원초적 입장(원초적 상황)과 연관된 여러 가지 문제가 있다. 원초적 상황에서 서로에 대해 완전히 무지하고 무관심한 사람들이 가질 수 있는 유일한 관심은 자신의 이익을 최대화하고 손해를 최소화하는 것뿐이다. 롤스는 정보를 모르는 상태에서 사람들은 최대한 이득을 보려고 하기보다는 손해를 최소화하는 안전한 쪽을 선택할 것이라 가정하였다. 정의의 원칙은 이런 생각에서 사람들이 합의할 것이라 여겨지는 것이었다. 그러므로 결국 자유를 무엇보다 존중하는 것, 기회를 균등하게 부여하는 것, 불우한 처지에 있는 사람을 배려하는 것, 이 모두는 자신의 손해 가능성을 최소한으로 줄이려는 전략에서 나온 원칙일 뿐이다.

롤스가 원초적 입장에 기초해 절차적 정의 원칙을 세우려 한 것은 경험적 요소들을 완전히 배제하고, 모든 사회적 관계로부터 단절된 개인의 직관에 의존해 무조건적이고 절대적인 도덕 법칙을 정립하려 했던 칸트의 시도와 비슷하다. 이 점에서 롤스가 포함하고 있는 문제 역시 칸트의 문제와 유사하다. 어떻게 하는 것이 자유를 보장하는 것인가, 어떻게 하는 것이 정말

47) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 120쪽 참조.

48) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 123쪽 참조.

49) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 152-153쪽 참조.

50) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 157쪽 참조.

51) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 340-341쪽 참조.

52) 존 롤스 지음, 황경식 옮김, 『정의론』, 이학사, 2003, 106 및 69-70쪽 참조.

로 기회를 균등하게 보장하는 것인가, 어떻게 해야 최소수혜자에게 최대의 이익이 되도록 할 수 있는가, 이런 것들을 알려면 사람들이 처해 있는 상황을 잘 알아야 한다. 그렇지 못하다면, 롤스가 말하는 정의의 원칙이라는 것은 공허하기 짝이 없는 추상적 원칙일 뿐이다. 그것만으로는 공적인 가치를 구체적으로 어떻게 배분해야 하는가를 결코 알 수 없다.

타인에 대한 앎과 관심 어느 것도 가지고 있지 않은 개인이 약자를 우선 배려한다는 것은 믿기 어렵다. 타인과 완전히 절연된 개인을 출발점으로 삼는 순간 타인에 대한 진정한 배려는 애초부터 불가능해진다. 반면에 그런 개인이 자신의 손해를 최소화하려는 전략과는 전혀 다른 전략을 선택하는 것은 얼마든지 가능하다. 합리성이라는 것을 '자신의 손해를 최소한으로 하려는 것'이라고 정의한다면, 인간이 합리적이기 때문에 최소 극대화 전략을 택할 것이라는 말은 동어반복에 지나지 않게 된다. 인간은 이기적인 계산이라는 합리성에만 따르지 않고 다른 욕망이나 감정, 이를테면 투기적 심리, 동정이나 연민 등의 감정, 그리고 다양한 가치판단에 따를 수도 있다. 또한 합리적 선택이라는 것을 얼마든지 다르게 해석할 수도 있다. 서로의 정보를 아무것도 모르는 상태에서 개인은 얼마든지 다소 위험하더라도 자신의 이익을 최대화하는 쪽으로 배분의 원칙을 정하려 할 수 있다.

개인을 타자로부터 절연된 고립된 존재로 규정하는 한, 개인의 이익과 행복이 아니라 공리를 추구해야 할 이유도, 사회적 약자를 배려해야 할 이유도 없게 된다. 공리주의 부분에서 이미 지적했듯이, 이 세상의 어떤 인간, 어떤 존재도 다른 존재들 전체와 떨어져 존재할 수 없다는 존재론적 진리에 근거해야만 개인의 행복만이 아니라 타인의 행복도 함께 고려하는 것이 정당화될 수 있다. 마찬가지로 이런 존재론적 진리에서 출발해야만 모든 사람의 평등과 사회적 약자에 대한 진정한 배려도 가능해진다. 개인의 천부적 재능을 사회의 공동자산으로 생각해야 한다고 한 롤스 자신의 얘기 속에도 이런 관점이 부분적으로는 들어있다. 다만 그런 관점은 원초적 입장에서 전제하고 있고 자유의 최고 우선성이 포함하고 있는 고립적 개인이라는 주된 관점과 모순을 불러일으킨다는 점이 문제가 된다.

롤스는 칸트의 의무론적 관점을 계승하고 공리주의를 비판하면서 좋음(선)에 대한 옳음의 우선성을 강조하고, 공리의 요소를 정의 문제에서 완전히 배제하고 있다. 그 결과로 그는 정의 원칙 간에 우선권이나 상호 충돌 문제가 발생할 때 그것을 해결할 방도를 제시할 수가 없게 된다. 앞에서 우리는 칸트와 관련하여 도덕법칙이라 부르는 것들의 불완전함과 충돌 가능성 문제를 해결하기 위해서는 공리주의의 원칙을 함께 고려해야 한다고 지적한 바 있다. 이것은 롤스가 말하는 정의의 원칙에 대해서도 똑같다고 말할 수 있다. 때로는 개인의 자유 보장과 사회적 약자 보호 원칙 같은 것이 서로 상충할 수 있고, 그때 무조건 개인의 자유만을 우선시하는 것에는 많은 문제가 있을 수 있다. 그 경우에 필요한 것은 어떻게 하는 것이 공리에 더 도움이 될 것인가를 충분히 고려하는 것이라고 할 수 있다.

5. 연대와 박애 : 공동체주의 정의론

롤스의 『정의론』이 발표된 이후 그의 정의론을 중심으로 여러 가지 논쟁이 벌어졌다. 여기서는 롤스의 자유주의 정의론에 대해 제기된 공동체주의자들의 핵심적 주장, 공동체주의자들의 주장에 대한 자유주의자들의 반박의 주된 내용만을 살펴보고자 한다. 그리고 그러한 논쟁을 통해서 우리가 얻을 수 있는 올바른 정의론은, 앞서 칸트와 공리주의에 대한 비판적 검토를 통해 밝힌 것과 마찬가지로, 극단적으로 어느 한쪽으로 치우치지 않는 통합적 관점의 정의론이라는 점을 밝히고자 한다.

자유주의 정의론의 출발점은 자유로운 인간(개인)이라는 이념이다. 그 선구자인 칸트는 사회적 요인을 비롯한 모든 인과적 영향으로부터 자유로운 초월적 주체를 전제로 하였다. 칸트를 계승한 롤스가 말하는 원초적 입장의 계약당사자들도 마찬가지다.⁵³⁾ 그것은 소위 “무속박적 자아”⁵⁴⁾(무연고적 자아)이다. 일체의 외적인 상황과 사회적 관계로부터 자유로운 독립적 개인에게는 어떠한 객관적인 목적, 좋음(선)도 있을 수 없다. 그 때문에 모든 것은 그가 옳다고 여기는 것의 선택에 달려 있다. 이런 점에서 자유주의 정의론은 옳음을 좋음보다 우선시하는 의무론적 정의론이라고 할 수 있다. 문제는 여기서 개인이 옳다고 여기는 것의 합당성을 판정할 수 있는 객관적인 기준이 아무것도 없다는 것이다. 개인을 모든 객관적인 외적 요인 또는 상황이나 사회적 관계로부터 절연시키는 순간, 개인의 선택을 판정할 수 있는 객관적 기준 자체는 원천봉쇄되지 않을 수 없다.

이런 자유주의적 관점은 인간이 결코 고립된 단독자가 아니라는 명백한 사실을 무시하고 있다. 모든 인간은 사회적 관계가 모여 이루어진 존재이다. 인간을 길러내고 계속해서 인간 삶에 영향을 행사하고 있는 사회적 관계들이 어떠한냐에 따라서 인간의 모습, 인간의 인생은 달라질 수밖에 없다.⁵⁵⁾ 정의의 문제 역시 이러한 사회적 관계를 떠나서는 결코 풀어나갈 수 없다. 이런 맥락에서 공동체주의자들은 정의 문제를 포함한 도덕적 문제들의 해결을 위해서는 인간을 반드시 공동체와의 연관성 속에서 파악해야만 한다고 주장한다.

그 가운데 매킨타이어는 ‘서사적 인간’ 개념을 얘기한다.⁵⁶⁾ 이것은 인간이 각자의 삶을 공동체 속에서 이루어지는 하나의 이야기로만 이해할 수 있다는 것이다. 그러므로 우리는 이야기의 공동체적 맥락을 통해서만 우리가 어떤 상황에 놓여 있는가를 알고 그에 기초해 무엇을 해야 하는가를 결정할 수 있다.⁵⁷⁾ 테일러 역시 우리의 자아는 서사를 구성하는 ‘대화의 망’, 언어공동체 속에서, 다른 자아들 사이에서, 즉 공동체 속에서만 존재한다고 주장한다.⁵⁸⁾ 그리고 이러한 자아 정체성에 따라 우리는 “무엇이 선하고 귀중한 것인가, 무엇을 행해야 하는가, 무엇을 찬성하고 반대할 것인가를 결정”⁵⁹⁾할 수 있다.

샌델은 롤스와는 달리 ‘상호 주관적 자아’, ‘간주관적 자아’라는 개념을 상정할 수 있으며, 이것은 공동체 개념, 유기적 전체로서의 사회 개념을 전제로 하는 것이라고 하면서, 이것이 올바른 자아 개념이라고 주장한다.⁶⁰⁾ 이에 따르면 공동체는 자아의 가능한 목표를 서술할 뿐만 아니라 자아 정체성 자체의 본질 요소와 구성요소가 되기도 한다.⁶¹⁾ 샌델은 인간을 공동체 속에서만 존재할 수 있는 상호 주관적 자아로 이해해야만 타인들에 대한 우리의 많은 의무들을 인정할 수 있게 된다고 주장한다. 만약 인간을 자유로운 독립적 개인으로만 이해해서는 우리들의 많은 시민적 의무들과 도덕적·정치적 유대들을 설명하기 어렵다는 것이다.⁶²⁾

공동체주의적 인간관에 따르면, 인간의 자아를 규정하는 공동체 속에서 개인은 무엇이 좋은 것(선)이고 무엇을 목표로 삼아야 하며 무엇을 가치 있는 것으로 추구해야 하는가를 배운다.

53) 마이클 샌델 지음, 이양수 옮김, 『정의의 한계』, 멜론, 2012, 28-29쪽 참조.

54) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만』, 도서출판 동녘, 2012, 29쪽.

55) 이찬훈, 『둘이 아닌 세상』, 이후, 2002, 45쪽 참조.

56) 알래스데어 매킨타이어 지음, 이진우 옮김, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 318쪽 참조.

57) 알래스데어 매킨타이어 지음, 이진우 옮김, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 324쪽 참조.

58) 찰스 테일러 지음, 권기돈·하주영 옮김, 『자아의 원천들』, 새물결 출판사, 2015, 80, 83쪽 참조.

59) 찰스 테일러 지음, 권기돈·하주영 옮김, 『자아의 원천들』, 새물결 출판사, 2015, 65쪽.

60) 마이클 샌델 지음, 이양수 옮김, 『정의의 한계』, 멜론, 2012, 165-166쪽 참조.

61) 마이클 샌델 지음, 이양수 옮김, 『정의의 한계』, 멜론, 2012, 167쪽 참조.

62) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 30쪽 참조.

개인은 그가 속한 여러 공동체의 영향을 받으며 여러 가지 좋음과 가치 가운데서 자기 나름의 선택을 하고 그에 따라 행위를 해 나갈 수 있다. 분배적 정의 문제에 있어서도 마찬가지다. 우리가 어떤 것을 사람들 사이에 배분하려고 할 때, 어떻게 하는 것이 정의로운 것인가는, 그 경우에 우리가 무엇을 가치 있는 것으로 여길 것인가, 무엇을 기준으로 삼을 것인가에 달려 있다. 그리고 그것은 그 배분을 문제 삼고 있는 공동체의 가치관에 의해 규정된다.

왈쩌는 “상이한 사회적 가치(재화-필자)들은, 상이한 근거들에 따라 상이한 절차에 맞게 상이한 주체에 의해 분배되어야 한다”⁶³⁾고 주장한다. 각 분배 영역의 특성을 존중해서 분배의 기준을 달리 적용하는 것이 올바른 분배의 정의이다. 이것을 왈쩌는 ‘다원적 평등’이라 부른다.⁶⁴⁾ 그러나 하나의 분배 영역이라도 여러 가지 기준이 적용될 수 있기 때문에 어떤 기준을 우선 적용할 것이며, 각 기준을 어느 정도로 반영할 것인가를 둘러싸고 수많은 이견과 갈등이 발생할 수 있다. 왈쩌는 어떤 재화의 분배 원칙과 기준을 둘러싼 의견의 불일치가 있는 경우, 그것을 활발하게 표현하고 토론하여 적정한 기준을 정하고 대안을 마련하기 위한 통로가 필요하고 중요하다고 간주한다.⁶⁵⁾

정의의 문제를 해결하기 위해서는 공동체의 가치, 공유된 이해 등을 확인하고 또 이견이 있는 경우에는 서로 토론하고 합의를 만들어나가는 과정이 반드시 필요하다. 그런데 자유주의의 관점은 그런 것과 상당히 배치된다. 공동체의 가치, 공유된 이해 등을 기초로 정의의 원칙을 정하는 것은 개인의 자유를 부당하게 제한하는 것이기 때문이다. 그래서 롤스의 자유주의적 정의론도 개개인의 가치와 선 개념, 그리고 그에 따른 행위의 선택에 대해 간섭하지 않는 중립적 입장을 취한다. 공동체주의자들은 자유주의자들의 이런 관점이 국가의 중립성이라는 입장으로 귀결되며 그것이 여러 가지 문제를 낳는다고 보고 있다. 예컨대 샌델은 국가의 중립성을 주장하며 공정한 절차만을 강조하는 정치철학을 “절차적 공화정”⁶⁶⁾이라고 부른다. 절차적 공화정에서는 공적 영역에서 도덕적·종교적 논의를 추방함으로써 정치와 법을 실질적인 도덕적 논쟁으로부터 분리시킨다.⁶⁷⁾ 도덕이나 종교, 공적인 가치와 관련된 문제를 철저히 배제하는 절차적 공화정의 정치는 사람들의 관심을 사소하고 시시한 사적인 문제들로 돌려버린다.⁶⁸⁾ 이러한 국가 중립성, 절차적 공화정이라는 관념이 정치에 지배적 영향력을 행사하고 있기 때문에, 오늘날 자유민주주의 국가에서는 진정한 자치가 상실되고 공동체가 현저히 약화되어 있다. 이것이 오늘날 민주주의의 핵심적인 불만이다.⁶⁹⁾ 샌델은 국가가 중립을 지키며 개인의 자유를 침해하지 않는 소극적인 자유주의의 입장에 머물러서는 안 되며, 동료 시민들이 함

63) 마이클 왈쩌 지음, 정원섭 외 옮김, 『정의와 다원적 평등 - 정의의 영역들』, 철학과 현실사, 1999, 32쪽.

64) 이것을 왈쩌는 이렇게 말한다 : “다원적 평등이란 한 영역 안에서 혹은 다른 사회적 가치와 관련하여 시민이 지닌 어떠한 위치도 어떤 다른 영역 혹은 다른 가치와 관련된 그의 지위 때문에 침해당할 수 없다는 것을 의미한다.” 마이클 왈쩌 지음, 정원섭 외 옮김, 『정의와 다원적 평등 - 정의의 영역들』, 철학과 현실사, 1999, 56쪽.

65) 마이클 왈쩌 지음, 정원섭 외 옮김, 『정의와 다원적 평등 - 정의의 영역들』, 철학과 현실사, 1999, 151쪽 및 473쪽 참조.

66) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 17쪽.

67) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 41, 276쪽 참조.

68) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 428쪽 참조.

69) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 16쪽 참조.

께 공익에 관해 숙고하고 정치 공동체의 운명을 만들어갈 수 있도록 시민들을 적극적으로 이끄는 공화주의적 정치를 해야 한다고 주장한다.⁷⁰⁾ 그것은 시민들 속에 자치와 공익을 추구하는 데 필요한 덕과 자질을 형성하도록 노력하는 공동선의 정치를 해야 한다는 것이다.

이상과 같은 자유주의 정의론에 대한 공동체주의자들의 비판에 대해 자유주의적 입장에서부터 다시 여러 가지 반박이 제기되었고, 양 진영 사이의 논쟁이 때로는 대립하고 또 때로는 서로 조금씩 수렴하기도 하면서, 지금도 계속되고 있다.

우선 자유주의자들은 공동체주의자들의 공격이 자유주의적 자아관을 오해하고 과장하는 데서 나오는 잘못된 것이라고 반박한다. 자유주의가 개인을 일체의 사회적 관계나 사회적 가치관으로부터 완전히 자유로운 존재로 보는 게 아니라는 것이다. 이런 반박 중 하나는 롤스의 주장이다. 롤스는 『정치적 자유주의』에서 자신이 설정했던 원초적 입장의 개인은 사회의 기본구조를 다루는 정치적 정의 영역에만 적용되는 것이라고 주장한다. 그런 자아관을 다른 사회적 영역에까지 적용할 생각은 없다는 것이다.⁷¹⁾ 또 다른 반박은 김리카와 마세도 같은 자유주의자들의 주장으로, 자유주의자들은 개인이 공동체로부터 벗어나 모든 목적을 자유롭게 선택할 수 있다고 주장하는 것이 아니라 어떤 특정한 목적과 사회적 역할에 대해서 언제나 비판적 숙고와 선택을 할 수 있다는 것을 주장할 뿐이라는 것이다.⁷²⁾

공동체주의가 안고 있는 문제와 위험성에 대한 지적도 있다. 그것은 무엇보다도 공동체주의의 관점이 개인의 자유 또는 자율성과 권리 같은 것을 침해하거나 과도하게 위축시킬 수 있다는 것이다.⁷³⁾ 또한 이와 관련하여 국가의 중립성을 비판하면서 국가의 적극적인 간여 정책을 옹호하는 공동체주의는 자칫 독재주의, 전체주의, 권위주의의 횡포라는 위험성을 지니고 있다는 지적도 있다.⁷⁴⁾ 공동체주의는 각 공동체에서 공통적으로 통용되고 있는 목적과 가치 관념을 그대로 수용하기 때문에 보수주의적이고 상대주의적일 수밖에 없다는 비판도 있다.

그런데 공동체주의자들의 주장 속에는 자유주의자들의 반박에 대한 재반박의 성격을 지니고 있는 것들도 포함되어 있다. 예를 들면 왈쩌는 공동체의 가치가 개인들에게 일률적이고 일방적으로 부과되는 것으로 보지 않고 개인의 자율적 판단과 그들 간의 소통의 중요성을 인정하고 있다. 또한 매킨타이어는 인간의 자아정체성과 선 관념 등이 공동체 속에서 사회 역사적으로 형성되지만, 인간이 그것들을 무조건 받아들여야 하는 것이 아니며, 인간은 거기서 출발하면서도 선과 보편적인 것에 대한 탐구를 계속해 나갈 수 있다고 주장한다.⁷⁵⁾

롤스의 『정의론』을 계기로 활발하게 전개된 자유주의와 공동체주의간의 논쟁은 한편으로는 서로 상대가 포함하고 있는 약점과 문제점을 드러냈지만, 다른 한편으로는 서로 간에 존재하는 오해를 해명하고 서로 수렴하고 종합할 수 있는 계기들도 제공하였다.

70) 지은이 마이클 샌델, 옮긴이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 18쪽 참조.

71) John Rawls 저, 장동진 역, 『정치적 자유주의』, 동명사, 1998(초판), 1999(재판), 12-13쪽 참조.

72) 자유주의적 자아에 대한 공동체주의자들의 비판에 대한 김리카와 마세도의 이런 주장과 앞서 말한 롤스의 대응에 대해서는 박정순, 「자유주의의 건재」, 『자유주의와 공동체주의』(철학연구회 99 춘계 학술대회 발표논문집, 1999년 5월 29일), 27-28쪽을 참조.

73) 이에 관해서는 이충한이 소개하고 있는 바와 같이, “샌델이 추구하는 공동선의 정치가 도덕적 다수라는 명분으로 개인의 권리를 침해할 수 있고 결국 자유주의가 우려하는 불관용에 문을 열어주는 셈이 될 것이라고 그 위험을 지적”하고 있는 거트만의 견해를 참고할 수 있다. 이충한, 「마이클 샌델의 정치철학에 대한 연구 -롤스의 자유주의에 대한 비판을 중심으로 -」, 전북대학교대학원 철학과, 박사학위논문, 2013, 172쪽 참조.

74) 박정순, 「자유주의의 건재」, 『자유주의와 공동체주의』(철학연구회 99 춘계 학술대회 발표논문집, 1999년 5월 29일), 54쪽 참조.

75) 알래스데어 매킨타이어 지음, 이진우 옮김, 『덕의 상실』, 문예출판사, 1997, 325-326쪽 참조.

사실 자유주의와 공동체주의를 종합할 수 있는 길은 간단하다. 그것은 자신의 주장만을 절대적인 것으로 고집하여 상대방을 부정하지 않고 서로의 중요성과 가치를 인정하는 것이다. 자유주의는 개인과 개인의 자유를 중시하고 공동체주의는 공동체와 공동체적 가치(공리, 공익, 공동선)를 중시한다. 종합의 길은 어느 한쪽만 중요한 게 아니라 개인도 중요하고 공동체도 중요하다는 것을 기꺼이 인정하는 데 있다. 이것은 사실 자유주의가 말하는 개인이 완전한 독립적 개인이 아니라는 자유주의자들의 주장과 공동체주의가 말하는 인간은 사회역사적 공동체에서 출발하면서도 보편적인 것에 대한 탐구를 해 나갈 수 있다는 공동체주의자들의 주장 속에도 포함돼있는 관점이다.

모든 인간은 공동체 속에서 태어나고 자라며 수많은 사회적 관계 속에서 살아간다. 개인이 가진 수많은 생각과 가치 개념들 역시 공동체 속에서 형성된 것이다. 개인은 존재론적, 인식론적, 가치론적으로 공동체와 결코 분리될 수 없다. 그러나 개인의 삶, 개인이 추구하는 바와 실천이 공동체에 의해 완전히 결정되는 것은 물론 아니다. 개인에게 영향을 미치는 사회적 요인들과 가치들에는 수많은 것들이 있다. 개개인들에게 미치는 사회적 영향은 일률적이지 않고 매우 복잡적이다. 그 때문에 개인에게는 수많은 선택지가 있으며 이 때문에 개인에게는 상당한 자유와 자율성의 영역이 열려 있다. 이렇게 볼 때 개인과 공동체는 완전히 다른 것도 아니고 완전히 같은 것도 아니다. 이것은 너무나도 분명한 사실이다. 이 분명한 사실을 잊거나 무시하지 않는 것이 중요하다. 문제는 대부분 어느 한쪽을 절대화하는 데서 발생한다.

개인과 공동체 가운데 어느 쪽도 절대시하거나 소홀히 해서는 안 된다는 이 원칙을 항상 분명히 고수한다면 원리적 차원에서의 갈등과 대립은 해소될 수 있다. 자신만 옳다고 하면서 죽자고 싸우는 태도만 바뀌어도 많은 갈등과 대립이 완화될 수 있다. 이 원칙을 어기는 견해는 극단적인 것으로 배제하면 하면 된다. 개인과 공동체의 가치와 중요성을 원리적인 차원에서 대립시키는 것을 그만둔다면, 남는 문제는 구체적인 상황들 속에서 그 양 요소를 어떻게 종합하여 판단을 내릴 것인가 하는 것이다.

자유주의자들은 어떤 개인의 몫의 결정을 좌우하는 가장 중요한 요소는 그 개인의 능력과 공적(노력과 업적)이라고 간주한다. 그가 얼마나 능력이 있으며 그동안 그가 기울인 노력과 그 결과로 성취한 업적이 얼마나 되는가에 따라 그에 합당한 몫을 배정해 줘야 한다는 것이다. 자율성을 가진 개인이 자신의 행위에 책임을 지는 것은 마땅하다. 그런 의미에서 개인의 선택과 노력 여하에 따라 그 몫을 정해야 한다는 것은 지극히 당연한 일이다. 그러나 개인의 능력과 공적을 순전히 개인의 덕 또는 개인의 탓이라고 여기는 순간, 이것은 다시 개인을 절대화시키는 오류에 떨어진다. 개인이 가지고 있는 능력 자체가 사회적 관계 속에서 획득된 것이고, 어떤 능력이 어느 만큼의 평가를 받느냐는 것도 다분히 사회적 관계에 달려 있다. 개인이 이룩한 모든 성과 역시 다른 수많은 사람의 덕과 협력이 작용한 결과일 뿐이다. 배타적 개체주의와 그에 기초한 공적주의의 잘못을 벗어나는 길은 모든 개인이 오직 공동체 속에서 떨어질 수 없이 서로 연관되고 서로 의존하면서 존재한다는 것을 철저히 새기는 것이다.

이것이 간단하면서도 쉽지 않은 일임은 공적주의에 대한 샌델의 비판에서도 살펴볼 수 있다. 샌델은 성공을 개인의 재능 또는 능력에 의한 것이라고 간주하는 능력주의와 공적주의를 비판한다. 그는 개인이 어떤 재능을 가진 것 자체가 우연적이고 그에 의한 성공 역시 수많은 우연 덕이므로 그 대가를 개인이 당연히 차지할 만한 것으로 여겨서는 안 되고 겸손하게 공동체와 나누어야 한다고 주장한다.⁷⁶⁾ 그러나 이것은 우리가 어째서 몫을 서로 나누어야 하는가에 대한 근거로는 빈약하기 짝이 없다. 그런 소극적 입장에 머무는 정도가 아니라 인간은 본래부터

76) 마이클 샌델 지음, 함규진 옮김, 『공정하다는 착각』, 미래엔, 2020, 353쪽 참조.

공동체와 둘이 아닌 존재이며, 개인의 재능과 노력이 성과를 거두는 데에도 공동체 모두의 도움과 기여가 있기 때문이라는 것을 적극적으로 인정해야 한다. 실패한 사람, 불우한 처지에 빠진 사람에 대해서도 그것이 그만의 책임이 아니라 사회적 관계 속에서 여러 요인이 복합적으로 작용한 결과라는 점을 인정해야만 한다. 거기에는 특히 구조적 불평등과 차별 같은 사회 구조적 요인들의 영향이 지대하다는 점을 분명히 인식해야만 한다.⁷⁷⁾ 능력주의와 공적주의에 대한 샌델의 비판이 보여주고 있는 한계점은 그가 개인과 공동체의 존재론적인 불이적 상호관계를 철저히 자각하지 못하고 있다는 점을 보여준다.

공동체주의자들은 개인의 몫을 결정하는 데 중요한 요소는 공동체가 추구하는 목적과 가치, 공동선과 같은 것들이라고 간주한다. 그런 것의 달성을 우선 염두에 두고 개인의 몫을 결정해야 한다는 것이다. 이것은 능력이나 공적에 따라서만 몫을 결정하는 것이 아니라 필요도 고려하여 개인의 몫을 결정하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 이것 역시 절대화하는 순간 오류에 빠지게 된다. 전체 공동체의 입장에서 필요하니 모두 이만큼의 몫을 받아들여야만 한다고 하는 것은 개인의 노력과 책임을 무시하는 잘못에 빠질 수 있다. 그런데 필요에 따라서 분배 몫을 결정해야 한다는 주장은 때로는 능력주의나 공적주의라는 자유주의와 대립하지만, 또 어떤 경우에는 오히려 공리와 공익, 공동선을 강조하는 공동체주의와 대립하기도 한다. 이를테면 개인이 필요로 하는 어떤 몫을 개인이 받아야 하는 것은 그 개인이 당연히 가지고 있는 권리라고 보는 경우가 그러하다. 이것은 공리나 공동선 같은 공동체의 입장과 상관없이 개인이 권리로 필요로 하는 것은 무조건 충족시켜줘야 한다는 자유주의적 개인주의와 통하게 된다.

이처럼 자유주의와 공동체주의는 자칫 원리적 차원에서 대립할 수도 있고, 원리적 차원에서는 개인과 공동체를 모두 고려해야 한다고 해놓고도, 구체적인 분배 정의를 논할 때 각자의 입장만을 절대시함으로써 다시 등장할 수도 있다. 이때에도 다시 필요한 것은 양자를 모두 고려해서 몫을 조정하는 일이다. 물론 그 양자를 모두 고려해서 어느 정도로 개인의 몫을 할당해야 하는가는 경우마다 다를 수밖에 없다. 모든 경우에 공정하고 합당한 분배 정의를 결정해 줄 도깨비방망이는 아무 데도 없다. 유일한 해결책은 당사자들인 공동체의 구성원들이 함께 숙고하고 논의해서 합의에 이르는 것뿐이다. 그러기 위해서는 무엇보다도 모두 함께 참여해서 활발하게 의견을 제시하고 토론할 수 있도록 하는 소통적 합리성에 기초한 참여민주주의적 절차가 중요하다.⁷⁸⁾ 다원적인 자유민주주의 사회에서 만장일치의 보편적 합의와 지지는 거의 불가능하다. 민주적인 절차를 보장하고 그를 통해 활발히 논의하고 다수의 합의로 결정하는 수밖에 없다. 합의는 상당한 갈등, 대립, 극복, 타협, 조정 등의 과정을 거치면서 이루어질 수 있다. 그리고 그러한 합의조차도 최종적이고 절대적인 거라고 할 수는 없다. 상황과 조건의 변화에 따라 언제라도 이의가 제기될 수 있다. 그 때문에 모든 합의는 잠정적이라는 것을 인정하고 문제 제기와 재논의의 통로를 열어두고 상황과 상식의 변화에 따라 거듭 수정해 나가는 수밖에 없다.

다양한 입장의 사람들 간에 존재하는 이견들을 일회적인 공적 토론이나 정치적 제도를 통해

77) 김정희원은 능력주의에 대한 비판을 오직 재능이 행운이라는 관점에서 행하고 있는 샌델은 구조적 불평등과 차별 같은 사회적 요인들을 제대로 다루지 못하고 있으며, 인간들의 사회적 관계와 상호의존성에 대해 철저히 인식하지 못하고 있다고 예리하게 잘 지적하고 있다. 이에 대해서는 프레시안(2021년 3월 9일)에 실린 김정희원의 글 「마이클 샌델이 진보라는 착각 - 능력주의의 핵심은 불평등과 차별」을 참조.

78) 벨라미(Bellamy)와 굴드(Gould) 등도 참여의 권리와 절차민주주의의 중요성을 강조하고 있다. 이에 대해서는 김비환, 『자유시장주의자들 - 자유주의자들 그리고 민주주의자들』, 성균관대학교 출판부, 2005, 92-93쪽 및 106-107쪽 참조. 또한 하버마스 역시 '대화적 절차'를 중시하는데, 이에 대해서는 찰스 테일러 지음, 권기돈·하주영 옮김, 『자아의 원천들』, 새물결 출판사, 2015, 184쪽 참조.

해소하기는 어렵다. 그 때문에 일상에서도 시민들이 자주 만나고 공적인 문제들에 대해 의견을 활발히 주고받을 수 있는 다양한 기구들이 필요하다. 이런 취지에서 샌델은 다양한 시민 교육 기관들의 필요성을 강조하고 있다. 또한 국가와 같은 거대한 규모에서 분배 정의 문제의 조정 같은 것은 아무래도 상당한 형식성과 추상성을 띠지 않을 수 없고, 충분히 만족할만한 해결책을 제공하기는 어려울 수도 있다. 분배 정의를 포함한 인간 간의 올바른 도덕적·정치적 관계는 서로 밀접하게 의존하고 서로를 깊이 이해하고 공감할 수 있는 비교적 작은 공동체 속에서만 온전하게 이루어질 수 있을 것이다. 이런 관계를 맺으며 살아가기 위해서는 커다란 국가에 속하면서도 상당한 자치와 자율의 능력이 있는 작은 규모의 다양한 공동체들이 활성화될 필요가 있다.⁷⁹⁾

6. 맺는 말

근대 이후 많은 도덕철학자는 자신이 내세우는 하나의 원리로 모든 인간의 바람직한 삶과 인간관계를 규정할 수 있다고 여기는 경향을 보였다. 이것은 도덕 규칙 역시 하나의 법칙으로서 자연법칙과 마찬가지로 예외를 인정하지 않는 절대적이고 무조건적인 것이 되어야 한다는 강박관념과도 맞닿아 있다. 그러나 이것은 다중적이고 복합적인 인간들의 관계, 서로 다른 동기와 목적 및 가치관, 서로 갈등하는 이해관계 등이 복잡하기 짝이 없게 얽혀 있는 현실의 경험 세계에 들어맞을 수 없는 이념이었다. 문제를 해결할 수 있는 유일한 길은 나름의 합리성을 가지고 있는 도덕 원리들을 종합하고 구체적인 경우에 그것들을 어떻게 적용하는 것이 올바른가를 당사자인 공동체 구성원들이 함께 논의해서 합의를 만들어나가는 것이다. 이때 우리가 종합의 대상으로 삼을 수 있는 훌륭한 원리는 다름이 아니라 무엇보다도 우리가 앞서 다뤘던 칸트주의와 공리주의, 자유주의와 공동체주의라 할 수 있다. 보편화 가능성과 공리의 원리, 개인의 자유와 공동선이라는 가치의 종합과 적절한 적용을 통해서만 도덕의 문제와 정의의 문제를 제대로 해결해 나갈 수 있을 것이다.

철학자와 이론가들은 완벽한 체계화와 절대적인 법칙이라는 이론적 강박 때문에 한쪽 극단만을 고집하는 경향을 보이지만, 일반인들은 그와는 다른 이유로 한쪽 극단으로 치우치는 주장을 한다. 일반적으로 사회에서 정의가 문제로 대두되는 경우는 많은 사람이 어떤 사태가 불공정하다고 생각하고 항의할 때이다. 이러한 항의에는 실제로 정의롭지 못한 사태에 대한 정당한 비판과 저항이 포함돼있는 경우가 많다. 그러나 거기에는 각자의 이해관계나 맹목적인 정치적 이념 등이 개재돼있거나 그것이 더 중요한 요인으로 작용하는 때도 많다. 공정하지 못한 사태에 대한 분노 때문이든 걸려있는 이해관계나 정치적 이념 때문이든 비판과 항의는 종종 극단으로 치달는다. 여기에 근거로 작용하는 것이 바로 극단적이고 일방적인 정의 개념 내지는 정의론이다. 그러므로 논쟁은 다시 올바른 정의 개념과 문제의 경우에 그것을 어떻게 적용하는 것이 올바른 것인가가 될 수밖에 없다. 해결책은 이 논쟁을 회피하지 않고 오히려 치열한 논의를 통해 합의를 끌어내고 그에 따라 문제점을 해결해 나가는 것이다. 우리는 합의된 내용에 따라 잘못된 행동이나 제도를 수정해 나가는 수밖에 없다. 그러나 모든 합의는 잠정적인 것일 뿐 절대적인 것은 아니기 때문에 합리적인 문제 제기는 언제나 수용하고 다시 논의해

79) 이러한 작은 공동체의 필요성에 대해서는 샌델과 왈쩌 등 여러 공동체주의자들이 역설하고 있다. 지은이 마이클 샌델, 율진이 안규남, 『민주주의의 불만 -- 무엇이 민주주의를 뒤흔들고 있는가』, 도서출판 동녘, 2012, 456쪽 및 마이클 왈쩌 지음, 정원섭 외 옮김, 『정의와 다원적 평등 - 정의의 영역들』, 철학과 현실사, 1999, 70쪽 참조.

나가는 열린 자세와 과정이 필요한 것은 두말할 필요가 없다.

인간은 누구나 자신의 행복과 자신이 바람직하다 여기는 목적을 추구한다. 그런 삶의 가치는 우선 무엇보다도 자신이 추구하는 삶의 목적과 방식이 진정으로 자신이 원하는 것인가와 관련돼 있다. 자유와 고귀한 인격을 지닌 인간은 누구나 자신이 진정으로 원하는 삶을 추구할 권리가 있다. 그러나 삶의 가치는 자신이 추구하는 삶의 방식이 자신의 존재 근거이며 자신의 정체성을 구성하고 있는 공동체와의 연관에서 봤을 때 공리(공익, 공동선)에 부합하는가, 그리고 그것이 보편화 가능성에 기초한 의무에도 어긋나지 않는가와도 밀접한 관계가 있다. 개인의 권리와 공리, 개인의 자유와 공동체의 가치, 어느 것도 버릴 수 없고 양자의 조화로운 종합이 필요하지만, 오늘날 대부분의 국가에서 득세를 하고 있는 것은 개인의 권리와 자유를 앞세우는 자유주의이다. 오늘날 잘 사는 나라들을 중심으로 대부분의 국가를 장악하고 있는 신자유주의의 논리와 가치가 그것을 말해준다. 그 때문에 공리와 공동체적 가치, 사회적 약자들에 대한 관심과 배려는 부족하기 짝이 없다. 현실은 심하게 기울어진 운동장이다. 오늘날 우리에게 필요한 올바른 종합, 올바른 정의는 기계적으로 중간을 취하는 것이 아니라 공동체와 사회적 약자들에 대한 더 많은 관심과 배려를 통해 기울어진 운동장을 바로잡는 것이다.

통합적 관점에서 본 서구의 정의론에 대한 논평문

강 철(서울시립대)

이 논문을 읽었을 때, 사회 문제에 관해서 저자 이찬훈교수님이 오랜 동안 탐구하고 사유해 온 그런 지적인 성과와 깨달음이 녹아있는 글이라는 인상을 받았습니다. 논문을 읽다가 드는 의문을 통해서, 저자의 생각을 보다 자세히 듣는 기회가 되었으면 합니다.

1. 9쪽에서 저자는 말하기를,

“인간이 자신만의 행복이 아니라 타인의 행복도 함께 고려해야 하는 진정한 근거는 단순한 감정이나 보다는 근원적인 인간의 존재론적 진리로부터 나온다고 보는 것이 더 적합하다. 개체 생명체로서 인간이 생명을 유지하며 욕망을 충족시키고 자신의 행복을 추구해나가는 것은 당연하다. 그러나 이 세상의 어떤 인간, 어떤 존재도 다른 존재들 전체와 떨어져 존재할 수 없다는 것이야말로 존재론적 진리이다. 그러므로 오로지 자기 개체만의 목적을 추구하는 것은 이러한 진리에 어긋난다. 그것은 크게 보면 자신의 일부를 부정하는 것이며, 조화로운 관계의 파탄을 초래하고 결국은 자신의 목적 추구 자체를 좌절시키는 결과를 초래할 것이다. 이 때문에 우리는 공동체 전체의 행복도 고려하지 않을 수 없다. 그러나 그렇다고 오직 전체의 행복만을 고려하고 개체로서 자기 자신의 목적과 행복을 도외시 할 수도 없다. 그러므로 우리는 결국 자신의 행복과 모두의 행복을 함께 고려하면서 양자를 가장 잘 조화시킬 수 있는 중도적 선택을 하나갈 수밖에 없다”

필자는 저자의 “인간의 존재론적 진리”에 전적으로 공감합니다. 그리고 그러한 존재론적 진리를 윤리이론들과 이론가들이 주목해야 한다는 점에도 공감합니다. 그런데 이 진리로부터 “우리는 결국 자신의 행복과 모두의 행복을 함께 고려하면서 양자를 가장 잘 조화시킬 수 있는 중도적 선택을 하나갈 수밖에 없다”는 결론이 어떻게 도출될 수 있는지 궁금합니다. 만약 “~을 하나갈 수밖에 없다”가 그렇게 하도록 촉구하는 의미라면 충분히 수용할 수 있습니다만, 문자 그대로 어떤 필연성을 주장하는 것이라면, 저자의 추가적인 설명을 듣고자 합니다.

2. 롤즈 정의론에 관한 언급 중에서 12쪽

“여기서 특히 눈에 띄는 점은 롤스가 개개인이 가진 천부적 재능이나 자질도 공동의 자산으로 생각하고 그것이 주는 혜택을 최소수혜자의 선을 위해서 작용할 수 있도록 재분배해야 한다고 주장하는 점이다.”에서

“천부적 재능이나 자질도 공동의 자산으로”라는 말은 롤즈의 원문 및 번역문을 잘못 인용하신 것 같습니다. 번역문도 “결국 천부적 재능의 분배를 공동의 자산common asset으로 생각하고”로 되어 있고, 당연히 원문도 “The difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as in some respects a

common asset and to share in the greater social and economic benefits made possible by the complementarities of this distribution”로 되어 있습니다.

“천부적 재능을 공동의 자산으로 한다”는 말은 “천부적 재능의 분배를 공동의 자산으로 한다”는 말과 전혀 다르다고 해야 할 것입니다. 그리고 롤즈는 “천부적 재능의 분배를 공동의 자산으로 하자”는 말도 조심스럽게 하고 있습니다. 즉 “어떤 측면에서(in some respects)”에서 그렇다라고 제한적으로 말하고 있으니까요. 이어지는 문장을 보시면(번역서에는 잘 표현되어 있지 않은데) “이러한 분배의 상보성이 가능하게 해주는 더 큰 사회적이고 경제적인 이익들을 공유하는 것”이라고 함으로써, 왜 ‘분배’를 공동의 자산으로 하는지 그 취지도 알 수 있게 하고 있습니다. 쉽게 말해서 누구는 지능이 높지만 체력이 약하고 누구는 감성이 더 발달했지만 이성은 덜 발달했고..., 등등 상보성(complementarities)으로 인해서 [개개의 악기가 따로 노는 것이 아니라, 서로 다른 악기를 협연함으로써 얻는 더 큰 이익과 마찬가지로] 경제사회적 이익이 더 커지며 그런 것을 공유하는데 합의한다고 말하고 있습니다. 이와 달리, 저자의 표현인 “천부적 재능을 공동의 재산으로 한다”는 입장은 어떤 측면에서 보자면 노동의 결과를 공유하자는 공산주의보다도 더 심하게 개인의 권리를 인정하지 않는 입장이라고 여겨집니다. 요컨대 이와 같은 논점은 Samuel Freeman “Justice and the Social Contract” p. 117에서 면밀히 논의되고 있습니다. 프리먼은 천부적 재능을 공동의 자산으로 한다”는 말은 아마도 같은 대학 철학과 동료인 노직이 Anarchy에서 그런 식으로 롤즈이론을 비판했고, 거기서의 곡해된 표현이 널리 사용된 것은 아닌가라고 Freeman은 추정하고 있습니다

3. 12쪽에서

“우선 원초적 입장(원초적 상황)과 연관된 여러가지 문제가 있다... 그러므로 결국 자유를 무엇보다 존중하는 것, 기회를 균등하게 부여하는 것, 불우한 처지에 있는 사람을 배려하는 것, 이 모두는 자신의 손해가능성을 최소한으로 줄이려는 전략에서 나온 원칙을 뿐이다.”

라는 롤즈 이론에 대한 진단은 롤즈이론에 대한 잘못된 해석이라고 생각합니다. 원초적 입장이란 ‘자기이익을 추구하는 이기주의자들의 전략적 선택을 실현시키는 의사결정절차로 마련된 것’이 아니며, 오히려 롤즈 자신의 얘기에 주목할 필요가 있다고 봅니다. Justice as Fairness: a Restatement, p.8에 롤즈가 얘기하고 있듯이,

“재현장치(a device of representation)¹⁾로서의 원초적 입장이란 두 가지를 형상화(model)한 것이다.²⁾ 첫째 원초적 입장이란 ‘단지 자유롭고 평등한 자로 의제되는, 시민들의 대표자들이, 기본구조를 규제할 (정의의 원칙들에 의해 표현되는), 사회협력의 공정한 조건들(the fair

1) 자유민주주의 사회에 살고 있는 우리와 같은 시민이 정의에 관해 이미 가지고 있는(present) 생각을 떠올리게 하는(represent)장치, 즉] 심적 존재자인 표상(表象), 그 표상을 떠올리게 하는 장치라는 의미에서 “표상장치”라고 번역하는 경우도 있는데, 원초적 입장이 “사고실험(thought experiment)”(JF, p.17)으로 고안된 것이기 때문에 적절한 번역어라고 봅니다. 그런데 “표상”이라는 말보다는 “재현”이라고 하면 롤즈 스스로가 강조하고 있는 바를 더 잘 드러낼 수 있는데요, “민주사회의 공적인 정치문화(public political culture of a democratic society)” 속에 내재해 있는 관념들을 “다시 한번 확인하는”, 즉 재현(再現)이라는 의미가 있기 때문에 보다 더 적절한 번역어라고 생각합니다. 종종, “대표장치”로도 번역되는데, 필자가 보기에, 부적절한 번역입니다. 아마도 이어지는 “the representatives of citizens”이 “시민의 대표”이니까 그렇게 번역하는 게 아닌가라는 생각도 듭니다.

2) 재현한다(represent)는 말은 형상화(model)는 말과 밀접한 연관이 있습니다. 왜냐하면 롤즈가 의미하는바 재현이란 일종의 반성적 사고(reflective thought)이며(cf. “반성적 평형(reflective equilibrium)”), 반성적 사고는 아무렇게나 하는 것이 아니라 핵심적인 요소들을 중심으로 생각을 구조화, 즉 형상화시키는 것을 뜻하기 때문이라고 봅니다

terms of social cooperation)에 관해 합의를 하게 하는' 그런 공정한 상황(fair conditions)이란 무엇인가, 그런 상황에 관해 우리가 - 지금 여기에서 -생각하고 있는 관념들을 형상화한 것이다. 둘째 원초적 입장이란 근거들에 입각한 수용할만한 제약들이라고우리가 -지금 여기에서-생각하고 있는 관념들을 형상화한 것인데, 그런 공정한 상황에 놓여 있는 (시민들의 대표자로서) 원초적 입장의 당사자들은 그런 제약들을 기반으로 정치적정의의 어떤 원칙들은 제안하고 다른 원칙들은 거부할 수 있다.”

4. 발표문 12쪽의 다음 진술도 롤즈이론에 대한 부적절한 기술 내지는 허수아비의 오류에 해당하는 것 같습니다.

“어떻게 하는 것이 자유를 보장하는 것인가, 어떻게 하는 것이 정말로 기회를 균등하게 보장하는 것인가, 어떻게 해야 최소수혜자에게 최대의 이익이 되도록 할 수 있는가, 이런 것들을 알려면 사람들이 처해 있는 상황을 잘 알아야 한다. 그렇지 못하다면, 롤스가 말하는 정의의 원칙이라는 것은 공허하기 짝이 없는 추상적 원칙일 뿐이다.”

첫째 원초적 입장의 당사자들에게는 세상에 대한 일반적 지식(사회적, 경제적, 정치적, 자연과학적 지식 등등)은 기꺼이 제공됩니다. 그리고 둘째 앞서 언급했듯이 “민주사회의 정치문화” 속에서 우리에게 친숙한 관념들(사회를 공정한 협력체계로 보는 것, 개인을 자유롭고 평등한 자로 보는 것 등)을 다시 한번 드러내 주는, 곧 재현장치가 원초적 입장입니다. 그렇기 때문에,

5. 13쪽에서

“타인에 대한 앎과 관심 어느 것도 가지고 있지 않은 개인이 약자를 우선 배려한다는 것은 믿기 어렵다. 타인과 완전히 절연된 개인을 출발점으로 삼는 순간 타인에 대한 진정한 배려는 애초부터 불가능해진다.”

도 부정확한 진술 같습니다.

6. 논문의 제목인 “통합적 관점에서 본 서구의 정의론”에서 그 통합적 관점이란 저자의 주장에 따르자면, 개인들의 이성적인 토론에 기반한 속의 또는 심의 민주주의인 것 같다. 19쪽에서

“유일한 해결책은 당사자들인 공동체의구성원들이 함께 숙고하고 논의해서 합의에 이르는 것뿐이다. 그러기 위해서는 무엇보다도 모두 함께 참여해서 활발하게 의견을 제시하고 토론할 수 있도록 하는 소통적 합리성에 기초한 참여민주주의적 절차가 중요하다.”

그런데 저자는 속의 민주주의라는 절차만을 강조하고 있는 것이 아니라, 실은 그 절차를 수단으로 저자가 정당화하고 옹호하고자 하는 특정한 “실질적인 가치”, 즉 이론들 간의 “종합”을 주장하는데 있는 것 같다. 논문 곳곳에서 강조하고,

7. 맺는 말 19쪽에서도 분명히 하고 있듯이,

[절차적인 참여민주주의의 중요성을 강조한 후에] “이때 우리가 종합의 대상으로 삼을 수 있는 훌륭한 원리는 다름이 아니라 무엇보다도 우리가 앞서 다뤘던 칸트주의와 공리주의, 자유주의

와 공동체주의라 할 수 있다. 보편화 가능성과 공리의 원리, 개인의 자유와 공동선이라는 가치의 종합과 적절한 적용을 통해서만 도덕의 문제와 정의의 문제를 제대로 해결해 나갈 수 있을 것이다.”

그런데 왜 종합을 이루어야만 하는지, 그 이유는 제시되고 있지 않은 것 같습니다. 저자가 말하는 인간은 본질적으로 사회적 존재라는 “존재론적 진리”는 상식이 있는 사람이라면 거부하기 어려울 것입니다. 그렇지만 그런 상식이 있는 사람들 모두가 이론들 간의 종합을 주장하지는 않습니다. 그런 상식을 인정하는 칸트주의자, 덕윤리학자, 공동체주의자, 평등주의자, 공화주의자…등등 얼마나 많은가. 왜 종합을 해야만 “도덕의 문제와 정의의 문제를 제대로 해결해 나갈 수 있는지”저자의 설명을 더 듣고자 합니다.