# 2024
# 부산인권아카데미 강의록

사단법인 부산인권플랫폼 파랑

# 2024 상반기 부산인권아카데미 프로그램

▸주제 : ‘우리 시대의 철학과 인권’

▸프로그램

| 상반기 일정 | 주제 및 강사 |
|---|---|
| 3월 18일(월) | 주제 : 헤겔의 법철학과 인권<br>= 발표 : 정대훈, 부산대학교 철학과 교수 |
| 4월 15일(월) | 주제 : 살 수 있음의 권리<br>- 피히테의 사회계약론으로 본 생존권의 철학적 근거<br>= 발표 : 김준수, 부산대학교 철학과 교수 |
| 5월 20일(월) | 주제 : 한나 아렌트와 권리들을 가질 권리<br>= 발표 : 양창아, 부산대학교 철학과 강사 |

## 2023 하반기 부산인권아카데미 프로그램

▸주제 : ‘우리 시대의 철학과 인권Ⅱ’

▸프로그램

| 상반기 일정 | 주제 및 강사 |
|---|---|
| 9월 30일(월) | 주제 : 자유, 자유주의 그리고 인권<br>= 발표 : 정원섭, 경남대학교 철학과 교수 |
| 10월 28일(월) | 주제 : 다중재난 시대의 을의 민주주의<br>= 발표 : 진태원, 성공회대 |
| 11월 25일(월) | 주제 : 인권을 넘어선 인권? - 랑시에르와 발리바르의 인권철학<br>= 발표 : 정정훈, 서교인문사회연구실 |

※ 부산대 철학과 BK21 사업단과 공동주최

# 목 차


## • 상반기 프로그램 발표문

**1. 헤겔의 법철학과 인권**

정대훈, 부산대학교 철학과 교수 ..... 5

**2. 살 수 있음의 권리 — 피히테의 사회계약론으로 본 생존권의 철학적 근거**

김준수, 부산대학교 철학과 교수 ..... 15

**3. 한나 아렌트와 권리들을 가질 권리**

양창아, 부산대학교 철학과 강사 ..... 38

## • 하반기 프로그램 발표문

**4. 자유, 자유주의 그리고 인권**

정원섭, 경남대학교 자유전공학부 교수 ..... 51

**5. 다중재난 시대의 을의 민주주의**

진태원, 성공회대학교 교수 ..... 61

**6. 인권을 넘어선 인권? - 랑시에르와 발리바르의 인권철학**

정정훈, 서교인문사회연구실 연구원 ..... 85

상반기 프로그램1 — 헤겔의 법철학과 인권

= 발표 : 정대훈, 부산대학교 철학과 교수

발표문1

# 헤겔의 법철학과 인권

**정대훈, 부산대학교 철학과 교수**

안녕하세요, 저는 부산대학교 철학과 정대훈입니다. 2024년 상반기에 부산인권플랫폼 파랑에서 조직에 애써 주신 “우리 시대의 인권과 철학”이라는 강연 시리즈에서 저를 포함한 부산대학교 철학과 선생님들께서 강연하게 된 것은 뜻깊은 일이라고 생각합니다. 플랫폼은 접촉과 연결이 일어나고 관계가 발생하는 장소입니다. 여기서 스스로 플랫폼을 자처한 ‘파랑’과 부산대학교 철학과의 관계가 맺어지는 일이 일어나고 있습니다. 지역의 위기와 지역의 소멸이 운위되는 현실에서 이러한 관계가 일어나고 있는 것은 매우 소중한 일이라고 생각합니다. 지역의 위기와 소멸은 어떤 면에서 관계의 위기와 소멸이라고 할 수 있을 것입니다. 왜냐하면 맺을 만한 관계의 전망이 보이지 않아서 사람들이 떠나기 때문입니다. ‘파랑’과 부산대학교 철학과의 관계를 앞으로 ‘맺을 만한 관계’로 더 발전시키는 것은 지역의 위기에 대응하는 하나의 행동이라고 생각합니다. 이 관계가 어떤 우연한 계기를 통해 맺어지게 되었든지 간에, 앞으로 어떤 공고함이 여기에 생길 수 있으리라 생각하며 그러기를 희망합니다.

앞으로 제가 좀 더 말씀드리게 되겠지만, 저는 ‘인권’이 하나의 관계 개념이라고 생각합니다. 헤겔의 법철학은 바로 이것을 잘 보여줍니다. 그리고 ‘인권’이라는 것 자체가 관계의 공고함에 의해 성립하는 것 또한 헤겔의 법철학은 잘 보여줍니다. 헤겔은 이 공고함을 ‘객관성’이라는 개념으로 포착합니다. 오늘 저는 바로 이런 문제들, 인권이 어떤 의미에서 관계 개념이고 그래야만 하는지, 그리고 어떤 의미에서 공고한 객관성을 가지고 성립하는 것인지 등과 같은 문제들에 대해 말해보려고 합니다. 이제 시작해 보겠습니다.

## 1. 인권에 대한 상식적 관념

인권에 대한 두 가지 상식에서 출발해 보겠습니다.

첫째, 인권은 ‘인간의 권리’를 줄인 말로, 인권은 인간이 한 인간으로서 지닌 권리라는 의미입니다. 누군가가 한 인간으로 셈해진다면 그는 인권을 가지며, 그의 인권은 다른 인간들에 의해 존

중되어야 하고 국가 기구나 사회 제도에 의해 보호받아야 한다는 것이 우리의 상식이며 오늘날 누구나 인정하는 바입니다. 국적(그리고 국적 소지 여부), 종교, 인종, 성별, 계층, 나이, 성적 지향, 장애 여부와 무관하게, 인권은 인간이라면 누구나 누릴 수 있는 권리입니다.

둘째, 우리에게 가장 친숙한 인권에 관한 선언인 1789년의 프랑스 인권 선언과 1948년의 유엔 인권 선언을 보면 그 출발점에서 공통점을 보입니다. 프랑스 인권 선언의 제 1조는 "인간은 자유롭고 권리들에 있어서 평등하게 태어났다(Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits)" 라고 말하고 있고, 유엔 인권 선언의 1조는 "모든 인간은 존엄성과 권리들에 있어서 자유롭고 평등하게 태어났다(All human beings are born free and equal in dignity and rights)" 고 합니다. 두 인권 선언문은 인간이 자유롭고 평등한 권리를 가지는 것은 태어날 때부터라고, 인권은 인간에게 태어나면서 주어지는 것이라고 강조하고 있습니다. 통상 '천부인권사상' 이라고도 불리는 이 생각은 프랑스 혁명에 커다란 영향을 미쳤다고 평가되는 루소의 저작 『사회계약론』 1권 1장의 유명한 첫 문장에도 반영되어 있습니다. "인간은 자유롭게 태어나 어디에서나 쇠사슬에 묶여 있다." 인권은 한 인간에게 태어나면서부터 마치 그에게서 제거할 수 없는 속성처럼 달라붙어 있거나 내재해 있는 그 무엇으로 이해됩니다. 다만, 그것이 억압될 뿐인 것으로요.

그러니까 인간이기만 하다면 누구나 똑같이 인권을 가진다는 것, 즉 인권의 보편성과, 이러한 인권은 인간에게 태어나면서 주어지는 것이라는 생각, 즉 인권의 선천성, 이 두 생각이 인권에 대한 우리의 상식이자, 근대에 이룩된 위대한 사상적 성취물이기도 합니다. 그리고 우리는 바로 이 성취물을 든든한 지지대로 삼아 차별, 배제, 무시, 모독, 혐오, 증오의 부당한 희생자를 옹호하고 그들을 위해 싸우고자 합니다. '인권' 이라는 개념적 무기 혹은 방패막이 우리의 관념 체계에 결여되어 있었더라면 어떠했을까는 상상하기 어려운 일입니다. 이에 대해서는 "성소수자에게 인권은 목숨이다" 라는 구호를 생각해 보는 것만으로 충분할 것입니다.

## 2. 상식적 인권 관념의 취약성

그런데, 비유를 통해 좀 더 생각해 보자면, 인권은 공격용 무기라기보다는 방패막이에 더 가깝습니다. 즉, 인권은 침해로부터 보호할 무엇인가를 지킬 수단과 같이 생각됩니다. 그래서 '인권' 은 '보호', '수호', '방어', '옹호', '지킴이' 등의 용어와 자주 결합됩니다. 이런 점에서 인권 관념의 사용에는 독특성이 있습니다. '권리의 행사(行使; exercise 또는 enactment)' 라는 말은 자주 쓰이되, '인권의 행사' 라는 말은 잘 쓰이지 않습니다. 즉, 인권은 권리의 한 '종류' 이면서도 적극적으로 행사되는 무엇으로보다는 소극적으로 보호·유지·보존되어야 할 어떤 것으로 이해되기 쉽습니다. '인권' 에서 '인간' 은 권리의 행사 주체라기보다는 어쩐지 권리에 의한 보호 대상으로 이해됩니다.

그러나 이는 단지 우리의 어감만은 아닌 것이, 1949년에 제정된 독일헌법의 1부를 이루는 '기본권' 의 1조 1항을 보면 인권에 대한 유사한 관념이 포함되어 있음을 우리는 봅니다.

“인간의 존엄은 불가침이다. 이것을 존중하고 보호하는 것은 모든 국가권력의 의무이다” (Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt).

‘인권’이라는 단어가 등장하지는 않지만 우리는 이 조문에서 국가권력에 의한 인권의 보호가 독일이라는 정치체의 제 1원리로 명시되어 있음을 알 수 있습니다. 그런데 이러한 인권 사상은 독일헌법보다 더 오래된 유래를 갖고있습니다. 아래에서 우리는 이를 좀 더 살펴 볼 것이지만, 일단 강의의 도입부에서 제가 강조하고 싶은 것은 인권 관념의 이러한 부분이 가진 취약성입니다.

첫째, 인권 관념의 이러한 요소는 권리를 소유한 주체인 인간을 권리 행사의 주체이기보다는 보호받아야 할 수동적인 대상으로 만드는 경향이 있습니다. 인간의 존엄성과 인권은 생명이나 재산과 같이 인간에게 속한 어떤 것으로서 보호받아야 하는 것이지요.

둘째, 또한 위 조항에서 분명하게 나타나 보이는 것처럼 인권을 지켜야 하는 의무 주체가 다른 누구(가령, 다른 동료 인간)도 아닌 국가권력으로 명시됨으로써 상황에 따라서는 우리를 국가권력에 비대칭적으로 의존적인 존재로 만들 수도 있습니다.

셋째, 나아가 개별 인간들이 자신의 인권의 수호자인 국가와 제각기 관계맺음으로써 인간 상호간의 관계는 공백으로 남겨지고 인간은 고립된 존재가 될 여지가 있습니다.

그런데, 인권을 ‘가진’ 인간의 이러한 수동적 대상성, (비대칭적)의존성, 고립성이 부각되는 것은 프랑스 인권선언과 유엔 인권선언에서보다는 독일헌법에서인데, 이는 위의 독일헌법 조항에서 인간과 국가의 관계가 명시적으로 보호 대상과 보호 주체로 설정되어 있기 때문일 것입니다. 앞으로 이러한 관계가 어떠한 문제점을 가지고 있는지는 헤겔 법철학을 살펴보면서 더 고찰해 보겠습니다. 지금 단계에서 중간결론으로서 말할 수 있는 인권의 취약성은 이렇습니다. 즉, 인권은 한 사람을 구체적인 누군가로 만들어주지 않습니다. 이것은 곧, 인권 자체가 사람과 사람의 관계를 맺어주지는 않는다는 것을 의미합니다.

## 3. 인권 개념의 근대성; 권리/법(Recht; right)의 개념

인권이 우리의 상식이라고 해서 언제나 자명했던 것은 아닙니다. 현재 우리가 알고 있는 대로의 인권은 근대의 역사적 산물이기 때문입니다. 그리고 헤겔의 법철학은 근대라는 한 역사적 시기에 생겨나서 확립된 인권의 관념을 가장 포괄적으로 파악한 철학에 속합니다. 즉, 헤겔의 법철학은 - 그의 철학 체계 전체가 그러하듯이 - 당시의 시대상을 반영하면서도 근대 법철학의 여러 갈래를 종합하려는 시도라고 볼 수 있습니다. 따라서 그의 법(Recht; 권리) 개념도 상당히 포괄적인 성격을 띠게 됩니다.

한 가지 여러분이 의아해하실 수 있는 점을 짚고 넘어가야겠습니다. ‘인권의 철학’을 포괄하는 것으로서 우리는 ‘권리의 철학’에 대해 말할 수 있을 것입니다. 하지만 우리 언어에서는 통상 ‘권리의 철학’이라고 말하는 대신 ‘법의 철학’, 즉 ‘법철학’이라고 말합니다. 사실, 여기서 ‘권리’와 ‘법’은 모두 독일어 Recht, 영어로는 right의 번역어입니다. Recht와 right는 ‘권

리’와 ‘법’을 모두 포괄하며 때로는 ‘권리’로, 때로는 ‘법’으로 번역됩니다. 중요한 것은 Recht/right의 개념은 ‘권리’의 주관적 측면과 ‘법’의 객관적 측면을 포괄한다는 점입니다. 한 가지 더 염두에 두어야 할 것은 ‘법’에 상응하는 유럽어에는 Recht/right와 더불어 Gesetz (독)/law(영)가 있다는 점입니다(droit와 loi라는 두 용어를 가진 프랑스어도 마찬가지입니다). Gesetz와 law는 실제로 제정되어 통용되고 있는 법령, 법규, 법률을 가리키고 이를 보통 ‘실정법(實定法)’이라 부릅니다. 이에 반해, Recht/right가 ‘법’의 의미를 지닐 때는 실정법에 대비되는 ‘자연법’을 통상 가리킵니다. 자연법이란 인간이나 인간이 설립한 기구에 의해서 비로소 제정된 법이 아니라 ‘자연의 이치’에 우리가 따라야 하듯이 따라야 하는 마땅한 법입니다. 가령, ‘타인이 나에게 행하기를 원하는 대로 타인에게 행하라’와 같은 것이 자연법에 해당합니다. 정리하면, 우리는 헤겔의 Philosophie des Rechts/philosophy of right를 문맥에 맞게 때로는 ‘권리의 철학’으로, 때로는 ‘법의 철학’으로 번역할 수 있습니다. 하지만, 이미 정착된 용어법에 따라 우리는 ‘헤겔의 법철학’이라고 말하고 저도 오늘 강의에서 이를 따르겠습니다. 하지만, Recht/right라는 단어만큼은 그것을 따로 쓸 때 ‘법/권리’ 혹은 ‘권리/법’이라고 써서 두 측면을 가진 단어의 포괄성을 나타내도록 하겠습니다.

다시, 인권 개념 성립의 역사성 문제로 돌아오겠습니다. 즉, 인권은 언제나 자명한 개념이 아니라, 근대의 산물입니다. 그래서 우리는 이 강의에서 우선 당대의 거대한 두 사건인 프랑스 혁명과 산업 혁명이 헤겔 법철학의 형성에 어떠한 영향을 미쳤는지를 간단히 살펴보도록 하겠습니다. 다음으로 헤겔의 법철학은 한편으로 정치체 구성의 원리 면에서 당대의 주류였던 사회계약론적 입장과 다른 한편으로 윤리와 법을 이분법적으로 구별하는 칸트의 법이론을 비판하면서 등장하였다는 점을 살펴보면서 헤겔의 법/권리 개념의 고유성을 가장 큰 틀에서 살펴보겠습니다. 그리고 나서 헤겔의 인권 개념이라고 부를 수 있는 것으로 들어가겠습니다.

## 4. 프랑스 혁명과 산업 혁명의 영향

헤겔은 근대를 형성하는 커다란 두 가지 사건인 프랑스 혁명과 산업 혁명에서 각기 정치 영역과 경제 영역에서의 세속화를 목도합니다. 그것은 권력의 원천이 세속화된다는 점(프랑스 혁명)과 세속적 욕구를 추구하고 충족하는 일의 인정(산업 혁명)입니다. 그런데, 헤겔은 각 혁명의 영향을 수용하면서도 어떤 요소들은 받아들이기를 거부합니다.

### 1) 프랑스 혁명

- 수용: 헤겔은 왕의 목을 베어버리고 주권이 국민으로부터 나온다는 것을 확인한 프랑스 혁명으로부터 권리/법의 원천이 신과 같은 초월적인 심급에 있는 것이 아니라, 인간 사회 안에, 사람들의 집합적 관계 안에 이미 내재한다는 사상을 받아들였습니다: “법적 상태가 기초하는 곳은 오로지 민족의 보편적인 정신이다” (1818/19 필기록)
- 거부: 그러나 헤겔은 프랑스 혁명에서 목도된 전통과의 급진적 단절, 모든 전통을 파괴하고자 하는 의지가 공포정치로 현현한 것을 비판적으로 바라봅니다.

### 2) 산업 혁명

- 수용: 헤겔은 세속적 욕구 충족이 개인의 권리에 속한다는 것을 산업 혁명의 진행과정에서 경험합니다. 그는 이를 <법철학>의 "추상적 권리/법" 장과 "도덕성" 장, 그리고 부르주아 시민사회론 등에서 수용합니다.
- 거부: 그러나 헤겔은 개인의 자기보존과 이익추구가 정치체 구성의 원리가 되는 것에 반대했습니다. 이것은 그가 정치체 구성원리로서의 사회계약론을 비판한 주요 이유 중 하나였습니다.

## 5. 사회계약론 비판 및 칸트 법철학 비판

### 1) 사회계약론 비판

- '국가(정치체)성립의 원리는 무엇인가', 그리고 '국가와 개인의 관계는 무엇인가'라는 정치철학의 기본 물음에 대한 대답을 제공하는 근대의 가장 유력한 입장 중 하나는 사회계약론입니다.
- 사회계약론은 국가가 실제 역사에서 어떻게 발생했는가에 대한 입장에 아니라, 국가 성립 이전의 상태를 가정하는 하나의 사고실험으로부터 국가의 성립을 정당화하는 방법입니다.
- 이렇게 가정된 국가 이전의 상태는 여러 사회계약론자들(홉스, 로크, 루소, 칸트 등)에 의해 '자연상태'라고 불립니다.
- 사상가마다 세부적인 내용은 다르지만, 대체로 자연상태에서는 각 개인의 자기보존과 이익추구가 제 1의 권리이며 이 권리의 무제약적인 행사가 허용되므로 각인의 생명, 재산, 자유가 보장되지 않습니다. 따라서 자연상태의 개인들은 필연적으로 계약을 통해 이를 보장하는 정치체의 설립으로 나아갈 수 밖에 없습니다. 국가의 성립은 이렇게 정당화됩니다. 즉, 국가의 정당성 근거는 각인의 생명과 재산, 그리고 이에 기반한 자유를 보호하는 데 있습니다. 각인은 이러한 보호를 보장받기 위해 자연상태에서 자신을 위해 행사할 수 있었던 자신의 무제한한 자유를 포기하고 국가권력에 위임합니다.
- 사회계약론으로부터 성립하는 것이 근대의 자유주의적 국가관입니다. 가령, 앞서 보았던 독일헌법 '기본권'의 1조 1항("인간의 존엄은 불가침이다. 이것을 존중하고 보호하는 것은 모든 국가권력의 의무이다")입니다. 그러니까, "대한민국은 민주공화국이다. 대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다"라고 규정하는 한국 헌법의 제 1조와는 달리, 독일헌법은 첫 번째 조항에서 독일 국가가 자유주의적 성격을 지니고 있음을 명시합니다.
- 헤겔의 사회계약론 비판의 요지는 다음과 같습니다.

- 사회계약론은 사회 혹은 국가의 성립 원리를 그것의 부재 상태로부터 이끌어 내려고 한다.
- 이를 위해 사회계약론은 사회/국가 성립 이전에 인간이 놓인 '자연적인' 상태를 가정한다.

이 가정 속에서 '자연적인' 인간의 우선적인 존재 방식은 원자론적인 고립 상태에서 자기보존을 추구한다는 것이다. 그러나 '원자론적 개인의 자기보존 추구'라는 원리는 사회계약론자들이 자의적으로 설정하여 자연상태에 집어넣은 가정에 불과하다.

- 전(前)사회적인 구성원리나 요소에서 출발하는 사회계약론과는 달리, 헤겔의 정치체 구성의 방법은 '내재적 방법론'이라고 할 수 있습니다. 즉, 헤겔은 현실에 존재하는 사회 혹은 공동체에서 그 구성 원리를 구합니다: "철학은 오로지 현전하는 국가와 관계한다." (1821/22 필기록) 다시 말하자면, 헤겔은 전(前)사회적인 구성요소나 초(超)사회적인 당위·규범으로부터가 아니라, 지금

그리고 여기의 ‘우리’가 처한 현실에 대한 내재적 분석으로부터 사회 구성의 원리를 구하고자 합니다: “여기가 로도스다, 여기서 뛰어라”(서문, 63)라는, 헤겔의 유명한 이솝 인용은 이를 의미합니다. 이런 의미에서 헤겔의 법철학은 ‘우리 자신에 대한 존재론’이라고 일컬을 만하며, 그의 법/권리 개념, 나아가 그의 ‘인권’ 개념은 그에 상응하여 (우리가 아래에서 살펴 보게 될 것처럼) 구체적인 형태로 전개됩니다.

**2) 칸트 법이론 비판**

- 헤겔은 사회계약론과 함께 또한 당대에 유력했던 (그리고 여전히 가장 ‘상식적인’ 것으로 통하는) 칸트의 법이론을 비판합니다.
- 윤리론과 법론의 구별: 칸트(와 그의 계승자인 피히테)는 윤리와 법, 윤리론과 법론을 범주적으로 구별합니다. ‘범주적으로 구별한다’는 것은 이 구별이 가장 기초적인 성격을 가져서 그것을 넘어설 수 없다는 것을 의미합니다. 이에 따르면, 윤리론 혹은 도덕론의 초점은 행위의 내적 동기가 어떻게 구조화되어 있는가(가령, 자연적 동기에 따르느냐, 의무에 따르느냐)에 따라 행위의 도덕성 또는 윤리성을 평가하는 데 맞추어져 있습니다. 이에 반하여, 법론은 오직 외적 행위 자체의 허용가능성이나 규제에 관해 논의합니다.
- 칸트 법론의 기본을 이루는 것은, 타인의 의지를 자유롭게 사용할 권리를 침해하지 않는 한 나는 나의 의지를 자유롭게 사용할 권리를 가진다는 것입니다. 즉, 침해가 발생하지 않는 한 각 개인은 행위의 자유를 가지며, 어떤 주관적이고 특수한 동기에 따라 무엇을 의지하고 실행하는지는 문제가 되지 않으며 간섭과 개입의 대상이 될 수 없습니다. 법론에서는 주관적 내면이 배제되고 오로지 ‘객관적’으로 드러나는 행위의 외면만이 문제가 됩니다. 칸트의 이러한 법론에서 상정하는 자유는 각 개인이 자신의 생명과 재산의 보존·유지를 바탕으로 향유할 수 있는 자유, 즉 근대적 개인주의에 바탕한 자유이며, 이 점에서 칸트의 법론은 사회계약론의 전통을 계승합니다.
- 이분법의 지양과 통합: 헤겔은 윤리론과 법론, 주관성과 객관성, 특수성과 보편성의 이러한 정적인 이분법을 지양하고 둘을 통합하고자 하며, 이러한 통합에 헤겔의 법/권리 개념이 성립합니다. 즉, 헤겔 법/권리 개념은 결국 윤리적 측면과 법적 측면, 개인의 심정적 측면과 탈개인적 또는 관(貫)개인적인 측면 모두를 가지는 포괄적 성격을 갖습니다.

## 6. 헤겔 인권 개념의 역사성, 포괄성, 구체성

우리는 헤겔의 법/권리 개념의 특징에 따라 그의 인권 개념의 특징에 대해 이미 몇 가지를 알 수 있습니다. 즉, 앞서 말씀드린 대로, 헤겔의 인권 개념은, 인권 개념 일반이 그렇듯이, 근대에 확립된 역사적 개념입니다. 하지만, 헤겔의 인권 개념은 다소 추상적인 인권의 개념 일반과 달리, 우리 자신의 현실에 대한 분석으로부터 얻어낼 수 있는 것으로서 구체적인 형태로 나타납니다. 나아가, 방금 살펴본 대로, 그의 인권 개념은 윤리적 측면과 법적 측면 모두를 포괄하는 개념입니다.

## 7. 세 가지 형태의 근대적 주체가 가지는 권리들로서의 인권(들)

1) 첫 번째 근대적 주체의 형태는 자신의 생명・재산을 소유하는 자, 즉 소유자입니다. 그리고 헤겔은 소유자의 권리/법을 “추상적 권리/법”이라고 명명합니다. 이것이 <법철학>의 첫 번째 부분인 “추상적 권리/법” 장을 이룹니다.

2) 두 번째 근대적 주체의 형태는 의도・목적・기획을 가진 행위자입니다. 그리고 헤겔은 행위자의 권리/법을 <법철학>의 두 번째 부분을 이루는 “도덕성” 장에서 다룹니다.

3) 세 번째 근대적 주체의 형태는 객관적 제도를 주관적 심정으로 내면화한 공민입니다. 그리고 헤겔은 공민의 권리/법을 <법철학>의 세 번째 부분을 이루는 “인륜성” 장에서 다룹니다.

그런데, 소유자, 행위자, 공민은 서로 분리된 세 가지의 주체가 아니라, 하나의 근대적 주체가 지니는 세 측면입니다. 헤겔은 이 세 형태의 근대적 주체가 가지는 권리/법을 병렬적으로 나열하는 것이 아니라 순서에 따라서 다룹니다.

## 8. 소유자의 권리/법

### 1) 인격

- 인격(Person)은 각 인간이 개별 인간으로서 갖는 자격입니다.
- 인격의 추상적 동등성: 인격의 개념은 모든 인간을 각기 인격으로서 동등하게 혹은 평등하게 만들어 줍니다. 인격은 동등 혹은 평등합니다. 그런데 인격의 동등성은, 모든 인간은 성별, 성적 지향, 종교, 국적, 인종, 능력, 계층, 재산, 장애 여부의 차이와 무관하게 동등한 인격을 갖는다는 데에서 성립합니다. 즉, 인격의 개념은 개별적인 차이를 추상하고 동등하게 만듭니다.
- 추상적 권리/법: 인격들은 추상적으로 동등하다는 의미에서, 헤겔은 한 인간이 갖는 인격의 권리를 규정하는 권리/법을 “추상적 권리/법”이라고 부릅니다.
- 인격은 관계적 개념: 추상법은 각 개인에게 인격일 것을, 그리고 타인들을 인격으로서 존중할 것을 명령합니다(36절). 즉, 하나의 인격이기 위해서는 다른 인격들의 존중이 필수 요건입니다. 인격은 개인들의 관계 속에서 성립하는 것이지, 한 고립된 개인에 내속된 어떤 성질과 같은 것이 아닙니다.

### 2) 인격과 소유

- 근대에 들어서 인격의 개념은 소유의 개념과 밀접하게 결합됩니다. “인격의 자유가 기독교에 의해 꽃피기 시작해 비록 인류의 작은 부분에서나마 보편적 원리가 된 지도 1,500년이 되었다. 그러나 소유의 자유가 여기저기서 원리로 인정받게 된 것은 말하자면 어제부터다”(62절). 즉, 인격과 소유의 결합이 근대적 자유의 원리를 이룹니다. 이는 위에서 살펴본 사회계약론에 반영됩니다.
- 소유와 점유의 구별

| 점 유 | 소 유 |
|---|---|
| 물리적・자연적 차원 | 법/권리의 차원 |
| “욕구의 관점” | “자유의 관점” |
| 주인 없는 물건은 누구나 점유가능<br>→ 점유는 타인의 점유 가능성 제한<br>→ 충돌( “생사를 건 투쟁” )의 가능성 | 나의 소유물(육체/생명 포함): 나의 자유의 외적 표현 or 나의 자유 의지가 삽입된 물건 |

## 9. 행위자의 권리/법: 근대적 행위자가 가지는 두 가지 권리/법

### 1) 주관적 만족의 권리/법

- 인간은 누구나 자신의 만족(쾌, 안락, 행복, 안녕, 복리…)을 추구할 권리를 지닙니다.
- 어떤 만족을 추구할 것인지는 혹은 추구해야 할 것인지는 미리 정해져 있는 바가 없이 그때그때의 추구자에게 달려 있습니다.
- 그 자체로 자명한 원리가 아니라, 근대에 들어 확립된 것이며, 이는 근대 이전 행복론의 범형이었던 아리스토텔레스의 행복론에서 영원하고 신적인 것을 관조하는 데서 얻는 쾌감이 최고의 행복이자 최고선으로 여겨졌던 것과는 다릅니다.
- 헤겔은 이를 “특수성의 권리/법” 이라고 부릅니다: “자신의 만족을 찾을 주체의 특수성의 권리/법, 혹은 같은 말이지만, 주관적 자유의 권리/법는 고대와 근대의 차이를 이루는 전환점이자 중심점이다. “(124절)

### 2) 주관적 통찰의 권리/법

- 주체는 스스로가 맞다고/옳다고 인지한 것만을 인정할 권리를 지닙니다.

=> “내가 이성적이지 않다고 통찰한 것을 인정하지 않을 권리는 주관의 최고의 권리/법” (131절, 272)

## 10. 공민의 권리/법: ‘인륜성’의 개념

- 칸트에게서 ‘도덕적’(moralisch; moral)과 ‘윤리적(sittlich; ethical)’은 의미가 같은데 반하여, 헤겔은 ‘도덕’과 ‘윤리(또는 ‘인륜’)’를 구별합니다.
- 헤겔은 윤리/인륜의 영역을 실재하는 관습(Sitte; custom)의 영역으로 간주합니다. 그리스어 ethos는 바로 이러한 의미를 나타냅니다. 즉 “삶의 방식이자 존재 방식” (151절 난외 메모)인 것입니다. 윤리성/인륜성은 구체적 삶의 방식들의 총체를 일컫습니다.
- 이는 현대철학에서 재현되고 있는 개념입니다. 후기 비트겐슈타인, 아감벤은 “삶의 형식들” (forms of life)이란 개념을 통해 헤겔의 인륜성/윤리성이라는 개념에 상응하는 것을 나타냅니다. 특히 아감벤은 근대적인 권력이 ‘벌거벗은 삶(bare life)’을 창출해낸다는 점을 비판하고 “삶의 형식들”을 만들어내고 복권시킬 것을 주창합니다. 발리바르 역시 “시민성(civilité/citoyenneté)” 개념을 통하여 유사한 것을 말하고 있습니다.

- 이를 통해 우리는 헤겔에게 윤리학과 정치철학은 구별되지 않는다는 점을 알 수 있습니다.
- 또한 헤겔의 법철학에서 '인권' 개념이 제대로 작동해야 할 장소는 바로 '인륜성/윤리성'의 단계입니다.

## 11. 습관과 인륜적/윤리적 심정

- 또한 헤겔의 법철학에서 강조되는 것은, 인권은 습관이 되어야 하고 심정이 되어야 한다는 것입니다. "인륜적인 것/윤리적인 것은 주관적 심정이지만, 즉자적으로 존재하는 법/권리의 주관적 심정이다." (141절)
- 여기서 헤겔이 말하는 '심정'이란,
- 개인이 아니라, 집단·관계에 귀속되고
- 일시적, 우연한 것이 아니라, 지속적, 안정적이며
- 비공식적인 것이 아니라, 공식적·제도적이라는 특징을 가집니다.

## 12. 제도와 심정의 형성

- 헤겔은 "제도들은 정치체/헌법(Verfassung; constitution)을 … 특수자 안에서 구성한다"고 말합니다. 또한 "이 제도들은 … 국가에 대한 개인의 신뢰와 심정의 확고한 기초이며, 공적인 자유의 버팀목" (265절, 463)이 된다고, 그리고 "이 심정이 그 자체로 시작되거나 주관적 표상과 생각으로부터 나올 수 있는 것으로 간주된다면, 이 심정은 사념과 혼동되어 버린다. 왜냐하면 … 이런 생각에 따를 때 심정은 그것의 참된 근거, 객관적 실재성을 결여하기 때문" (268절, 465)이라고 말합니다. 이는 한 주체의 '인륜적 심정'이라는 것이 한 개인으로부터만 형성되는 것이 아니라, 객관적 제도에 의하여 뒷받침된 신뢰 관계 위에서 자라난다는 것을 보여줍니다.

## 13. 정치체의 구체성

- 헤겔은 "정치적인 것"이란 "최고로 구체적인 보편성의 입장"이라고 말합니다. 즉, 인륜적/윤리적 영역 중에서도 정치체의 형성은 가장 큰 구체성을 띠어야 하는 것입니다.
- 이에 반하여 가령 사회계약론과 같은 입장이 보여주는 대로, "그러한 공동체를 다시 다수의 개인들로 해체한다는 생각은, 시민적 삶과 정치적 삶을 서로 분리된 상태로 유지하면서 정치적 삶을 허공에 세운다. 그러한 생각에 따르면 정치적 삶의 토대는 자의와 사념의 추상적 개별성일 뿐" (303절)입니다. 헤겔은 이렇게 국가 사회에 대한 "원자론적 표상" (311절)을 거부합니다.

## 14. 가족, 국가, 부르주아 시민사회

- 전근대 혹은 고대의 대표적인 인륜적/윤리적 영역은 가족과 국가이지만, 근대의 인륜적/윤리적 영역에는 여기에 '부르주아 시민사회'가 추가된다는 것이 헤겔의 생각입니다. 즉, 가족과 국가 사이에 '경제' 문제를 중심으로 하는 영역이 독자성을 가진다는 것이지요. 헤겔은 "시민 사회가 생겨난 것은 근대 세계에 속하는 일"(182절, 추가)이라고도 말하고, "근대국가의 원리는, 주체성의 원리를 개인의 특수성이라는 자립적 극단에까지 완성하고, 동시에 이 주체성의 원리를 실체적 통일 속으로 환수하면서, 실체적 통일을 주체성의 원리 속에 보존할 수 있는 엄청난 강력함과 깊이를 지닌다"(260절)고도 말합니다.

## 15. 공화주의적 국가관과 자유주의적 국가관

- "국가를 시민 사회와 혼동하고 국가의 사명이 소유와 개인의 자유를 보호하고 안전하게 하는 데 있다면, 개별자 자신의 이해관계가 최종목적이 되고, 개별자들은 이 최종목적을 향해 통합되어 버린다. … 그러나 국가는 개인과 완전히 다른 관계를 맺는다. … 개인 자신은 국가의 한 성원인 한에서만 객관성과 진리, 그리고 인륜성을 지닌다." (258절, 446)
- "부르주아"와 "시투아엥"의 구별: 헤겔은 그의 사상 형성 초기에 자유주의적 국가의 구성원을 "부르주아"로, 공화주의적 국가의 구성원을 "시투아엥"이라고 부른 바가 있습니다. "(개별자는) 자신과 자신의 가족을 돌보고, 노동하고, 계약을 체결한다. 마찬가지로 그는 보편자를 위해서도 노동하고 보편자를 목적으로 삼기도 한다. 전자의 측면에 따르면, 그는 부르주아(bourgeois)이며, 후자의 측면에 따르면, 그는 시투아엥(citoyen)이다." (〈예나 체계기획Ⅲ〉, 1805-1806)

상반기 프로그램2 — ‘살 수 있음’의 권리

- 피히테의 사회계약론으로 본 생존권의 철학적 근거

= 발표 / 김준수 (부산대학교 철학과 교수)

발표문2

# ‘살 수 있음’ 의 권리

## — 피히테의 사회계약론으로 본 생존권의 철학적 근거 —

김준수, 부산대학교 철학과 교수

## 1. 들어가는 글

2017년 기준으로 우리나라의 상대적 빈곤율은 17.9%이며, 월 가구소득이 약 84만 원에도 못 미치는 소득 1분위 가구 비율은 3.7%에 이른다. 이는 OECD 국가의 평균 빈곤율보다 훨씬 높으며, 2016년 기준으로 우리나라는 OECD 국가 중 여덟 번째로 높은 상대적 빈곤율을 가지고 있다. 특히 청년 빈곤율과 노인 빈곤율은 가장 높은 수준이다. 이러한 빈곤율과 가구소득의 지표는 소득 불평등을 해소하겠다는 정부 방침과는 반대로 갈수록 악화하여 빈부 격차가 해마다 더 벌어지고 있다. 더 나아가 절대적 빈곤층이라고 할 수 있는 기초생활 급여 수급자는 전체 인구의 3.2%에 해당하는 163만여 명인데, 그중에서도 월 소득액이 1인 가구 기준 약 50만 원에 미치지 못하는 생계급여 수급자의 수는 소득 양극화에 따른 빈곤층의 전반적인 소득 감소에도 불구하고 오히려 2014년의 123만 7천여 명에서 2017년 115만 3천여 명으로 줄어들고 있어 현행 복지 제도의 부실을 반증하고 있다. 더욱이 기준 중위소득 40% 이하의 빈곤층 가운데 기초생활보장에서조차 제외되어 사회 안전망의 사각지대에 방치되고 있는 사람이 93만 명에 이르고 있다.[1] 2014년의 ‘송파 세 모녀 사건’은 한국 사회에 큰 충격을 주면서 사회복지 관련법을 전반적으로 재검토하도록 만들었으나 그 이후에도 최근 2018년 4월에 발생한 ‘증평 모녀 사건’ 같은 비극들이 지속하여 반복되고 있다는 사실은 우리나라의 복지 제도가 여전히 국민의 기초적인 생존권을 보장하는 수준에조차 미치지 못하고 있음을 여실하게 증언하고 있다.

이처럼 우리나라 국민 중 상당수가 필수적인 생존권을 위협받으면서 제도적 보호로부터 배제되거나 미흡한 수준의 보장에 머물고 있는 경제적 현실과는 달리 우리나라의 법은 (다른 선진 복지

1) 통계청, 「2017년 가계금융・복지조사 결과」(http://www.korea.kr/briefing/pressReleaseView.do?newsId=156244841&pageIndex=9) 및 2017년 국정감사 보건복지부 제출자료. 현재 정부는 기초생활 급여 수급자수를 현재의 163만 명에서 2020년까지 252만 명으로 늘려 비수급 빈곤층을 33만 명까지 줄이려는 기초생활 보장 종합계획을 추진하고 있다.

국가들과 비교할 때에도 상대적으로 훨씬 더 광범위하고 명시적으로) 헌법에서부터 「사회보장기본법」, 「국민기초생활 보장법」 등 일련의 하위 법률에 이르기까지 생존권을 국민의 기본권으로 명문화하여 규정하고 있다. 그렇기 때문에 '사회적 기본권'이라고 불리는 생존권의 법적 성격과 구속력에 관해 법리적·정치철학적·윤리적 논쟁이 끊이지 않고 있다. 기아와 빈곤으로부터 자유로운 삶 그리고 더 나아가 최소한의 인격적 생활에 대한 보장 요구는 공동체에 일정한 책무를 부과하는 법적 권리인가 아니면 단지 공동체의 배려와 시혜에 의존하는 도덕적 요청인가? 복지권을 포함한 생존권은 자유권과 마찬가지로 자연적 권리(자연권)에 속하는가 아니면 사회적으로 획득된 권리(사회권)인가? '대한민국헌법'이 명시하고 있는 생존권·복지권(제34조), 행복 추구권(제10조), 노동권(제32조), 환경권·주거권(제35조), 교육권(제31조), 보건권(제36조) 등 이른바 사회적 기본권 조항은 단지 국민에 대한 국가의 의무와 입법 및 정책의 수립 방향을 추상적으로 선언한 강령에 불과한가(객관적 권리) 아니면 법적 구속력을 가진 권리로서 국가 기관에 대해 급부를 적극적으로 청구할 수 있고 침해나 부작위시 사법적 구제를 소구할 수 있는 개인의 권리인가(주관적이면서 구체적인 권리)?[2] 빈곤과 궁핍과 실업으로 고통받는 현실과 복지국가를 표방하는 법문 사이의 괴리가 클수록 이러한 물음들은 시급한 해결을 요구한다. 그런데 이 물음들은 생존권의 권리 원천과 근거 그리고 다른 기본권인 자유권 및 소유권과의 관계가 해명될 때 비로소 올바로 해결될 수 있다.

본 논문은 피히테의 법철학에 바탕을 두고서 이러한 물음들에 대한 답을 얻으려는 시도이다. 일반적으로 마셜의 공민권에 관한 사회학적 연구에 의거하여 사회권은 20세기에 들어서서 비로소 형성되었다는 견해가 지배적이다.[3] 이 주장은 사회권이 20세기 초반부터 각국의 헌법에 성문화되기 시작했고 제2차 세계대전 이후 '세계인권선언'이나 '국제인권규약' 등에 조문화되면서 사회적으로 유의미한 담론이 구성되었다는 점에서 옳다. 그러나 사회적 기본권에 관한 철학적 논의는 적어도 루소와 그의 사상적 계승자인 피히테에게까지 거슬러 올라간다.[4] 루소는 평등을 정치체의 근본 원리인 자유가 실현되기 위한 전제 조건으로 파악하면서 정부의 가장 중요한 임무는 재산의 불평등을 예방하고 경향적 평등을 유지하는 데에 있다고 선언했다.[5] 그에게서 평등은 개인의

---

2) 사회적 기본권의 법적 성격에 관해서는 여러 법학자들이 소극적 권리와 적극적 권리, 객관적 권리와 주관적 권리, 추상적 권리와 구체적 권리, 잠정적 권리와 확정적 권리, 입법규범과 재판규범 등의 구분에 따라 다양한 학설을 논하고 있으나 그중에서도 상세한 논의로는 김복기, 「사회적 기본권의 법적 성격」 및 김종보, 「사회적 기본권의 구체적 권리성 여부」 참조. 김종보가 객관설을 강력하게 주장하는 반면에(앞의 글, 특히 94쪽 이하), 김복기는 "국내에서 이 설(객관설—필자 삽입)을 주장하는 사람은 없는 것으로 보인다"고 진단하면서(앞의 글, 116쪽) 사회적 기본권을 헌법과 법률에 의해 보장된 구체적 권리인 '주관적 공권'으로 파악한다.

3) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, 14쪽. 마셜은 공민권(citizenship)의 구성 요소를 시민적 권리(civil rights), 정치적 권리(political rights), 사회적 권리(social rights)로 분류하고, 그중에서 사회권을 "일정한 정도의 경제적 복지와 보호에 대한 권리에서부터 시작하여 사회적 유산을 누리는 데에 온전히 참여하고 그 사회에서 지배적인 기준에 따를 때 문명화된 존재의 삶을 영위하는 권리에 이르기까지의 제반 권리"로 정의한다.(같은 책, 10쪽 이하) 마셜의 이 탁월한 연구가 지닌 가장 큰 문제점은 시민권과 정치권과 사회권을 분리하여 고찰하면서 그것들 사이의 내적 연관성을 간과한다는 데에 있다. 기본권들의 상호 의존성과 불가분성에 관해서는 이성환, 「사회권의 법적 성격」, 151쪽 이하 참조.
보통 'citizenship'을 '시민권'으로, 반면에 'civil rights'를 '공민권'으로 번역하곤 하는데, 이는 'citizenship'이 시민권과 정치권과 사회권을 모두 포괄한다는 점에서 의미상 적절치 못하다.

4) 그러나 그 단초는 이미 근대 초기의 홉스에게서 찾아볼 수 있다. 홉스는 주권자의 제1 책무이자 국가의 "최고 법률"은 "민중의 안녕"에 있다고 단언하면서, 이때의 '안녕'(safety)은 "단지 생명의 보존만이 아니라 또한 그밖에 모든 사람이 국가 공동체에 위험이나 해를 끼치지 않고서 합법적인 수고를 통해 획득할 수 있는 삶의 모든 풍족함" 또는 "그 어떤 조건에서라도 단지 생명을 보존하는 것만이 아니라 삶의 행복을 위해 생명을 보존하는 것"을 의미한다고 규정한다.(Th. Hobbes, *Leviathan*, Chap. 30, 322쪽 및 *De Cive*, Chap. 13, 142쪽 이하) 더 나아가 홉스는 이 원칙에 의거하여 여러 가지 사회복지 정책을 제안한다.

생존권과 시민적 덕을 위해 사적 소유권의 정당성을 문제 삼고 제한하는 원리로 작동한다.[6] 루소가 생존권을 자유의 사회적 실현을 위한 자연적 자유권의 제한 조건으로 파악했다면, 피히테는 여기서 더 나아가 생존권을 자유권으로부터 직접 도출되는 기본권이자 자유권의 적극적 실현 조건으로 이해하면서 자유의 질서인 법체계의 근본적인 구성 원리로 제시한다.[7] 피히테는 생존권을 '살 수 있음의 권리'(Recht auf Leben-Können 또는 Recht, leben zu können)라고 표현하는데, 이때 '살 수 있음'이란 "자연이 허용하는 한 지상에서 가장 용이하고 자유롭고 자연을 다스리면서 진정으로 인간적으로 사는 것"을 뜻한다.(H, 422) 즉, 피히테가 말하는 '살 수 있음의 권리'는 광범위한 복지권을 포함한 생존권을 뜻한다. 피히테에 따르면 이런 포괄적인 의미에서의 '살 수 있음'은 "모든 자유로운 활동의 최상의 그리고 보편적인 목적"이며, 따라서 "모든 이성적 국가 헌정의 근본 원칙"이다.(N, 212) 그의 법철학에서 '살 수 있음의 권리'는 이성적이고 자유로운 법질서를 수립하는 사회계약의 근본정신으로 설정되면서 국가 정책의 실행은 물론이고 기본법의 제정 단계에서부터 평등한 분배의 원리로서 기능한다.

## 2. 피히테의 법철학에서 '살 수 있음의 권리'

피히테가 자유의 실현을 위한 평등 분배의 원리로서 '살 수 있음의 권리'를 본격적으로 주제화하는 곳은 그의 초기 실천철학적 주저이자 이성법의 원리론을 전개하는 『자연법의 기초』(N; 1796)이다. 또한 여기서 확립한 법의 원리를 구체적인 국가 정책으로 적용하는 응용론이라고 할 수 있는 『폐쇄 상업국가』(H; 1800)와 후기의 법철학적 저작인 『법론 체계』(R; 1812)에서도 피히테는 다시 이 문제를 명시적으로 거론한다. 이 저작들에서 피히테는 생존권을 사회계약—피히테의 용어로는 '국가계약'(Staatsvertrag) 또는 '국민계약'(Staatsbürgervertrag)—이라는 광범위한 틀 내에서 자유권과 소유권 같은 근원권(Urrecht)들의 실제적 가능성의 조건으로 파악하면서 사회계약의 핵심 원리로 제시한다. 피히테에게서 생존권은 소유권과 함께 자유권으로부터 도출되며, 생존권에 의한 자유권 및 소유권의 제한은 이런 근원권들과는 이질적인 원리에 의한 외적 제한이 아니라 근원권의 실현을 위한 그 자체로부터의 내적 제한으로 파악된다.

이 장에서는 피히테의 법철학에서 서술된 생존권의 이성법적 근거와 적용 그리고 생존권과 자유권 및 소유권의 관계를 살펴볼 것이다. 이를 위해 우선 피히테가 어떤 논변을 통해 '살 수 있음의 권리'를 자유권으로부터 도출하면서 정당화하는지를 고찰할 것이다. 그다음으로 피히테의 사회계약론에서 '살 수 있음의 권리'가 어떤 방식으로 지도적 원리의 역할을 하는지를 분석할 것이다. 마지막으로 피히테가 '살 수 있음의 권리'와 소유권의 관계를 어떻게 설정하는지를 살펴볼 것이다.

---

5) J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 2.11, 61쪽 및 *Économie Politique*, 254쪽 참조. 그의 『정치경제론』에는 경제적 평등을 이루기 위한 다양한 법제도와 경제 정책들이 제시되어 있다.

6) "누가 너희에게 땅에 경계를 세우도록 해주었는가? 너희는 무슨 권리로 우리가 너희에게 시키지도 않은 노동의 대가를 우리에게 부담하도록 요구하는가? 너희는 그토록 많이 가지고 있으면서 그것이 없어서 굶주리거나 고통받고 있는 너희 형제들이 얼마나 많은지 모르는가? 너희가 너희의 몫 이상의 것을 공동의 생필품에서 취하여 자기 것으로 만들려면 모든 인류의 명시적인 만장일치의 동의를 얻어야 한다는 것을 모른단 말인가?" (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 180쪽.)

7) 그렇기 때문에 루소에게서는 자연적 인간(homme)과 도덕적 시민(citoyen) 사이에 긴장 관계가 항존하는 반면에, 피히테는 이를 공동체적 삶 속에서 개인의 자연(본성)의 실현이라는 인륜성의 이념을 통해 해소한다. 아리스토텔레스와 마찬가지로 피히테에게서도 국가야말로 "인간의 자연 상태"이다.(N, 149)

## 2.1. ‘살 수 있음의 권리’의 이성법적 근거

피히테는 자신의 『자연법의 기초』에서 유한한 이성적 존재로서의 ‘자아’를 토대로 삼고서 순수하게 선험적 방법에 따라 이성법의 체계를 구축하려고 시도한다. 이때 자아는 우선 ‘이성적 존재’로서 오로지 자기 자신에 대해 행위하는 자 또는 그런 자기관련적 행위 그 자체, 자신의 행위(주체)와 그 행위의 산물(객체)이 일치하는 자기의식적 존재, 그리하여 절대적 자기활동성을 지닌 자유로운 존재로 규정된다. 동시에 자아는 ‘유한한 존재’로서 경험적 감각 세계 속에서 자신과 마찬가지로 자유롭고 이성적인 타아와 상호 작용 속에 있는 실제적 존재이다. 이런 이중적인 성격을 가진 자아를 근거로 하여 구성되는 철학적 법학이 해결해야 할 근본 문제는 “어떻게 자유로운 존재들 자체의 공동체가 가능한가?” 라는 물음이다.(N, 85)

그런데 이 물음은 두 가지 모순을 함축하고 있다. 우선 법의 주체가 되는 자아인 인격자는 한편으로는 오직 자기 자신의 의지만을 따르는 절대적으로 자유로운 존재이어야 하며, 동시에 다른 한편으로 그는 타자들과 상호 영향의 관계 속에 있기 때문에 자기 자신의 의지만을 따를 수는 없는 제약된 존재이다. 또한 인격자는 한편으로는 자신의 절대적 자유에 따라 무엇이 그리고 어디까지가 자신의 자유로운 활동의 범위인지를 스스로 판단하고 이를 방어할 권리를 지니고 있으면서, 동시에 다른 한편으로 그는 타자들과의 관계 속에서 자신의 주관적 자의(恣意)를 포기하고 자신의 권한과 권리를 객관적인 공동의 법에 종속시켜야만 한다. 이런 이중의 서로 모순되는 규정들이 어떻게 종합되어서 자유로운 법질서를 수립할 수 있는가?

피히테는 이에 대해 다음과 같이 답변한다. 만일 타자로부터 받는 영향이 자아의 자유의 억압이나 무화(無化)가 아니라 오히려 자아로 하여금 자유롭고 이성적으로 행위하도록 요청하는 자유를 향한 ‘촉구’(Aufforderung)라면, 그리고 법에 복종하는 것이 낯선 타자의 의지에 대한 타율적 종속이 아니라 이성적 존재로서 자아 자신이 타자와의 자유로운 상호주관적 관계를 통해 구성하는 보편 의지의 자기 입법이라면, 그리하여—요약해서 말하자면—타자와 조우할 때 자아가 수행하는 자신의 자유의 제한이 타자의 자기 제한이라는 똑같은 조건 아래에서 자아 자신의 자유로운 결단에 의한 자율적 자기 제한이라면, 그런 자유로운 존재들의 법공동체가 가능할 것이다. 피히테는 이런 원칙에 따라 자유로운 이성적 존재들 사이의 쌍방적 자유 제한과 상호 승인의 필연적인 관계를 통해 구성되는 자유의 법칙을 ‘법의 근본 명제’—이를 피히테는 ‘법개념’, ‘법규칙’, ‘법명제’, ‘법법칙’ 등으로 표현하기도 한다—로 제시한다.[8)]

“이렇게 연역된 이성적 존재들 사이의 관계, 즉 다른 사람도 똑같이 그의 자유를 타인의 자유를 통해 제한한다는 조건 아래 각자가 자신의 자유를 타인의 자유의 가능성이라는 개념을 통해 제한한다는 관계가 곧 법적 관계라고 불리는 것이며, 여기서 제시된 공식이 바로 법명제이다.” (N, 52)

“각자 모두가 타자의 자유라는 개념을 통해 자신의 자유, 즉 자신의 자유로운 활동의 범위를 제한한다는 것(그리하여 또한 타자도 무릇 자유로운 존재로서 그 곁에 존립할 수 있도록 한다는 것)이 곧 모든 법의 판정의 근본 명제이다.(N, 112)[9)]

---

8) 여기서 약술한 자아의 개념으로부터 ‘법의 근본 명제’의 연역 과정과 논변에 대한 상세한 분석으로는 김준수, 『승인이론』, 40쪽 이하 및 이행남, 「피히테의 『자연법의 토대』에서 상호인정의 근본이념」 참조.

9) 피히테에 앞서 칸트가 법의 개념을 다음과 같이 정의했다. “**법**은 그것이 보편적 법칙에 따라 가능한 한에서 모든 사람의 자유와의 조화라는 조건 아래 각자의 자유의 제한이다.” (I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, 289쪽 이하)

이상과 같이 피히테는 1796년에 출간된『자연법의 기초』제1편 중 ‘법개념의 연역’이라는 제목의 제1부에서 법의 원리를 연역한 후에 제2부 ‘법개념의 적용 가능성에 대한 연역’에서는 감각 세계에서의 구체적인 법주체인 ‘인격자’와 인격자의 자유의 실현을 위한 본원적 질료인 ‘신체’ 그리고 이 신체를 매개로 한 외부 세계 및 다른 인격자들과의 상호 작용 관계 등을 다루면서 앞에서 연역된 선험적 법개념이 경험 세계에서 실제적 유효성을 가질 수 있는 가능성의 조건들을 다룬다. 그다음 제3부 ‘법개념의 체계적 적용 또는 법론’에서 피히테는 자신의 법론을 본격적으로 전개한다. 여기서 그는 법을 ‘근원권’, ‘강제법’(Zwangsrecht), ‘국법’(Staatsrecht)으로 분류하면서 순서대로 상세하게 서술한다. 그런데 그중에서 ‘국법’에 관한 체계적인 논의는 1797년에 출간된『자연법의 기초』제2편 ‘응용 자연법’에서 이루어진다. ‘살 수 있음의 권리’라는 개념도 여기서 비로소 등장한다. 이와 같은 체계 구성에서 ‘살 수 있음의 권리’는 실정 국법이라는 법제도의 지평 위에서 근원권의 구체적인 변양과 적용이라는 점을 짐작할 수 있다.[10]

피히테가 말하는 ‘근원권’은 법주체인 인격자라는 개념 자체에 분석적으로 내포되어 있는 권리, 즉 “모든 인격자 각자에게 그 자체로서 절대적으로 귀속되어야 하는 권리”이다.(N, 113) 보편적 본유권인 근원권은 (취득이나 계약 등과 같은) 모종의 구체적인 법적 행위를 통해 비로소 획득되는 권리가 아니라 그것을 전제해서만 일체의 법적 행위가 가능해지는 선험적 타당성을 지니는 권리이다.[11] 그렇기 때문에 근원권은 “자기 스스로 권리를 부여하고 자기 스스로를 권리로서 제정하는 권리, 즉 절대적 권리”이다.(N, 119) 이런 근원권을 피히테는 “근원적 인권”이라고 표현하기도 한다.(N, 384)

이렇게 정의된 근원권의 내용을 이루는 것이 바로 자유권이다.[12] 그런데 피히테에게 자유란 곧 자신의 의지에 따른 자유로운 행위를 말하고, 이 자유로운 행위는 실제적 학문으로서의 법학이 다루는 영역인 감각 세계 속에서 실현되므로, 근원권은 다름 아니라 각각의 개인이 인격자로서 감각 세계 속에서 자유롭게 행위할 수 있는 권리, 즉 “감각 세계에서의 절대적 인과성” 또는 “인격자가 자신 외부의 감각 세계와 맺는 지속적이고 오직 그 자신의 의지에만 의존하는 교호 작용”을 뜻한다.(N, 118 및 210) 이러한 자유권으로서의 근원권은 피히테에 따르면 인신권과 소유권을 내포하고 있다. 여기서 인신권은 “신체의 절대적 자유와 불가침성의 지속에 대한 권리”를 말하며, 이로부터 자기 보존의 권리(생명권)가 도출된다.(N, 119)[13] 또한 소유권은 “감각 세계 전체에 우리의

---

10)『자연법의 기초』가 지니고 있는 여러 체계 논리상의 문제점들, 예컨대 상당히 강한 상호주관성을 내포하고 있는 법개념과 이기주의를 토대로 하여 구축되는 법제도론 사이의 논리적 괴리, 합법성(법론)과 도덕성(덕론)의 이분법적 분리, 법론의 전개에서 법이 강제법과 허용법으로 축소되는 문제, 부정적 자유 개념과 그 귀결인 결단주의 및 부정적 상호주관성 이론의 한계 등에 관한 논의는 본 논문의 연구 범위를 벗어난다.

11) 따라서 근원권은 피히테의 용어에 따르면 ‘양도불가능한 권리’이며, ‘양도가능한 권리’와는 달리 할 수도 있고 하지 않을 수도 있는 ‘허용법’에 속하지 않는다.(Fichte, *Zurückforderung der Denkfreiheit*, 12쪽 참조) 이로부터 이제 곧 다루어질 근원권의 내용 중 하나인 근원적 소유권도 피히테에게는 양도불가능한 권리에 속한다는 결론이 도출된다.

‘근원권’의 개념에 관한 상세한 설명으로는 임금희,「피히테의 ‘인정’으로서의 권리 개념에 대한 고찰」, 68쪽 이하 참조. 임금희는 ‘Urrecht’를 ‘원(原)권리’로 옮기고 있다.

12) 칸트에게도 자유권은 유일한 생득적 권리이다.(I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 237쪽 참조)

13) 그렇기 때문에 피히테는 사형제도에 대해 원칙적으로 반대한다. 사형이 사회 보호를 위해 불가피할 경우도 있으나 그렇다고 할지라도 그것은 근원권인 생명권을 침해하는 것이므로 결코 법적 행위가 될 수 없다.(N, 279 이하 및 R, 623 이하 참조)

서윤호는 자기 보전의 권리를 신체의 불가침성에 대한 권리와는 독립적인 제3의 근원권으로 파악한다.(서윤호,「피히테 법사상의 철학적 기초와 그 의미」, 55쪽 참조) 그러나 피히테가 자기 보전을 “현재의 우리 신체의 보존”으로 정의하고 있다는 점에서 인신권과 별개의 권리로 보기 어렵다.(N, 118)

자유로운 영향의 지속에 대한 권리", 즉 "감각 세계 일반에서 자유로운 행위에 대한 권리"를 뜻한다.(N, 119 및 195) 칸트는 소유권을 '사물에 대한 권리'로 설정하고서 생득적 권리인 자유권과는 질적으로 구분되는 '획득된 권리'로 이해했다. 이와 달리 피히테에게는 소유권이 곧 자유로운 행위에 대한 인격권이며, 따라서 그것은 본유적 권리인 근원권, 곧 자유권 가운데 하나이다. 그렇기 때문에 소유권에 대한 침해는 곧 "나의 인격에 대한 침해"로 파악된다.(N, 250) 사물에 대한 권리로서의 소유권은 이런 근원적 소유권으로부터 파생된 권리, 그것도 (예컨대 로크가 주장하듯이) 인격자와 자연 사물 사이의 직접적인 관계를 통해 성립하는 것이 아니라 오직 인격자와 인격자 사이의 법적 관계를 통해서만 발생하고 효력을 얻는 사회적 권리이다. 물권으로서의 소유권은 자유권으로서의 소유권을 전제로 한다.

"나는 소유권을 행위에 대한 배타적 권리라고 기술했지 결코 사물에 대한 배타적 권리라고 기술하지 않았다. … 자유로운 활동의 대상에 대한 소유는 자유로운 활동에 대한 배타적 권리로부터 비로소 유래하고 그로부터 도출된다." (H, 401)[14]

자유권, 인신권 및 소유권에 관한 이와 같은 규정은 자유, 생명, 재산을 천부적 권리의 대상으로 천명하는 근대의 자유주의적 자연권 사상과 매우 흡사한 듯이 보인다. 근대의 자연권 사상에서 자유권과 소유권은 법적 질서와 정치권력이 부재한 '자연 상태'에서 사회적 관계 이전의 독립적인 개인에게 자연적으로 부여된 권리로 간주된다. 피히테에게서도 유사하게 근원권은 "감각 세계에서 고립된 채로 사유된 인격자"가 타자들과의 관계를 추상시키고서 단지 감각 세계와의 상호작용 속에서 지니는 권리를 뜻한다.(N, 122) 그런데 자유주의적 자연권 사상에서는 이런 자연권이 이미 그 자체로 유효하고 침해받아서는 안 되는 정당한 권리로서 차후에 그것의 보호와 확장을 목적으로 수립되는 사회적 법질서의 실제적 토대라는 법적 지위를 갖는다. 이에 반해 피히테에게 근원권은 실은 아직 법적 효력과 타당성을 지니지 못하는 "잠정적 권리" (N, 132)이고, 더 나아가 아무런 실제적 의미도 지니지 못하는 사고 실험의 추상물, '한낱 허구'에 불과하다.

"근원권의 상태는 존재하지 않으며 인간의 근원권이라는 것도 없다. 실로 인간은 오로지 타인들과의 공동체 속에서만 권리들을 지니는데, 이는 인간이 … 무릇 오직 타인들과의 공동체 속에서만 (타인들과 구분되는 개인으로서—필자 삽입) 사유될 수 있는 것과 마찬가지이기 때문이다. 그러므로 근원권은 하나의 한낱 허구이다." (N, 112)

이처럼 이른바 근원권은 아무런 법적 효력을 지니지 못하는데, 그 까닭은 그것이 단지 침해로부터 방어할 실제적 강제력의 부재로 실효성을 지니지 못하기 때문만이 아니다. 더 나아가 근원권은 권리로서 성립할 수 있는 법적 타당성 자체를 결여하고 있다. 왜냐하면 근원권은 모든 권리의 근거가 되는 '법의 근본 명제'를, 다시 말해 타인과의 관계 속에서 자유의 공존을 위한 자유의 상호 자기 제한이라는 원리를 사상시키고 있기 때문이다.[15]

---

14) 제임스는 피히테의 소유론에서 "타인들을 어떤 것의 사용이나 이득으로부터 배제할 권리"와 "개인들이 자신의 역량을 사용하고 계발할 동등한 권리"라는 두 가지 상이한 소유권 개념이 경합한다고 주장한다.(D. James, "Fichte's Theory of Property", 203쪽) 그러나 이는 그 두 가지 소유권 개념 사이의 논리적 근거 관계를 간과한 것이다. 피히테에게서 사물에 대한 소유권은 활동 및 활동 영역에 대한 소유권으로부터 파생한 것이다.

15) 남기호는 근원권을 "사회 형성을 위해 그 이전에 보장되어야 하는 권리"로 파악한다.(남기호, 「피히테의 자연법 이론과 국가 기초의 문제」, 66쪽) 그러나 그런 의미에서의 근원권이 피히테에게는 실제로 존재

그렇다면 근원권이라는 허구적 가설이 애초에 왜 필요한 것일까? 그 이유는 피히테의 법론에서 근원권이 이후에 국가계약을 통해 수립되는 법질서의 질료가 되어서 선험적 법개념을 종합판단인 구체적 권리 명제—즉, ‘X는 Y에 대한 권리를 가지고 있다.’ 또는 ‘Y는 X의 것이다.’ 등과 같은 법적으로 타당한 규범 명제—로 매개하는 역할을 하기 때문이다.[16] 그러므로 근원권이라는 개념은 ‘한낱 허구’이지만 “학문을 위해 필연적으로 만들어야만 하는” 허구이고 “(사유를 위한) 관념적 가능성”을 지니는 이성적 가설이다.(N, 112) 이런 의미에서 ‘개연적 권리’에 불과한 근원권은 실정 국법을 수립하는 국가계약을 통해 비로소 법적 타당성과 효력을 지니는 “확정적 권리”가 된다.(N, 136) 그렇지만 근원권 자체는 국가계약을 통해 비로소 성립되는 것이 아니라 오히려 국가계약을 체결하기 위해 필수적으로 요구되는 전제 조건이다. 오직 자유로운 인격자만이 무릇 계약의 주체가 될 수 있기 때문이다.

그렇다고 해서 이를테면 흄의 관행론에서처럼 이른바 자연 상태에서 개인이 획득한 권리가 공적 입법을 통해 그대로 법적으로 유효한 권리로 전위되어서 단지 그 법적 양태만 변화하는 자유주의적 모델을 피히테가 답습하는 것은 아니다.[17] 피히테의 사회계약론에서는 근원권이 국가계약을 통해 비로소 질적으로 법적 권리로서 정립되고 그 양에서도 바로 ‘살 수 있음의 권리’에 의거하여 재분배되어서 구체적 권리로 확정된다.

그런데 ‘살 수 있음의 권리’는 결코 자유권이나 소유권에 이질적인 새로운 종류의 권리가 아니다. 앞서 보았듯이 피히테는 ‘살 수 있음의 권리’를 자유롭고 편안하고 인간답게 자신의 삶을 보존하고 영위할 수 있는 권리로 정의한다. 그런데 근원권으로서의 자유권은 이미 생명권(자기 보존의 권리)을 내포하고 있으며, 또 소유권은 다름 아니라 자유롭게 활동할 수 있는 권리를 뜻한다. 즉, ‘살 수 있음의 권리’는 개념상 자유권 및 소유권과 다르지 않다.

“살 수 있음을 달성하지 않고서는 자유 그리고 인격자의 지속이 전혀 가능하지 않을 것이다. … 살 수 있음은 모든 인간의 절대적이고 양도불가능한 소유이다.” (N, 212)[18]

그러나 한낱 허구적 권리인 근원권과는 달리 ‘살 수 있음의 권리’는 실제적이고 유효한 자유권인데, 그 까닭은 그것이 법적 타당성의 권원이 되는 ‘법의 근본 명제’와 결합하여 있고 또 실효적 강제력을 통해 보장되기 때문이다. 다시 말해 피히테에게서 생존권, 즉 ‘살 수 있음의 권리’는 자유권, 인신권, 소유권 같은 근원권으로부터 직접 도출되는, 따라서 근원권과 동일하게 선험적 타당성을 지닌 양도불가능하고 본유적인 권리이다. 그렇지만 ‘살 수 있음의 권리’는 국법이라는 실정법의 영역에서 구체화되고 실현된 권리이며, ‘법의 근본 명제’와 결합하면서 법적 유효성을 획득하는 동시에 변양된 근원권이다. 그와 같은 변양의 핵심은 ‘살 수 있음의 권리’가

---

하지 않는다.

16) 칸트의 법론에서는 이와 동일한 선천적이면서 종합적인 법명제로의 매개 역할을 외부 사물에 대한 주체의 자의에 따른 점유 가능성을 선언하는 ‘실천이성의 법적 요청’이 수행한다. 이에 관해서는 김준수, 「칸트의 소유론에 대한 비판적 고찰」, 특히 266쪽 이하 참조.

17) 하지만 초기의 피히테는 아직 이런 자유주의적 견해에 동조했다. “국가가 근원적으로 우리 것인 권리들을 우리에게서 박탈하지도 못하고 우리에게 부여하지도 못한다면, 이러한 (자연적 사회 상태에서의—필자 삽입) 모든 연관이 시민사회에서 실로 지속되어야만 한다. … 따라서 인간의 자연 상태가 시민 계약을 통해 지양된다고 믿는다면 이는 큰 착오이다. 인간의 자연 상태는 결코 지양되어서는 안 된다. 인간의 자연 상태는 국가를 관통해서 끊이지 않고 병행한다.” (Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, 131쪽) 그러나 이런 관점은 『자연법의 기초』에서 철저하게 수정된다.

18) 후기의 『법론 체계』에서도 “살 수 있음은 모든 인간의 절대적이고 양도불가능한 소유이다.”라는 동일한 문장이 다시 발견된다.(R, 531쪽 이하)

근원권에는 결여된 타인들과의 평등한 상호주관적 관계라는 원리를 고려하면서 평등 분배와 연대성의 원칙으로서 작용한다는 점에 있다. 근원권이 '나의 자유에 대한 무제약적인 (그렇기 때문에 허구적인) 권리'였다면, '살 수 있음의 권리'는 '나만 잘 살 수 있는 권리'가 아니라 바로 나의 자유권으로부터 도출되는 '각자가 함께 살 수 있는 권리', 그래서 '우리 모두 잘 살 수 있는 권리'이다.

### 2.2. 국가계약과 '살 수 있음의 권리'

근원권은 감각 세계의 모든 사물에 대한 모든 사람의 권리라는 범주의 무제약성과 특정 경우에 적용할 때 발생하는 권리 취득의 경험적 불확실성 그리고 누구나가 자신의 권리 주장에 대한 고유한 심판관이라는 사법 판단의 주관성 때문에 항상 법적 분쟁의 가능성에 노출되어 있다. 예를 들자면, 여러 사람이 동시에 특정한 한 가지 사물에 대해 (자신이야말로 그것을 자기 것으로 삼겠다고 한 최초의 의지 표명자라거나 최초의 점거자라거나 또는 현재의 실질적 소지자라거나 등등) 각기 다른 이유를 들어 소유권을 주장한다면, 누가 그 사물의 적법한 소유자인가? 모든 사람은 각자 자신의 권리 주장이 관철되지 않을 경우, 이를 결코 포기할 수 없는 근원권에 대한 침해로 받아들일 것이고 자유의 훼손과 인격에 대한 모욕으로 간주할 것이다. 그리하여 법적 분쟁은 곧바로 "만인에 대한 만인의 전쟁"으로 비화할 것이다.(N, 154) 이런 상태에서 모든 사람은 모든 사물에 대해 근원적 권리를 지니지만, 그 권리는 한낱 개연적이고 아무런 실효성을 지니지 못하므로, 이른바 근원권의 상태는 실은 어느 누구도 아무런 권리도 지니지 못하는 '무법 상태', 즉 '권리 없는 상태'에 불과하다.

이런 무법적 전쟁 상태를 종식하기 위해서는 각자의 적법한 권리(각자의 자유로운, 그러나 제한된 활동 영역)를 확정함으로써 권리 침해를 방지하고 법적용의 불확실성을 제거하며 불법 행위를 처벌함으로써 법적 정의의 균형을 유지할 수 있는 강제법이 필연적으로 요구된다. 그런데 강제법이 개인의 자유를 억압하는 권력이 아니라 "자유로운 권력"이 되려면(N, 146), 그것은 바로 권리를 상호 보장하려는 당사자들의 '공동 의지'에 따른 자기 입법에서 나오고 또 충분한 공적 강제력을 갖춘 실정법이어야 한다. 이런 공동 의지와 이에 따른 실정법을 수립하는 절차가 바로 계약이다. 그런데 그런 계약은 오직 당사자들이 모두 참여하는 법공동체 안에서만 가능하므로 실정법의 수립과 관철은 국법을 제정하는 국가계약으로서만 가능하다. 따라서 국가계약을 통해 제정된 국법은 "실현된 자연법"이다.(N, 149) 이 국법에 계약 당사자인 개인들은 "자신의 권력과 자신의 법적 판단을 완전히 그리고 어떠한 유보 조건도 없이 양도해야 한다." (N, 101)

여기서 약술한 근원권에서 강제법을 거쳐 국법으로 진행하는 피히테의 논변은 근대의 표준적인 사회계약론을 충실히 재현하고 있다. 그러나 피히테의 사회계약론은 몇 가지 주목할 만한 특징을 지니고 있다.

우선 첫째로, 이후에 헤겔이 그렇게 했듯이 상호주관적으로 계몽된 인격자들 사이의 상호 승인을 통해 구성되는 법개념으로부터 직접 법체계를 논리적으로 구축하는 대신에, 피히테는 상당히 강력한 이론적 구성력을 지닌 법개념을 이미 연역해 놓고서도 여전히 전통적인 사회계약론을 채용하고 있다는 점을 지적할 수 있다. 이는 법과 정치 체제가 정당성을 지니기 위해서는 그 적용 대상인 신민(臣民)으로서의 민중이 동시에 법주체인 주권자로서 내리는 자유로운 결단과 동의에 기초하고 있어야 한다는 자기 통치에 대한 피히테(그리고 루소)의 근본 신념에서 나온 귀결이다.[19] 그

러나 피히테에게서 사회계약을 통해 제정되는 법의 내용은 결코 계약 당사자들의 임의적이고 우연한 결단의 산물이 아니다. 국법의 규범적 구속력은 "형식상으로는" "개인의 동의"에 의존하지만 "질료상으로는" 개별 의지와는 오히려 대립하는 일반 의지가 자율적으로 의욕하는 "법법칙"에 근거를 둔다.(N, 14) 따라서 국법의 내용은 보편적인 '법의 근본 명제'로부터 순수 이성의 논리적 필연성에 따라 도출되어야 한다. "계약의 타당성 일체는 직접적으로건 간접적으로건 실정법을 매개로 하여 법법칙으로부터 나온다." (N, 235)

둘째로, 피히테의 사회계약론은 법정이론(法定理論, legal theory)의 특징을 강하게 드러낸다.[20] 법정이론에 따르면 법과 권리 일반은 국가에 의한 실정 입법을 통해 비로소 성립하며 이를 통해서만 규범적 구속력과 사회적 실효성을 갖는다. 개인의 권리를 규정하는 사회적 협약도 포괄적인 국가계약의 틀 내에서 이와 동시에 이루어진다.

"모든 실정적 권리, 즉 그 무엇에 대한 권리는 계약에 기초한다." (N, 383)

"국가를 벗어난 법적 상태라는 의미에서의 자연법(자연권)은 존재하지 않는다. 모든 법(권리)는 국법이다.(R, 499)

법정이론에서는 사회계약을 통해 권리의 양태뿐만 아니라 동시에 권리의 질과 양도 근본적으로 변화한다. 개인은 국가 공동체가 권리의 범위를 규정하고 그 한계 내에서 승인할 때만 자신의 권리를 법적으로 유효하게 주장할 수 있다. 이런 맥락에서 피히테는 로크 같은 자유주의적 자연권 사상가들만이 아니라 심지어 공동주의적 법정이론의 선구자인 루소마저도 국가계약 이전에 마치 개인의 권리가 존재하는 듯이 잘못 상정하고 있다고 비판한다.

"우리의 이론에 따르면 그 누구도 국가계약을 맺을 때 무엇인가를 가지고 와서 주는 것이 아니다. 왜냐하면 누구도 이 계약 이전에는 그 무엇도 가지고 있지 않기 때문이다. 그가 무엇인가를 준다는 것의 첫 번째 조건은 그가 무엇인가를 받았다는 것이다. 따라서 이 계약은 (개인이 국가에—필자 삽입) 주는 것으로 시작되기는커녕 (국가로부터 개인이—필자 삽입) 획득하는 것에서 시작된다." (N, 204, 주)[21]

셋째, 법정이론적 사회계약론의 또 한 가지 특징은 그것이 사회적 결합과 정치 제도의 설립을 하나의 포괄적인 계약 속에 융합시킨다는 점이다. 일반적으로 자유주의적 사회계약론은 시민사회를 수립하는 연합계약(pactum associationis)과 독점적 정부 권력을 설치하는 복종계약(pactum subjectionis)을 분리하는 2단계 모델을 채택한다. 이는 정부 권력이 일단 붕괴되면 모든 사회 질서가 해체되어 곧바로 전쟁 상태인 자연 상태로 몰락하는 것은 아니라는 점—왜냐하면 정부 권력이 부재하더라도 연합계약을 통해 수립된 시민사회의 질서는 어느 정도 상당 기간 유지될 것이므로—을 설득하기 위한, 다시 말해 정부가 없으면 곧 아나키(무질서)의 상태가 될 것이라는 홉스적 공포로부터 해방하기 위한 자유주의의 전략이다. 반면에 홉스나 루소의 법정이론적 사회계약론은 오직 하나의 통합된 사회계약만을 인정한다. 그런데 홉스가 연합계약을 복종계약에 흡수시켜서 절대주

19) 남기호는 피히테처럼 자유를 우연한 결단으로 파악하고 자유의 주체를 배타적으로 선택하는 개인으로 이해하는 한, 이러한 주의주의(主意主義)는 결국 결단주의로 귀착될 수밖에 없다고 비판한다.(남기호, 앞의 글, 특히 59쪽 참조) 남기호의 지적은 전체적으로는 타당하나 결단주의로 이끄는 주요 원인이 행위자 관점을 배제한 '사변적 관점'에서의 서술 방법에 있다는 주장은 동의하기 어렵다.

20) 자연권 이론이나 관행론과의 대비 속에서 법정이론에 대한 상세한 설명은 김준수, 「근대 소유권 이론의 자연법적 근거와 그 유형들」 참조.

21) 피히테는 후기의 『국가론』에서도 같은 취지로 루소를 비판한다.(Fichte, *Die Staatslehre*, 436쪽 참조)

의 체제를 정당화한다면, 루소는 역으로 복종계약을 연합계약 속으로 융해시키면서 자율적 연대 공동체를 지향한다.[22] 피히테는 이런 루소의 공화주의적 사회계약론을 계승한다. 그에게도 계약은 '국가계약' 또는 '국민계약'이라는 하나의 포괄적인 계약만이 있다.[23] '국가계약'이란 "사람들이 서로 어떻게 서로에게 영향을 미쳐도 되게 해야 하는지에 관한 합의, 즉 감각 세계에서 그들의 공통 권리들에 관한 합의"를 말하며, 이 합의를 통해 수립되는 법공동체가 바로 국가이다.(S, 237 이하)

마지막 넷째, 피히테는 자신의 사회계약론을 전개하기 시작할 때 또 하나의 보조 가설을 도입하는데, 그것은 바로 "보편적 이기주의라는 전제"이다.(N, 152) 사회계약에 들어서는 시민들은 오직 이기애만을 가지고 있으며, 서로 간에 "상실한 신의와 믿음에 따라" 기껏해야 강제력에 의한 외적으로 합법칙적인 행위만을 기대할 수 있을 뿐이지 서로에 대한 선의와 배려, 타인의 자유와 생존과 안녕에 관한 관심이나 염려 같은 도덕적 심성을 요구할 수는 없다.(N, 142) 따라서 계약을 통해 제정되는 법과 제도는 "기계적 필연성을 가지고서 작동하는 기구"가 되어야 한다.(같은 곳) 홉스를 연상시키는 이런 부정적 인간관에서 나온 가정은 상호주관성을 강하게 함축하고 있는 피히테 자신의 법개념에도 부합하지 않을 뿐만 아니라 인간의 본성에는 이기애(amour-propre)와 더불어 또한 보편적 인류애로 확장될 가능성을 지닌 자기애(amour de soi)도 함께 있다고 상정하는 루소의 인간관과도 거리가 멀다.[24] 그러나 피히테의 국가론이 추구하는 최종 목표는 결코 홉스의 리바이어던 같은 전면적 억압 기계가 아니다. 오히려 피히테가 지향하는 국가는 개별자들의 '전체의지'(volonté de tous)를 넘어서는 "하나의 의지로" 통일된 '일반 의지'(volonté générale)가 스스로 입법한 보편적 법률에 따라 통치되고 그러한 질서 안에서 시민들이 서로의 권리를 적극적으로 보호해주는 단합된 자유로운 공동체이다.(N, 106)[25] 따라서 피히테의 사회계약론은 '(홉스의 인간관에 따른) 이기적 개인들이 어떻게 (루소의 공화국 같은) 강한 연대 공동체를 자율적으로 수립할 수 있는가?'라는 난제를 해결해야만 한다.[26] 여기서 열쇠의 역할을 하는 것이 다름 아닌 '살 수 있음의 권리'이다.

피히테에 따르면 국가 권력의 목적은 "만인에 대한 만인의 권리의 상호 보장"에 있으며(N, 260), 이 목적을 실현하기 위해 국법을 제정하는 절차가 바로 미래의 국민들 간의 만장일치 합의를 통해 체결되는 국가계약 또는 국민계약이다.[27] 이 국가계약은 '소유계약', '보호계약', '연합

---

22) "국가에는 단 하나의 계약밖에 없다. 그것은 연합계약이다."(J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 3.16) 홉스적 공포를 루소는 도야된 공민들이 강하게 결속한 직접 민주주의를 통해, 그리고 피히테는 '민선감독관제'(Ephorat)를 통해 극복하려고 시도한다.

23) 물론 피히테도 국법을 논하기 이전인 '근원권'과 '강제법'의 단계에서 각각 '소유계약'과 '강제계약'(강제법을 수립하는 계약)에 관해 언급한다. 그러나 이런 계약들은 실은 실정 국법을 제정하는 국가계약의 일부이며, 국법을 토대로 하지 않고서는 아무런 효력이 없는 추상물에 불과하다.

24) 이 뜻밖의 가설은 피히테의 철학에서 법론과 덕론의 관계, 강제법으로서의 법, 합법성의 영역 내의 기구인 국가의 한계(그리고 궁극적인 목표인 도덕의 실현을 통한 국가의 지양) 등 여러 문제와 체계적으로 연계되어 있다. 이에 대해서는 헤겔이 최초로 상세하게 문제를 제기하며 비판했다.(G. W. F. Hegel, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, 442쪽 이하) 피히테의 이 가설은 "국가 수립의 문제는 악마의 민족조차 (그들이 오성을 가지고만 있다면) 해결할 수 있는 문제"이고 이는 이기적 성향들의 상호 길항 작용을 통해 강제법에 복종하도록 서로를 강요하는 자연 기제를 차용하여 해결할 수 있다는 칸트의 법론에 대한 원칙에서 영향을 받은 것으로 추정된다.(I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 366쪽)

25) 이에 반해 이행남은 피히테의 국가를 "개인들 사이에서 벌어질 권리훼손의 문제들을 처리하고 예방하는 국가적 강압권력"으로 파악한다.(이행남, 「피히테의 『자연법의 토대』에서 상호인정의 근본이념」, 396쪽)

26) 페어바이엔은 "한낱 소극적으로 승인하는 의지로부터 적극적인 공동 의지로의 이행이 순전히 계약론적으로 정말 수행될 수 있는지 그리고 이런 연관 속에서 피히테에 의해 충분히 해명되었는지"에 대해 회의적으로 물음을 제기한다.(H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, 111쪽)

27) 물론 이 국가계약은 어떤 역사적 또는 경험적 사실이 아니라 칸트가 말한 '근원적 계약의 이념'에 해당하며, 경험 세계의 '필요국가'(Notstaat)들이 이상으로서 추구해야 할 '이성국가'의 이념적 원리이

계약', '복종계약'으로 구성된다. 그런데 앞에서 강조했듯이 이 네 가지 계약은 각각 독립적인 단계들이 아니라 단 하나의 국가계약을 이루는 네 가지 국면으로 이해해야 한다. 그래서 예를 들면 모든 점유물의 소유자인 주권자를 설립하는 복종계약이 없다면 소유계약 등등은 무의미하다. 그 네 가지 계약 중에서 앞의 세 가지인 소유계약, 보호계약, 연합계약은 "개별자가 모든 개별자와 맺는 계약"이며, 네 번째인 복종계약은 "개별자가 국가 자체와 맺는 계약"이다.(N, 269 이하) 그리하여 피히테의 사회계약론은 대별하면 '개별자와 개별자의 관계'(시민계약) 및 '개별자와 보편자의 관계'(복종계약)라는 두 가지 국면으로, 세분하면 앞서 언급한 네 가지 국면으로 구성되어 있다.

첫 번째 국가계약인 소유계약은 소유에 관해 개별자들이 서로 맺는 계약이다. 이 계약의 양식은 다음과 같다.

"각자가 모두에게 말했다. '나는 이것을 점유하고자 한다. 그래서 나는 너희가 그것에 대한 권리 주장을 포기할 것을 너희에게 요구한다,' 모든 사람이 그에게 답했다. '우리는 네가 그 이외의 모든 것에 대한 권리 주장을 포기한다는 조건 아래 (네가 점유하려고 하는 것에 대한—필자 삽입) 우리의 권리 주장을 포기한다.'"(N, 195)

이 계약을 통해 각자는 감각 세계의 일정한 영역을 자신의 자유로운 활동 대상으로서, 즉 자신의 소유로서 합법적으로 전유하게 된다. 전형적인 근대적 소유 개념을 따르면서 피히테는 소유권을 "배타적 점유의 권리"로 정의한다.(N, 129) 그리고 특정 사물에 대한 권리 취득의 일차적 원천을 "어떤 것을 점유하겠다는 의지의 표명"에 둔다.(N, 127)[28] 피히테에게 객관 세계는 자아의 자유를 실현하기 위한 수단이다. 따라서 '근원적으로는' 각자 모두가 감각 세계의 모든 것을 자신의 목적 아래 포섭시켜서 자기 것으로 삼을 권리를 가지고 있다. 그리고 이는 또한 어느 누구도 다른 사람에 대해서 특정한 사물에 관해 우선권을 지니지 않는다는 것을 뜻한다.[29] 그런데 일정한 활동에 대한 그리고 그 활동의 수단인 특정한 사물에 대한 의지 표명을 통해 나는 나의 자유를 스스로 제한하는 동시에 그 활동과 사물에 대한 배타적 점유권을 획득하게 된다. 그렇지만 이 권리 주장은 오직 "나 자신에게만 유효한 것"일 따름이다.(N, 129) 의지 표명을 통해 취득한 '점유'(Besitz)는 개연적이고 주관적인 권리에 불과하며, 이는 상호 승인을 통해서 비로소 확정적이고 사회적으로 유효성을 지닌 권리인 '소유'(Eigentum)가 된다.

"인간이 다른 인간과 교섭하면서부터 그의 점유는 타인들에 의해 승인받는 한에서만 법적인 것이 된다. 그리고 이를 통해 비로소 그는 외적으로 공동의, 우선은 오직 그 자신과 승인하는 자에게 공동의 유효성을 획득하게 된다. 이를 통해 점유는 비로소 소유, 즉 어떤 개인적인 것이 된다."(N, 130)

---

다.

28) 칸트 및 피히테를 포함한 독일 관념론자들은 공통적으로 소유권 취득의 원천과 관련하여 '노동이론'이나 '선점론'보다는 '의지 표명론'을 지지하면서 노동이나 점거를 단지 의지 표명을 구현하는 여러 가지 경험적 방식들 가운데 하나로 축소한다. 이는 이들이 소유권을 물리적 소지(所持)와는 구분되는 관념적 권리—칸트의 용어를 빌자면 '예지적 점유'—로 이해하기 때문이다.

29) 피히테에게 토지는 이런 '근원적 공유물'이고 결코 배타적 점유의 대상이 될 수 없기 때문에 소유계약의 대상도 될 수 없다. 국가계약 이후에도 토지는 근본적으로 주권자인 국가의 소유이며, 개인은 주권자가 배정한 일정한 토지의 표면에 대해 배타적 사용권만을 가질 수 있을 뿐이다.(N, 217 이하 참조) 여기서 우리는 '토지공개념'의 원형을 찾을 수 있다.

소유계약은 이렇게 개인의 소유권을 확립하는 상호 승인이—매번 제삼자에게는 아무런 구속력을 지니지 못할—특정한 두 개인 사이에서만이 아니라 각자의 시민들 모두 사이에서 포괄적으로 이루어지는 절차이다. 이를 통해 비로소 개인은 법적으로 유효한 소유권을 획득하게 된다. "그렇게 묘사된 소유권은 그 법근거, 즉 그것의 법적 구속력을 오로지 만인이 만인과 맺는 계약에서 가진다." (H, 444) 이런 소유계약은 국가 내에서 개인들 사이의 사적인 법관계를 규정하는 '민법'의 토대가 된다.

그런데 소유계약은 단지 이미 확립된 경험적 점유를 법적 정당성을 지닌 소유권으로 추인하는 형식적 절차가 아니다. 피히테는 자유주의적 사회계약론에 대해 다음과 같이 이의를 제기한다.

"국가는 각자에게 그들의 개인적 권리와 그들의 소유를 보존해주고 보호해주는 것 이외에는 할 일이 없다고 사람들이 말한다면, 이는 꼭 틀린 말도 아니고 좋은 의미를 부여할 수도 있다. 단, 사람들이 자주 그러듯이 국가와 독립적으로 소유가 성립하고 국가는 단지 시민들이 처해 있는 점유의 상태만을 살펴볼 뿐 획득의 법근거는 물어볼 필요가 없다고 암묵적으로 전제하지만 않는다면 말이다. 이런 견해와는 반대로 나는 이렇게 말한다. 각자에게 비로소 그의 것을 주고 각자에게 비로소 그의 소유를 지정하고 그다음에 비로소 각자를 그 상태로 보호하는 것이 바로 국가의 사명이다." (H, 399)

소유계약은 소유권을 정당한 권리로서 질적으로 정립하는 근본적인 법적 행위일 뿐만 아니라 개인의 소유(자유로운 행위 영역)와 그 한계를 공동의 의지에 따라 지정하고 배정하는 분배 절차이기도 하다.

"만일 소유계약이 (각자는 자신의 점유 상태를 유지하고자 하고 계약이 그에게 해가 되어서는 안 된다는) 단순히 형식적인 계약이라면, 그런 계약은 단지 아직 결여되어 있던 권리(법)와 소유라는 형식을 자신의 점유에 첨가해주는 것이 될 터이고, 그 계약의 내용은 '각자는 현재 가지고 있는 것을 권리로서 보유한다.'는 것이 될 터이다. — 이에 반해 소유계약이 법적 내용을 동반한다면 사정이 이와 전혀 다르게 된다. 그렇게 되면 점유의 권원(자격)이 비판적으로 검토되고, '너는 무엇을 점유하고 있는가?'를 묻는 것이 아니라 '너는 무엇을 정당하게 법적으로 점유하고 있는가?'를 묻게 되며, 새로운 분배가 시작된다." (R, 509)

이 소유의 새로운 분배는 "소유계약의 정신"에 의거하여 정의롭게 이루어져야 한다. 그런데 바로 그 소유계약의 정신을 이루는 것이 모든 사람의 사회적 기본권으로서 평등 원리를 함축하고 있는 '살 수 있음의 권리'이다.(N, 212)

"인간의 모든 활동의 목적은 바로 살 수 있다는 것이다. 그리고 자연에 의해 생명을 부여받은 모든 사람은 이런 삶의 가능성에 대해 동등한 청구권을 갖는다. 따라서 분배는 무엇보다도 모든 사람이 함께 존립할 수 있도록 이루어져야 한다. 살아라! 그리고 살게 하라! … 이와 같이 그들이 지닌 권리의 평등에 따라 분배가 이루어져서 모든 사람이 각자 가능한 한 안락하게 살 수 있어야 하고 또 현존하는 만큼 많은 수의 인간이 주어진 영향권 안에서 이웃하여 병존해야 한다. 즉, 모든 사람이 대략 똑같이 안락하게 살 수 있어야 한다." (H, 402)

소유계약은 국가계약의 첫 번째 단계이고 그 이후 단계들을 떠받치는 질료적 바탕이 된다. 그러므로 '소유계약의 정신'은 국가계약 전체의 기본 원칙을 제공해준다. 이로부터 "모든 이성적 국가 헌정의 근본 원칙"이 도출되는데, 그것은 바로 "모든 사람은 자신의 노동으로 살 수 있어

야 한다.” 는 원칙이다.(N, 212) 이처럼 소유계약을 통해 근원권이 평등 분배의 원리인 ‘살 수 있음의 권리’와 결합하여 비로소 보편적으로 승인받고 법적으로 유효한 개인의 소유권으로 확립된다. 이에 따라 처음에 제시되었던 소유계약의 양식은 다음과 같이 수정되어서 구체화된다.

“이런 관점에서 계약은 다음과 같은 내용이다. ‘각자는 모든 사람에게 약속한다. 그에게 귀속된 자유와 우선권으로써 살 수 있기 위해 가능한 모든 것을 하겠다고. 이에 대해 회중(會衆)은 모든 개인의 이름으로 약속한다. 그가 그렇게 하는데도 불구하고 살 수 없다면 그에게 더 많은 것을 내놓겠다고.’ 이를 위해 모든 개인은 그들이 (소유권과 살 수 있음의 권리의—필자 삽입) 보호를 목적으로 무릇 해왔듯이 기여하는 것에 스스로 책무를 지게 된다. 그리고 곧바로 시민계약 속에서 지원 기관이 함께 마련되고 보호 권력이 수립된다.” (N, 215)

따라서 소유계약은 그 자신의 실현을 위해 다음 단계인 보호계약을 필연적으로 요청한다. 그렇지만 소유계약 자체 내에서는 아직 시민들 사이의 적극적인 상호 보호와 부조가 이루어지지 않는다. 왜냐하면 소유계약을 통해 비록 시민들이 하나의 전체로 결합되지만, 이 전체는 “단지 개별자들로서의 모두”인 “집합체” (compositum)에 불과하며, 개인들은 여전히 오직 자기 자신에게만 관심을 가질 뿐인 이기적 존재로 남기 때문이다.(N, 195 및 203) 따라서 소유계약은 타인의 소유권을 침해하지 않겠다는 “단지 부작위”를 약속하는 한낱 부정적인 또는 소극적인 계약일 따름이다.(N, 198) 소유계약은 아직 ‘보편적 이기주의’를 벗어나지 못한다.

두 번째 계약인 보호계약은 첫 번째 소유계약이 필연적으로 요청하면서도 그 자체 내에서는 해결하지 못하는 과제인 소유권 및 살 수 있음의 권리의 실현을 위한 시민들 상호 간의 적극적인 지원과 보호를 약속하는 “적극적 수행에 관한 제한된 계약”이다.(N, 198) 보호계약의 양식은 다음과 같다. “네가 나의 권리를 보호해줄 것이라는 조건 아래 나는 너의 권리를 보호해줄 것이다.” (N, 198 이하) 소유계약이 타인의 소유권에 대한 침해를 자제하겠다고 서로 약속하는 것이라면, 보호계약은 여기서 더 나아가 제삼자에 의한 공격으로부터 서로를 함께 보호하며 돕겠다고 약속하는 것이다. 따라서 “이 두 번째 계약은 타인의 소유와 관련하여 단지 소극적(부정적)이었던 의지가 적극적(긍정적)으로 된다는 점에서 첫 번째 계약과 대립된다.” (N, 198) 즉, 보호계약을 통해 각 개인의 의지가 보편적 이기주의로부터 어느 정도 벗어나 좀 더 강한 긍정적 상호주관성으로 도야된다. 보호계약을 체결함으로써 각 개인에게 “긴급 상황에서의 원조”에 대한 “절대적인 시민의 의무”가 부과된다.(N, 252) 동료 시민 중 어느 누구라도 자신의 노동과 소유만으로는 ‘살 수 있음의 권리’를 충족시키지 못하겠다고 도움을 청할 경우 모든 사람이 보호계약에 의거하여 그에게 달려가야 할 법적 책임을 지닌다. 그러나 보호계약이 여전히 등가 교환의 원리에 의존하고 있다는 점에서 개별자들 쌍방의 수행 의지에 의해 ‘제약된 계약’이다.

세 번째 연합계약은 시민 모두가 유기적 사회체로 결합하여 공동의 “보호 권력”을 설립함으로써 앞선 소유계약과 보호계약에 전면성과 실효성을 부여하는 계약이다.(N, 201) 연합계약은 더 이상 개별자로서의 개인들이 개인들과 맺는 계약이 아니라 “모든 개별자가 하나의 전체로서의 모든 개별자와 맺는 계약”이다.(N, 204) 따라서 연합계약은 더 이상 소유계약이나 보호계약처럼 그 체결과 수행에서 개별자의 자의와 제한된 쌍방성에 의존하지 않는다. 연합계약을 통해 개별자들의 집합체를 넘어선 “총체” (totum)로서의 “실제적 전체”가 형성되며, 개인은 이런 “유기적 전체

의 일부분”이 된다.(N, 202 이하) 이런 실제적 전체가 지닌 “일반 의지”는 필연적으로 정당한 “법의지”이자 “법률을 의욕할 때의 권력”이고, 이 일반 의지에 개별자의 이기적 의지가 종속된다.(N, 106) 유기적 연대 공동체로 시민 모두가 결속하여 개별 의지와 보편 의지가 합일되는 연합계약과 더불어 개별자들 사이의 계약인 ‘시민계약’이 완성된다.

“그러한 결합 속에서는 그 어떤 불의이건 모든 사람이 당사자가 된다. 그 어떤 위반도 공적인 불행이 된다. 나에게 닥칠 수 있는 일은 이제부터 민중 전체의 모든 개인에게 닥칠 수 있는 일이 되며, 설사 단 한 사람의 안전이 걸려 있을지라도 나를 보호하고 내가 나의 권리를 누릴 수 있도록 도움을 주며 또한 불법을 처벌하는 일이 모든 사람의 첫 번째 업무가 되어야 한다.” (N, 109)

마지막 네 번째 복종계약은 “개별자들과의 계약을 통해 수립되고 그 계약을 통해 스스로를 보존하는 국가와 모든 개별자가 체결하는 계약이며, 이를 통해 각 개별자는 자신의 권리의 몫을 이 전체와 융합시키는 대신에 주권의 권리를 획득하는 계약”이다.(N, 206) 복종계약을 통해 모든 점유의 소유자인 ‘주권자’가 수립되는데, 이 주권자에게 모든 개인은 자신의 권리를 조건 없이 양도해야 한다.

“전체는 모든 개별자의 점유물과 권리에 대한 침해를 자기 자신에게 벌어진 일로 간주하고 또 간주해야만 하는 한에서 모든 개별자의 점유물과 권리의 소유자이다. 그러나 전체가 무엇인가를 자신의 자유로운 사용에 예속되어 있다고 간주하는 한에서는 오직 각 개인이 국세에 기여해야 할 부채가 있는 것만이 국가의 소유이다.” (N, 205 이하)

피히테의 복종계약은 홉스의 신민(臣民)계약과 외형상 유사해 보이지만 홉스의 사회계약론에서와는 달리 두 가지 점에서 “한낱 가설적인” 계약이다.(N, 206) 첫째로 홉스의 사회계약론에서 주권자는 계약 당사자인 시민들과는 무관하고 그 자신은 계약 당사자가 아니며 또한 그렇기 때문에 시민들이 그에게 어떠한 법적 책임도 물을 수 없는 절대 권력과 권위를 지닌 제삼자이지만, 피히테가 말하는 주권자는 (루소의 사회계약론에서와 마찬가지로) 실은 유기적 전체로 연합한 시민들 자신이다. 따라서 복종계약은 개별자로서의 시민들(신민)이 일반 의지로서의 시민들 자신(주권자)에 복종하겠다는 자기 통치의 계약이다.[30] 둘째로 주권자로서의 국가가 비록 모든 시민의 점유와 권리의 소유자이긴 하지만, 이런 국가의 소유권은 ‘자유로운 사용의 권리’가 없는 명목상의 권리에 불과하다. 국가가 자유롭게 (그러나 이마저도 실은 철저하게 일반 의지에 따라서만) 처분할 수 있는 것은 오로지 국민들이 공동의 국가 재정을 위해 국가에 납부한 부분일 뿐이며, 이를 제하고 난 나머지 재산은 국가가 보호해야 할 각 개인의 “절대적 소유”로 남는다.(N, 240) 따라서 복종계약을 통해 개인은 자신의 소유권을 박탈당하기는커녕 오히려 전체에 의해 승인받은 확고하고 적법한 권리를 획득하게 된다. 소유계약과 보호계약과 연합계약은 이러한 복종계약을 통해 비로소 국법에 기초한 정당성과 유효성을 확보한다.

30) “지금까지 언급한 것으로부터 다음과 같은 사실을 알 수 있다. 즉, 연합 행위는 공동체와 개별자들 사이의 상호 의무를 포함하고 있으며, 말하자면 자기 자신과 계약을 맺는 각 개인은 한 번은 주권자의 일원으로서 각각의 개인들에 대해 책무를 지게 되고 또 다른 한 번은 국가의 일원으로서 주권자에 대해 책무를 지게 되는 그런 이중의 방식으로 책무를 지게 된다는 사실 말이다.” (J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social*, 1.7)

"따라서 전체는 각 개별자의 모든 점유에 대한 보호를 떠맡음으로써 그것을 승인한다. 이에 따라 앞에서는 개별자가 단지 개별자로서의 모두와 체결한 듯이 보였던 소유계약 역시 국가라는 실체적 전체에 의해 인가된다." (N, 205)

이처럼 소유계약, 보호계약, 연합계약, 복종계약을 포괄하는 국가계약을 통해 소유권을 비롯한 개인의 근원권들이 국가 공동체 속에서 시민의 사회적 권리라는 형태로 실현된다. 그런데 국가계약은 단지 개인의 소유권만을 보호하는 것이 아니라 무엇보다도 시민계약의 원리인 '살 수 있음의 권리' 그리고 이에 따른 평등 분배를 연대적으로 보호한다. 개인의 배타적 소유권에 앞서 그것에 의거하여 점유가 비로소 법적 소유권으로 정립되는 '소유계약의 정신'이 더 근본적인 것이며, 따라서 모든 사람의 '살 수 있음의 권리'가 선차적으로 충족된 바탕 위에서만 한 개인의 '절대적 소유권'이 정당성을 지닌다.

### 2.3. 소유권과 '살 수 있음의 권리'

자신이 처한 당장의 긴급한 위난을 벗어나기 위해 불가피하게 (예를 들면 타인의 소유물에 대한 침해 같은) 위법 행위를 함으로써 생명을 보존할 권리를 '긴급권'(Notrecht)이라고 일컫는다. 우리나라를 비롯한 대부분의 현대 국가는 정당방위나 긴급 피난 같은 매우 제한된 예외 상황을 제외하고는 원칙적으로 긴급권을 법적 권리로 인정하지 않고 있다. 그러나 전통적으로 긴급권은 생존권의 한 형태로서 소유권에 정당하게 대항할 수 있는 권리로 이해되었다.[31] 근대에 자본주의적 경제 체제를 반영하는 법질서가 확립되어 감에 따라 사적 소유권과 긴급권 사이의 갈등이 첨예화되기 시작했다. 빅토르 위고(Victor-Marie Hugo)가 프랑스 혁명기를 배경으로 하여 쓴 「레미제라블」은 바로 이런 유산자들의 사적 소유권과 가진 것 없는 비참한 자들의 생존권 사이의 대립을 줄거리로 한 작품이다. 칸트는 긴급권에 관하여 불법적 행위를 마치 적법한 것인 양 만드는 "잘못 추정된 권리"로 규정하면서 그 객관적 타당성을 부인한다.[32] 반면에 헤겔은 긴급권을 단지 도덕이 요구하는 공평성으로서가 아니라 엄연한 권리로 인정하면서 소유권보다 우위에 둔다. 왜냐하면 이때 "한쪽에는 현존재의 무한한 침해와 이에 의한 전적인 권리 상실이 걸려 있지만, 다른 한쪽에는 단지 자유의 개별적이고 제한된 현존재의 침해만이 걸려 있기" 때문이다.[33]

피히테도 생명과 생명이 서로 맞서 있는 경우의 긴급권에 관해서는 칸트와 마찬가지로 오직 물리적 힘만이 결정할 수 있는 권리(법) 외적 문제로 간주한다.(N, 253 참조) 그러나 소유권과 생존권이 충돌할 경우에는 '살 수 있음의 권리'에 유보 없이 선차권을 준다.

"한 사람이 자기 집을 치장하기에 앞서 먼저 모든 사람이 배부르고 튼튼한 집에 살아야만 한다. 한 사람이 호화롭게 옷을 입기에 앞서 먼저 모든 사람이 편안하고 따듯하게 옷을 입어야만 한다. … '그렇지만 나는 그것을 지불할 수 있다.'고 누군가가 말한다고 해도 그건 안 된다. 어느 한 사람은 없어도 그만인 것을

31) 로마법에서 채무를 이행할 때 기초 생계에 필요한 재산을 남겨두고서 여력이 되는 만큼만 채권자에게 지급할 것을 요구할 수 있는 채무자의 권리를 뜻하는 '자력(資力) 한도의 특전'(beneficium competentiae)이 그 대표적인 사례이다.

32) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 235쪽. 여기서 칸트는 소유권과 생존권의 대립이 아니라 생존권과 생존권의 대립을 긴급권의 범례로 들고 있다.

33) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 127.

지불할 수 있지만 그의 동료 시민들 가운데 어느 누구는 궁색한 것조차 수중에 없거나 지불할 수 없다면, 그것은 곧 부당한(불법인) 것이다. 전자가 지불하는 재산은 전혀 법적으로 정당하지 않으며 이성국가에서는 결코 그의 것이 아니다." (H, 409)

그런데 '살 수 있음의 권리'에 의해 소유권이 제한된다고 해서 피히테가 소유권과 생존권을 서로 이질적인 권리로 간주하거나 대립 관계로 설정하는 것은 아니다. 자유주의의 전통에서는 소유권이 생득권인 자유권에서 유래하고, 따라서 자유권과 동일한 존엄성을 지닌 자연적 권리인 반면에, 생존권과 복지권은 자유권과는 본질적으로 다른 근원인 생명권에서 파생하는 이차적인 사회적 권리로 이해된다. 그러나 앞에서 보았듯이 피히테의 법론에 따르면 소유권과 '살 수 있음의 권리'가 모두 모든 인간의 자유권이라는 동일한 근원에서 비롯한 것이다. 그리고 자연권이 허구적인 자연 상태에서의 권리가 아니라 모든 인간의 인간성에 근거한 기본권을 뜻한다면, 소유권과 '살 수 있음의 권리'는 모두 본유적 기본권에 속한다. 더 나아가 모든 권리는 오직 인격자들 사이의 사회적 관계 속에서만 타당하고 유효한 권리로서 성립하므로 그 두 가지는 모두 사회적 기본권이다. 소유권과 '살 수 있음의 권리'는 동근원적이기 때문에 소유권은 그 내부에 이미 생존권을 포함하고 있으며, '살 수 있음의 권리'에 의한 소유권의 제한은 소유권이 법적 권리로서 성립하기 위한 자기 제한이다. 자유권은 그 실제적 의미에서 인간 누구나 자유롭고 인간답게 활동하며 살 수 있는 근원적 권리를 뜻하고, 자유권을 실현하기 위해서는 감각 세계의 일부를 자신의 자유로운 활동을 위한 영역과 대상으로 삼을 권리인 소유권이 요구되며, 그러한 소유권은 '법의 근본 명제'에 따라 타인들의 자유권 및 소유권과 양립할 수 있도록 자신의 영역을 자율적으로 한정하고 이를 서로 승인하는 한에서만 타당한 법적 권리가 된다. 따라서 역으로 만일 법공동체 내에서 누군가의 '살 수 있음의 권리'가 충족되지 않는다면, 이는 곧 그의 자유권 및 소유권에 대한 훼손이고, 이에 따라 그 사람 앞에서 다른 모든 사람들의 소유권은 법적 정당성을 상실한다.

"어느 한 사람이 자신의 노동으로 살지 못하는 때부터, 전적으로 그의 소유인 것이 그에게 주어지지 않은 것이다. 따라서 그 사람과 관련해서는 계약이 완전히 파기된 것이고, 그 순간부터 그는 더 이상 어느 누구의 소유이건 이를 인정하는 데에 법적으로 구속받지 않게 된다. 이제 이런 소유의 불안정성이 그 사람에 의해 야기되지 않도록 하기 위해서 모든 사람은 법에 의거하여 그리고 시민계약에 따라 그 사람이 살 수 있게 될 때까지 자신의 것에서 내주어야만 한다. — 어느 한 사람이 곤궁에 시달리는 그 순간부터 그 사람을 곤경에서 구해내는 데에 요구되는 기여의 몫만큼 각자의 재산 중 일부는 더 이상 그 자신에게 귀속되지 않고 곤궁에 시달리는 사람에게 법적으로 귀속된다. … 오직 모든 국민이 자신의 소유로 살 수 있는 한에서만 그리고 그런 조건 아래에서만 모든 사람은 각자 자신의 시민 재산을 점유하며, 모든 국민이 살 수 없는 한에서는 시민 재산의 점유가 중지되고 그들(살 수 있음의 권리를 누리지 못하는 이들—필자 삽입)의 소유가 된다." (N, 213)

다음의 구절은 모든 인간이 평등하게 지닌 기본권으로서 '살 수 있음의 권리'에 관한 피히테의 사상을 웅변적으로 표현하고 있다.

"인류가 자연이 허용하는 한 지상에서 가장 용이하고 자유롭고 자연을 다스리면서 진정으로 인간적으로 사는 것은 인류를 위한 한낱 경건한 소망이 아니라 인류가 지닌 권리에 대한 불가결한 요구이다. 인간은 노동을 해야 하지만, 그렇다고 무거운 짐을 짊어진 채 잠에 빠져들고 고갈된 힘을 겨우 잠깐 회복한 후에 그

짐을 다시 지도록 내몰리는 가축처럼 일해서는 안 된다. 인간은 두려움 없이 유쾌하고 즐겁게 일해야 하며, 인간이 바로 그것을 바라보기 위해 육성되었듯이 자신의 정신과 눈을 하늘을 향해 들어 올릴 시간을 여유롭게 지녀야 한다. … 이것은 그가 다만 인간이기 때문에 지니는 그의 권리이다." (H, 422 이하)

마지막으로 피히테가 소유권과 정치권, 그중에서도 특히 참정권의 관계를 어떻게 설정하는지 간략하게 살펴보자. 로크와 칸트에 의해 대표되는 고전적 자유주의 사상의 전통에서 소유권의 평등은 자연 상태라는 가설적 상황 속에서 '소유에 대한 가능적 권리'의 평등을 의미하고 법적 상태에서의 '소유에 대한 실질적 권리'에 관해서는 불평등이 합법적으로 인정된다.[34] 즉, '무엇인가를 소유할 수 있는 추상적 권리'는 생득적 자유권에 근거하여 누구나 지니고 있지만, '특정 개인이 실제로 무엇을 얼마나 소유하고 있는지의 권리'는 (특정한 사물에 대한 점유 행위 같은) 이와 독립적인 근거를 지닌 별개의 문제라는 것이다. 이에 따라 자유권에 기초한 소유권의 평등은 가능적 소유권에만 한정적으로 적용된다. 반면에 참정권에 관해서는 불평등을 내포한 실질적 소유권이 그 전제 조건으로 제시됨에 따라, 즉 오직 유산자들만이 온전한 자격을 갖춘 시민으로서 정치권력에 참여할 권한을 지닌다고 선언함으로써 자유권을 기반으로 하는 소유권이 마찬가지로 자유권에서 비롯되는 정치권을 오히려 제약하게 된다.[35] 자유권과 소유권과 참정권의 이와 같은 분리 및 그에 따른 참정권의 제한에 대해 피히테는 다음과 같이 비판한다.

"나의 견해에 따르면 소유에 관해 (나의 이론과—필자 삽입) 대립되는 이론의 근본 오류야말로 소유에 관한 모든 잘못된 주장들이 흘러나오는 제1 원천이자 몇몇 학설들이 지닌 불명확성과 현학적 궤변의 진정한 근거이고 현실적인 삶 속에서 적용하기에 일면성과 불완전성을 지니게 되는 실제 원인이다. 그 근본 오류란 바로 첫 번째 근원적 소유를 사물에 대한 배타적 점유에 놓는 것이다. 이런 지배적인 견해에서 우리가 심지어 다음과 같은 이론을 보게 되는 것은 놀라운 일이 아니다. 즉, 이 이론에 따른다면 큰 자산가 계층이나 소수의 진정한 소유자인 귀족은 국가를 형성하는 소수의 시민인 반면에 그 밖의 모든 사람은 전자가 마음에 흡족해 하는 그 어떤 조건이라도 대가로 치르고 나서야만 겨우 그들의 허용을 얻어낼 수 있는 체류자(Beisasse, 시민권 없는 거주민)에 불과하다는 것이다. … 이런 이론과는 반대로 우리의 이론은 특정한 자유로운 활동에 대한 배타적 권리를 첫 번째이자 근원적인 소유이고 다른 모든 것의 근거로 놓는다." (H, 441)

피히테에게 자유권과 소유권과 정치권은 모두 내적으로 결합되어 있어서 그중 한 권리가 다른 권리 없이 독립적으로 성립할 수가 없다. 자유권은 소유권과 정치권의 존재 근거이지만, 역으로 자유권은 소유권과 정치권을 통해서 비로소 실현된다. 모든 인간이 자유로운 존재로서 평등한 존엄성을 지닌다면, 바로 그 이유에서 누구나 소유를 통해 자신의 자유를 실현할 권리를 동등하게 지니고 있으며, 더 나아가 동료 시민들과 함께 정치 공동체를 자신의 의지에 따라 결성하고 오직 자신이 동의할 수 있는 법에만 복종할 동등한 시민적 권리를 지닌다. 더 나아가 피히테는 소유권을 (허구적 근원권에 대한 논의를 제외하고는) 항상 그 실질적인 의미에서 이해한다. 즉, 소유란 감각 세계 속에서 자유를 실현하는 행위이고, 소유물은 그런 자유 실현을 위한 수단이다.[36] 그러므로 우

34) '가능적 소유권'과 '실질적 소유권'의 개념 구분에 관해서는 이충진, 「자유와 소유」, 187쪽 이하 참조.

35) J. Locke, *The Two Treatises of Civil Government*, Book 2, Chap. VII, § 85 참조. 칸트가 소유의 유무에 따라 '능동적 시민'과 '수동적 시민'을 구분하는 것에 관해서는 I. Kant, *Über den Gemeinspruch*, 294쪽 및 *Die Metaphysik der Sitten*, 314쪽 이하 참조.

36) 그렇기 때문에 피히테는 소유물 및 상품의 가치를 철저하게 '살 수 있음'을 위한 사용가치의 측면에서만 인정한다.(특히 H, 415쪽 참조)

리가 모두 자유로운 존재라면, 우리는 모두 단지 '소유할 수 있는 추상적 권리'만이 아니라 '소유할 실질적 권리', 즉 자신의 소유로 자유롭고 존엄하게 살 수 있는 권리를 지닌다. 국가는 바로 이런 자신의 소유로 살 수 있음의 권리로서의 소유권을 먼저 모든 국민에게 충족시켜 주고 그다음 보호해야 한다. '소유 귀족주의'가 주장하듯이 시민이 무엇인가를 독자적으로 소유하기 때문에 비로소 정치적 자유를 누릴 자격을 갖추는 것이 아니라 모든 시민은 자유권과 함께 이미 정치권을 가지고 있으므로 자존과 시민적 덕의 함양을 위해 충분한 소유권도 가져야만 한다. 만일 시민들 중 어느 누군가가 자신의 소유로 살 수 없어서 다른 사람에게 예속되고, 더 나아가 그 때문에 참정권을 박탈당하거나 제한당한다면, 그는 자유로운 인간이라고 할 수 없고 그 국가는 결코 이성적인 국가라고 할 수 없다. 그것은 모든 국민이 인간성에 의해 본유적으로 부여받고 국가계약에 의해 실정적으로 보장받은 자유권의 훼손이자 소유권에 대한 침해이다.

## 3. 맺는 글: 사회적 기본권의 입법 현황과 평가

피히테가 말하는 '살 수 있음의 권리'란 자유롭고 인간다운 삶이 가능한 상당히 높은 수준의 복지권을 포함하는 생존권을 의미한다. 피히테는 이런 '살 수 있음의 권리'가 모든 사람의 본유적 기본 인권이고 그 권리의 보장이 국가 헌정을 입법하는 사회계약의 근본정신임을 천명했으며 또 치밀한 논변을 통해 그 정당성을 밝혔다. 자신의 노동과 소유로 살 수 있어야 한다는 어느 한 사람의 요구는 단순한 도덕적 호소가 아니라 법공동체 그리고 그 공동체에 속한 모든 개인에게 보호와 원조의 의무를 부과하는 구체적인 법적 권리이다. '살 수 있음의 권리'는 모든 인간의 근원권인 자유권으로부터 직접 도출되며, 자유권과 동일한 선험적 타당성을 지닌 기본권이다. 그렇지만 그것이 자연적 권리는 아니다. 피히테에 따르면 일체의 권리와 의무는 타인들과의 일정한 사회적 관계 속에서 형성되고 그 안에서만 법적 타당성을 지니므로 모든 권리는 근본적으로 사회적 권리이다. '살 수 있음의 권리'도 국가라는 법공동체의 수립과 더불어 권리로서의 유효성과 실효성을 획득하는 사회적 권리이다. 따라서 '살 수 있음의 권리'는 그 타당성에서는 선험적이고 그 기원에서는 사회적인, 선천적 종합명제의 성격을 지닌 사회적 기본권이다. 모든 국민의 기본권인 '살 수 있음의 권리'는 국가 기관에 그 충족과 구제를 위한 청구권과 소구권을 제기할 수 있는 구체적인 '주관적 권리'이다. 또한 평등 분배의 원리를 함축하고 있는 '살 수 있음의 권리'는 개인의 소유권을 정당하게 제한할 수 있다. 그렇지만 '살 수 있음의 권리'가 소유권에 이질적이거나 대립적인 권리는 아니다. 오히려 그 두 권리는 모두 자유권에서 비롯되므로 동근원적이며, '살 수 있음의 권리'를 통해 개인의 소유권이 유효한 법적 권리로서 성립하는 한편 소유권을 통해 '살 수 있음의 권리'가 구체적으로 실현된다. 그러므로 '살 수 있음의 권리'에 의한 소유권의 제한은 소유권 자체의 내적 자기 제한이다.

피히테의 법철학에 대한 일반적인 평가는 그가 상호주관성을 법개념의 정초 원리로 도입한 점을 가장 큰 성과로 꼽으면서 동시에 그가 실제로 법제도론을 구체적으로 전개할 때에는 상호주관성을 체계적으로 억제했다는 것을 가장 심각한 문제점으로 지적한다.[37] 그렇지만 우리는 피히테가 '살 수 있음의 권리'를 국가 헌정의 근본 원칙으로 제시함으로써 그가 법론의 출발점으로 설정

37) H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, 123쪽; L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 22쪽; A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, 270쪽; G. Beck, "From Kant to Hegel", 281쪽; R. R. Williams, *Recognition*, 64쪽 등을 참조.

했던 ‘보편적 이기주의의 전제’를 극복하고 ‘법의 근본 명제’를 정초했던 상호주관성을 상당 정도 회복하고 있음을 보았다.

그렇지만 피히테의 ‘살 수 있음의 권리’라는 이념도 몇 가지 문제점을 안고 있다. 우선 피히테는 ‘살 수 있음의 권리’를 이에 상응하는 ‘노동의 의무’와 철저하게 결부시킨다. “이에 따라 살 수 있음은 노동에 의해 조건지어져 있으며, 그 조건이 충족되지 않는 곳에서는 그런 권리가 존재하지 않는다.” (N, 213 이하) 노동의 의무에 의한 생존권의 엄격한 조건화는 현대 복지국가에서 활발하게 논의되면서 이미 일부 제한적으로나마 실시되고 있는 ‘기본소득 제도’에 미치지 못하고 또 노동 능력을 지니지 못하거나 기회를 박탈당한 사람들에 대해 충분히 고려하지 않는다는 결함을 지니고 있다. 더 나아가 피히테는 각 개인이 이런 노동의 의무를 충실하게 수행하고 있는지를 감시하는 광범위하고 세밀한 ‘감독권’을 국가에 부여한다. “그리하여 국가는 필연적으로 각각의 사람이 자신의 국민 재산을 어떻게 운영하는지에 대한 감독의 권리를 지닌다.” (N, 214) 그런데 이런 개인의 노동과 소유에 대한 국가의 감독권은 과도한 국가 개입주의로 흐를 위험을 다분히 안고 있다. 그렇지만 역으로 개인의 노동에 대한 국가의 감독권은 모든 개인에게 충분한 노동의 기회를 제공해야 할 국가의 의무와 결합되어 있다. 노동의 의무와 과세의 의무는 노동의 권리 및 생존권의 충족과 짝을 이룬다. 마지막으로 ‘살 수 있음의 권리’를 실현하기 위해 피히테가 제안하는 경제 정책들이 전근대적 농업과 가내수공업에 의존하는 중농주의의 수준에 머물고 있다는 점을 지적할 수 있다.[38] 이는 당시 낙후된 독일의 역사적 상황을 반영하는 것이지만 이미 당대에 영국의 정치경제학자들에 의해 성취된 경제학의 체계화 그리고 피히테가 『자연법의 기초』를 집필하던 바로 그 시기에 자본주의적 정치경제학을 연구했던 헤겔의 통찰과 비교할 때 시대에 뒤쳐진 것이다.

이상의 논의를 갈무리하자면 피히테의 ‘살 수 있음의 권리’에 관한 사상은 현대 복지국가의 이념을 선취하고 있으며 더 나아가 사회적 기본권에 관한 매우 설득력 있는 철학적 정당화 논변을 제공한다고 말할 수 있다. 그러나 피히테의 법사상이 여전히 큰 시의성을 지니고 있음에도 불구하고 유감스럽게도 독일에서조차 그 이후의 사회적 담론에 별다른 영향을 주지 못했다. 생존권과 복지권 등 사회적 기본권이 최초로 성문화된 것은 오랜 망각 기간을 거친 후 1919년에 제정된 ‘바이마르공화국 헌법’으로 알려져 있다. 동 헌법 제151조 1항: “경제생활의 질서는 모든 사람의 인간적 가치에 합당한 현존의 보장을 목적으로 하고 정의의 원칙에 부합하여야 한다.” 또는 제163조 2항: “모든 독일인은 경제 노동을 통해 생계를 부양할 기회를 얻어야 한다. 적당한 노동의 기회가 제공되었다는 것이 입증되지 않은 경우에는 그에게 필요한 생계 대책을 마련한다.” 등에서 우리는 피히테의 법사상이 비록 직접적인 영향을 주지는 못했을지라도 그 내용상 부활하고 있음을 목격한다. 또한 1948년 유엔 총회에서 채택된 ‘세계인권선언’에서도 제22조: “모든 사람은 사회의 일원으로서 사회 보장을 받을 권리를 가지며 … 자신의 존엄과 인격의 자유로운 발전에 불가결한 경제적, 사회적 및 문화적 권리들을 실현할 권리를 가진다.” 또는 제23조 2항: “노동을 하는 모든 사람은 자신과 가족에게 인간의 존엄에 부합하는 생존을 보장하며, 필요한 경우에 다른 사회보장 방법으로 보충되는 정당하고 유리한 보수에 대한 권리를 가진다.” 그리고 제25조 1항: “모든 사람은 … 자신과 가족의 건강과 안녕에 적합한 생활 수준을 누릴 권리와 … 생계 결핍의 경우에 보장을 받을 권리를 가진다.” 등에서 생존권과 복지권에 대한 사회적 보장을 강력하게 규정하

38) P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, 94쪽 참조. ‘시민적 노선의 정치경제학’에 관한 피히테의 고민과 시대적 한계를 우리는 비슷한 시기에 미국의 매디슨(J. Madison)이나 제퍼슨(Th, Jefferson) 같은 ‘건국의 아버지들’에게서도 찾을 수 있다. 이에 관해서는 마이클 샌델, 『민주주의의 불만』, 179쪽 이하 참조.

고 있다. 또한 이 선언을 더욱 구체화한 1966년의 '국제인권규약'에서는 '시민적 및 정치적 권리'만이 아니라 '경제적, 사회적 및 문화적 권리'도 "인간의 고유한 존엄성에서 유래"한다고 그 권리 원천을 선언하고,[39] 모든 사람의 "자유로이 선택하거나 수락하는 노동에 의하여 생계를 영위할 권리"(경제적, 사회적 및 문화적 권리에 관한 국제규약 제6조 1항), "사회보험을 포함한 사회 보장에 대한 권리"(동 제9조), "자기 자신과 가정을 위한 적당한 생활 수준을 누릴 권리와 생활 조건을 지속적으로 개선할 권리"(동 제11조 1항) 등을 명시하고 있다. 우리나라도 1990년에 이 규약에 가입했기 때문에 이러한 조항들은 국내법에 준하는 효력을 가지고 있다.

우리나라 헌법의 경우, 1948년 제헌의회에서 제정한 제헌 헌법의 전문에 "민주주의제제도를 수립하여 정치, 경제, 사회, 문화의 모든 영역에 있어서 각인의 기회를 균등히 하고 … 국민생활의 균등한 향상을 기하"는 것을 국시로 선언하고, 제84조에 "대한민국의 경제질서는 모든 국민에게 생활의 기본적 수요를 충족할 수 있게 하는 사회정의의 실현과 균형있는 국민경제의 발전을 기함을 기본으로 삼는다."고 규정하여 기회균등, 사회복지, 경제 정의와 평등을 명문화하고 있다. 또한 현행 헌법에서는 제10조: "모든 국민은 인간으로서의 존엄과 가치를 가지며, 행복을 추구할 권리를 가진다."[40]; 제34조 1항: "모든 국민은 인간다운 생활을 할 권리를 가진다." 및 동 2항: "국가는 사회보장·사회복지의 증진에 노력할 의무를 진다."[41]; 제32조 1항: "모든 국민은 근로의 권리를 갖는다. 국가는 사회적·경제적 방법으로 근로자의 고용의 증진과 적정임금의 보장에 노력하여야 하며, 법률이 정하는 바에 의하여 최저임금제를 시행해야 한다."; 제119조 2항: "국가는 균형있는 국민경제의 성장 및 안정과 적정한 소득의 분배를 유지하고, 시장의 지배와 경제력의 남용을 방지하며, 경제주체간의 조화를 통한 경제의 민주화를 위하여 경제에 관한 규제와 조정을 할 수 있다." 등으로 행복 추구권, 생존권, 복지권, 노동권, 교육권, 환경권, 보건권, 경제 민주화 등을 모든 국민의 헌법적 권리로 명시하고 있다. 또한 「사회보장기본법」은 사회 보장의 기본 이념을 "모든 국민이 다양한 사회적 위험으로부터 벗어나 행복하고 인간다운 생활을 향유할 수 있도록 자립을 지원하며, 사회참여·자아실현에 필요한 제도와 여건을 조성하여 사회통합과 행복한 복지사회를 실현하는 것"(제2조)으로 설정하고서 "국가와 지방자치단체는 모든 국민의 인간다운 생활을 유지·증진하는 책임을 가진다."(제5조 1항)고 규정하여 생존권과 복지권에 대한 국가의 의무를 법률로 적시하고 있다. 그리고 「국민기초생활 보장법」에서는 국가가 지급을 보장해야 하는 '최저생계비'를 "건강하고 문화적인 생활을 유지하기 위하여 필요한 최소한의 비용"으로 정의한다.(제2조 7항)

이와 같은 우리나라의 헌법과 사회복지 관련 법률들은 사회적 기본권에 관하여 다른 인권 선진국들과 비교해도 상당히 진전된 내용을 담고 있다. 그러나 실제 복지 행정의 집행에서는 물론이고 헌법재판소나 대법원의 판결 같은 사법적 판단에서는 사회보장에 대한 국가의 법적 의무와 관련하여 매우 소극적인 입장을 관행적으로 취함으로써 법문과 법실천 사이에 큰 괴리를 보이고 있다. 사회 보장 및 사회복지와 관련하여 국가를 상대로 한 소송이나 위헌 제청 또는 위헌소원에서 법원이 판결의 준거로 삼는 것은 1995년에 헌법재판소가 내린 다음과 같은 판례이다.

---

39) 이성환에 의하면 1986년 네덜란드 마스트리히트에서 개최된 국제법률가위원회의 논의 결과 "경제적, 사회적 문화적 권리도 정치적, 시민적 권리와 마찬가지로 개인의 법적 권리이며 국가가 그 이행을 위한 법적 의무를 부담하고 있음을 명백히 밝혔"고, 이를 통해 "경제적, 사회적 문화적 권리와 정치적, 시민적 권리가 법적 성격에 있어서 본질적으로 서로 다르다는 주장은 보편적으로 극복되었다."(이성환, 「사회권의 법적 성격」, 145쪽 주 26 및 주 27)

40) 이 '행복 추구권' 조항은 1980년에 개정한 헌법 제9호에 제9조로 처음 조문화되었다.

41) 이 '생존권' 및 '복지권' 조항은 1962년에 개정한 헌법 제6호에 제30조로 처음 조문화되었다.

"사회보장수급권은 … 구체적 법률에 의하여 비로소 부여되는 권리라고 할 것이고, 보상급수급권의 내용, 그 발생시기 등도 입법자의 광범위한 입법형성의 자유영역에 속하는 것으로서 기본적으로 국가의 입법정책에 달려 있는 것이다." 42)

즉, 헌법재판소의 기본 입장은 사회적 권리들이 헌법에 명시되어 있는 기본권이기는 하지만, ① 그 권리의 실현을 위해서는 구체적인 규정과 절차에 관한 법률 제정을 필요로 하는 추상적 권리이고, ② 사회적 기본권에 관한 헌법상의 규정은 다만 국가 정책의 목표와 방향을 선언한 것이어서 그 현실적인 실행은 광범위한 재량을 가진 국가 기관의 입법 및 집행에 위임되어 있는 객관적 권리이므로, 그러한 권리들은 그 자체로 직접 법적 강제력을 지닌 의무를 국가에 부과하고 부작위에 맞서 사법적 소구나 구제를 청구할 수 있는 개인의 구체적이고 적극적인 권리는 아니라는 것이다.43)

그러나 이런 헌법재판소의 입장은 대다수 국내·외 헌법학자들의 해석이나 국제규약에도 배치될 뿐만 아니라 우리가 살펴본 피히테의 법사상을 통해서도 이를 반박하는 철학적 논거를 충분히 마련할 수 있다. 피히테에 의하면 '살 수 있음의 권리'는 자유권이나 소유권 또는 인신권과 같은 정도의 법적 타당성을 지닌 구체적 권리이며, 국가에 적극적인 보호와 보장의 책무를 부과하는 개인의 권리이다. 그러므로 사회적 기본권, 특히 생존권과 복지권에 대한 전향적이고 적극적인 해석을 통해 법문과 법실천 사이의 괴리를 없애고, 사회 보장 및 사회복지 제도를 전면적으로 재정비하고 확충함으로써 빈곤과 소외를 극복하려는 국가의 정책적 노력이 헌법의 명령으로서 절실히 요구된다.44) '살 수 있음의 권리'는 자유롭고 인간다운 삶을 영위하기 위한 모든 국민의 기본적 권리이며, 이에 대한 보호와 보장은 국가의 목적이자 헌법적 의무이다.

---

42) 헌재 1995.7.21. 93헌가14. 이 판시는 이후 1998.2.27. 97헌가10, 1999.12.23. 98헌바33, 2000.6.1. 98헌마216, 2003.7.24. 2002헌마51, 2004.10.28. 2002헌마328, 2005.7.21. 2004헌바2 등에서 지금까지도 반복적으로 원용되고 있다.

43) 사회보장과 사회복지에 관한 헌법상의 규정은 "입법재량권의 행사에 의하여 재정된 (법률에 의하여—필자 삽입) … 비로소 구체화되는 '법률상의 권리'이며, 개인에게 국가에 대한 … 적극적 급부청구권은 인정하고 있지 않다고 보아야 할 것이다." (2005.7.21. 2004헌바2) 물론 이와 상반되는 듯이 보이는 판시도 있다. "모든 국민은 인간다운 생활을 할 권리를 가지며 국가는 생활능력없는 국민을 보호할 의무가 있다는 헌법의 규정은 입법부와 행정부에 대하여는 국민소득, 국가의 재정능력과 정책 등을 고려하여 가능한 범위안에서 최대한으로 모든 국민이 물질적인 최저생활을 넘어서 인간의 존엄성에 맞는 건강하고 문화적인 생활을 누릴 수 있도록 하여야 한다는 행위의 지침 즉 행위규범으로서 작용한다." (1997.5.29. 94헌마33) 대다수 법학자들의 공통된 평가는 사회적 기본권과 관련된 헌법재판소의 입장이 일관적이지 못하고 혼란스럽다는 것이다. 홍석한은 헌법재판소의 입장을 "대체로 사회보장수급권의 주관적 권리로서의 성격을 부인하는 객관설로부터 추상적인 권리로서의 성격을 인정해가는 단계의 어느 지점에 있는 것"으로 진단한다.(홍석한, 「사회적 기본권의 법적 성격과 입법재량에 대한 고찰」, 274쪽)

44) 최근의 개헌 논의와 맞물려서 사회적 기본권을 좀 더 확대하고 구체화하고 체계화하는 방향으로 헌법 조항들을 개정하려는 논의도 이루어지고 있는데, 이와 관련해서는 국회 헌법개정특별위원회 자문위원회, 「사회권 강화를 위한 개헌 토론회 자료집」 참조.

# 참고문헌


- 김복기, 「사회적 기본권의 법적 성격 — ‘인간다운 생활을 할 권리’를 중심으로」, 『사회보장법연구』 제3호, 서울대 사회보장법연구회, 2014.
- 김종보, 「사회적 기본권의 구체적 권리성 여부」, 『법학연구』 제49호, 부산대학교 법학연구소, 2008.
- 김준수, 『승인이론』, 용의숲, 2015.
- ————, 「근대 소유권 이론의 자연법적 근거와 그 유형들」, 『인문학연구』 제25집, 중앙대학교 인문과학연구소, 1996.
- ————, 「칸트의 소유론에 대한 비판적 고찰」, 『사회와 철학』 제28집, 사회와 철학 연구회, 2014.
- 남기호, 「피히테의 자연법 이론과 국가 기초의 문제」, 『시대와 철학』 제25권 제1호, 한국철학사상연구회, 2014.
- 서윤호, 「피히테 법사상의 철학적 기초와 그 의미」, 『법철학연구』 제11권 제1호, 한국법철학회, 2008.
- 이성환, 「사회권의 법적 성격」, 『법학논총』 제22권 제2호, 국민대학교 법학연구소, 2010.
- 이충진, 「자유와 소유」, 『철학연구』 제53집, 철학연구회, 2001.
- 이행남, 「피히테의 『자연법의 토대』에서 상호인정의 근본이념」, 『철학연구』 제114호, 철학연구회, 2016.
- 임금희, 「피히테의 ‘인정’으로서의 권리 개념에 대한 고찰」, 『한국정치학회보』 제45집 제1호, 한국정치학회, 2011.
- 홍석한, 「사회적 기본권의 법적 성격과 입법재량에 대한 고찰」, 『미국헌법연구』 제28권 제1호, 미국헌법학회, 2017.
- 마이클 샌델, 『민주주의의 불만』, 안규남 역, 동녘, 2012.
- 국회 헌법개정특별위원회 자문위원회, 「사회권 강화를 위한 개헌 토론회 자료집」, 2017.11.13.
- 통계청, 「2017년 가계금융・복지조사 결과」(http://www.korea.kr/briefing/pressReleaseView.do?newsId =156244841&pageIndex=9)
- G. Beck, “From Kant to Hegel — Johann Gottlieb Fichte’s Theory of Self-Consciousness”, *History of European Ideas*, Vol. 22, No. 4, 1996.
- J. G. Fichte, *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution*, in: Fichtes Werke, hg. von I. H. Fichte, Bd. VI, Berlin, 1971.
- ————, *Das System der Rechtslehre*, in: Fichtes Werke X.(R로 약기)
- ————, *Der geschlossene Handelsstaat*, in: Fichtes Werke Ⅲ.(H로 약기)
- ————, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, in: Fichtes Werke Ⅲ.(N으로 약기)
- ————, *Die Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, in*

*Vorlesung*, in: Fichtes Werke IV.

- ————, *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten*, in: Fichtes Werke VI.
- G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hegel. Gesammelte Werke Bd. 14.1, hg. von K. Grotsch/E. Weisser-Lohmann, Hamburg, 2009.
- ————, *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in: Hegel. Gesammelte Werke, Bd. 4, hg. von H. Buchner/O. Pöggeler, Hamburg, 1968.
- Th. Hobbes, *De Cive*, ed. by S. P. Lamprecht, New York, 1949.
- ————, *Leviathan*, The English Works Vol. III, ed. by. W. Molesworth, London, 1839.
- D. James, "Fichte's Theory of Property", *European Journal of Political Theory* 9(2), 2010.
- I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kant's gesammelte Schriften Bd. VI, hg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1907.
- ————, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: Kant's gesammelte Schriften Bd. VIII, Berlin-Leipzig, 1923.
- ————, *Zum ewigen Frieden*, in: Kant's gesammelte Schriften Bd. VIII.
- J. Locke, *The Two Treatises of Civil Government*, ed. by Th. Hollis, London, 1764.
- T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, 1950.
- P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, München, 1991.
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, in: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Vol. 1, ed. by C. E. Vaughan, Cambridge, 1915.
- ————, *Du Contrat Social*, in: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Vol. 2, ed. by C. E. Vaughan, Cambridge, 1915.
- ————, *Économie Politique*, in: *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, Vol. 1.
- L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg-München, 1979.
- H. Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Freiburg-München, 1975.
- A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982.
- R. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany, 1992.

상반기 프로그램3 - 한나아렌트와 권리를 가진 권리

= 발표 / 양창아, 부산대학교 철학과 강사

발표문3

# 한나 아렌트와 권리를 가질 권리

양창아, 부산대학교 철학과 강사

"고향을 떠났더니 고향 없는 사람이 되었고, 국가를 떠났더니 국가 없는 사람이 되었으며, 인권을 한번 박탈당하고 났더니 그때부터는 아무 권리가 없는 사람, 곧 지구의 쓰레기가 되었다."
- 한나 아렌트, 『전체주의의 기원』

• 한나 아렌트(Hannah Arendt, 1906-1975): 1933년 27세에 독일을 떠나 파리로 피난, 1935년 뉘른베르크법(독일제국시민법과 혈통보호법. 유대인의 시민 자격을 박탈하고 유대인과 독일인의 결혼을 금지하는 등의 내용 포함)이 공포되면서 더 이상 독일 시민이 아니게 되었다. 1939년 2차 세계대전이 발발했고, 프랑스 정부는 프랑스에 피신해 있던 독일 유대인을 '적국(독일) 국적자'로 분류하고 이들을 프랑스 남부 귀르 수용소에 구금했다. 1940년 독일이 프랑스 점령, 혼란기에 수용소를 탈출해 비점령 지역(이 시기 프랑스는 독일 점령지와 비시를 수도로 한 비점령 지역으로 분리되었다)으로 도망했고, 운 좋게 난센 여권(국제연맹이 무국적 난민을 위해 발급한 국제 신분증), 프랑스 출국 비자, 스페인 및 포르투갈 통과 비자, 미국 긴급 비자 마련하여 1941년 미국으로 건너가 난민으로서 망명 허가를 받았다. 1951년 45세에 미국 시민이 되었다.[45]

• 권리들을 가질 권리(The Right to have Rights): 나치의 극심한 인권 탄압을 목격한 국제 사회가 1948년에 세계인권선언(Universal Declaration of Human Rights)을 채택해 인간은 오로지 인간이라는 이유만으로 권리들을 갖는다고 천명했지만, 아렌트는 그러한 권리들을 가지려면 단지 인간이라는 사실만으로는 부족하다는 것을 절실히 체험했다. 권리들을 가지려면 인간은 우선 정치 공동체의 일원이어야 했다. 국민국가의 시민권을 가진 사람이어야만 교육권, 노동권, 투표권, 건강권, 문화권 등을 법적으로 보호받을 수 있는 것이다. 이런 의미에서 아렌트는 어떤 구체적인 시민적, 사회적, 정치적 권리들에 앞서 권리들을 권리라고 부를 만한 무언가가 있어야 한다고 주장했다.[46]

45) 스테파니 데구이어, 알레스테어 헌트, 라이다 맥스웰, 새뮤얼 모인 지음, 『권리를 가질 권리: 어디에도 속하지 못한 사람들을 위해』, 김승진 옮김, 위즈덤하우스, 2018, 머리말에서 발췌 요약. 그래픽노블 『한나 아렌트, 세 번의 탈출』에 이 과정이 생생하게 그려져 있으니 참고.
46) 스테파니 데구이어 외, 같은 책, 8쪽, 그리고 아래의 글은 12-17쪽.

『전체주의의 기원』 9장(민족-국가의 몰락과 인권의 종말The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man)에서 아렌트는 1차 대전 이후 몇 십 년 동안 유럽 각국에 살던 수백만의 사람들이 갑자기 어느 국가에서도 시민권을 주장할 수 없게 되면서 인권이라는 개념이 시험대에 오르게 된 상황을 상세히 설명했다.

크게 두 집단이 이런 일을 겪었는데(많은 이들이 둘 다에 해당했다), 하나는 '소수 민족'이고 다른 하나는 '국가 없는 사람들'이다. 전자는 대개 1차 대전 이후 다민족적이던 이전의 거대 제국들이 붕괴하면서 동유럽과 남유럽에 새로 생겨난 국가들에 살던 사람들이었다. (오스트리아-헝가리 제국 붕괴 이후) 체코슬로바키아에 살던 슬로바키아인, (전에는 독일 제국에 속했던) 폴란드에 살던 리투아니아인 등이 그런 사례다. 이들은 거주하는 나라의 시민이기는 하지만 지배적인 민족 문화와 구별되는 소수 민족이기 때문에 다른 시민들이 일반적으로 누리는 수준의 법적 보호를 자신들에게도 정부가 보장해 주리라고 확신할 수가 없었다. 한편, 후자인 '국가 없는 사람들'은 실질적으로도 또 공식적으로도 어느 국가의 시민도 아닌 사람들이었다. 사실 이들은 원래 시민권을 가지고 있었는데 국가가 시행한 대대적인 국적 박탈 조치로 그 시민권을 잃은 사람들이었다. 스페인, 터키, 헝가리, 그리고 (아렌트의 경우) 독일 등에서 일이 벌어졌다. 아렌트는 이 두 집단이 공통적으로 겪는 고통이 공식적으로 혹은 실질적으로 시민권을 잃고서 정치 공동체의 일원과 구별되는 지위로 떨어진 데서 기인한다고 주장했다. 이들은 정치 공동체의 일원이라는 지위를 잃고 인간 종의 일원이라는 벌거벗은 지위로 떨어졌다. 더 이상 어느 국민국가에도 속하지 못하는 이들은 "오로지 인간일 뿐"이었다.

이렇게 최소한의 의미에서 '인간'의 지위로만 축소되었을 때, 바로 이때가 '인권'(human rights, 20세기 초에는 '인간의 권리rights of man'라고 불렸다)이 그들에게 유의미한 보호를 제공해야 마땅할 때일 것이다. 유엔이 천명한 바에 따르면, 인권은 인간이 인간이라는 이유만으로 가지는 권리다. 아렌트는 이러한 개념 정의가 인권을 마치 "무언가 인간의 '본성'이라는 것이 있어서 거기에서 직접 솟아 나오는" 것인 양 제시하고 있다고 지적했다. 오늘날에도 인권은 국적, 성별, 언어, 종교, 민족 또 그 밖의 어떤 지위와도 상관없이 인간이라는 존재 자체에 내재된 본질로 여겨진다. 이런 개념에 따르면, 권리는 인간의 속성 자체에 의해 보장되는 것이므로, 세속의 권력이 부여하는 게 아니고 따라서 세속의 권력이 박탈할 수 있는 것도 아니다.

결정적인 요소는, 이런 권리들과 그것이 부여하는 인간의 존엄성이 설령 지구상에서 인간이 단 한 명만 남는다 해도 여전히 유효하고 실질적으로 존재해야 한다는 것이다. 그 권리들은 인간이 한 명이건 여러 명이건 상관없이 존재해야 하며 인간이 인간 공동체에서 쫓겨난다 하더라도 여전히 유효해야 한다.

역사적으로 중요한 세 개의 인권 선언문(1776년 미국독립선언, 1789년 프랑스 인권선언, 1948년 세계인권선언) 모두가 인권은 '양도할 수 없는' 권리라고 천명하고 있다. 다른 모든 것을 잃어도 인권만큼은 천부적인 권리여서, 인간은 언제나 그것에 의지할 수 있다는 것이다.

하지만 시민권을 잃고 순전히 인간의 지위만 갖게 된 유럽의 소수 민족과 국가 없는 사람들은 인권을 통해 보호받기는커녕 극단적인 폭력에 노출됐다. '시민'이 아니라 '인간'이라는 것은 600만 유대인을 죽음에서 구하지 못했다. 오히려 나치는 유대인들에게서 소위 인권 중 가장 기본적인 권리인 "생명권"을 부인했는데, 이는 유대인들이 어느 나라에서도 "아무런 법적 지위도" 인정받지 못하도록 시민권을 박탈해 그들을 오로지 '인간'의 지위로만 돌려놓은 뒤에야 가능했

다. 아렌트는 매우 절제된 어조로 이렇게 설명했다. “세상은 관념상의 벌거벗은 인간 존재에게서 어떤 신성함도 발견하지 못했다.” 인권의 측면에서 보면 매우 역설적이게도, 인간으로 존재한다는 것은 유대인에게 “가장 큰 위험”이었다.

인간으로 존재한다는 것이 보호를 제공해 주는 원천이 아니라 취약함을 일으키는 원인이라면, 소위 ‘인권’이라는 것이 실질적으로 행사될 수 있게 해 주는 조건이 필요하고, 시민권이 그러한 기능을 한다는 것이 아렌트의 생각이었다. 이론상으로는 흔히 반대 방향으로 상정된다. 18세기 말에 미국과 프랑스에 새로이 생겨난 공화국 정부는 인간이 본래부터 가지는 자연권을 정당성의 원천으로 삼았다. 국민국가의 시민권은 원래부터 존재하는 추상적인 권리를 구체적으로 구현한 것일 뿐이라고 여겨졌다. 하지만 아렌트가 지적했듯이 현실에서는 이 구조가 반대방향으로 작동했다. 소위 ‘인간의 권리’는 시민의 권리로서만 누릴 수 있었다. 20세기의 소수 민족과 국가 없는 사람들보다 이를 더 사무치게 알게 된 사람은 없을 것이다. 국적 박탈 조치들로 점점 더 인간의 지위로만 떨어질수록 그들은 한 나라의 국민이 되기를 더 강하게 요구했고 자기 민족이 배제되지 않는 국가 공동체에 일원으로서 재통합되기를 더 절박하게 주장했다. 하지만 국제 사회의 노력에도 불구하고 아무 소용이 없었다.

인권 이론이 이야기하는 바와 오직 인간일 뿐인 지위로 떨어진 사람들이 실제로 겪는 경험 사이의 괴리에 대한 긴 논의의 끝에서 아렌트는 ‘권리를 가질 권리’라는 구절을 제시한다. 『전체주의의 기원』에 이 구절이 처음 등장하는 대목은 다음과 같다.

새로운 전 지구적 정치 상황으로 말미암아 갑자기 권리들을 가질 권리 — 이것은 사람이 자신의 행위와 견해에 따라 평가받을 수 있는 틀 안에서 살아간다는 의미다 — , 그리고 모종의 조직된 공동체에 속할 권리를 잃고 그것을 되찾을 수 없게 된 사람들이 수백만 명이나 생겨나면서, 비로소 우리는 이런 권리가 존재한다는 사실을 깨닫게 되었다.

• 권리 없는 이들(the rightless)이 겪는 집의 상실(the loss of their homes)과 정부 보호의 상실(the loss of government protection)[47]

인권은 양도할 수 없다고 가정되지만, 더 이상 그 어떤 주권 국가의 시민도 아닌 사람들이 나타날 때마다 – 심지어 인권에 기초한 헌법을 보유한 국가에서조차 – 인권은 실제로 지키도록 강제할 수 없는 것임이 입증되었다. 그 자체만으로도 충분히 혼란스러운 이런 사실에다 우리는 새로운 인권 법안의 틀을 짜려는 최근의 수많은 시도가 야기한 소동을 추가해야 할 것이다. 이 새로운 인권 법안들은 이러한 보편적인 인간의 권리들이 실제로 시민의 권리와 구분되는 것이 무엇인지를 확실하게 규정할 수 있는 사람이 아무도 없다는 사실을 보여줄 뿐이다. 즉 모두가 그 어떤 주권 국가의 시민도 아닌 사람들이 인권을 상실해서 곤경에 처했다는 점에는 동의하지만, 이들이 인권을 상실할 때 어떤 권리를 상실한 것인지를 아는 사람은 아무도 없는 것처럼 보이는 것이다.

권리를 잃은 자들이 제일 먼저 겪는 것은 집을 잃는 일이다. 이는 사회 환경, 즉 사람들이 그곳으로 태어나고, 그곳에서 스스로 하나의 독특한 세계 내 장소를 구축하는 사회 환경 전체를 잃는다는 것을 의미한다. 이런 재난은 전례가 없는 것이다. 오랜 역사를 회고해볼 때, 개인이나 한 민족 전체가 정치나 경제적 이유로 살던 곳을 떠나야 하는 일은 비일비재했다. 전례가 없다는 것

47) 한나 아렌트, 『전체주의의 기원 1』, 이진우, 박미애 옮김, 한길사, 2006, 528-529쪽, 531-532쪽.

은 이들이 집을 잃었다는 사실이 아니라 새로운 집을 찾는 것이 불가능해졌다는 사실이다. 이민자들이 심각한 제한을 받지 않고 이민갈 수 있는 곳, 동화되어 살 수 있는 나라, 자신들만의 새로운 공동체를 이룰 수 있는 영토가 이 지구상에서 갑자기 사라진 것이다. 더군다나 이것은 과잉 인구의 물질적 문제와는 거의 아무런 관계가 없다. 그것은 공간의 문제가 아니라 정치 조직의 문제였다. 오랫동안 인류를 국가로 구성된 가족의 이미지로 생각해온 사람들 가운데 아무도, 이렇게 긴밀하게 조직된 닫힌 공동체로부터 축출된 사람이라면 누구나 국가로 구성된 가족에게서도 축출되는 단계에 도달했다는 사실을 알아차리지 못했다(Nobody had been aware that mankind, for so long a time considered under the image of a family of nations, had reached the stage where whoever was thrown out of one of these tightly organized closed communities found himself thrown out of the family of nations altogether).

권리를 잃은 사람들이 두 번째로 겪는 것은 정부 차원의 보호의 상실이었고, 이는 자국 내에서뿐만 아니라 모든 국가에서 법적 지위를 잃는 것을 의미한다. 상호 조약과 국제 협정은 전 지구상에 관계의 그물망을 구축하여, 모든 국가의 시민들이 어느 곳에 가든지 자신의 법적 지위를 가지고 갈 수 있게 만들었다(그래서 예컨대 나치 정권하의 독일 시민은 뉘른베르크 법 때문에 해외에서도 외국인과 결혼할 수 없었다). 그러나 이 그물망 안에 있지 않는 사람은 누구나 완전히 합법성 밖에 있게 된다(제2차 세계대전 동안 무국적자들은 항상 적국 출신 외국인들보다 나쁜 상황에 처해 있었다. 적국 출신 외국인들은 여전히 간접적으로나마 국제 협정을 통해 자국 정부의 보호를 받고 있었다).

정부 보호의 상실 자체는 집의 상실과 마찬가지로 전례가 없는 사건이었다. 문명국가들은 정치적 이유에서 자국 정부로부터 추방된 사람들에게 망명의 권리를 제공했고, 이런 관행은 공식적으로는 어떤 헌법에도 명시되어 있지 않지만, 19세기와 20세기에 들어서서도 제대로 기능하고 있었다. 그런데 새로운 범주의 박해받는 사람들이 수적으로 너무 많아, 예외 경우에 적용되던 비공식적 관행으로 처리될 수 없을 때 문제가 발생했다. 게다가 대다수는 망명의 권리를 얻을 자격을 가지고 있지 않았다. 망명의 권리는 암묵적으로 당사자가 정치적인 또는 종교적인 유죄판결을 받았지만 그것이 망명하고자 하는 국가에서 위법 사항이 아니라는 것을 전제로 했기 때문이다. 새로운 난민들은 자신의 사상과 행동 때문에 박해받은 것이 아니라 잘못된 인종이나 잘못된 계급으로 태어났다거나 잘못된 정부에 의해 선발되었다(스페인 공화파 군대의 경우처럼)는 이유로 박해받았다.

"권리를 상실한 사람들의 재난은 이들이 생명, 자유와 행복 추구, 또는 법 앞에서의 평등과 의견의 자유—주어진 공동체 안에서 발생하는 문제들을 풀기 위해 고안된 공식들인데—를 빼앗겼다는 데 있다기보다도 어느 공동체에도 속하지 않는다는 데 있다. 그들의 곤경은 이들이 법 앞에서 평등하지 않아서가 아니라 이들을 위한 법이 전혀 존재하지 않기 때문이고, 이들이 탄압을 받아서가 아니라 아무도 그들을 탄압조차 하려 하지 않는다는 데 있다. 기나긴 과정의 마지막 단계에 가서 비로소 그들의 생명권이 위협받는다. 이들이 완전히 '불필요하게superfluous' 되고, 아무도 이들을 '요구하지claim' 않는다는 것이 발견되면, 이들의 생명은 위험에 처하게 되는 것이다. 나치조차도 먼저 유대인들에게서 모든 법적 지위(2등 시민의 지위)를 박탈하고, 게토나 강제 수용소에 몰아넣어 살아 있는 사람들의 세계로부터 이들을 잘라냄으로써 유대인 학살을 시작했다. 그리고 가스실을 작동시키기 전에 신중하게 그 근거를 조사했고, 만족스럽게도 이들을 요구하는 국가가 없음을 발견했다. 요점은 생명권이 공격받기 이전에 완전한 권리 상실의 조건이 갖추어졌다는 사실이다." (531-532)

## 「우리 난민」[48]

우선, 우리는 "난민(refugees)"이라고 불리는 것을 좋아하지 않는다. 우리는 우리끼리 "새로 온 사람"이라거나 "이민자"라고 서로를 부른다. 우리의 신문은 "독일어를 쓰는 미국인"을 위한 신문이고, 따라서 내가 아는 한 히틀러에게 박해받은 사람들, 그 구성원이 난민임을 드러내는 이들이 만든 모임은 여태껏 없었고 지금도 없다.

refugee는 원래 대단한 정치적 행위를 했거나 그런 견해를 표명했다는 이유로 피난처를 찾도록 내몰린 사람을 가리키는 말이었다. 뭐, 우리가 피난처를 찾아야만 했던 것은 사실이다. 하지만 우리는 그 어떤 행위도 감행하지 않았고, 대다수가 그 어떤 급진적인 정치적 견해를 갖는 일은 꿈도 못 꿔본 사람들이다. 우리와 더불어 "refugee"라는 단어의 의미가 바뀌어버렸다. 이제 "난민"은 아무런 방편도 없이 새로운 나라에 도착한 불행한 사람들, 난민 위원회가 베푸는 도움을 받아야만 하는 우리 같은 사람들을 가리키게 되었다.

이 전쟁이 발발하기 전에 우리는 난민이라고 불리는 것에 훨씬 더 민감했다. 우리는 자신이 그저 평범한 이민자라는 사실을 다른 사람들에게 입증하기 위해 최선을 다했다. 우리는 우리 자신의 자유의지로 자기가 선택한 나라로 떠났다고 선언했고, 우리의 상황이 "유대인 문제라고 불리는 것"과 어떤 관계가 있다는 사실을 부인했다. 그렇다, 우리는 어느 화창한 날 우리 조국이 더 이상 우리가 머물만한 곳이 아니게 되었거나 순전히 경제적인 이유로 그곳을 떠나게 된 "이민자" 또는 "새로 온 자"였다. 우리는 우리의 무너진 삶을 재건하기를 원했고, 그것이 전부였다. 우리는 자기 삶을 재건하기 위해 강해져야만 했고, 낙천주의자가 되었다. 그래서 우리는 무척이나 낙천적이다.

비록 우리가 스스로에게 그렇게 말하는 것이라고 해도, 우리의 낙천주의는 정말로 감탄할 만한 것이다. 우리의 몸부림을 담은 이야기들이 마침내 알려졌다. 우리는 우리의 집을 잃었다. 이 말은 곧 우리가 일상적인 삶이 지닌 친밀함을 잃었음을 뜻한다. 우리는 우리의 직업을 잃었다. 이 말은 곧 우리가 이 세계에서 어느 정도 쓸모가 있다는 자신감을 잃었음을 의미한다. 우리는 우리의 언어를 잃었다. 이 말은 곧 우리가 자연스러운 반응, 단순한 몸짓, 꾸밈없는 감정의 표현을 잃었음을 의미한다. 우리는 폴란드 게토에서 친척들을 떠나보냈고, 가장 친한 친구들은 강제 수용소에서 살해당했다. 이는 곧 우리의 개인적인 삶이 갈기갈기 찢겼음을 의미한다.

그럼에도 우리는 구조되자마자 – 우리는 대부분 여러 번 구조되어야 했다 – 새로운 삶을 시작했고, 우리를 구조한 이들이 우리에게 해주는 모든 좋은 충고들을 가능한 한 꼭 맞게 따르기 위해 노력했다. 우리는 잊으라는 말을 들었다. 그래서 우리는 상상할 수도 없을 만큼 그 누구보다도 더 빨리 잊었다. 우리는 도움이 되는 방식으로 새 나라가 새 집이 될 것이라는 생각을 마음에 되새겼다. 그래서 우리는 프랑스에서 4주를, 미국에서 6주를 보내고 난 후에 프랑스인인 척하거나 미국인인 척했다. 우리 중에서도 낙천적인 사람일수록 일종의 무의식적인 추방으로 이전 삶을 전부 잊어버렸고, 오직 새 나라만이 이제 자신에게 집이란 바로 이런 것임을 가르쳐준다고 말했다. 물론 우리가 이전의 일들을 잊기 위해 말할 때 때때로 이의를 제기한다는 것도 사실이다. 그리고 우리의 사회적 기준이 걸려있는 문제일 때 우리가 가졌던 이전의 규범들을 던져버리기가 대개는 어렵다. 그러나 언어와 관련해서 우리는 어떤 어려움도 발견하지 못했다. 단 1년 후에 낙천주의자들은 자

48) Hannah Arendt, "We Refugees", *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, pp. 264-274.

신들이 영어를 모국어만큼이나 잘 말할 수 있다고 믿게 되었다. 2년 후에 그들은 자신들이 그 어떤 언어보다도 영어를 잘 말할 수 있다고 엄숙히 선언했다. 독일어는 이제 그들에게 기억하기 어려운 언어가 되었다.

좀 더 효과적으로 잊기 위해 우리는 거의 모든 유럽 국가에서 경험했던 강제수용소나 포로수용소에 대한 그 어떤 언급도 피했다. 그러한 언급은 새로운 고국에서 염세주의나 자신감 부족으로 해석되었을 테니까. 게다가 얼마나 자주 우리가 아무도 이 모든 것 – 가령 지옥은 이제 종교적인 믿음이나 환상이 아니라, 집이나 돌이나 나무 같이 실재적인 어떤 것이 되었다는 것 – 을 들으려고 하지 않는다고 말하곤 했는지. 명백히 그 누구도 동시대 역사가 새로운 종류의 인간(human beings)을 창조해냈다는 사실을 알고 싶어 하지 않는다. 이 새로운 종류의 인간이란 적에 의해 강제수용소에 들어가고, 친구에 의해 포로수용소에 들어간 사람들을 말한다.

우리는 심지어 우리끼리도 이러한 과거에 대해 말하지 않는다. 그 대신 우리는 불확실한 미래를 정복할 수 있는 우리만의 방식을 계속 찾았다. 사람들은 모두 계획하고 바라고 희망하기 마련이므로, 우리도 계획하고 바라고 희망한다. 하지만 이러한 보통의 인간적인 태도와는 별개로, 우리는 미래를 좀 더 과학적으로 밝혀내려고 시도한다. 엄청난 불운을 겪은 이후라서 우리는 총처럼 확실한 과정을 원한다. 그러므로 우리는 그 모든 불확실성을 이 지상에 남겨두고 우리의 시선을 저 천상으로 던진다. 히틀러가 패배할 시기나 우리가 미국 시민이 될 시기를 신문이 아니라 별들이 말해준다. 우리는 그 별들이 친구보다도 더 믿을만한 조언자라고 생각한다. 우리는 자신을 도와줄 사람들과 언제 점심을 먹어야 하는지를, 현재 삶에 수반되는 수없이 많은 질문을 만족시키는 가장 좋은 시기가 언제인지를 별들에게서 배운다. 가끔 우리는 심지어 별들에게도 기대지 않고 손금이나 손글씨에서 보이는 징후들에 기대기도 한다. 그래서 우리는 정치적 사건에 대해 더 배우지 못하고, 비록 정신분석이 다소 유행 지난 것이 되었다고 해도, 소중한 자기 자신에 대해서만 더 배우게 되는 것이다. 상류 사회의 무료한 신사숙녀가 어린 시절에 저지르곤 했던 비행에 대해 이야기를 나누던 행복한 시절은 과거가 되었다. 그들은 이제 유령 이야기를 원하지 않는다. 실제 경험이 이들을 소름 끼치게 만들기 때문이다. 이제 과거에 마법을 걸 필요도 없다. 과거는 실제로 충분히 마법에 걸린 채 있기 때문이다. 그래서 우리의 거침없는 낙천주의에도 불구하고, 우리는 미래의 정령을 불러내기 위해 모든 종류의 마법 기술을 사용한다.

나는 어떤 기억과 어떤 생각이 밤에 우리의 꿈속에 머물고 있는지 알지 못한다. 나는 감히 사실을 묻지 못한다. 나, 역시, 꽤나 낙천주의자이기 때문이다. 하지만 나는 가끔 우리가 최소한 밤에는 죽은 친구에 대해 생각한다거나 한때 사랑했던 시에 대해 기억한다고 믿는다. 나는 서부 해안에 있는 우리 친구들이 통행금지령이 있던 시기에 어떻게 다음과 같은 기이한 생각을 가질 수 있는지도 이해할 수 있다. 우리가 “장래 시민”일 뿐 아니라 현재의 “적국 외국인(enemy aliens)”이기도 하다고 믿는 것 말이다. 물론 우리는 낮에 “법 절차상(technically)” 적국 외국인이다. 모든 난민이 이를 알고 있다. 하지만 당신이 밤에 이 법 절차상의 이유들 때문에 집을 나서지 못한다면, 분명 그 법절차와 현실의 관계에 대한 다소 어두운 고찰을 피하기는 쉽지 않을 것이다.

아니, 우리의 낙천주의에는 뭔가 잘못된 것이 있다. 우리 중에는 낙천적인 말을 아주 많이 하고서 집으로 돌아가 가스를 틀거나 높은 빌딩을 다소 예기치 못한 방식으로 사용하는 이상한 낙천주의자들이 있다. 이들은 우리가 공공연하게 드러내 보이는 쾌활함이 죽음에 대한 위험스런 준비임을 증명하는 것처럼 보인다. 삶은 최고선이고 죽음은 가장 큰 실망이라는 확신을 말한다면, 우리는 삶보다 더 높은 이상을 발견할 수 없는 가운데 죽음보다 더 나쁜 테러의 희생자이자 목격자가 되었다. 그렇기에 죽음이 더 이상 우리에게 공포를 주지 못한다고 해도, 우리는 어떤 목적을 위해

삶을 원할 수도, 걸 수도 없게 된 것이다. 직접 투쟁하거나 맞서 싸울 방법을 생각하는 대신에 우리 난민은 친구나 친척이 먼저 선택한 죽음을 바라는 데 익숙해져 있다. 다시 말해, 누군가가 죽게 되면 우리는 그가 모든 괴로움으로부터 구출되었다고 쾌활하게 상상한다. 결국 우리 중 많은 사람이 자신도 그러한 괴로움으로부터 구출될 수 있기를 바라면서 이야기를 끝맺거나 그 일을 감행한다.

히틀러가 오스트리아를 침략한 1938년 이후로 우리는 말 많은 낙천주의가 얼마나 빨리 말 없는 염세주의로 변할 수 있는지를 보았다. 시간이 흐르면서 우리는 더 나빠졌는데, 낙천적이면 낙천적일수록 자살로 더 기울었다. 슈슈니크 정권의 오스트리아 유대인들은 대단히 쾌활한 사람들이었다. 공정한 관찰자들이 모두 그들을 감탄하며 바라볼 정도로 그랬다. 그들이 얼마나 깊이 자신들에게 아무 일도 일어나지 않을 거라고 믿었는지가 경이로울 정도였다. 하지만 독일군이 그 나라를 침략하고 비유대인 이웃들이 유대인들의 집에서 폭동을 시작했을 때, 오스트리아 유대인들은 자살하기 시작했다.

다른 자살들과 달리, 우리 친구들은 자신의 행동에 대한 그 어떤 설명도 없이 떠나버린다. 어떤 고발도 없다. 바로 그 마지막 날에 쾌활하게 말하고 행동했던, 절망에 빠진 한 사람을 몰아낸 세계에 대한 그 어떤 비난도 없다. 그들이 남겨둔 편지는 틀에 박힌 의미 없는 문서들이다. 그래서 친구들의 죽음을 향해 우리가 하는 장례식 연설은 간결하고, 당혹스러우면서도, 매우 희망찬 것이다. 동기에 대해 관심 갖는 사람은 아무도 없다. 그 동기가 우리 모두에게는 명백한 것처럼 보이기 때문이다.

나는 사람들이 좋아하지 않을 만한 사실에 대해 말하고 있다. 게다가 내 주장을 증명하기 위해 내가 현대인들에게 깊은 인상을 주는 유일한 주장 — 수치들(figures) — 을 움직일 논변을 단 하나도 제시할 수 없다는 사실이 사태를 더 악화시킨다. 심지어 격분하며 유대 민족(Jewish people)의 존재를 부정하는 그런 유대인들까지도 적어도 수치상으로는 우리에게 꽤 많은 생존의 기회를 준다. 달리 어떤 방법으로 그들이 소수의 유대인만이 범죄자이고 대다수 유대인은 전쟁 때 선한 애국자로 목숨을 바쳤다는 것을 증명할 수 있겠는가? 그들이 유대인들의 생명을 통계상으로 구하려고 노력하는 바람에, 우리는 유대인이 모든 문명화된 국가들 가운데 가장 낮은 자살률을 보유하고 있다고 알고 있다. 그러나 나는 그러한 수치들이 정확하지 않다는 것을 꽤 확신한다. 그렇다고 해서 내가 그러한 사실을 새로운 수치들로 증명할 수는 없다. 내가 분명 새로운 경험을 하고 있다고 해도 그러하다. 하지만 사람의 두개골을 측정하는 일이 두개골에 담긴 내용에 대한 정확한 관념을 제공한다는 믿음이나, 범죄에 대한 통계치가 국가의 윤리 수준을 정확히 보여준다는 믿음을 갖지 않는 회의적인 영혼에게는 아마도 충분할 것이다. 여하간 유럽 유대인이 오늘날 어디에 살고 있든지 간에 그들은 더 이상 통계 법칙에 따라 행동하지 않는다. 자살은 베를린이나 빈, 부쿠레슈티나 파리에서 패닉에 빠진 사람들 가운데서 일어날 뿐만 아니라, 뉴욕이나 로스엔젤레스, 부에노스아이레스와 몬테비데오에서도 일어난다.

다른 한편 게토나 강제수용소에서 일어나는 자살에 대해 보고된 것도 거의 없다. 사실 폴란드로부터 보고된 이야기는 극히 소수이지만, 독일이나 프랑스의 강제수용소에 대해서는 예상보다 많은 이야기가 알려져 있다.

예를 들어 내가 한 때 시간을 보냈던 구르(Gurs) 수용소에서 나는 딱 한 번 자살에 대한 이야기를 들었는데, 이는 명백히 프랑스인들을 곤란하게 만들기 위한 일종의 시위로서 집단행동으로 제안되었다. 우리 가운데 몇몇이 우리는 어떤 경우든 "죽기 위해(pour crever)" 그곳으로 옮겨져

온 것이라고 말했을 때, 전반적인 분위기가 갑자기 살고자 하는 격렬한 열의로 바뀌었다. 만일 우리가 사건 전체를 여전히 사적이고 개인적인 불운으로 해석할 수 있고 그에 따라 사적이고 개인적으로 자기 삶을 끝내버릴 수 있다면, 일반적인 사건들에 대해서 비정상적일 정도로 비사회적이고 [자신과] 상관없는 일로 생각해야 할 거라는 게 일반적인 견해였다. 그런데 이 동일한 사람들이, 겉으로 개인적인 것처럼 보이는 문제에 직면하면서 자기 개인의 삶으로 관심을 되돌리는 순간, 바로 옆에 절망으로 통하는 문이 있는 광적인 낙천주의로 한 번 더 변화한 것이다.

우리는 종교적이지 않은 이유로 박해받은 최초의 유대인이다. 우리는 극단적인 상황이 아니더라도 자살로 응답한 최초의 유대인이다. 자살은 인간 자유에 대한 최고의 보증이라고 가르치는 철학자들이 아마도 옳을 것이다. 우리의 삶이나 우리가 살고 있는 세계를 창조할 자유는 없을지라도 생명을 버리거나 세계를 떠날 자유는 있는 것이다. 신앙심 깊은 유대인의 경우에는, 이러한 부정적 해방을 이해할 수 없을 것이다. 그들은 자살을 살인으로, 다시 말해 인간이 절대로 해서는 안 될 파괴로, 창조주의 권리에 해를 입히는 것으로 파악한다. "주께서 주시고 주께서 앗아가신다(Adonai nathan veadonai lakach)." 그에 더해 그들은 "주의 이름을 찬양하라(baruch shem adonai)."라고 말한다. 왜냐하면 그들에게 살인과 마찬가지인 자살은 창조 전체에 대한 불경스런 공격을 의미하기 때문이다. 스스로를 살해하는 자는 삶이 더 이상 살 가치가 없으며, 세계가 자신이 머물 만한 곳이 되지 못한다고 주장한다.

그런데 우리 자살자들은 삶이나 세계에 저항하며 자신을 내던지거나 자기 손으로 전 우주를 죽이려고 시도하는 열렬한 반항자가 아니다. 이 자살은 조용하고 겸손하게 사라져가는 방식이다. 이들은 자신의 개인적인(personal) 문제를 해결하기 위해 폭력적인 방법을 찾은 것에 대해 사과하고 있는 것처럼 보인다. 이들의 견해를 보면 대개 정치적인 사건은 자신의 개별적인 운명과 아무런 관계가 없다. 좋은 시기에나 나쁜 시기에나 이들은 오로지 자신의 인격(personality, 개인성)만을 믿었을 것이다. 이제 이들은 자신의 삶을 가로막는 이상한 결점을 자기 자신에게서 발견하게 된다. 이들이 어린 시절에 당시의 사회적 기준에 자신이 부합한다고 느꼈다면, 그 기준이 더 이상 유지될 수 없을 때에는 자기 자신의 눈에 실패자로 보일 것이다. 이들의 낙천주의는 물에 빠지지 않으려고 물 위로 머리를 내미는 공허한 시도에 불과하다. 앞에서 보이는 쾌활함 뒤에서 이들은 자기 자신에 대한 절망과 끊임없이 싸운다. 결국에 이들은 일종의 자기 본위(selfishness)로 목숨을 끊는다.

우리가 구조되었을 때 우리는 치욕을 느끼고(feel humiliated), 도움을 받았을 때 우리는 자신의 가치가 저하되었다고 느낀다(fell degraded). 우리는 개인적인 운명을 포함하여 사적인 실존을 위해 미친 사람처럼 투쟁한다. 이전에는 대부분 자선가였던 우리가 너무도 잘 기억하고 있는 비참한 거지 집단(schnorrers)에 속하게 되는 것이 두렵기 때문이다. 한때 우리가 유대인 운명의 상징이 불운한 자(schlemiel)가 아니라 소위 거지(schnorrer)라는 것을 이해하지 못했던 것처럼, 오늘날 우리는 유대인으로서 연대할 권리를 생각하지 못한다(we don't feel entitled to Jewish solidarity). 우리가 스스로 유대 민족 전체와 자신을 관련짓지 않고 있음을 깨닫지 못하는 것이다. 이러한 이해의 부족은 때때로 우리를 보호하는 이들에 의해 강력하게 뒷받침되었다. 나는 파리에 있는 큰 구호단체의 책임자인 한 사람을 기억하는데, 그는 "박사(Dr.)"라는 이름이 쓰인 독일계 유대 지식인의 카드를 받을 때마다 그가 낼 수 있는 가장 큰 목소리로 "박사 선생, 박사 선생, 거지 선생, 거지 선생!(Herr Doktor, Herr Doktor, Herr Schnorrer, Herr Schnorrer!)"이라고 외치곤 했다.

그러한 불쾌한 경험으로부터 우리가 끌어낼 수 있는 결론은 아주 단순하다. 철학 박사가 되는 것으로는 충분치 않다. 새 삶을 구축하려면 먼저 지난 삶을 개선해야 한다는 것을 우리는 배웠다.

우리의 행동을 설명하기 위해 근사한 짧은 동화가 발명되곤 했다. 버림받은 이민자 닥스훈트(a forlorn émigré dachshund)가 슬픔에 잠겨 이렇게 말하기 시작한다. "그러니까 예전에 내가 세인트 버나드(St. Bernard)였을 때…"

우리의 새 친구들은 수많은 스타와 유명인에게 압도될 뿐, 휘황찬란하게 과거를 묘사하는 그[행동] 기저에 인간적인 진실이 있다는 것을 거의 이해하지 못한다. 한때 우리는 사람들이 염려하는 누군가였고, 친구들에게 사랑받는 사람이었으며, 심지어 집주인에게는 집세를 꼬박꼬박 내는 사람으로 알려져 있었다. 한때 우리는 내가 먹을 음식을 살 수 있었고, 나를 탐탁지 않아 하는 사람들의 말을 듣지 않고도 전철을 탈 수 있었다. 기자들이 우리를 뒤쫓기 시작하고, 우유와 빵을 사거나 할 때 불쾌한 상황을 만들지 말라며 우리에게 공공연하게 말하기 시작한 이래로 우리는 좀 히스테리컬해졌다. 어떻게 그런 일이 일어날 수 있었는지 여전히 궁금하다. 우리는 이미 일상의 매순간이 지독스레 조심스러웠다. 우리가 누구인지, 우리가 어떤 여권을 갖고 있는지, 우리의 출생증명서가 어디에서 작성되었는지를 미루어 살피는 사람들을 피하기 위해서였다. 그리고 이는 히틀러가 우리를 좋아하지 않는다는 이유로 일어난 일이었다. 당신이 식량을 살 때 일종의 정치적인 마음가짐을 가져야만 하는 그런 세계에 맞춰 살기 위해, 우리는 최선의 노력을 다했다.

그와 같은 상황 속에서 앞서 말한 세인트 버나드는 점점 더 커졌다. 나는 특정한 일자리를 구할 거라고 기대하는 한 구직자 청년이 한숨을 쉬며 "당신은 지금 당신과 말하고 있는 사람이 누구인지를 모르는군요. 나는 칼슈타트(베를린에 있는 큰 백화점)의 매니저였어요." 라고 말하던 것을 잊을 수가 없다. 또한 중년 사내의 깊은 절망도 있다. 그는 구조되기 위해 서로 다른 위원회를 수없이 찾아다녔는데, 결국 그는 "여기서는 내가 누구인지 아무도 몰라!" 라고 소리를 질렀다. 아무도 그를 존엄한 인간으로 대우하지 않았기 때문에(nobody would treat him as a dignified human being) 그는 대단한 인물들과 거물 친척들에게 연락하기 시작했다. 이 미친 세상에서는 한 사람의 인간으로서(as a human being) 받아들여지기보다 '거물'로서(as a "great man") 받아들여지는 것이 훨씬 더 쉽다는 사실을 그는 재빨리 배웠다.

우리가 누구인지를 결정하는 것이 자유롭지 못할수록, 다시 말해 우리가 원하는 삶을 사는 것이 자유롭지 못할수록 우리는 더 대담해지려 하고, 사실을 숨기려고 하며, 역할을 연기하려고 한다. 우리는 유대인이라는 이유로 독일에서 쫓겨났다. 그래서 우리는 어렵게 프랑스의 국경선을 넘었고, 독일놈들(boches: 보슈, 1차 세계대전 때 프랑스인이 독일인을 욕하는 말)이 되었다. 우리는 심지어 우리가 실제로 히틀러의 인종주의 이론에 대항하려면 이러한 이름을 받아들여야 한다고 말하기까지 했다. 7년 동안 우리는 프랑스인 — 적어도 장래 프랑스 시민 — 이 되기 위해 우스꽝스러운 연기를 했다. 그러나 2차 대전 초기에 우리는 똑같이 독일놈으로 억류되었다. 하지만 그 시간 동안 우리는 대부분 충성스런 프랑스인이 되었기 때문에 프랑스 정부의 명령에 비판조차 할 수 없었다. 그래서 우리는 억류되어도 괜찮다고 선언했던 것이다. 우리는 역사상 최초의 자발적 수감자(prisonniers volontaires)였다. 독일이 프랑스를 침공한 후에 프랑스 정부는 조직 이름만 바꾸면 되었다. 다시 말해 우리는 독일인이어서 수감되었는데 유대인이어서 석방되지 못했다.

세계 전역에서 이와 똑같은 이야기가 되풀이된다. 유럽에서 나치는 우리의 재산을 몰수했다. 하지만 브라질에서는 재외 독일인 연합(Bund der Auslandsdeutschen)의 가장 충성스런 구성원과 마찬가지로 재산의 30%를 지불해야 한다. 파리에서 우리는 유대인이라는 이유로 8시가 넘으면 집 밖에 나갈 수 없다. 하지만 로스앤젤레스에서는 "적국 외국인" 즉 독일인이라는 이유로 제지된다. 우리의 정체성은 너무도 자주 바뀌어서 우리가 실제로 누구인지 아무도 알 수가 없다.

불행히도 우리가 유대인을 만난다고 해서 사태가 더 나아지는 건 아니다. 프랑스 유대인은 라인 강 너머에서 온 유대인은 모두 자기들이 폴락(Polaks)이라고 불렀던 사람들(독일 유대인들이 동방유대인(Ostjuden))이라고 불렀던 사람들)이라고 확신했다. 하지만 실제로 동부 유럽에서 온 유대인들은 프랑스 형제들에게 동의할 수 없었고, 그래서 우리를 야케(Jaeckes)라고 불렀다. 이 야케 혐오자들(프랑스에서 태어난 2세대, 이미 충분히 동화된 동부 유대인들)의 아이들은 프랑스 유대계 상류 계급의 견해를 공유했다. 그래서 한 가족 안에서 아버지는 당신을 야케라고 부르고 그의 아들은 당신을 폴락이라고 부르는 일이 일어날 수 있는 것이다.

전쟁이 일어나고 유럽 유대인에게 파국이 닥친 이래로, 난민이라는 단순한 사실은 우리가 토착 유대인 사회와 섞이지 못하게 만들었다. 몇몇 예외는 그 규칙을 증명하고 있을 뿐이다. 이러한 성문화되지 않은 사회의 법은, 비록 공적으로 그 유효성이 인정되지 않는다고 해도, 여론에 큰 영향을 미친다. 그리고 이러한 암묵적인 여론과 실천이 그 모든 공식적인 환대와 선의의 선언보다도 우리의 일상적인 삶에 더 중요하다.

사람은 사회적 동물이므로 사회적 결속이 끊어졌을 때 삶은 쉽지 않다. 도덕적 기준은 한 사회의 구조 내에서 훨씬 더 쉽게 지켜진다. 극소수의 개인만이 사회적이고 정치적인, 그리고 법적인 지위가 완전히 혼동되는 상황에서도 자신을 온전하게 유지할 힘을 갖고 있다. 자신의 사회적 법적 지위의 변화에 대항해서 싸울 용기가 없어서 우리는, 아니 우리 중 대부분은 정체성을 바꾸기로 결정했다. 이런 기이한 행동이 사태를 더 나쁘게 만든다. 우리의 삶 속에서 벌어지는 혼란은 부분적으로 우리 자신이 만든 결과물이다.

언젠가 누군가는 독일에서 이주해 나온 유대인들에 대한 진짜 이야기를 쓰게 될 것이다. 그리고 그 작가는 베를린 출신의 콘 씨, 언제나 150% 독일인이자 광신적 애국자였던 그를 묘사하는 데서 이야기를 시작하게 될 것이다. 1933년에 콘 씨는 프라하에서 자신이 난민임을 알아챘고, 아주 빨리 확고한 체코 애국자가 되었다. – 그가 독일인 애국자였던 만큼 충성스럽고 진실되게 체코 애국자가 되었다. 시간이 흘러 1937년 무렵 체코 정부가 이미 나치의 압력을 받고 있을 때, 유대인 난민은 쫓겨나기 시작했다. 이들 스스로 장래의 체코 시민으로 강하게 느끼고 있다는 사실은 무시된 채 말이다. 그래서 우리의 콘 씨는 빈으로 갔다. 자신을 그곳에 적응시키기 위해 확실한 오스트리아 애국자가 되는 일이 요구되었다. 독일의 침공은 또 다시 콘 씨를 그 국가 밖으로 몰아냈다. 그는 파리에 좋지 않은 시기에 도착했고 정규 거주 허가를 받지 못했다. 이미 희망적인 사고라는 훌륭한 기술을 갖고 있었기 때문에 그는 미래의 삶을 프랑스에서 보낼 거라고 확신하며 단순한 행정적 조치들을 심각하게 고려하지 않았다. 콘 씨는 “우리의” 조상 베르킨게토릭스(Vercingetorix)와 자신을 동일시함으로써 프랑스라는 국가에 적응할 준비를 했다. 그 후 콘 씨의 모험에 대해 더 이야기하지 않는 게 좋겠다. 콘 씨가 자신이 실제로 존재하는 바, 즉 유대인이 되기로 마음을 정하지 않는 한, 그 누구도 콘 씨가 계속해서 겪어나가야 할 모든 광기어린 변화들을 예견할 수 없을 것이다.

자기 자아를 놓아버리고자 하는 사람은 실로 그 창조만큼이나 무한한 인간 실존의 가능성을 발견하게 된다. 하지만 새로운 인격을 발견하는 일은 새로운 세계를 창조하는 일만큼이나 어렵고 가망 없다. 우리가 무엇을 하든 우리가 누구인 척하든 우리는 유대인이 아니고자 하는, 다른 누군가로 변하고자 하는 우리의 광기어린 욕망만을 드러내게 될 것이다. 우리의 모든 활동은 이러한 목표를 획득하는 데로 향해 있다. 우리는 난민이 되기를 원하지 않는다. 우리가 유대인이 되기를 원하지 않기 때문이다. 우리는 영어를 사용하는 사람인 척한다. 오늘날 독일어를 사용하는 이민자

는 유대인임을 나타내기 때문이다. 우리는 우리 자신을 국가 없는 사람들(stateless)이라고 부르지 않는다. 이 세계에서 국가 없는 사람들 중 대부분이 유대인이기 때문이다. 우리는 기꺼이 충성스러운 호텐토트인[49]이 되고자 한다. 단, 우리가 유대인이라는 사실을 숨기려고 할 때에만. 우리는 성공하지 못하고 성공할 수도 없다. 당신은 우리의 "낙천주의"라는 덮개 아래에서 동화주의자(assimilationists)의 절망적인 슬픔을 쉽게 알아챌 수 있다.

독일에서 온 우리와 더불어 "동화(同化, assimilation)"라는 말은 "심오한" 철학적 의미를 얻게 되었다. '동화'에 대해 우리가 얼마나 심각한지 당신은 아마 깨닫기 어려울 것이다. '동화'는 우리가 우연히 태어난 나라와, 우리가 우연히 말하게 된 언어를 사용하는 사람들에 필수적으로 적응하는 것을 의미하지 않는다. 우리는 원칙적으로 모든 것과 모든 사람에게 적응한다. 이러한 태도가 어떤 것인지는 자신의 감정을 표현하는 법을 분명히 아는 내 동포의 말을 통해서 나에게 분명해졌다. 그는 프랑스에 도착한 직후에 독일 유대인들이 서로에게 자신은 이미 프랑스인임을 주장하는 일종의 적응 모임을 만들었다. 그는 첫 연설에서 이렇게 말했다. "우리는 독일에서 좋은 독일인이었고, 따라서 프랑스에서 좋은 프랑스인이 될 것입니다." 사람들은 열렬히 갈채를 보냈고, 아무도 웃지 않았다. 우리는 우리 자신의 충성을 증명할 방법을 배울 수 있어서 행복했다.

만약 애국심이 일상이나 실천의 문제라면, 우리는 분명 세계에서 가장 애국심이 투철한 사람들일 것이다. 다시 콘 씨에게로 돌아가 보자. 그는 확실히 모든 기록을 깼다. 그는 항상, 그리고 끔찍한 운명이 자신을 내쫓은 그 모든 나라에서, 고국의 산을 보고 사랑에 빠지는 이상적인 이민자다. 하지만 애국심이 아직까지는 실천의 문제라고 여기지 않던 때이므로 우리의 반복되는 변신의 진정성을 사람들이 믿기는 쉽지 않다. 이러한 몸부림이 우리가 속한 사회를 아주 편협하게(intolerant) 만든다. 우리는 우리가 속한 집단과 상관없이 온전한 승인(full affirmation)을 요구한다. 왜냐하면 우리는 온전한 승인을 출신(the native)에서 얻을 수 있는 위치에 있지 않기 때문이다. 우리처럼 낯선 존재들과 만날 때 출신은 의심스러운 것이 된다. 그들의 관점에서는 대개 우리의 이전 국가에 대한 충성만이 이해할 만한 것이다. 이러한 점이 바로 삶이 우리에게 모질게 되는 이유이다. 유대인이라는 것, 달리 말해 우리가 원래 속해있던 국가에서 우리의 애국심이 다소 특이한 면을 갖고 있다는 사실을 설명할 수 있다면, 우리는 이러한 의심을 이겨낼 수 있을지도 모른다. 그래도 그 애국심은 진실되고 뿌리 깊은 것이다. 우리는 이를 증명하기 위해 크고 두꺼운 책을 썼다. 고대 문화를 탐구하고 그것을 통계적으로 설명해내기 위해 관료제 전체에 대가를 지불했다. 우리 학자들은 유대인과 프랑스인, 유대인과 독일인, 유대인과 헝가리인, 유대인과 누구 등등 사이의 예정 조화에 대한 논문을 썼다. 오늘날 아주 자주 의심받는 우리의 충성은 오래된 역사를 갖고 있다. 그것은 150년 동안 전례 없는 공적을 쌓았던 동화 유대인의 역사이다. 그들이 언제나 자신의 비유대성을 증명하고 있었음에도 그들은 동시에 유대인으로 남아있는 데 성공했다.

자신이 누구인지 모르는 이 방랑자들의 절망적인 혼란은, 자신들의 원형인 율리시스와는 달리, 자기 정체성을 지키기를 거부하는 열광을 통해 쉽게 설명된다. 이러한 열광은 지난 10년의 역사보다도 훨씬 더 오래된 것이며, 우리의 실존이 지닌 바닥 깊은 불합리함을 드러낸다. 우리 같은 사람들은 끊임없이 일종의 이미지화된 낙인(an imaginary stigma)을 숨기려고 노력할 수밖에 없는, 고정관념(a fixed idea)과 더불어 있는 자들이다. 그렇기에 우리는 새롭게 되는 것, 즉 기적을 만들어낼 수 있을 것처럼 보이는 모든 새로운 가능성에 열정적으로 매달린다. 통통한 여성이 자신이 바라는

49) 호텐토트인(Hottentot): 남아프리카의 부족 중 코이코이족을 낮춰 부르던 말. 남아프리카의 공용어인 네덜란드어 hot en(and) tot의 단축어, 그들이 말하면 'hot'와 'tot' 소리만 들린다며 네덜란드인들이 지은 이름.

허리선을 약속하는 새 옷에 매번 기뻐하는 것과 똑같은 방식으로, 우리는 새 국적에 매번 황홀해 한다. 하지만 그 여성은 자신이 욕망한 기적적인 특성을 믿는 한에서만 새 옷을 좋아하며, 그 옷이 자기 체형 – 그 문제에서는 자기 신분(status) – 을 바꾸지 못한다는 것을 알아채자마자 옷을 버릴 것이다.

당신은 우리의 이상한 위장(僞裝)이 명백히 쓸모없어 보이는 데도 여전히 우리의 열의를 꺾을 수 없다는 데에 놀랄 것이다. 인간이 극히 드물게 역사에서 배운다는 게 사실이라면, 우리의 경우처럼 매번 반복되는 개인적 경험으로부터 배울 수 있다는 것도 사실이다. 하지만 당신이 우리에게 돌을 던지기 전에, 유대인이 된다는 것(being a Jew)은 이 세계에서 그 어떤 법적 지위도 부여받지 못한다는 것임을 기억하라. 만약 우리가 유대인이라는 사실 외에 아무것도 아니라는 진실을 말하기 시작한다면, 그것은 곧 우리가 특정한 법이나 정치적 관습에 의해 보호받을 수 없는, 인간일 뿐인(are nothing but human beings) 인간의 운명에 우리 자신을 노출시키고 있음을 의미할 것이다. 나는 이보다 더 위험한 태도를 상상할 수 없다. 왜냐하면 우리는 그러한 인간(human being as such)이 아주 오래전에 존재하기를 멈추어 버린 세계에 실제로 살고 있기 때문이다. 즉 사회가 어떤 유혈 참사도 없이 사람을 죽일 수 있는 거대한 사회적 무기로서 차별(discrimination)을 발견한 이후의 세계, 여권이나 출생증명서, 때때로 소득세 영수증조차 이제는 공식 문서가 아니라 사회적 차별(social distinction)의 자료가 된 세계를 살고 있기 때문이다. 사실 우리는 대부분 사회적인 기준에 전적으로 의존하고 있다. 사회가 우리를 승인하지 않으면 우리는 자기 확신을 잃어버린다. 우리는 사회에 받아들여지기 위해 그 어떤 대가도 치를 준비가 언제나 되어 있었고, 지금도 그렇다. 하지만 이와 동시에 이러한 적응(adjustment)과 동화를 위해 우스꽝스러운 속임수를 쓰지 않고 살아가려고 노력했던 사람들도 소수지만 우리 가운데 있고, 그들이 자신이 감당할 수 있는 것보다 더 많은 대가를 치러야 했던 것도 사실이다. 그들은 뒤죽박죽 엉망인 세계에서 법 밖에 있는 사람들(outlaws)에게 주어진 몇 안 되는 기회조차 받아들이지 않았다.

베르나르 라자르(Bernard Lazare)를 잇는 이러한 소수의 사람들이 취한 태도(우리는 이를 "자각한 파리아(conscious pariah)"라고 명명한다)는 온갖 방법으로 '벼락부자/출세자(parvenus)'가 되려고 노력하는 우리 콘 씨의 태도와 같은 최근의 사건들로 조금은 설명될 수 있다. 둘은 모두 법적 또는 정치적 추방자를 알지는 못하지만 사회적 파리아(social pariah)와 그 대립자인 사회적 파브뉴(social parvenus)만은 아주 잘 아는 19세기의 자손이다. 법정 유대인과 더불어 시작되고, 백만장자 유대인과 유대인 자선가로 이어지는 현대 유대인의 역사는 이와는 또 다른 유대인 전통의 맥을 잊어버리는 경향이 있다. 이 또 다른 전통이란 하이네(Heine), 라헬 파른하겐(Rahel Varnhagen), 숄롬 알라이헴(Sholom Aleichem), 베르나르 라자르, 프란츠 카프카(Franz Kafka), 찰리 채플린(Charlie Chaplin)의 전통이다. 이것은 벼락부자/출세자가 되기를 원하지 않고 "의식적으로 파리아"의 지위를 택했던 유대인 소수자의 전통이다. 유대인의 자질이라고 자랑하는 모든 것들, 즉 "유대인의 심성(the Jewish heart)", 인류애, 유머, 사사로움 없는 지성(disinterested intelligence)과 같은 것이 이러한 파리아의 자질이다. 유대인의 결점으로 꼽히는 모든 것들, 즉 요령 없음(tactlessness), 정치적 우둔함, 열등감, 수전노 같은 것이 벼락부자/출세자의 특성이다. 인간적인 태도와 현실에 대한 타고난 통찰력을, 편협한 계급정신과 금융거래의 근본적 비현실성과 바꾸는 것이 가치 있다고 여기지 않는 유대인들은 항상 있었다.

역사는 파리아나 파브뉴 둘 모두를 법외 추방자의 지위(the status of outlaws)로 밀어냈다. 파브뉴는 여전히 "사람은 두 번 성공하지 못한다(On ne parvient pas deux fois)"는 발자크의 탁월한 지혜를 받아들이지 못한다. 그렇기 때문에 파브뉴는 파리아의 야성적인 꿈을 이해하지 못하고

그들과 운명을 공유하는 데 굴욕감을 느낀다. “부적절하다(indecency)”고 여겨질 지점에서조차 진실 말하기를 주장하는 그러한 소수의 난민들은 인기를 잃는 대가로 값을 매길 수 없는 장점을 얻게 된다. 역사는 이제 그들에게 덮인 책이 아니고, 정치도 더 이상 비유대인의 특권이 아니다. 그들은 유럽에서 유대인이 법외 추방(outlawing)되자 그 뒤를 이어 대부분의 유럽 민족들이 법외 추방되고 있다는 사실을 안다. 이 나라에서 저 나라로 쫓겨나는 난민들은, 이들이 자기 정체성을 지키는 한, 그 민족의 전위를 대표한다. 처음으로 유대인의 역사는 다른 모든 민족과 분리되지 않고 연결된다. 유럽의 민족 공동체는, 가장 약한 구성원이 배제되고 박해되도록 내버려 두었을 때, 그리고 바로 그 이유 때문에 산산조각이 났다. (1943년)

하반기 프로그램1 – 자유, 자유주의, 그리고 인권의 의미

= 발표 / 정원섭 교수 (경남대학교 자유전공학부)

참고자료

# 인권의 현대적 역설 : 민주적 평화론에서 인권[50]

**정원섭, 경남대 자유전공학부**

분 야 : 윤리학, 정치철학, 사회철학
주제어: 인권, 민주적 평화, 칸트, 롤즈

## 초록

인권은 국가 권력의 자의적 행사로부터 시민의 자유를 보장하기 위한 일환으로 등장하였다는 점에서 국가 권력과의 이항적 대립 관계에서 출발하였다. 이점은 민주적 평화론으로 일컬어지는 칸트의 영구평화론에서 롤즈의 만민법에 이르기까지 일관된 흐름이라고 할 수 있다. 이 글은 민주적 평화론에서 인권에 대한 정당화 방식으로 실체적 방식으로 규정한 후 이러한 실체적 규명 방식이 지닌 의의와 한계를 비판적으로 검토한다.

그러나 자본의 자유로운 국제적 이동과 더불어 인권은 국가 권력뿐만 아니라 자본에 의해 훨씬 심각하게 유린될 수 있다는 점에서 삼항적 대립관계에 놓이게 된다. 나아가 자본에 의한 인권 침해는 경우에 따라서는 자유로운 교환관계의 형식으로 변질되면서 더욱 광범위하게 전개된다. 이점을 인권의 현대적 역설로 규정하고자 한다. 이러한 인권의 현대적 역설을 벗어나기 위해서는 인권의 본래적 의미를 회복할 필요가 있다는 점을 주장하고자 한다.

## 1. 서론

1948년 국제 연합(UN)에서 '보편인권선언'을 채택한 이래 인권은 한 국가 내부뿐만 아니라 국제 사회에서도 중요한 규범이 되고 있다.[51] 그 동안 이 선언을 다양한 현실에서 구체화하기 다양

50) 이 자료는 철학 제112집 2012년 8월(Philosophy, The Korean Philosophical Association Vol.112, August 2012, 173-191)에 게재된 것으로, 강의 참고자료로 공유되었습니다. 당일 발표는 별도 PPT 자료로 진행되었습니다.

한 노력이 집결되어 1993년에는 파리원칙을 채택되었으며 이 원칙에 따라 우리나라 역시 2001년 국가인권위원회를 출범시켰다.[52] 그러나 2009년 이 위원회의 4기 위원장이 중도 사퇴하였으며 새로 구성된 5기 위원회에서도 2010년 11월 1일 두 명의 위원이 "국가인권위원회의 기본 소임이 후퇴하고 있다" 며 위원직을 사임하면서 우리나라 국가인권위원회는 현재 그 권능과 정체성을 둘러싸고 위기에 처해 있다.[53] 또한 학생인권조례와 관련하여 현재 빚어지고 있는 첨예한 갈등은, 물론 이 갈등이 정치적 이해관계에 따라 왜곡된 측면이 없지 않으나, 우리 사회 내부에 인권에 대하여 다양한 이해방식들이 서로 상충하는 모습을 잘 보여주고 있다.

그런가 하면 2010년 3월 이란 혁명 법원에서 이란 대통령에게 "모욕적인(insulting)" 편지를 보냈다는 이유로 학생 활동가인 페이만 아레프에게 1년의 징역형과 74대의 태형을 선고하자 유럽과 미국 등 서구의 여러 비정부 기구들에서는 태형을 철회하라는 요구가 빗발쳤다. 그러나 이란 정부는 외국의 이러한 요구를 자국의 고유한 문화와 주권을 침해하는 것으로 간주하며 반발하였다.[54] 이점은 "인권의 이상을 보편적으로 인정하고자 하는 것은, 만일 이러한 보편주의가 현실의 다양성을 부정하거나 숨기기 위하여 이용된다면, 해악이 되고 말 것이다" 는 싱가포르 외무장관 왕의 주장과 맥을 같이 한다.[55]

물론 인권이란 한 사람이 오로지 인간이라는 이유에서 갖는 권리를 말한다.[56] 일견 지극히 단순해 보이지만 인권에 대한 논의가 구체적인 현실과 만나는 순간 다양한 고려사항들이 복잡하게 엉켜 있어 인권에 대한 이와 같은 단순한 정의는 무력화된다. 단순한 정의가 어떤 합의점을 찾기가 매우 힘든 상황이다. 이점에서 볼 때 인권 자체가 '본질적으로 논쟁적인' (essentially contestable) 개념일 수밖에 없다 할 것이다.[57] 이 글은 인권에 대하여 규범윤리학적인 이해를 증진하는 것을 목표로 구체적으로는 James Griffin의 입장과 롤즈의 입장을 살펴보고자 한다. 한 다양한 접근 방식 중 규범윤리학적 에서는 인권 개념을 명료하게 하기위해 보편인권선언과 국내인권위원회 목표를 중심으로 인권 개념에 대한 이해를 도모하고자 한다. 나아가 인권에 대한 두 가지 전통적인 접근 방식 구조적인 접근 방식과 실체적 접근 방식을 살펴 본 후 인권이 지닌 태생적 역설을 검토한 후 현대 다원주의 사회에서 인권이 지닌 의의를 제시하는 것으로 마무리 하고자 한다.

## 2. 인권의 의미

인권 개념의 역사적 기원을 찾자면 서양의 경우 자연법 사상이 등장하기 이전까지 추적해 볼 수 있을 것이며 동양의 경우 다양한 민본 사상을 열거해 볼 수 있을 것이다. 그러나 현재 현실에서

51) 국제 연합 총회 결의 217 A (III). 이 선언에 대해 그 당시 58개의 회원국 중 50개 국이 찬성하였다. http://www.un.org/en/documents/udhr/history.shtml.

52) 파리원칙의 정식 명칭은 "국가인권기구의 지위에 관한 원칙" 이며 이 원칙에 따라 UN 인권위원회에 가입한 국가는 독립적인 국가인권기구를 설립하여야 한다.

53) 국가인권위원회법 제1조 "이 법은 국가인권위원회를 설립하여 모든 개인이 가지는 불가침의 기본적 인권을 보호하고 그 수준을 향상시킴으로써 인간으로서의 존엄과 가치를 구현하고 민주적 기본질서 확립에 이바지함을 목적으로 한다."

54) http://www.guardian.co.uk/world/2011/oct/09/iranian-lashed-insult-ahmadinejad.

55) W. S. Wong, "The Real World of Human Rights," The 1993 World Conference on Human Rights in Vienna (mimeographed, 1993)

56) James Griffin, "First Step in an Account of Human Rights," *European Journal of Philosophy* 9:3(2001) p.306.

57) W. B. Gallie, "'Essentially Contestable Concepts," *Proceedings of Australian Society 56*(1955-6), p.56.

논의되는 인권 개념의 기본 맥락은 대체로 1948년 국제연합의 보편인권선언에 기초하고 있으며[58], 이 선언은 특정한 철학사상이나 정치적 입장에 근거하고 있다기보다는 합의의 산물이라 할 수 있을 것이다. 우선 국제연합의 보편인권선언에 나타난 인권들의 구체적 항목들을 통해 인권에 대한 기존의 법률적 접근 방식을 검토한 후 사회윤리학적 접근의 가능성 혹 필요성을 타진해 보고자 한다.

**<표9 세계인권선언상의 권리(출처: 니켈, 『인권의 좌표』 pp. 7-8.)>**

| 구분 | 조항 | 권리의 내용 |
|---|---|---|
| 안전권 | 3 | 생명, 자유, 안전 |
| | 5 | 고문과 잔인한 형벌 금지 |
| 적정절차의 권리 | 8 | 권리의 침해에 대해 효과적 구제를 받을 권리 |
| | 28 | 인권이 향유될 수 있는 사회적·국제적 질서에 대한 권리 |
| | 9 | 자의적 체포, 구금, 추방의 금지 |
| | 10 | 형사사건에서 재판을 받을 권리 |
| | 11 | 형사사건에서 무죄추정 |
| | 11 | 소급형법/소급처벌 금지 |
| | 15 | 자의적 국적박탈금지 |
| | 17-2 | 자의적 재산몰수금지 |
| | 27-2 | 개인 저작물에 대한 정신적·물질적 이익 보호 |
| 기본적 자유 | 4 | 노예제 혹 예속상태 금지 |
| | 12 | 사생활, 가족, 주거, 통신에 대한 자의적 간섭 배제 |
| | 13 | 거주와 이전의 자유 |
| | 13 | 입출국의 자유 |
| | 14 | 박해를 피해 망명할 자유 |
| | 16-2 | 자유로운 결혼의 자유 |
| | 17-1 | 재산소유의 자유 |
| | 18 | 사상, 양심, 종교의 자유 |
| | 19 | 표현의 자유 |
| | 20 | 평화적 집회 및 결사의 자유 |
| | 23-4 | 노동조합 결성 및 가입의 자유 |
| | 26 | 자식교육을 선택할 부모의 자유 |
| | 27 | 문화활동에 참여할 자유 |
| 정치적 참여권 | 21-1 | 자유로이/ 직접 선출한 대표를 통해 정부에 참여할 권리 |
| | 21-2 | 공직에 대한 평등권 |
| | 21-3 | 정기적/진정한 선거에 투표할 기회 |
| 평등권 | 2 | 근본적 권리와 자유에 대한 평등 |
| | 6 | 법 앞에서 인간으로서 인정받을 권리 |
| | 7 | 법 앞의 평등 |
| | 2/7 | 차별로부터의 자유 |
| | 16 | 혼인과 가족에서 평등권 |
| | 22 | 동일노동/동일임금의 평등권 |
| | 25-2 | 혼외 출생아동에 대한 평등한 사회적 보호 |
| 경제적 사회적 권리 | 22 | 사회보장 |
| | 23-2 | 정당하고 우호적인 임금에 대한 권리 |
| | 24 | 휴식과 여가 |
| | 25 | 적정 수준의 건강과 안녕 |
| | 25-1 | 모성과 아동에 대한 특별 보호 |
| | 26 | 교육받을 권리 |

58) James Nickel, Making Sense of Human Rights 2nd ed., 조국 역, 『인권의 좌표』(명인문화사, 2010), p.1.

우리나라 국가인권위원회 역시 다음과 같이 목표를 설정하고 있다는 점에서 세계인권선언의 전반적 취지와 크게 다르지 않다고 할 수 있다.

**<표10 국가인권위원회 전략목표와 전략 성과>**

**/ 출처 : 국가인권위원회 누리집 www.humanrights.go.kr, 2010년 11월 1일**

| 전 략 목 표 | 성 과 목 표 |
|---|---|
| I. 기본적 자유의 실질적 보장 | 1. 신체의 자유 및 구금으로부터 자유<br>2. 표현의 자유 보장<br>3. 양심, 사상 및 종교의 자유<br>4. 정보인권 증진 |
| II. 아동 노인 인권향상 | 1. 학생인권 개선<br>2. 취약계층 청소년 인권개선<br>3. 스포츠 선수의 인권보호<br>4. 노인 인권보호 |
| III. 경제적 약자의 인권향상 | 1. 사회권 국제기준 준수 인프라 구축<br>2. 빈곤계층 인권보장<br>3. 비정규직 인권보호 |
| IV. 다문화 사회의 인권증진 | 1. 다문화 정책의 인권지향성 강화<br>2. 이주노동자 인권보호<br>3. 결혼이주여성 인권증진<br>4. 다문화 가정의 아동 인권보장 |
| V. 사회적 약자의 차별시정 강화 | 1. 차별금지법 제정<br>2. 고용에 있어서 차별개선<br>3. 장애인차별 개선<br>4. 정신장애인 인권보호<br>5. 여성인권 보호 |
| 〈특별사업〉: 북한인권 개선 | 1. 북한주민 인권상황 개선<br>2. 인도주의적 사안 해결노력 추진<br>3. 새터민 인권증진방안 모색 |

표1의 경우 구체적 권리를 적시하고 있으나 표2의 경우 정책 목표를 제시하고 있다는 점에서 서로 차이를 보이고 있다. 이와 관련하여 인권이라는 개념이 표1과 같이 구체적인 권리를 표방하는 것인지 표2와 같이 한 국가에서 지양하는 정책 목표를 담고 있는 단순한 선언인가에 대해 그동안 많은 논쟁이 있었다. 우선 인권을 (실정법 중심의) 법률학자들과 같이 구체적인 권리를 포괄하는 꾸러미 개념으로 해석하고자 하는 입장을 추적해 보자.

일반적으로 권리란 크게 권리 보유자(권리주체), 권리 상대자, 그리고 권리의 내용이라는 세 가지 변수를 통해 구체화된다.[59]

59) 김도균, "인권의 개념과 원리," 인권교재발간위원회 편저, 『인권법』(아카넷, 2006), pp.67-96.

첫째, 권리 주체(right holder)

여기서 핵심 질문은 "누가 권리를 갖는가?" 이다. 만일 모든 사람이 어떤 권리를 갖는다면 그 권리는 보편적 권리(universal rights)가 되며, 일부 개인만이 권리를 갖는다면 개별적 권리(particular rights)가 된다. 인권을 보편적 인권이라고 하는 것은 모든 인간이 그 권리를 갖는다는 의미이다. 국제연합의 'universal declaration of human rights'에서 'universal'이란 곧 인간이라면 누구나 예외없이 보편적으로 갖는 권리에 대한 선언이라는 의미이다.

둘째, 권리 상대자(addressee)

여기서 핵심 질문은 "누구에 대해 그 권리를 갖는가?" 하는 것이다. 계약이행청구권처럼 특정 특정인에 대해 갖는 권리인 경우 특수한 권리(special rights)라고 하며, 모든 이에 대해 요구할 수 있는 권리라면 일반적 권리(general rights)라고 할 수 있다. 가령 생명권이나 소유권과 같은 경우 다른 모든 사람에 대해 갖는 권리라는 점에서 일반적 권리가 된다. 이점에서 볼 때 인권 역시 국가 권력이나 다른 모든 이에게 존중할 것을 요구한다는 점에서 일반적 권리라고 할 수 있다.

셋째, 권리의 내용(scope)

여기서 핵심적 질문은 "권리 상대자에 대해 어떤 유형의 행위를 요구하는가?" 이다. 즉 그 권리가 권리 상대자에 대해 구체적 행위를 요구하는 것인지(작위의 의무) 혹은 구체적인 행위를 하지 말 것을 요구하는 것인지(부작위의 의무)에 따라 권리의 내용은 달라질 것이다. 가령 자유권의 경우 권리 상대자에 대해 대체로 침해행위를 하지 말도록 하는 부작위의 의무를 부과하지만 대체로 사회권이라 일컬어지는 사회보장 정책과 관련된 권리의 경우 국가에 대해 적극적인 정책을 실행할 것을 요구한다는 점에서 작위의 의무를 부과한다.

중요한 것은 권리의 상대자(addressee)이다. 즉 모든 인간이 지닌 보편적 권리로서 인권을 보호하기 위해 작위 혹은 부작위의 의무를 지닌 것은 누구인가의 문제를 분명히 하는 것이 중요하다. 역사적으로 볼 때 영국의 경우, 1679년 「인신보호법」과 1689년 「권리장전」, 프랑스의 경우, 1789년 「인간과 시민의 권리선언」그리고 미국의 경우, 1776년 「독립선언」에 이르기까지 인권과 관련된 중요한 문헌이 목표로 하는 바는 국가 내지 왕의 전제로부터 시민이 자신의 권리를 선언한 것이었다. 이점은 법의 지배, 즉 법치를 통해 국가 행정 권력의 자의적 행사를 막으며 개인의 자유를 보장하고자 고자 서구 자유주의의 전개 과정과 그 궤를 같이 한다. 이 때문에 소위 간섭받지 아니할 권리로서 (소극적) 자유권이 일차적으로 인권의 핵심 개념으로 등장하게 되는 것이다.

이러한 역사적 전통이 현대에 들어와 구체적으로 표현된 것이 1993년 파리 원칙이다. 파리원칙의 핵심은 개별 국가마다 인권 담당 기구를 설치하되 해당 국가의 어떠한 권력으로부터도 독립된 기관으로 운영될 수 있도록 하고자 하는 것이다. 이를 통해 그 국가의 인권위원회는 그 국가에서 발생한 인권 침해 사례에 대해 객관적이며 공정하게 평가할 수 있는 권위를 공인받을 수 있으며 이를 기반으로 인권 개선에 대한 적절한 권고를 하며 나아가 그 활동 상황을 국제연합에 보고하여 인권에 대한 더욱 진전된 입장을 공유할 수 있는 기반을 조성하고자 하는 것이다.[60]

따라서 인권은 설령 그 표현에서 있어서 마치 법률적 권리처럼 제시되지만, 특정 국가의 실정법에 근거하여 인정받고 있는 권리라기보다는 개별 국가의 현재의 실정법이나 특수한 문화적 전통과

60) 파리 원칙에 대한 이러한 해석은 현재 일반화된 상식이며, 이점은 내가 안경환(4기 국가인권위원장)과 면담을 통해 확인한 내용이다.

는 상관없이 그 국가에서 준수해야만 하는 계몽된 정치적 도덕의 규범(enlightened political morality)으로 자리매김되어야 한다. 만일 인권을 반드시 구현되어야만 하는 실정법상의 법률적 권리로 파악할 경우 설령 인권의 구체적 권리들이 실정법상의 요구사항에 비해 고도의 우선성(high priority)을 갖는다고 할지라도 인권 개념 자체가 요구하는 세부 권리들간의 상충은 피할 수 없을 것이다. 이 경우 다양한 권리들이 상충을 하는 경우를 그 우선 순위를 조정해야 하는 제 3의 기준을 마련할 수밖에 없을 것이며, 이는 결국 인권이 불가침의 권리가 될 수 없다는 것을 확인하는 결과를 낳고 말 것이다.

물론 인권이 불가침의 양도불가능한 절대적 권리는 아니라 할지라도 여타의 권리나 문화적 전통에 비해 고도의 우선성을 갖는 규범임은 부정할 수 없다. 따라서 이에 대한 적절한 다양한 정당화 작업 뿐만 아니라 그 적용의 범위와 유보 상황에 대한 구체적인 논의가 이루어져야 한다. 이를 위해 그동안 국제연합이나 다양한 국제 기구에서는 인권에 포함된 구체적 권리들이 개별 국가에서 실효적으로 실행될 수 있도록 하기 위해 여러 국제 조약의 내용에 명문화하고자 하는 다양한 시도들이 있어 왔다. 물론 어떤 국가가 인권과 관련된 특정 국제 협약에 참여하지 않고 있다면 그 국제협약이 해당 국가의 실정법과 같은 구속력을 가질 수는 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 인권은 해당 국가가 현재 그 국제 조약에 참여하고 있는지 여부와 관계없이 국제기구, 외국 정부와 같은 '외부자' 들이 개별 국가의 구체적 행위를 평가하고 비판할 수 있는 국제적 기준이 되고 된다. 이때 '외부자' 들은 특정 국가의 인민들이 인간으로서 존엄성을 훼손당하지 않도록 인권을 보호해야 하는 것뿐만 아니라 현대와 같은 문화 다원주의의 상황에서는 그 국가가 지켜온 고유한 문화적 전통을 존중해야 한다는 이중의 과제를 안게 된다. 그 결과 인권이라는 국제적 규범은 지고한 도덕적 이상을 다른 국가에 이식하거나 이상적인 도덕을 지향하는 최대 규범(maximum morality)이 아니라 이 기준 자체가 충족되지 않을 경우 인간으로서 기본적인 삶 자체가 유린되는 것을 막고자 하는 최소 규범(minimum morality)이다.[61]

## 3. 인권에 대한 실체적 해명방식 : 롤즈의 인권 개념

철학자들이 인권을 해명하는 방식은 크게 구조적 방식(structural account)과 실체적 방식(substantive account)으로 구분할 수 있다.[62] 구조적 접근 방식이란 더욱 상위의 혹 포괄적인 도덕이론이 설정되고 이 도덕이론의 틀 내에서 그 일부로서 인권을 해명하는 방법이다. 대체로 파인버그(Joel Feinberg), 드위킨(Ronald Dworkin), 노직(Robert Nozick) 등이 이러한 해명 방식을 취한다고 할 수 있다.

이중 윤리학적 함축을 가장 많이 담고 있는 노직의 해명 방식을 잠시 살펴보자. 노직의 경우 권리(혹 옳음)란 일종의 '측면제약사항들(side-constraints)' 으로 이해한다. 측면제약사항이란 한 개인이 행복과 같이 자신이 설정한 궁극적 목적을 추구하는 과정에서 반드시 준수해야 하는 규칙들의 체계라고 할 수 있다. 가령 내가 고속도로를 이용하여 서울에서 공주에 오는 경우를 생각해 보자. 공주는 나의 목적지이다. 그런가 하면 고속도로에서 운전을 하고 있는 사람들의 목적지는 광주, 대구, 부산, 논산, 전주 등 매우 다양할 것이다. 이러한 다양성은 현대 다원주의 사회가 피할

61) 니켈, p.6.
62) James Griffin, *On Human Rights* (Oxford University Press, 2007), pp.20-26.

수 없는 상황이지만, 우리가 고속도로를 달리고 있는 한 이때 요구되는 여러 교통법규와 운전 예절을 준수해야 한다. 이 때 구체적인 법규의 항목은 모두 교통법규라는 견지에서 요구되는 것일 뿐 특정 법규라고 해서 우선성을 갖는 것은 아니다. 물론 노직의 경우 윤리적 내용과 관련하여 가령 개인의 독자성(separateness of persons)이 지닌 도덕적 함축과 같이 모종의 실체적 내용을 포함하고 있기는 하지만 이를 통해 인권 개념을 정당화하기에는 충분하지 못하다.

이에 반해 인권에 대한 실체적 해명방식은 다시 상향식(bottom-up) 전략과 하향식(top-down) 전략으로 구분해 볼 수 있다. 상향식 해명방식을 가장 잘 보여주는 것은 왈쩌(Michael Walzer)이다. 왈쩌의 경우 다양한 공동체는 그 공동체마다 중요하게 간주하는 상이한 사회적 가치들을 가지고 있다. 이는 공동체마다 독특한 자연환경과 고유한 역사적 전통을 통해 무엇을 중요한 사회적 가치로 간주할 것인지 서로 다른 방식으로 이해하고 있기 때문이라는 것이다.[63] 따라서 한 공동체의 중요한 사회적 가치를 분배하고자 할 경우 누구나 받아들일 수 있는 객관적이며 추상적인 원칙이 아니라 그 사회 내부에 이미 존재하고 있는 사회적 이해방식을 비판적으로 성찰하는 것에서 출발하여야 한다고 주장하면서 소위 내재적 사회비판 이론을 개진하였다.[64] 따라서 인권 역시 이에 대한 서구 사회의 이해방식을 하나의 보편적이고 일반적인 원칙으로 삼아 이를 다른 문화권에 비판의 기준으로 적용하는 것이 아니라 공동체마다 이미 암묵적으로 존재하고 있는 인권에 대한 다양한 이해 방식을 내재적 사회비판 과정을 거쳐 공통의 기반을 밝혀야 한다는 것이다.

왈쩌의 이러한 내재적 사회비판 이론은 현대 다문화주의 상황에서 상당한 설득력을 지니고 있다는 점을 부정할 수 없다. 또한 왈쩌의 이러한 시도는 1980년부터 지구촌의 공동의 가치를 찾아 보편윤리를 모색하고자 한 유네스코를 중심으로 진행된 보편윤리기획(universal project for common values)을 통해 많은 주목을 받았다. 그러나 왈쩌의 이러한 내재적 사회비판 이론에 기초하여 지구촌 공동의 가치를 모색하고자 하는 노력은 보편적이며 일반적인 권리로서 인권 개념을 정당화하기에는 아직도 많은 부분에서 더욱 많은 보충이 이루어져야 할 것이다.

이에 비해 인권에 대한 롤즈의 이해 방식은 하향식 전략을 택하고 있기는 하지만 매우 특이하다 할 것이다. 롤즈는 자신의 이론을 국제 관계로까지 확장한 만민법에서 "인권은 합당한 만민법 내에서 특별한 역할을 수행하는 종류의 권리들"이라고 주장하면서 인권이 다른 유형의 권리들과 구별되는 종류의 권리임을 분명히 한다.[65] 이때 긴급한 권리로 노예와 농노신분으로부터의 자유, 양심의 자유, 집단학살과 인종청소로부터 인종집단의 보호 등을 구체적으로 적시한다. 그리고 이러한 권리들은 어떤 정치 체제의 국내적 자율성에 대한 한계를 설정하는 역할을 한다는 것이다. 이것은 2차 세계 대전이후 등장한 다양한 국제법에서 두드러지게 나타나고 있는 두 가지 경향과 합치한다는 것이다. 여기서 두 가지 경향이란 첫째 클라우제비츠의 주장처럼 전쟁은 이제 더 이상 정부의 정책 수단으로 간주될 수 없다는 점 그리고 개별 국가의 국내적 자율성은 제한되어야 한다는 점이다.

나아가 롤즈는 인권이 개별 국가들이 명시하고 있는 헌법상의 기본권이나 자유민주 사회의 일반적 시민의 권리와도 구분된다고 주장한다. 인권은, 설령 충분하지도 못할지라도, 개별 국가 내의 다양한 정치적 사회적 제도들의 적정성에 대한 필수적인 기준을 제시한다는 것이다. 이를 통해 인권의 구체적 항목들은 어떤 정치 체제의 국내법이 만민 사회에서 용인될 수 있는지 여부에 대한

63) Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 정원섭 (외) 역, 『정의와 다원적 평등』 (철학과 현실사, 1999) 참고.
64) M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, 김은희 역, 『해석과 사회비판』 (철학과 현실사, 2007) 참고.
65) John Rawls, The Law of Peoples, 장동진 외 역, 『만민법』 (이끌리오, 2000), p.128.

한계를 제시한다는 것이다.

따라서 인권으로 분류되는 특별한 종류의 긴급한 권리들은 다음과 같은 세 가지 역할을 한다.

첫째, 인권의 구현은 한 사회의 정치 제도와 법 질서의 적정함에 대한 필수 조건이다.

둘째 인권의 구현은 정당화되고 강제적인 타 국민의 간섭, 가령 외교적 및 경제적 제재 또는 중대한 경우에 군사력에 의한 간섭을 배제하는 충분조건이 된다.

셋째, 인권은 만인간의 다원주의에 대한 하나의 한계를 설정한다.[66]

인권에 대한 롤즈의 이러한 해명은 특정한 도덕 이론과 독립하여 "특별한 종류의 긴급한 권리들"로 명시하고 있다는 점에서 실체적 해명 방식임은 분명하다. 그러나 주지하다시피 롤즈가 제시하고 있는 만민법은 국제 관계의 기본 단위를 국가(state)로 상정하는 현대 국제학의 일반적인 흐름과 달리 국민(peoples)로 제시하고 있다는 점에서 독특한 접근방식이다. 롤즈는 국제 사회에 존재하는 국민들을 다섯 가지 유형으로 구분한다.

첫째 합당한 자유주의 국민들 (reasonable liberal peoples)

둘째 적정 수준의 국민들 (decent peoples)

셋째 무법적 국가들 (outlaw states)

넷째 불리한 여건으로 고통받는 사회들 (societies burdened by unfavorable conditions)

다섯째 자애적 절대주의 사회 (benevolent absolutism)

롤즈가 만민법을 통해 궁극적으로 보여 주고자 하는 것은 칸트 이래 지속된 민주적 평화주의(democratic pacificism), 즉 민주 국가들은 서로 전쟁을 하지 않는다는 입론을 정당화하고자 하는 것이다. 그러나 현실에서는 대량 살상을 가능하게 하는 핵이 지속적으로 확산되며 전쟁의 위협이 증가하는 명분 없는 전쟁이 빈발하고 있다는 것을 부정할 수 없다. 이와 같은 상황에서 국제 사회의 합의를 통해 평화를 모색하고자 하는 노력이 철학자의 한가로운 백일몽이 아니라 실현가능한 이상(realistic utopia)라는 점을 보여주고자 하는 것이다. 이 과정에서 롤즈는 어떤 특정한 도덕 이론에 기반하지 않으면서도 구체적인 권리들을 인권의 핵심 내용으로 제시하고 있다는 점에서 실체적인 해명 방식을 택하고 있다. 그러나 자신이 제시하고 있는 권리들이 다양한 사회에서 규범으로서 소중한 가치로 존중되고 있다거나 내적인 사회비판을 통해 이러한 권리들을 공통의 가치로 추론할 수 있다고 주장하는 것이 아니라 이와 같은 권리들이 선결적으로 충족되어야 한다고 요구한다는 점에서 롤즈는 하향식 접근 방식을 택하고 있다고 할 수 있을 것이다.

물론 롤즈가 인권과 관련된 권리들의 완전한 목록을 제시한 것이 아니라 어느 사회에서건 인권으로 받아들일 수 있는 그야말로 최소한도의 권리를 제시한 것으로 이해할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 롤즈가 제시한 인권의 목록들을 보면서 이와는 훨씬 더 두텁고 다양한 권리들의 목록을 제시하지 않는 것에 대해 실망하지 않을 수 없다. 물론 보편적 인권의 목록은 국제 사회의 환경에 따라 가변적일 수 있을 터이지만 이를 위한 더욱 구체적 기준조차 제시되었다는 점 역시 아쉬움을 피할 수 없는 대목이다.

66) 롤즈, 만민법, p.130.

## 4. 인권의 역설과 건강한 연대

이미 지적한 것처럼 인권은 근대 서구 사회에서 전제를 일삼던 국가 권력에 맞서며 성취한 소중한 성과이다. 따라서 근대 이후 인권을 보장하고자 하는 많은 노력은 국가 권력을 그 국가의 주인인 자유롭고 평등한 인민이 민주적으로 통제할 수 있는 안정적인 기제를 창출하고자 하는 다양한 시도로 구체화되었다. 그러나 자본주의의 폭발적인 팽창은 국가를 그 영토 안에 존재하는 독점적인 유일한 권력 소유자가 아니라 사기업과 경쟁하는 다양한 권력자 중의 하나로 전락시켰다. 더욱이 과거의 국가 권력이 그 권력을 지속적으로 유지하거나 행정의 효율성을 극대화하기 위해 인권을 유린하였다면 이제 사기업은 그 이윤을 극대화하기 위해 훨씬 정교하게 인권을 유린할 수 있는 상황이 되었고 이러한 현상은 노동현장에서 비일비재하게 목격되고 있다. 이제 국민은 사기업의 고삐풀린 영리 추구 앞에서 유린당할 수 있는 인권을 보장받기 위해서는 지금까지 자신의 인권을 침해할 것으로 언제나 의심받아 오던 국가권력에게 거대 (다국적) 사기업을 통제해 줄 것을 요구할 수밖에 없는 상황이다. 이러한 역설적 상황을 인권의 첫 번째 역설이라고 이름 붙여 보자. 이러한 첫 번째 역설은 자본주의의 팽창이라는 외적인 요인으로 등장한 것이다. 이러한 인권의 첫 번째 역설을 벗어나는 한 가지 길은 국가 권력에 대한 실질적인 민주적 통제를 공고하게 제도화하는 것일 것이다.

인권의 두 번째 역설은 내적 요인에 의해 발생한다. 국민 스스로 인권 자체를 포기하거나 인권의 유린을 당연시 여기는 것이다. 이러한 양상은 en 가지 형태로 나타난다. 첫째 양상은 국가 권력으로부터 인권 유린을 당연시 하는 것이다. 특히 우리나라와 같이 분단된 상황에서는 외부 요인으로 인해 국가 권력에 의한 인권 침해를 애국으로 포장된 가슴 아픈 기억이 없지 아니하다. 그러나 더욱 심각한 것은 사적 이익을 위해 사기업 부문에서 오는 인권침해에 대해 너무나 둔감해지고 있다는 점이다. 가령 IT 산업의 급속한 성장 과정에서 정부는 IT 기업에 대한 다양한 후원을 하였고 국민 역시 IT 기업이 제공하는 사소한 편익을 위해 자신의 개인정보를 너무나도 쉽게 IT 기업에 제공하고 있는 것이 현실이다. 나아가 끊임없이 강조되어온 경쟁 기조에서 타인의 인권에 대한 우리의 무관심은 국가 권력과 사기업에 의한 인권침해를 외면 내지 방조하고 있다. 특히 기본적 생존권을 위해 처절한 외침을 우리는 밥그릇 싸움으로 손쉽게 매도하는 과정에서, 자신의 편협한 이해관계를 극대화하고자 하는 인권의 이름으로 정당화하는 과정에서 인권에 기초한 다양한 권리들이 바로 우리 자신에 의해 오염되고 있으며 그 결과 인권 자체가 지닌 규범적 정당성 자체를 훼손시키고 있는 것이다. 따라서 나의 인권이 실질적으로 구현될 수 있는 여건을 조성하기 위해서는 스스로 편협한 사적 이해관계의 틀을 넘어 우리 사회에서 인권을 유린당하고 있는 소외 계층에 대한 건강한 유대 관계를 회복하는 작은 걸음을 시작하는 것이다.

## 참고문헌


- 김도균, “인권의 개념과 원리,” 인권교재발간위원회 편저, 『인권법』(아카넷, 2006)
- 김비환, 『인권의 정치사상 : 현대 인권 담론의 쟁점과 전망』(이학사, 2010)
- 오수웅, “현대의 인권연구경향 비판과 대안의 모색” 『정치사상연구』, 제16집 제2호(2010, 가을)
- 유네스코한국위원회 [역편], 『인권이란 무엇인가 : 유네스코와 세계인권선언의 발전과 역사』(오름, 1995)
- ————, 『아시아의 인권교육 : 호주・인도・홍콩 편』(사람생각, 1995)
- 이충진, “인권에 관한 철학적 성찰-칸트의 경우”, 『철학연구』 92권 (2011).
- 장은주, 『인권의 철학 : 자유주의를 넘어, 동서양이분법을 넘어』(새물결, 2010).
- 정성훈, “형이상학 이후의 인권이론 모색 :루만과 하버마스로부터” 『고려법학』
- 정원섭, 『롤즈의 공적 이성과 입헌민주주의』(철학과 현실사, 2008).
- ————, “공적 이성과 정치적 정의관,” 황경식 외, 『롤즈의 정의론과 그 이후』(철학과 현실사, 2008)
- 조효제, 『인권의 풍경 : 조효제 교수의 우리 시대 인권 강의』 (교양인, 2008)
- 허성범, “인권의 담론이론적 정당화의 현황과 전망 : 하버마스, 알렉시, 포르스트의 논의를 중심으로,” 『사회와 철학』 제19호 (2010).
- 황준식, “국내적 인권과 국제적 인권? :인권 개념의 이중성에 대한 소고”, 『한양법학』, 제35집 (2011년 8월).
- C. Beitz, The Idea of Human Rights, Oxford: Oxford University Press(2009.)
- M. Cranston, What Are Human Rights?, London: Bodley Head(1973)
- J. Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, 2nd edn. Ithaca, NY and London: Cornell University Press(2003).
- W. B. Gallie, “’Essentially Contestable Concepts,“ Proceedings of Australian Society 56(1955-6)
- James Griffin, On Human Rights (Oxford University Press, 2007)
- James Griffin, “First Step in an Account of Human Rights,“ European Journal of Philosophy 9:3(2001)
- James Nickel, Making Sense of Human Rights 2nd ed., 조국 역, 『인권의 좌표』(명인문화사, 2010)
- John Rawls, The Law of Peoples, 장동진 외 역, 『만민법』 (이끌리오, 2000)
- M. Walzer, Interpretation and Social Criticism, 김은희 역, 『해석과 사회비판』 (철학과 현실사, 2007)
- M. Walzer, Spheres of Justice, 정원섭 (외) 역, 『정의와 다원적 평등』 (철학과 현실사, 1999)
- W. S. Wong, “The Real World of Human Rights,“ The 1993 World Conference on Human Rights in Vienna (mimeographed, 1993)
- http://www.guardian.co.uk/world/2011/oct/09/iranian-lashed-insult-ahmadinejad.
- http://www.un.org/en/documents/udhr/history.shtml.

하반기 프로그램2 - 다중재난 시대의 을의 민주주의

= 발표 : 진태원 교수 (성공회대학교)

발표문5

# 다중재난 시대의 을의 민주주의

진태원, 성공회대학 교수

## 머리말 — 재난과 창발 사이의 민주주의

1. 오늘날 민주주의의 위기에 대한 논의는 진부하다 싶을 정도로 많이 쏟아지고 있다. 최근 몇 년 사이의 논의가 아니고 이미 30여 년 전부터 민주주의의 위기를 진단하는 저작들이 여럿 출현한 바 있는데, 국내에도 소개된 두 권의 책이 이를 잘 보여준다. 한 권은 영국의 사회학자인 콜린 크라우치의 『포스트민주주의』(1995)로서, 이 책에서 저자는 신자유주의적 세계화 이후 유럽과 북미의 민주주의는 더 이상 민주주의가 아니라 '포스트민주주의'가 되었다고 고발한 바 있다.[lxvii] 그는 신자유주의 이전의 고전적 복지국가 내지 사회국가에서 실현되던 민주주의와 포스트민주주의의 차이를 다음과 같이 요약한다. "빈부 격차는 커지고 있다. 세금의 재분배 기능은 줄어들었다. 정치가는 한 줌도 안 되는 기업가들의 관심사에만 주로 반응하고, 기업가의 특수 이익이 공공 정책으로 둔갑한다. 가난한 사람은 점차 정치 과정에서 무슨 일이 벌어지든 상관하지 않게 됐고 심지어 투표도 하지 않게 됐다. 이로써 그들은 민주주의 이전 사회에서 어쩔 수 없이 차지해야 했던 위치, 즉 정치 참여가 배제된 위치로 자발적으로 돌아가고 있다."[lxviii] 프랑스의 정치철학자 자크 랑시에르도 역시 같은 1995년에 출간한 『불화: 정치와 철학』에서 동일한 "포스트민주주의"라는 용어를 사용하여 민주주의의 위기 내지 퇴락을 분석한 바 있다.[lxix]

그 이후 30여 년의 시간이 흘렀지만 민주주의의 위기에 대한 담론은 여전하며, 어쩌면 더욱 다면적인 진단과 분석, 비판이 제기되고 있다고 할 수 있다. 그 사이에 2008년 금융위기가 있었고 2010년대에는 유럽에서 재정위기가 전개된 바 있었지만, 위기의 근원으로 지목된

[lxvii] 콜린 크라우치, 『포스트민주주의』, 이한 옮김, 미지북스, 2008.
[lxviii] 콜린 크라우치, 『포스트민주주의』, 37~38쪽.
[lxix] 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 진태원 옮김, 도서출판 길, 2015.

신자유주의는 여전히 굳건히 작동하고 있다. 아마도 어떤 이들은 신자유주의는 이미 소멸한 것이 아닌지, 특히 코로나 팬데믹과 러시아-우크라이나 전쟁 이후 글로벌 가치 사슬 및 공급망 재편이 이루어지면서 지난 1980년대 이후 전개된 세계화 대신 리쇼어링(reshoring) 정책이 추구되면서 신자유주의는 종말을 고했다고 봐야 하지 않는지 의문을 제기할 수 있을 것이다. 하지만 뒤에서 좀 더 상세히 논의하겠지만 이러한 진단과 평가는 '신자유주의'를 지나치게 좁게, 그리고 경제주의적으로 해석한 데서 비롯한 것일 뿐이며, 사실 복합적이고 다면적인 현상으로서의 신자유주의, 또는 경제적 헌정(economic constitution) 내지 물질적 헌정(material constitution)으로서의 신자유주의는 새로운 양상을 띠면서 여전히 강력하게 작용하고 있다.[lxx]

그리고 그 결과 오늘날 민주주의를 표방하는 나라들에서는 이를테면 구조적이고 만성적인 민주주의의 위기를 경험하면서 한편으로 어떤 당파가 정권을 잡든 별다른 정치적·정책적 차이를 산출하지 못하는 가운데 권력 엘리트들 사이의 패권 경쟁으로 정치가 축소·환원되고 있으며, 다른 한편으로는 다양한 수준에서 전개되는 갈등과 폭력들, 요컨대 정치공동체 내부에서는 고전적인 계급적 갈등과 더불어 인종적·민족적·젠더적인 갈등과 폭력, 그 바깥에서는 세계적인 금융시장의 폭력적인 변동 및 지정학적 갈등과 전쟁으로 인한 이주와 난민의 급증이라는 현상, 아울러 생태계 재난이 촉발한 행성적인 차원의 충격이 초래하는 파국적인 결과들에 제대로 대응하지 못하면서 극우 포퓰리즘의 번성을 겪고 있다.

그 결과 이러한 정치의 무능력과 재난적인 위기 상황의 폐해는 결국 각 정치공동체 및 세계적인 차원에서의 약소자들, 곧 을들에게 대부분 전가되고 있다. 따라서 이러한 민주주의 및 정치의 다중적인 위기 또는 재난은 오늘날 진보적인 정치를 고민하는 이들에게 근본적인 과제를 제시하고 있는데, 안타깝게도 (다른 나라들의 경우도 대동소이하지만) 우리나라의 경우 이러한 과제가 제대로 사고되거나 실천되고 있다고 보기는 어려운 것 같다. 노동자 계급 내지 민중에 기반을 둔 고전적인 진보 정치가 독자적인 운동의 역량을 상실한 지는 10년을 훌쩍 넘어서고 있으며, 다양한 분야에서 전개되는 소수자 운동(여성운동, 성소수자운동, 장애인운동, 이주노동자운동, 환경운동 등)은 각 운동의 상대적 활력에서 차이가 존재하겠지만, 전반적으로 다른 운동들과의 연계도 미약할뿐더러 정치적 효력이라는 측면에서도 제한적인 성과에 그치고 있는 것으로 보인다.

이런 상황을 배경으로 하여 오늘 강연에서는 우리 시대가 경험하고 있는 다중적이고 중첩적인 위기를 '다중재난'이라는 개념으로 포착하면서 이에 대해 실천적으로 대응할 수 있는 실마리를 물질적 헌정(material constitution)이라는 개념의 도움을 받아 을의 민주주의에서 찾아보고자 한다.

---

[lxx] 경제적 헌정 내지 물질적 헌정으로서 신자유주의에 관한 분석으로는 특히 Céline Jouin, "La constitution matérielle de l'Europe. Par-delà le pouvoir constituant", *Noesis*, no., 30-31, 2018; Guillaume Grégoire & Xavier Miny eds., *The Idea of Economic Constitution in Europe: Genealogy and Overview*, Brill, 2022를 각각 참조.

## 다중재난이란 무엇인가?

### 1) 치안적 용어로서의 '복합위기'

2. 우선 오늘 강연에서 '다중재난'이라는 다소 생소한 용어를 도입하여 우리 시대를 특징짓는 핵심 어휘로 활용하고 있는 만큼 이 용어의 의미에 관하여 몇 가지 인식론적 논의를 제시하는 게 좋겠다.

이 용어는 일차적으로 최근 2~3년 사이에 국내 언론과 정치권에서 널리 사용되어온 '복합위기'라는 말에 대한 문제 제기를 함축하고 있다. 이 경우 복합위기라는 용어가 뜻하는 바는 대략 다음과 같은 것이다. 2022년 초 러시아가 우크라이나를 침공하면서 시작된 러시아-우크라이나 전쟁의 여파로 에너지와 농산물 가격이 폭등하면서 인플레이션이 발생하게 되었고, 이를 잡기 위해 미국 연방준비제도(FED)가 급격하게 금리 인상을 함에 따라 각국 중앙은행도 연쇄적인 금리 인상 대열에 합류하지 않을 수 없었다. 그 결과 우리나라를 비롯하여 전 세계적인 경기 침체의 가능성이 높아졌으며, 여기에 더해 환율 인상, 금융 불안정, 부동산 가격 하락, 가계부채 문제 등과 같은 다면적인 위험 요인들이 누적되고 있다는 것이다.

'복합위기'로 표현되는 이 문제들이 한국 경제와 사회에 적지 않은 부담과 어려움을 가져올 수 있다는 것은 부인하기 어려운 사실이다. 하지만 프랑스 철학자 자크 랑시에르의 표현을 빌리면 이것은 **'치안'(police)의 관점에서 이해된 위기**일 뿐이다.[lxxi] 치안에게는 기존 지배 질서의 안정적인 재생산과 지배 계급의 이익 보장이 최고의 목표이기 때문에, 이를 위협하는 요인들은 모두 무차별적으로 위기라는 이름으로 불린다. 치안에게는 인플레이션이나 금융 불안정도 위기이지만 민주화 시위도 위기이고 세월호 참사나 이태원 참사도 위기다. 지배 계급과 정권은 기존의 질서를 '정상적인' 것으로 규범화하고, 이 질서를 훼손하거나 동요시키는 것은 어떻게 해서든 탄압하거나 배제함으로써 자신들의 이익을 관철하려고 하는 것이다.

따라서 치안이 위기라고 부르는 것들이 많은 경우 진정한 위기들을 은폐하는 기능을 수행하는 것은 우연이 아니다. 실제로 우리나라 언론과 정치권에서 '복합위기'라고 부르는 것에는 인류세(anthropocene) 내지 자본세(capitalocene)라는 명칭으로 표현되는 생태적 재난이나 3년여의 시간 동안 진행되어 온 코로나 팬데믹과 같은 보건 재난이 포함되어 있지 않다. 서로 맞물려 있는 이러한 생태적·보건적 재난은 인류 문명의 토대 자체를 잠식하는 문명적 위기이며 민중의 삶에 심각한 피해를 낳을 수밖에 없지만, 복합위기론에서 이 문제는 방치되거나 배제되고 있다. 코로나 팬데믹은 이미 지나간 사건으로 치부되고 있으며, 기후위기는 기만적인 '탄소중립 녹색성장'이라는 이름 아래 새로운 자본 축적의 구실로 전락하고 있다. 또한 신자유주의 세계화 이래 전 지구적으로 심화되고 있는 사회적 불평등이나 세월호 참사 및 이태원 참사로 대표되는 사회적 재난들과 더불어, 비정규직 노동자들, 여성과 성적 소수자들, 장애인들, 이주자, 탈북민, 난민 등과 같은 사회적 약소자들이 직장에서, 일상

[lxxi] 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 진태원 옮김, 도서출판 길, 2015.

에서 직면해 있는 불안전 재난도 고려 대상이 되지 못한다. 오히려 '여성가족부 해체'나 '노동조합 회계 감사', '관제 애도' 또는 '의대 정원 확대' 같은 에피소드에서 보듯 현 정권은 복합위기라는 구실 아래 약소자들을 탄압하거나 배제하는 데 주력하면서, 사회적으로 중요한 의제에 대해 민주주의적이고 합리적인 공론장을 형성하기보다는 막무가내로 자신의 의지를 관철하는 데만 골몰하고 있다.

더욱이 '복합위기'라는 용어는, 러시아-우크라이나 전쟁 및 2023년 7월 발발한 이스라엘-하마스 전쟁을 계기로 급격하게 재편되고 있는 전 세계적인 지정학적 변동과 그것이 특히 동아시아의 정세에 미칠 파장 역시 제대로 고려되지 못하고 있다. 대개 '신냉전'으로 명명되고 있는 이러한 재편은 군사적 · 정치적 · 경제적 질서의 전환 흐름 속에서 동아시아에서는 한미일 대 북중러 사이의 대결 구도로 가시화되고 있는데, 현 정권이 시대착오적인 냉전 반공주의에 불과한 '가치 동맹'의 기치 아래 전개하고 있는 외교 · 안보 정책은 이러한 대결을 조장 · 강화하고 있어서 군사적 긴장만이 아니라 정치적 · 경제적 불안정을 심화시킬 것으로 예상된다. 한반도 평화체제 구축의 전망은 점차 멀어지고 적대적인 대결 구도가 권위주의적 통치를 정당화하고 이는 다시 민중의 고통을 가중시키는 악순환의 경로가 고착되는 것은 아닌지 우려할 수밖에 없는 일이다.

이러한 재난들의 중심에는, 낸시 프레이저가 말하듯 '식인 자본주의'가 놓여 있는 것이 아닌지 질문을 제기해볼 수 있다.[lxxii] 오늘날의 식인 자본주의는 착취에 기반을 둔 사회적 불평등을 심화할 뿐만 아니라 '제국적 생활양식'이라는 개념으로 표현될 수 있는, 글로벌 남반구와 북반구 사이의 인종적 수탈 및 구조적 불평등의 간극을 악화시키는 결과를 낳고 있다.[lxxiii] 이는 자연 생태계의 파괴를 산출함으로써 문명의 기초를 잠식하고, 인공지능 기술의 획기적인 발전에 입각하여 대중들의 자발적이고 창의적인 활동을 이용함으로써 오히려 대중들의 사고와 감정, 행동에 대한 정밀한 통제를 강화하는 방향으로 나아가는 것으로 보인다.[lxxiv]

따라서 비판적 인문사회과학에서 주목해야 하는 진정한 위기는 치안이 명명하는 '복합위기'가 아니라 그것이 은폐하고 배제하는 다중적 재난들이라고 할 수 있는데, 문제는 이러한 재난들이 누구에게나 명백하게 드러나는 경험적이고 실증적인 사실들이 아니라는 점이다. 그것들을 서로 연결된 다중적 재난들로 인식하기 위해서는 그것들로 인해 가장 큰 피해를 겪어야 하는 민중들, 곧 을(乙)들의 관점에서 문제를 이해하고 사고하려는 노력이 필요하다. 그것은 지배 세력이 '복합위기'나 '탄소중립 녹색성장'과 같은 기만적인 프레임을 통해 다중재난의 현실을 직시하는 대신 그것을 오히려 새로운 이윤 획득의 기회로 삼고자 하기 때문에, 필연적으로 대안적 프레임의 개발을 비롯한 **인식론적 투쟁**이 수반되어야 하는 과제다.

---

[lxxii] 낸시 프레이저, 『좌파의 길』, 장석준 옮김, 서해문집, 2024.

[lxxiii] 울리히 브란트 · 마르쿠스 비센, 『제국적 생활양식을 넘어서』, 이신철 옮김, 에코리브르, 2020.

[lxxiv] 이광석, 『피지털 커먼즈』, 갈무리, 2021 중 1~2장 및 Etienne Balibar, "Sur la catastrophe informatique : une fin de l'historicité ?", *Les temps qui restent*, no. 1, 2024; 에티엔 발리바르, 「정보기술 재앙에 대하여: 역사성의 종언?」, 『황해문화』 125호, 겨울호 (근간) 참조.

### 2) 다중위기의 인식론

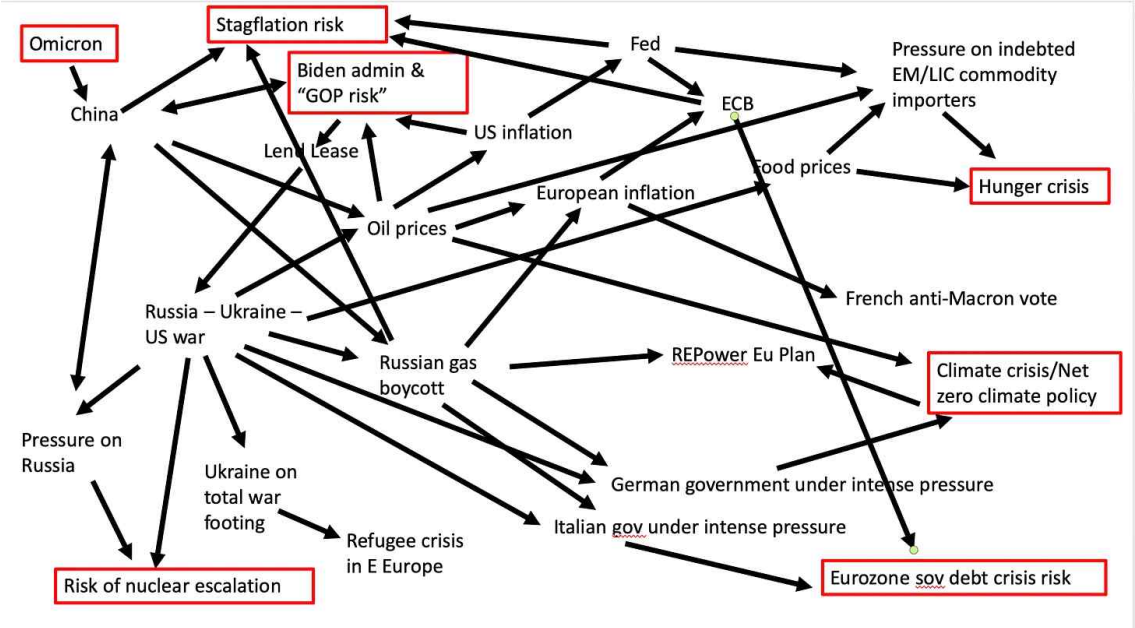
3. 그런데 최근 몇 년 사이에 외국 사회과학계에서는 복합위기 내지 다중위기에 대한 논의가 활발하게 전개되고 있으며, 그 논의의 내용은 국내의 언론이나 정부에서 활용하는 다분히 치안적인 용법보다 더 정교하고 말 그대로 복합적인 논점을 표현하고 있다. 복합위기 내지 다중위기라는 표현은 원래 프랑스의 복잡성 이론가였던 에드가 모랭(Edgar Morin)이 처음 고안한 polycrisis라는 용어의 우리말 번역어에 해당하는 것이다.[lxxv] 오랫동안 사용되지 않던 이 용어는 2010년대 유럽연합 집행위원장이었던 장-클로드 융커(Jan-Claude Juncker)가 당시 유럽연합이 직면해 있던 중첩된 위기들을 지칭하기 위해 사용함으로써 언론과 국제정치 무대에서 주목받게 된다. 특히 최근에는 미국의 저명한 경제사가인 애덤 투즈가 코로나 팬데믹 당시 전 세계가 직면한 다중적이고 상호 연결된 위기들을 표현하기 위해 이 용어를 사용함으로써 서구 사회과학계에서 활발한 논의의 대상으로 부상하고 있다.[lxxvi] 그런데 투즈가 이 용어를 사용하는 방식을 보면, 투즈는 복합위기 내지 다중위기라는 용어의 서구식 사용법에 대해 비판적인 견해를 피력하고 있다. 곧 융커의 용법은 일련의 위기들을 단지 병치시켜 놓았을 뿐 위기들의 상호작용에 대해서는 제대로 설명하지 않고 있으며, 2020년 11월 대통령에 취임한 조 바이든의 경우 (이 용어를 사용하지는 않지만) 취임 연설에서 하나로 수렴하거나 서로 중첩되는 네 가지 위기, 곧 범유행 감염병, 경제, 인종 간 정의, 기후를 반복적으로 상기시키면서 이것을 “세계에서 차지하는 미국의 위상”의 위기와 결부시킨다는 점에서 “유아론적” 관점을 보이고 있다고 비판한다.

반면 그는 2019년 시진핑 중국 공산당 주석의 핵심 참모인 천이신이 다중적인 위험들의 상호연관성을 강조하기 위해 “6대 효과”라는 개념을 제시한 것은, 그 뒤 코로나 팬데믹 때 글로벌 정치가 직면하게 되는 다중위기의 특성을 선구적으로 해명한 탁월한 통찰이었다고 찬사를 보내고 있다. 여기서 6대 효과란, 1) 역풍 2) 수렴 3) 층화효과(layering effect) 4) 연결효과(linkage effect) 5) 확대효과(magnifier effect) 6) 유도효과를 가리킨다. 역풍은 중국이 세계의 중심부로 이동함으로써 외부의 악영향이 중국 내부에 미칠 반작용을 경계해야 한다는 것이며, 수렴이란 표면적으로는 별개의 것들로 보이지만 하나로 수렴하여 새로운 위험을 산출하는 것을 주의해야 한다는 것을 가리킨다. 또한 층화효과란, 여러 공동체에 속한 이익집단들의 요구가 중첩되면서 새로운 사회문제로 발생하는 것을 가리키고, 연결효과란 전 세계의 의사소통이 용이해지면서 산출될 수 있는 상호 연결 및 강화의 문제점이다. 그리고 확대효과는 작은 의견 하나가 순식간에 거대한 사회 문제를 촉발할 수 있는 위험을 가리키며, 유도효과란 한 지역의 문제가 다른 지역에서 모방과 동조를 통해 또 다른 문제를 불러올 수

[lxxv] 에드가 모랭, 『지구는 우리의 조국』, 이재형 옮김, 문예출판사, 1996. 윤석열 정부가 집권한 이후 언론과 정부에서는 주로 ‘복합위기’라는 표현을 사용했는데, 지금 논의할 애덤 투즈의 저작에서는 ‘다중위기’라는 번역어를 사용하고 있으며, 최근 들어서는 이 용어도 언론 및 학계에서 널리 쓰이고 있다. 이점을 고려하여 양자를 혼용해서 사용하겠다. 한 가지 더 주의할 점은, ‘복합위기’라는 용어가 반드시 정부의 행정언어로만 쓰이지는 않는다는 점이다. 예컨대 다음 저작에서는 ‘복합위기’라는 표현이 인류 문명이 처해 있는 다중적인 재난 상황을 가리키기 위한 비판적 용어로 쓰이고 있다. 박지형, 『재난문명』, 나남, 2022.

[lxxvi] 애덤 투즈, 『셧다운』, 김부민 옮김, 아카넷, 2022.

있는 위험을 뜻한다. 투즈는 천이신이 제시한 6대 효과가 코로나 팬데믹으로 인해 인류가 겪고 있는 다중위기를 사고하는 데 도움이 될 수 있다고 예찬하고 있다. 더 나아가 투즈는『셧다운』출간 이후 온라인 상에서 2022년 2월 발발한 우크라이나-소련 전쟁으로 인해 더 복잡해진 다중위기의 모델을 "차트북"(Chartbook)에서 제시하고 있는데, 다음 모델이 2022년 6월 제시된 차트북 #130의 다중위기 모델이다.[lxxvii]




이 맵핑 모델은 오미크론 바이러스가 촉발하면서 일어난 다중적인 위기들, 스태그플레이션 리스크, 바이든 행정부와 "공화당 리스크", 석유가격 폭등, FED와 ECB의 연쇄적인 금리인상, 러시아-우크라이나 전쟁이 촉발한 난민위기와 가스위기, 식량위기, 전면전으로의 확장 위기, 유로존의 재정위기, 기후위기 정책 후퇴 위험 등이 서로 연쇄적으로 영향을 미치면서 확산되는 과정을 직관적으로 표현해주고 있다.[lxxviii]

하지만 이 맵핑 모델은 직관적인 조망에는 매우 유용하지만, 다중위기를 개념적으로 규정하여 이론화하는 데는 매우 미흡한 모델이다. 여기에서는 코로나 팬데믹이 촉발한 글로벌 공중보건 위기가 경제 및 정치위기로 확산되는 와중에 간접적으로 촉발된 러시아-우크라이나 전쟁이 또 다른 일련의 연쇄적인 위기들을 촉발하는 과정에서 다시 유로존 재정위기나 핵전쟁위기, 또는 기후위기 정책 후퇴 위험 등이 촉발될 가능성을 보여주고 있을 뿐 위기들의 인과작용의 특성을 개념화하지 않고 있으며, '구조적 위기' 내지 '시스템 리스크' 등과 같은 기존의 잘 알려진 용어들과 비교해볼 때 다중위기라는 새로운 용어가 갖는 인식론적 비교 우위에 대한 설명이 제시되고 있는 것도 아니다.

[lxxvii] https://adamtooze.substack.com/p/chartbook-130-defining-polycrisis (2024.10.21. 접속)

[lxxviii] 또한 그는 "다중위기의 세계에 온 것을 환영한다"는 제목의 신문 칼럼을 기고하기도 했다. Adam Tooze, "Welcome to the world of the polycrisis", *Financial Times*, 22 October, 2022. https://www.ft.com/content/498398e7-11b1-494b-9cd3-6d669dc3de33 (2024.10.21. 접속)

4. 하지만 투즈의 작업은 상당한 반향을 불러일으켜서, 그 이후 다중위기 개념을 이론적으로 정교화하기 위한 다양한 작업들이 전개되고 있다. 하지만 오늘 내 강연이 다중위기에 대한 상세한 인식론적 고찰을 주제로 삼고 있지 않으므로, 그 가운데 몇 가지 작업에만 한정해서 그 특성과 한계를 간단히 고찰해보겠다. 우선 2024년에 일련의 저명한 사회과학자, 재난연구자, 정책학자 등이 발표한 「글로벌 다중위기: 위기 중첩의 인과적 메커니즘」이라는 공동논문은 다중위기를 개념화하려는 정교한 작업으로서 주목할 만하다.[lxxix] 이들은 글로벌 위기는 "하나 이상의 빠르게 움직이는 촉발 사건이 느리게 진행되는 스트레스와 결합하여 글로벌 시스템을 기존의 균형 상태에서 벗어나 불안정하고 해로운 불균형 상태로 밀어낼 때 발생"한다고 지적하면서, 글로벌 다중위기를 "다중적인(multiple) 글로벌 시스템에서 위기들이 인과적으로 중첩되어 인류의 전망을 심각하게 저하시키는 것"으로 정의한다.

이 경우 "위기"라는 개념은 "상대적으로 짧은 시기 동안 다수 사람들의 행복에 심각한 해악을 끼치는 갑작스러운(비선형적인) 사건 내지 일련의 사건들"이라고 정의되는데, 이들에 따르면 이것은 고대적이거나 근대적인 위기 개념과 달리 해로운 결과를 초래할 것으로 예상되며 따라서 결정적인 행동을 요구하는 정상성과의 단절을 가리키거나 더 나아가 "시대적인 변화"(epochal changes)를 지칭한다기보다는 "직접적인 피해"에 초점을 두는 것이라고 설명된다. 이들은 자신들의 위기 개념이 기존의 고대적, 근대적인 용법들에 비해 위기의 발생과 심각도에 대한 좀 더 객관적인 기준을 제시해줄 수 있으며, 더 나아가 치안적인 목적(securitization)에 따라 마구잡이로 다양한 사건이나 작용들을 '위기' 내지 '긴급사태' 등으로 자의적으로 규정하는 일을 비판할 수 있게 해준다고 지적한다.

더 나아가 이들은 다중위기에서 '다중'(poly)이라는 접두어도 좀 더 정확히 규정하려고 노력하는데, 이들은 한편으로 시스템 리스크 이론에 의거하면서도 다른 한편으로 시스템 리스크와 다른 다중위기의 차별성을 강조한다. 시스템 리스크 이론에 의지하는 측면은, 처음에는 시스템 내의 제한된 일부의 위기처럼 보였던 것이 시스템 전체의 기능에 장애(disturb)를 초래할 수 있는 혼란(disruption)으로 확산되는 것, 그리고 더 나아가 인접한 다른 시스템(들)로 이러한 혼란이 전이되는 것으로 규정한다는 점이다. 반면 양자의 차이는 세 가지로 요약되는데, 첫 번째는 시스템 리스크에서는 "**잠재적** 피해"(potential harm)가 강조되는 반면, 다중위기에서는 "피해를 초래할 수 있는 원인과 결과의 연쇄들의 **실현**(또는 **작동**)"이 중요하다는 점이다. 두 번째는 전자가 하나 또는 두 개의 시스템만을 고려하는 반면 다중위기는 다중적인 시스템을 고려한다는 점이며, 세 번째는 전자에서는 리스크 자체의 복잡성을 강조하는 반면, 다중위기에서는 리스크가 전개되는 시스템들의 복잡성을 강조한다는 점에서 차이를 보인다. 그러면서 이들은 다중위기론의 강점을, 각각의 위기가 고립된 가운데 발생했을 경우 불러일으키는 피해보다 다중적인 위기들이 서로 결합되어 산출하는 피해가 대개 더 심각하다는 점을 보여줄 수 있는 점이라고 지적한다. 이것은 다중위기가 "창발적인"(emergent) 현상이라는 점을 가리키는 것이다.[lxxx] 논문의 제목에서 알 수 있듯이 이들은

[lxxix] M. Lawrence, T. Homer-Dixon, S. Janzwood, J. Rockstöm, O. Renn & J.F. Donges, "Global polycrisis: the causal mechanisms of crisis entanglement", *Global Sustainability*, vol. 7, no. 6, 1-16, 2024.

다중위기 가운데서도 “글로벌” 차원의 다중위기를 강조하지만, 지역적(local)이거나 전국적인 차원, 또는 역내적(regional)인 차원에서도 발생할 수 있으며, 더 나아가 행성적인 차원에서도 일어날 수 있다고 지적한다. 실제로 국내적인 수준에서 다중위기 모델이 제시될 수 있다는 점은 또 다른 연구들에서 제시된 바 있다.[lxxxi]

### 3) 다중위기에서 다중재난으로

5. 다중위기 개념은 여러 가지 장점을 지니고 있다. 우선 존재론적이거나 방법론적인 측면에서 보면 그것은 근대 서양 주류사회과학, 특히 신고전주의 경제학을 지배해왔던 “존재론적 개체론”(ontological individualism) — 개별 가계와 기업을 유일한 경제의 행위자로 간주하는 — 에서 벗어나 2008년 글로벌 금융위기는 상호 중첩적인 원인들의 복합적 상호작용의 결과일뿐더러, 예측할 수 없는 창발적 효과의 발현이라는 것을 보여준다는 점에서 주목할 만하다.[lxxxii] 다중위기론의 시각에서 보면, 2008년 금융위기를 예측할 수 없었고 더욱이 제대로 설명하지도 못했던 신고전주의 경제학을 비롯한 주류 사회과학의 한계는 단지 제도 자체의 리스크 내지 위기가 제도 내의 행위자들에게 미치는 영향을 간과했다는 점에서 찾을 수 있을 뿐만 아니라, 제도들 내지 시스템들이 독립된 개체들처럼 존재한다는 존재론적 가정에서 뿌리를 발견할 수 있다. 각각의 제도 내지 시스템은 다른 제도 및 시스템들과 상호 연관되어 있고 끊임없는 상호 영향 속에서 실존하고 작동하는 것이다.

더욱이 그것은 현재 진행되는 글로벌 차원에서 진행되는 위기들의 상호 중첩된 현상이 통상적인 것이 아니라 **미증유의 것**이라는 점, 적어도 새로운 **질적 단절**을 표현하는 것이라는 점을 잘 드러내고 있다. 예컨대 다중위기론을 주도하는 일련의 연구자들은 다중위기라는 용어가 단지 “여러 가지 나쁜 일들이 한꺼번에 일어났고 그것들이 상호 영향을 미친다”는 사실을 표현하는 데 불과하며, 이런 불운한 사례는 과거에도 숱하게 존재했다는 반박에 대하여 다음과 같은 반비판을 제시한다.[lxxxiii] 곧 실제로 1970년대의 오일쇼크 같은 사건은 경제적 위기와 에너지 위기 및 지정학적 위기가 동시다발적으로 중첩되어 발생한 사건이지만, 현재

---

[lxxx] 공통 필자 중 일부는 다른 논문에서도 시스템 리스크 이론과 다중위기론의 연관성과 차이를 강조하고 있다. 이 경우에는 “극단적 복잡성, 고도의 비선형성, 초국경적 인과성, 심층적 불확실성”이라는 네 가지 공통점이 지적되면서 동시에 다중위기에서는 리스크들 사이의 “인과적 동시발생”(synchronization)이 강조되고 있다. S. Janzwood and T. Homer-Dixon, ‘What is a global polycrisis? And how is it different from a systemic risk?’, *Cascade Institute*, 2022; https://cascadeinstitute.org/wp-content/uploads/2022/04/Whatis-a-global-polycrisis-version-1.1-27April2022.pdf (2024.10.21. 접속)

[lxxxi] 예컨대 S. Dinan, D. Béland, & M. Howlett, “How useful is the concept of polycrisis? Lessons from the Development of the Canada Emergency Response Benefit during the COVID-19 pandemic”, *Policy Design and Practice*, 2024 참조.

[lxxxii] Michael Jacobs, “After Neoliberalism: Economic Theory and Policy in the Polycrisis”, *The Political Quarterly*, 2024.

[lxxxiii] Thomas Homer-Dixon, Michael Lawrence & Scott Janzwood, “Dismissing the Term ‘Polycrisis’ has One Inevitable Consequence: Reality Always Bites”, *The Globe and Mail*, 18 February 2023. https://www.theglobeandmail.com/opinion/article-dismissing-the-term-polycrisis-has-one-inevitable-consequence-reality/ (2024.10.21. 접속)

진행 중인 글로벌 다중위기는 이런 과거 사례들에 비해 양적일 뿐만 아니라 질적으로 다른 성격을 지니고 있다. 현재의 다중위기는 기후위기를 비롯한 생태계 위기, 코로나 팬데믹에서 드러난 공중보건 위기(인수공통감염병을 중심으로 하는), 원자재 및 금융의 불안정을 중심으로 한 경제 위기, 그리고 러시아-우크라이나 전쟁을 통해 표출된 지정학적 충격, 이데올로기적 극단주의 및 이주 위기 등이 복합적으로 결합된 것으로, 이전 그 어느 때보다 광범위하고 다양한 차원에서 전개되고 효과를 산출하는 위기인 것이다. 아울러 더 중요한 문제는 다중적인 시스템에서 발현되는 위기들의 동시 발생 및 동조화는 더욱 빠른 속도로 해로운 효과들을 산출하고 있으며, 이는 다시 역으로 광범위한 시스템 리스크의 동조화를 촉발하고 있다는 점이다. 이런 측면에서 본다면 다중위기라는 새로운 패러다임을 기반으로 하지 않고서는 현재 가중되고 있는 글로벌 위기들을 제대로 인식할 수 없고 제대로 대응할 수도 없다는 것이 이들의 근본적인 입장이다.

6. 하지만 이런 장점에도 불구하고, 나는 '복합위기'라는 노골적인 치안적인 용어법뿐만 아니라 '다중위기'론 역시 뚜렷한 인식론적 · 실천적 한계를 드러내는 것이 아닌가 생각한다. 다중위기론을 개념화하는 연구자들의 사회과학적 · 시스템이론적 시각에 비춰보면 나 자신의 관점은 조금 더 사변적이고 철학적이지만, 다중위기와 다중재난 사이의 몇 가지 차이점을 제시하는 데는 별 어려움이 없다.

첫째, 내가 다중위기 대신 다중재난이라는 개념을 선호하는 일차적인 이유는, '위기'라는 용어가 기본적으로 **잠재적인 사건**, 곧 매우 개연적인 것으로 예상되지만 아직 도래하지 않은 미래의 해악과 피해를 함축하는 데 비해, '재난'이라는 용어는 그러한 사건이 이미 도래했고 **진행 중에 있음**을 지칭한다고 생각하기 때문이다. 다중위기라는 것이 진정으로 문제가 된다면, 그것은 이러한 위기들의 복합체가 아무리 위중하고 심각한 것이라 할지라도 적어도 우리가 그것들과 떨어져서 측정하고 대처할 수 있는 시간적 · 공간적 거리의 여지를 남겨두지 않기 때문이다. 다중위기 개념을 새롭게 제안하고 그것의 중요성을 강조하는 여러 논자들이 실제로 이러한 위기들이 현재 작동 중에 있음에 주목하고, 이에 따라 위기라는 개념을 "직접적 피해"를 함축하는 것으로 재개념화하고 더 나아가 **"잠재적** 피해"을 넘어서 "피해를 초래할 수 있는 원인과 결과의 연쇄들의 **실현**realization(또는 **작동**activation)"이라는 측면을 부각시키는 것은 사실이다. 하지만 그 대가로 이들은 위기를 상대적으로 짧은 시기의 사건 내지 일련의 사건들로 한정할 수밖에 없으며, 따라서 원인과 결과의 연쇄들의 실현 역시 이러한 단기간의 범위 내에서만 포착될 수 있을 뿐이다. 이런 시각에서는 예컨대 롭 닉슨이 "느린 폭력"이라고 부른 구조적 인과성, 곧 단기적인 경험적 분석에서는 제대로 드러나지 않지만, 식민주의적 폭력이나 생태계 파괴 등과 같이 장기간에 걸쳐 누적적인 피해를 초래하는 구조적 폭력(들)에 대해서는 충분한 설명이 제공되기 어렵다.[lxxxiv] 마찬가지로 아이리스 매리언 영이 "구조적 부정의"라고 부른 것 역시 다중위기론으로는 제대로 설명하기 어려울 것이다.[lxxxv]

[lxxxiv] 롭 닉슨, 『느린 폭력과 빈자의 환경주의』, 김홍옥 옮김, 에코리브르, 2020.
[lxxxv] 아이리스 매리언 영, 『정의를 위한 정치적 책임』, 허라금 외 옮김, 이화여대출판문화원, 2018.

둘째, 더 나아가 좀 더 일반적인 차원에서 본다면, ‘위기’라는 용어는 지나치게 남용되고 있을 뿐 아니라 대부분의 경우 위기의 인식론적 대응물로서 모종의 정상적인 상태를 전제한다는 점에서도 현재 우리가 경험하고 있는 다중적인 재난 상황을 표현하기에는 적절치 않아 보인다. 예컨대 1980년대 한국 인문사회과학 논쟁에 익숙한 사람들이라면 기억하겠지만, ‘위기’라는 단어는 모순적이게도 자본주의 체계 및 마르크스주의의 문제점을 공통적으로 지칭하기 위한 용어로 널리 사용된 바 있다. 레닌의『제국주의』이후 마르크스주의에서 자본주의는 영속적인 “일반적 위기” 속에 있는 것으로 간주되었으며, 다른 한편 1차 세계대전 이후 마르크스주의 및 노동자운동 내부에서 발생한 분열(이후에 “제2인터내셔널과 제3인터내셔널의 분열”이라고 명명된 것) 및 그것이 초래하는 폐해를 가리키기 위해 “마르크스주의의 위기”라는 용어가 사용된 이래 1970년대 후반 루이 알튀세르의「마침내 마르크스주의의 위기가!」(1977)라는 글에 이르기까지 위기라는 개념은 마르크스주의 역사의 고유한 요소로 기능한 바 있다. 그런데 위기가 이처럼 일반화되면 그것의 인식론적 효용은 약화될 수밖에 없다. 또한 2008년 금융위기나 2020년 코로나 팬데믹 위기는 자본주의 체계를 뒤흔들만한 구조적이고 심층적인 위기로 인식되었지만, 얼마 지나지 않아서 체계는 ‘정상적인’ 기능을 회복하게 되었다. 물론 2008년 이후 오늘날에 이르기까지 잠재적인 차원에서 위기는 지속적으로 자본주의 체계에 대하여 모종의 누적적인 충격과 균열을 산출하고 있을지 모르지만, 이러한 비가시적이고 구조적인 충격을 지칭하기 위해 위기라는 용어가 얼마나 적절한 것인지 반문해볼 수 있다. 2008년 금융위기나 2010년대 유럽의 재정위기, 2020년 코로나 팬데믹 위기 등과 같이 사건적인 차원을 지칭하는 위기 개념과 이러한 일련의 사건들을 가로지르는 심층적이고 구조적인 위기를 구별할 수 있는 인식론적 수단이 존재하지 않는 것으로 보이기 때문이다. 그렇다면 오늘날 위기라는 용어 자체가 개념으로서의 (인식론적) 위기를 경험하고 있는 것은 아닌지 질문해봐야 할 것이다.

셋째, 이런 한계는 좀 더 근본적인 차원과 연결되어 있는 것으로 보인다. 다중위기론을 제창하는 이들은 대개의 경우 다중위기의 기본적인 요소 중 하나로 정치적 위기 내지 정치적 재난을 고려하지 않는다. 생태계 위기나 공중보건 위기, 또는 경제 위기나 이주 위기 등과 같은 다양한 위기들의 동시 발생 및 동조화를 강조할 경우에도 정치적 위기는 포함되지 않는다. 그것은 이들이 위기라는 것을 본성상 **객체적인** 성격을 지닌 것으로 간주하기 때문이다. 곧 비록 다중위기가 단일한 위기나 심지어 두 개의 시스템에서 연동하여 발생하는 시스템 리스크들과 달리 다수의 시스템에서 동시 발생하며 상호 영향을 미침으로써 창발적인 효과, 곧 예측할 수 없는 또 다른 위기들을 산출하는 복잡한 성격을 띠고 있다고 해도, 그것은 그것을 관찰하고 그것이 산출하는 해로운 효과들에 대해 대응할 수 있는 **주체적인 영역**이, 다중위기가 발생하는 영역과 독립적으로 항상 존재할 수 있다고 가정한다. 따라서 그것이 단일한 정부가 되었든 아니면 기후위기에서 보듯 정부간 협의체가 되었든 또는 흔히 G8 내지 이제는 G7으로 불리는 주요 7개국 정상회담이 되었든 간에, 다중위기에 대응할 수 있는 견고한 주체 내지 글로벌 행위자가 존재한다는 것이 다중위기 개념의 암묵적인 전제로 작동하는 것으로 보인다.

하지만 다중위기를 촉발하고 그것이 가속화되는 핵심 원인 중 하나는 사실 **주체적인 것**

**자체의 재난**에서 찾아야 하며, 그렇지 않을 경우 다중위기는 랑시에르적인 의미에서 치안적인 개념에 머무를 수밖에 없다는 것이 나의 생각이다. 여기서 내가 "주체적인 것의 재난"이라고 부르는 것은 주체성, 특히 정치적 주체성이 처해 있는 이율배반 내지 이중구속의 상황을 뜻하는 것이다. 그것은 다중위기 내지 다중재난에 직면하여 그 어느 때보다 더 능동적 주체성이 요구되는 반면 능동적 주체가 형성되고 실행될 수 있는 조건들은 더욱더 와해되거나 잠식되고 있는 상황을 가리킨다. 그리고 능동적 주체성의 형성과 실행이 더욱 어려워질수록 다중재난은 더욱 심화되고 촉진되며 더욱 예측 불가능하게 된다는 점에서, 그리고 다시 그것은 또한 전자의 상황을 더욱 악화시킨다는 점에서 주체적인 것 자체의 재난이야말로 다중재난들 전체를 (루이 알튀세르의 용어법을 원용한다면) **과잉결정하고 있다**고 말할 수 있다. 이렇게 본다면, 주체적인 것의 재난이라는 문제가 배제되거나 공백으로 남아있다는 점이야말로 다중위기론의 이론적 한계의 핵심을 이룬다고 말할 수 있다.

내가 말하는 주체적인 것의 재난은 몇 가지 뚜렷한 경험적 사례들로 입증될 수 있다. 우선 글로벌 차원에서 보면, 그것은 다중위기들 내지 다중재난들에 대해, 다중위기론이 전제하고 있는 대응 주체가 제대로 대응하지 못하고 있다는 점을 생각해볼 수 있다. 예컨대 코로나 팬데믹 당시 각국 정부, 특히 미국이나 유럽을 비롯한 주요 선진국들은 팬데믹이 촉발하는 다중위기에 대해 제대로 대응하지 못했을 뿐만 아니라, 백신이 개발된 이후에는 치열한 백신 국민주의(vaccine nationalism)를 표출하면서 서로 더 많은 백신을 확보하기 위한 경쟁을 벌였다. 그 결과 미국을 비롯한 주요 선진국들은 남아도는 백신을 폐기하게 되었지만 가장 백신이 필요했던 개발도상국들은 제때 백신을 공급받지 못해, 그것이 코로나 팬데믹의 피해를 더 가중시키고 '선진국들'과 '개발도상국들' 또는 글로벌 노스(Global North)와 글로벌 사우스(Global South) 간의 불화를 심화시키는 결과를 초래했다. 더 나아가 코로나 팬데믹에 대한 대응은 그것을 가능하게 한 구조적 원인에 대한 공동 탐구 및 대응으로 이어지지 못한 채, 또 다른 장래의 팬데믹 발발의 가능성들을 남겨두고 있다.[lxxxvi]

주류 경제학적 관점을 받아들인 가운데 설명을 해본다 해도 더욱이 많은 경제 전문가들이나 (맥켄지 같은) 컨설팅 회사들은 코로나 팬데믹 당시 '포스트 코로나'라는 구호를 내세우면서 팬데믹으로 야기된 세계 경제의 피해가 조만간 복구될 것처럼 전망했지만, 4년의 시간이 흐른 지금도 세계 경제는 (미국을 제외하면) 침체의 늪에서 벗어나지 못하고 있다. 최근 IMF가 제시한 2025년 경제성장 전망은 코로나 팬데믹 이전보다 저성장 및 침체가 장기화되는 것은 아닌가 하는 우려를 담고 있다.[lxxxvii] 여기에는 코로나 팬데믹이 초래한 글로벌 노스와 글로벌 사우스 간의 불화, 그리고 미중 패권 경쟁에서 비롯한 글로벌 공급망 재편이라는 요인이 주요 원인으로 작용하고 있음은 주지의 사실이다.

생태계 위기에 대한 대응에서도 마찬가지의 무능력과 모순이 그대로 드러난다. 주지하다시피 2015년 파리에서 열린 제21차 유엔기후변화협약 당사국총회에서 195개국 사이에 2100년까지 지구의 평균 온도가 산업화 이전에 비해 2도 이상 상승하지 않도록 하고 최종적으로

[lxxxvi] 롭 월러스, 『죽은 역학자들: 코로나19의 기원과 맑스주의 역학자의 지도』, 구정은・이지선 옮김, 나름북스, 2021 참조.

[lxxxvii] 최하얀・안태호, 「IMF가 꼽은 세계경제 하방 위험 … 중국 경착륙・국가부채・중동분쟁」, 『한겨레』 2024년 10월 22일.

모든 국가들이 이산화탄소 순 배출량 0을 목표로 하여 자체적으로 온실가스 배출 목표를 정하고 실천하자는 파리협정이 체결됨으로써 기후위기에 대한 글로벌 거버넌스의 새로운 차원이 시작되는 것처럼 보였다. 하지만 전 세계에서 가장 많은 탄소 배출 국가 중 하나인 미국이 트럼프 대통령 당선 이후 파리협정에서 탈퇴한 데서 보듯이 이 거버넌스 자체는 강제성이 없기 때문에 상당히 취약한 것이었다. 더욱이 2020년 새로 대통령에 당선된 조 바이든 미국 대통령이 행정명령을 통해 파리협정 탈퇴를 무효화함으로써 기후위기에 대한 글로벌 거버넌스에 적극적으로 참여할 것처럼 보였지만, 지난 4년 동안 바이든 행정부가 보여준 대외전략은 극심한 모순을 노출했을 뿐이다.[lxxxviii]

요컨대 러시아-우크라이나 전쟁의 경우 바이든은 러시아가 대량 학살을 저지르고 있다고 비판하면서 푸틴을 전범으로 규정했지만 정작 이스라엘이 가자 지구에서 자행하고 있는 제노사이드에 대해서는 침묵한 채 일방적으로 이스라엘의 편을 들고 있을 뿐이다.[lxxxix] 더욱이 파리협정이 성공적으로 이행되기 위해서는 무엇보다도 중국을 비롯한 글로벌 사우스 국가들과의 협력이 절대적으로 필요하지만, 바이든 행정부는 한편으로는 글로벌 위기에 대한 공동협력의 필요성을 강조하면서도 다른 한편으로는 어떤 의미에서는 트럼프보다 한층 더 미·중 갈등을 강화하고 있다. 이는 트럼프 행정부에서 미·중 갈등이 무역 갈등의 성격을 지니고 있었던 데 반해, 바이든 행정부에서는 칩스법이나 인플레이션감축법안(IRA)에서 볼 수 있듯이 동맹국 중심의 공급망을 구축하는 데 머물지 않고 미국의 제조업 강화를 겨냥하면서 포괄적으로 중국을 국제 무역망 및 공급망에서 배제하는 정책이 추진되고 있기 때문이다. 하지만 이것은 단지 중국과의 상호 협력을 어렵게 할 뿐만 아니라, 유럽이나 아시아 동맹국들 간의 관계에서도 갈등을 초래할 수밖에 없는 것이다. 이 때문에 바이든 행정부의 대외 정책을 "트럼프 없는 트럼프주의"라고 비판하는 견해들이 제시되고 있다.

러시아-우크라이나 전쟁 및 이스라엘-하마스 전쟁으로 격화되고 있는 지정학적 갈등에서도 글로벌 차원의 협력은 찾아보기 어렵고, 오히려 "신냉전"이라고 불릴 만큼 새로운 갈등의 단층선들이 형성되고 있는 상황이다. 여기에 더하여 2022년 챗GPT 3.5의 출시를 계기로 촉발된 이른바 "AI혁명"을 둘러싼 세계 각국의 치열한 기술적·경제적·정치적·군사적 경쟁은 기존의 다중재난 상황을 더욱 악화시키면서 주체적인 상호 협력의 가능성을 한층 더 잠식하고 있다. "소버린 AI"라는 개념은, "AI혁명"이 촉발하고 있고 가장시키게 될, 전 세계적인 경제적·정치적·군사적 경쟁을 집약하는 개념이다.

하지만 주체적인 것의 재난은, 글로벌 거버넌스의 모순에서만 나타나는 것은 아니다. 그것은 무엇보다 신자유주의적 세계화 이래 심화된 **정치적 불능** 또는 **민주주의의 재난**에서 뚜렷하게 드러난다. 그것은 무엇보다 다중적 재난이 심화되고 있는 상황에서 대부분의 사회는 계급적인 적대와 갈등에 더하여, 인종 간, 젠더 간, 세대 간에서 표출되는 극심한 혐오와 적대로 분열되어 있으며, 빈부 격차는 단순한 자산의 격차에 머물지 않고 인간학적인 분할 및 노골적인 위계질서로 강화되고 있기 때문이다. 더욱이 현재 세계 각국의 민주주의가 직면해 있는 위기를 고발하는 수많은 저작들이 증언하듯이, 이러한 분열과 적대의 심화는 민주주의의

[lxxxviii] 이점에 관해서는 이승욱, 「다중위기의 시대, 한국 지정학 연구의 동향과 전망」, 『공간과 사회』 34권 1호, 2024 참조.

[lxxxix] 이점에 관해서는 『황해문화』 124호, 2024년 가을호의 "팔레스타인 제노사이드" 특집을 참조.

개혁으로 인도하기는 고사하고 오히려 강렬한 정서적 적대감 및 혐오감에 기반을 둔 (극우) 포퓰리즘 운동을 수반하는 신권위주의 정치의 확장을 낳고 있다. 그 결과 오늘날 민주주의 및 정치 일반은, 대개 제도적인 정치 질서 내의 지배적인 양당 세력 가운데 누구를 지지할 것이며, 그 세력을 대표하는 어떤 지도자에게 투표할 것인가의 문제로 환원되고 있는 중이다. 물론 이들 가운데 어떤 세력이 집권하든 간에 구조적인 불평등과 부정의에 대한 실질적인 대응이 불가능하며, 글로벌 다중재난에 대한 효과적인 공동 대응 및 협력 역시 기대하기 어렵다는 점을 인정하지 않을 수 없다.

## 물질적 헌정과 을의 민주주의

7. 우리가 정치적 불능, 민주주의의 재난과 같은 정치적인 것의 재난을 다중재난이라는 개념의 구성적 요소 중 하나로 인식한다면, 이러한 재난에 어떻게 대응할 것인가 하는 문제가 당연히 중대한 쟁점으로 부각된다. 나는 그것을 몇 년 전에 을의 민주주의라는 새로운 개념을 통해 사고해보려고 시도한 바 있는데, 오늘은 앞에서 언급한 바와 같이 물질적 헌정이라는 개념을 기반으로 을의 민주주의의 쟁점들을 좀 더 구체화해보고자 한다. 물질적 헌정이라는 개념은 1930년대 독일의 헌법학자였던 헤르만 헬러(Herman Heller)와 이탈리아의 법학자였던 코스탄티노 모르타티(Costantino Mortati)에 의해 처음 고안된 것으로, 오랫동안 법학계 및 인문사회과학계에서 잊힌 개념이었다가 2000년대 이후 유럽과 영미, 그리고 중남미 법학자들 및 철학자들, 그리고 정치학자 및 사회학자들에 의해 재발굴되어 최근 10여 년 동안 비약적인 이론적 발전을 거듭하고 있다.[xc]

물질적 헌정 개념은 몇 가지의 이론적 함의를 지니고 있다. 첫째, 이 개념은 기존의 근대적 유럽 헌법 개념의 고유한 특성이라고 할 수 있는 형식주의에 대한 비판적 성찰 및 영미 법학, 특히 미국 법학의 영향에 따라 헌법이 개인의 권리 보호 및 사법심사에 초점을 맞추게 된 규범주의적 경향에 대한 비판에 입각하여 도입되었다. 이런 입장에 따르면 현실(사회)와 독립적인 법적 규범의 타당성 및 체계성에 초점을 두는 기존의 헌법관은 두 가지 측면에서 근본적인 한계를 지닌다. 우선 그것은 헌법 체계의 독립성 및 자율성을 가정하고 있지만, 신자유주의 세계화 이후 40여년 간의 최근 경험에 비춰보더라도 각국의 헌법은 여러 차례 근본적인 도전과 위기를 경험했다. 미국의 경우 무엇보다 2001년 9.11 테러 이후 "애국법"(patriot act)의 제정과 더불어 헌법의 근본 원리로 간주되는 시민들의 양심과 언론, 집회, 결사의 자유 등이 크게 위축된 바 있다. 유럽의 경우에는 2005년 유럽헌법의 부결과 더불어 유럽연합의 구성이 좌초될 뻔한 위기를 경험했으며, 보통 "이주 위기"(migration crisis)라고

[xc] 물질적 헌정에 관한 개론적 소개로는 Marco Goldoni and Michael A. Wilkinson, "The Material Constitution", *The Modern Law Review* vol. 81, no. 4, 2018; Idem, "Introduction: The Return of the Material Constitution", in Idem eds., *The Cambridge Handbook on the Material Constitution*, Cambridge University Press, 2023; Guillaume Grégoire and Xavier Miny, "Introduction: La 'Constitution economique' _ Approche contextuelle et perspectives interdisciplinaires" in *The Idea of Economic Constitution in Europe: Genealogy and Overview*, op. cit. 등을 참조.

불리는 체제 위기는 극우 포퓰리즘의 부상 등을 비롯한 유럽연합의 민주주의적 토대에 대한 심각한 도전을 제기하고 있다. 아울러 2022년 2월에 개시된 러시아-우크라이나 전쟁 역시 유럽연합의 존립 자체를 위협하는 요인이 되고 있다. 더욱이 미국과 유럽 모두 2008년 금융위기를 경험했으며, 특히 유럽에서는 2010년대에 전개된 재정위기를 통해 "내부의 식민화" 체제를 구축함으로써 이러한 위기의 돌파를 시도하려 한다는 비판들이 제기된 바 있다.[xci] 더 나아가 기존의 헌법관은, "평등한 자유"라는 근대 민주주의의 이념을 전제하고 있음에도, 1980년대 이후 본격화된 신자유주의적 세계화의 전개가 산출한 사회적 불평등의 확산과 심화로 인해 사회적 약소자들의 삶이 위태로워지고 불안정해지는 과정에 대하여 헌법이 거의 아무런 역할을 수행하지 못하도록 방치하는 결과를 낳았다. 이것은 인종차별이나 젠더 폭력 및 차별 등과 같은 사회적 폭력에 대해서도 마찬가지라고 할 수 있다.

따라서 물질적 헌정을 제창하는 이론가들은 현실과의 허구적 독립성 및 자율성에 입각하여 헌법 및 법체계를 사유할 것이 아니라, 헌법 개념 자체를 현실과 법의 상호연관성을 포괄할 수 있도록 확장해야 한다고 주장한다. 이렇게 이해될 경우 헌정은 독립된 법조문 텍스트로서의 헌법만을 지칭하는 것이 아니라, 그러한 헌법을 가능하게 할뿐더러 헌법의 기능과 재생산 역시 가능하게 해주는 물질적 조건들까지 포함하는 확장된 개념이 된다.[xcii] 물질적 헌정에 관한 영어권의 논의를 주도하는 이론가들인 윌킨슨과 골도니는 물질적 헌정의 요소를 네 가지로 제시한다. (1) 정치적 통일성(political unity) (2) 법원, 입법부, 정부(the executive) 및 행정부(administration) 같은 일련의 제도들 (3) 사회적 관계. 여기에는 계급적 이해관계 및 사회운동이 포함된다. (4) 일련의 정치적 목표들. 이 네 가지 요소들은 모두 주목할 만한 논점을 포함하고 있지만, 전체적으로 볼 때 세 가지의 핵심 쟁점을 포함하고 있다고 볼 수 있다.

(가) 우선 이 네 가지 요소는 기존의 형식적 헌법 및 헌정 개념에는 정치적 평등과 사회경제적 불평등 사이의 균열이 포함되어 있지 않다는 점을 명확히 보여준다. 형식적 헌법관에 따를 경우 모든 법 주체의 평등한 자유가 전제되어 있지만, 현실적으로 존재하는 정치공동체 내의 성원들 사이에는 심각한 차이 및 차별, 그리고 불평등이 존재한다. 마르크스주의적인 용어법대로 하면 계급적 불평등이 존재하며, 인종적 · 민족적 불평등과 차별, 젠더적 불평등 및 차별 등도 오늘날 모든 사회에서 나타나는 중대한 현상이다. 하지만 헌법 및 법체계 내에서 이러한 차별과 불평등은 기입되어 있지 않으며, '개인'을 기준으로 한 규범적 평등의 원칙만 제시되어 있을 뿐이다. 그러나 이러한 불평등과 차별이 현실의 정치공동체의 작동 및 재생산, 그리고 변동 및 변혁을 규정하는 핵심 요인들이라는 점을 감안하면, 형식적인 규범적 기준, 그것도 개인을 기준으로 한 기준만을 제시하는 것으로는 헌법의 역할을 제대로 수행할 수 없다는 점이 분명하다.

더 나아가 기존의 헌법관은, 경제적 불평등과 같은 '수평적 불평등'(horizontal

[xci] 이점에 관해서는, Etienne Balibar, *Europe, crise et fin?*, Le Bord de l'eau, 2016; Sandro Mezzadra, "Seizing Europe. Crisis management, constitutional transformations, constituent movements", in Oscar Garcia Agustin & Christian Ydesen eds., *Post-Crisis Perspectives: The Common and its Powers*, Peter Lang, 2013을 각각 참조.

[xcii] 따라서 material constitution의 번역어 역시 "물질적 헌법"보다는 "물질적 헌정"이 더 적합하다고 할 수 있다.

inequality) 이외에도 통치자와 피통치자 사이의 불평등과 같은 '수직적 불평등'(vertical inequality)의 문제에 대해 맹목적이라는 점에서도 문제적이다. 사회계약론을 기초로 한 근대 민주주의 헌정에서는 통치의 정당성을 피통치자의 동의에서 찾으며, 이러한 동의 절차의 합법성과 정당성을 검토하고 규제하는 것을 헌법의 고유한 기능으로 설정하고 있다. 하지만 이러한 소극적인(negative) 역할에 머물게 되면, 통치자와 피통치자 사이의 구조적인 분리 및 이를 통한 과두제 지배의 영속화라는 문제는 그대로 방치되어 버리고, 이는 다시 민주주의를 표방하는 헌정 내에서 과두제가 영속화되는 결과를 초래하게 된다. 이 때문에 물질적 헌정에 관한 이론가들 중 상당수는 물질적 헌정 개념의 주요 쟁점으로 반과두제 헌정(anti-oligarchic constitution)의 수립을 제시하고 있다.

(나) 더욱이 바로 이 때문에 기존의 형식적 헌법관은 정치공동체 안에 존재하는 정치적 · 사회적 갈등을, 원하든 원치 않든 간에 배제하는 기능을 수행하고 있다. 이것은 두 가지 측면에서 문제적이다. 첫째, 이는 정치공동체 내에 명백히 실존할 뿐만 아니라 더 나아가 그것을 구조화하는 갈등(그것이 계급적 불평등이든, 인종적, 젠더적 불평등이든 간에)을 외면함으로써 자신이 법적으로 규제해야 할 정치공동체의 현실적 상황과의 괴리를 확대하는 결과를 초래한다. 둘째, 이러한 괴리의 방치는 형식적 헌법관이 정치공동체 및 사회적 갈등에 관하여 기능주의적인 관점을 암묵적으로 함축한다는 점을 보여준다. 요컨대 이런 관점에서 보면 사회적 갈등 및 폭력은 무언가 체계의 비정상적이고 오작동하는 상황을 가리킬 뿐, 그것이 체계의 구성적 요소를 이룬다는 점은 사고되지 않는다. 하지만 고대적인 정치사상만이 아니라 마키아벨리나 스피노자 같은 근대 정치철학자들, 그리고 마르크스나 푸코 또는 앨버트 허쉬만 같은 현대 철학자들이 역설한 바 있듯이, 사회적 갈등 및 적대 또는 폭력은 비정상적인 것이 아니라 사회에 내재하는 것이며 사회적 동역학의 고유한 요소를 이루는 것이다. 따라서 형식적 헌법관 자체는 가치중립적이거나 불편부당한 객관성을 나타낸다기보다는 이미 특정한 존재론적 · 정치적 관점을 표현하는 것이라고 할 수 있다. 그리고 그 결과 다양한 불평등 및 그것이 표현하는 지배관계의 재생산을 간접적인 방식으로 정당화하는 기능까지 수행하고 있다고 비판할 수 있다.

(다) 여기에서 세 번째 쟁점이 도출되는데, 그것은 주체화(subjectivation)라는 문제다. 푸코가 고안한 이래 현대 인문사회과학에서 널리 사용되고 있는 주체화 개념은 물질적 헌정 분야에서도 중요한 역할을 수행한다. 정치공동체 내에 다양한 불평등과 차별이 구조적으로 존재하고, 그것으로 인해 여러 가지 형태의 갈등과 적대 및 폭력이 사회에 내재하는 것이라면, 헌법은, 적어도 그것이 민주주의적 헌법이라고 자처하는 한에서는, 이러한 불평등과 차별 및 그것이 초래하는 갈등과 폭력에 관해 소극적인(negative) 규제의 기능에 머물지 않고 적극적인 해법의 원리를 포함해야 할 것이다. 이러한 불평등 및 그것이 산출하는 갈등과 폭력이 정치공동체 내에 존재하는 지배의 효과라면 더욱더 그럴 것인데, 이러한 지배의 현실에 관하여 형식적인 중립을 고수하는 것은 그 지배의 재생산을 방치하거나 조장하는 결과를 낳을 것이기 때문이다. 그리고 민주주의를 표방하는 헌법이 정치공동체 내에 내재하는 지배와 불평등, 차별의 문제에 대하여 적극적인 해법의 원리를 포함하기 위해서는 정치적 주체화의 문제에 관여해야 한다.

8. 여기에서 우리는 물질적 헌정의 두 번째 함의에 이르게 된다. 물질적 헌정의 핵심 쟁점 중 하나로서 주체화의 문제는 일차적으로 헌법의 주체와 관련되어 있다. 시에예스 신부의 유명한 소책자『제3신분이란 무엇인가?』이후,[xciii] 유럽의 근대 헌법관에서 헌법을 포함한 법의 주체, 또는 법의 궁극적인 토대는 "인민주권"(popular sovereignty) 내지 "제헌 권력/구성 권력"(constituent power)이라는 개념을 중심으로 사유되었다. 시에예스는 구성 권력(pouvoir constituant, constituent power)과 구성된 권력(pouvoir constitué, constituted power)를 구별하면서 구성된 권력으로서의 헌법 및 법체계의 원천에는 구성 권력으로서의 인민이 존재하며, 헌법을 비롯한 법체계는 구성 권력에 존재론적으로 기반을 둔다는 점을 강조한 바 있다. 현대 정치철학 및 법철학에서 헌법 주체로서 구성 권력 개념에 관해 가장 체계적이고 영향력 있는 논의를 제시한 사람은 안토니오 네그리였다. 그는 1992년 이탈리아에서 출판된『구성 권력』(Potere costituente)라는 저작에서 시에예스가 제안한 구성 권력을 마키아벨리-스피노자주의적 관점에서 재해석하면서 구성 권력이라는 개념을 현대 정치철학 및 법철학 논의의 중심에 위치시킨 바 있다.[xciv] 특히 네그리는 많은 경우 구성 권력과 밀접하게 사용되는 인민주권 개념은 부르주아적인 정치철학, 따라서 비판적이고 해방적인 정치철학이 아닌 지배를 정당화하는 정치철학에 속하기 때문에 구성 권력과 양립할 수 없다고 주장하면서 구성 권력 개념에 고유한 해방적 성격을 강조한 바 있다. 네그리의 작업은 이후 마이클 하트와 공동 저술한 일련의 저작들, 곧『제국』(2000),『다중』(2004),『공통체』(2008),『어셈블리』(2017) 같은 저작에서 다중(multitude)의 정치철학으로 확장된다. 구성 권력을 기반으로 한 네그리의 좌파적인 제안은 이후 물질적 헌정 연구에도 큰 영향을 미쳤다. 앞에서 소개한 윌킨슨과 골도니의 작업 역시 네그리의 제안에 상당히 영향을 받았으며, "반과두제적"(anti-oligarchic) 헌정의 가능성을 모색하는 여러 작업에도 역시 깊은 영향을 미쳤다.[xcv]

하지만 물질적 헌정의 중요성을 강조하면서도 그것을 구성 권력이 아닌 다른 관점에서 재해석하려는 입장들도 존재한다. 무엇보다 에티엔 발리바르의 입장이 주목할 만하다. 발리바르는 네그리와 더불어 물질적 헌정에 관한 현대적 재해석에 큰 영향을 미친 철학자 중 한 사람이다. 그는 2001년 출간된『우리, 유럽의 시민들?』[xcvi]에서 "시민권 헌정"(constituion of citizenship, politeia)이라는 개념을 통해 물질적 헌정을 새롭게 해석하려고 시도한 이래, 최근에 이르기까지 다양한 방식으로 이 개념을 현대적으로 재구성하기 위해 노력하고 있다. 발리바르는 구성된 권력에 대한 구성 권력의 우위, 또는 헌정(constituion)에 대한 봉기

[xciii] Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?* (1789), Flammarion, 2009;『제3신분이란 무엇인가』, 박인수 옮김, 책세상, 2003.

[xciv] Antonio Negri, *Le pouvoir constituant: Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. Etienne Balibar・François Matheron, 1997. 영역본은 다음과 같은 제목으로 출간되었다. Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, University of Minnesota Press, 1999.

[xcv] 영향력 있는 최근 작업들로는, Camila Vergara, *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic,* Princeton University Press, 2020; Andrew Arato, *Adventures of the Constituent Power: Beyond Revolutions?*, Cambridge University Press, 2017; Joel Colon-Rios, *Constituent Power and the Law*, Oxford University Press, 2020.

[xcvi] 에티엔 발리바르,『우리, 유럽의 시민들?』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010.

(insurrection)의 우위라는 측면에서는 네그리에 동의하지만, 네그리와는 두 가지 측면에서 대조적인 태도를 보인다. 하나는 네그리와 달리 발리바르는 봉기와 헌정의 관계를 대립적이거나 외부적인 관계로 이해하지 않는다. 양자 사이에는 변증법적인 관계가 존재한다. 예컨대 프랑스혁명은 인민대중의 봉기적인 힘에 의해 발생했고 혁명의 결과 새로운 공화국 헌정이 수립되었다. 물론 이 공화국 헌정은 혁명을 일으키는 봉기적 힘의 요구에 미치지 못하는 것이었고, 오히려 그 봉기적 힘을 억압하거나 변질시키는 결과를 초래했다. 하지만 발리바르는 봉기적 힘이 헌정을 가능하게 한 근거로서 계속 헌정 내부에 상징적으로 기입되었으며, 지속적인 해방의 정치의 원천으로 작용했다고 이해한다. 둘째, 더 나아가 발리바르는 봉기적 힘 자체가 이율배반적인 성격을 띠고 있다는 점에 주목한다.[xcvii] 구성 권력의 봉기적 역량은 확실히 지배 관계를 해체하고 대중들이 예속자 내지 신민의 지위에서 평등한 시민들로 구성될 수 있게 해주는 해방의 힘이다. 하지만 다른 한편으로 봉기적 힘은 자기 자신이 가능하게 한 시민권 헌정을 위협하고 동요하게 만들고 때로는 해체하게 만드는 힘이다. 따라서 대중들의 구성 권력 또는 봉기적 역량이 없다면 시민권 헌정은 과두제로 나아가게 되겠지만, 시민권 헌정이 없는 봉기적 역량은 부정적인 의미에서 무정부주의적인 것, 따라서 파괴적인 힘으로 변질될 수 있다. 역으로 말하자면, 구성 권력이 민주주의적인 창조력으로 존속하기 위해서는 제도화된 질서가 필요하지만, 역사적 과정이 증명하듯이 이 후자는 전자를 탈-민주주의화하게 된다. 따라서 민주주의적인 구성 권력과 시민권 헌정(구성된 권력) 사이의 이러한 이율배반은 민주주의란 특정한 제도의 이름이 아니라 과정의 이름이라는 것, 곧 민주주의란 민주화의 과정으로서만 존재할 수 있으며, 민주화는 항상 민주주의의 민주화를 요구한다는 것을 이해하게 해준다고 할 수 있다.

또한 마키아벨리적인 "혼합헌정"(mixed constitution)의 관점에서 단일하고 통일된 주체성을 함축하는 구성 권력론 대신 "군주, 귀족, 인민"의 3각 세력관계의 관점에서 물질적 헌정의 의미를 재해석하려는 흥미로운 시도도 존재한다.[xcviii]

9. 내가 물질적 헌정 개념을 기반으로 을의 민주주의를, 따라서 한국에서 민주주의의 진보를 사고해보자고 제안하는 몇 가지 이유가 있다. 첫째, 앞에서 다중적 재난에 관해서 논의했고 다중적 재난은 한국만이 아니라 전 지구적인 쟁점이라고 할 수 있지만, 이러한 다중적 재난이 현재의 한국 및 한반도 상황에서 긴급한 쟁점으로 현상하는 불길한 징후들이 엿보이기 때문이다. 우선 뉴라이트의 약진이 심상치 않다. 노무현 대통령 집권 시기에 처음 등장한 뉴라이트는 박근혜 정권기에 국정교과서 발행을 시도하면서 위협적인 정치적 세력으로 부상한 바 있다. 하지만 촛불집회 및 박근혜 탄핵 이후 국정교과서 발행 시도가 좌절되면서 뉴라이트는 와해된 것으로 보였다. 그러나 불과 5년만에 촛불정권을 자임했던 문재인 정권이 몰락하고 새로 집권한 현 정권 아래에서 뉴라이트는 화려하게 부활했으며, 정부의 주요 기관 및 위원회에 폭넓게 포진함으로써 단지 재야 세력 내지 운동 세력이 아니라 실질적인 통치의

[xcvii] Etienne Balibar, "Ouverture: L'antinomie de la citoyenneté", in *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989~2009*, PUF, 2010.

[xcviii] Edourd Delruelle, "Constitution matérielle et constitution mixte. Du pouvoir constituant aux corps intermédiaires", *Jus Politicum*, no. 31, 2024 참조.

한 축으로 등장하고 있다.[xcix] 올해 8.15 기념식을 두고 벌어졌던 건국절 · 광복절 논쟁 및 김구의 폄훼와 이승만의 숭상 움직임은 단지 예고편에 불과하다. 해방 80주년, 한일협정 60주년, 그리고 1905년 을사늑약 120주년을 맞이하는 내년에는 아마도 뉴라이트의 한국 근현대사 다시 쓰기 작업, 따라서 수구 반공주의적 우파 세력의 역사적 · 정치적 정당화 작업이 본격적으로 시도될 것이다.

정권이 바뀌면 뉴라이트가 사라질까? 아마도 확실히 얼마간 타격은 입겠지만 사라지지는 않을 것이다. 왜냐하면 뉴라이트는 (대개 단수의 명사를 사용해서 지칭하긴 해도) 단일한 세력이라기보다는, 한국 사회를 오랫동안 지배하고 있는 여러 지배세력의 이데올로기적 표현으로 볼 수 있으며, 이 세력들은 정권이 교체된다고 해서 사라지거나 약화되는 것이 아니기 때문이다. 내가 염두에 둔 지배세력은, 재벌을 비롯한 경제적 지배 세력이 한 축을 이루고 있고, 국민의 힘을 중심으로 한 수구 우파 정치 세력이 다른 중심축을 형성하고 있고, 보수 개신교를 비롯한 종교 세력이 또 다른 축을 이루고 있으며, 조중동을 비롯한 언론과 학계가 또 하나의 축을 이루고 있다. 이 네 가지 세력은 해방 이후 한국 사회를 지배해온 핵심 기득권 세력으로, 1987년 민주화 및 1997년 헌정사 최초의 정권 교체에 뒤이어 김대중 · 노무현 대통령의 연속 집권을 경험한 뒤 엄청난 위기감 속에서 새로운 집권 세력으로 등장한 민주당 중심의 자유주의 세력에 대한 반격을 시도하는 과정에서 그 이데올로기적 결속력을 위해 등장한 것이 바로 뉴라이트였다.[c] 따라서 정권 교체가 이루어진다고 해도 뉴라이트는 소멸하지 않으며 자동적으로 약화되지도 않을 것이다. 뉴라이트는 한국 사회의 구성적 요소 중 하나가 되었는데, 이것은 유럽이나 미국 또는 중남미에서 극우 포퓰리즘이 일반화되고 있는 것과 마찬가지 현상으로 이해할 수 있다.

유럽이나 미국 등에서 번성하고 있는 극우 포퓰리즘도 마찬가지이지만, 뉴라이트 현상을 적절하게 이해하기 위해서는 이것이 한국의 정치공동체, 따라서 물질적 헌정의 두 가지 요소를 대표하는 세력이라는 점을 유념해야 한다. 그중 하나는 분단과 한국전쟁 시기에 광범위하게 자행되었던 민간인 학살을 중심으로 한 국가폭력이며, 다른 하나는 신자유주의적인 사회경제적 지배다. 뉴라이트는 기원에서는 국가폭력과 연결되어 있으며, 현재 한국사회의 사회경제적 지배 관계의 핵심을 이루는 신자유주의와도 결부되어 있다. 이 두 가지 요소는 오늘날 한국의 물질적 헌정 및 그것에 기반을 둔 지배 체제와 불평등 및 차별 구조의 핵심을 이룬다. 따라서 우리가 뉴라이트 현상에서 주목해야 하는 것은, 그들이 내세우는 이런저런 주장이나 이데올로기가 아니라, 그들이 증상으로서 표현하는 물질적 헌정의 요소가 무엇인가 하는 점이며, 바로 이러한 요소를 강화하기 위해 그들이 수행하는 실천이 무엇인가 하는 점이다.

둘째, 이런 측면에서 보면 물질적 헌정이라는 개념이라는 개념의 또 다른 의미는 신자유주의의 역사적 위상 및 정치적 성격에 대한 좀 더 정확한 이해를 가능하게 해준다는 점에서 찾을 수 있다. 신자유주의에 대한 지배적인 이해 방식은, 지난 1979년 영국에서 마거릿 대처가 수상이 되고 그다음 해 미국에서 로널드 레이건이 대통령으로 당선되면서 영미의 지배적

[xcix] 정혁준, 「윤 정부서 '뉴라이트 전성시대' … 왜 친일 · 반공 · 독재를 미화하려 들까」, 『한겨레』 2024년 9월 7일.

[c] 김기협, 『뉴라이트 비판』, 돌베개, 2024(초판은 2008).

인 경제 정책 및 그 이데올로기로 군림하게 된 것이 바로 신자유주의라는 것이다. 이렇게 이해된 신자유주의는 세계화, 자유무역, 자유방임 시장, 효율성에 대한 맹신 등으로 환원될 것이며, 때로는 비정규직의 확산, 공기업 민영화, 경쟁 논리, 각자도생 같은 이런저런 이데올로기 내지 현상들과 결부될 것이다. 하지만 푸코가 처음 제안한 바 있고, 최근의 주목할 만한 연구들이 명료하게 보여주듯이 신자유주의는 40년의 역사를 가진 것이 아니라, 사실은 1917년 러시아혁명에 맞선 정치적·경제적 반동의 장구한 흐름이었으며, 그 자체가 물질적 헌정의 핵심 요소로 기능해왔다.[ci] 이는 흔히 경제학자들로 간주되는 신자유주의의 주요 사상가들, 예컨대 오스트리아의 루트비히 폰 미제스와 프리드리히 하이에크, 독일 질서자유주의의 대표자들인 발터 오이켄(Walter Eucken), 빌헬름 뢰프케(Wilhelm Röpke), 알렉잔더 뤼스토우(Alexander Rüstow) 같은 이들이 동시에 반민주주의적인 정치를 추구했던 (극)우파 정치학자들 및 법학자들이기도 했다는 점에서 단적으로 드러난다. 그들은 단지 시장경제의 신봉자들이었던 것이 아니라, 시장의 자율성을 확고하게 만들기 위해 무엇보다도 민주주의를 제한하거나 심지어 파괴하려고 했으며, 이를 헌법 자체의 수준에 기입하려고 했던 공격적인 (극)우파 정치가들이기도 했던 것이다.[cii] 이것은 이론적인 정교함이나 체계성은 다소 부족하다고 해도 뉴라이트의 경우에도 마찬가지라고 할 수 있다. 앞에서도 말한 바와 같이 뉴라이트 현상에서 중요한 것은, 그들이 무슨 독트린을 갖고 있고 어떤 주장을 하는가 여부가 아니라 그들이 어떤 조직적인 연관성을 갖고 어떤 일을 하는지, 그것이 한국의 물질적 헌정에 어떤 영향을 미치는지 살펴보는 것이다.

셋째, 이런 측면에서 2025년에 열릴 개헌정국에 주목해야 한다. 진보 세력이 조만간 닥칠 개헌 정국에서 무력하게 대응하지 않기 위해서는 어떤 것을 개헌의 중심 의제로 삼을지, 더 나아가 헌법 및 헌정 개념 자체를 어떻게 전환하고 개조해야 하는지 면밀하게 고민해야 한다. 특히 다음과 같은 의제들에 주목해야 한다.

(1) 노동 및 사회적 시민권의 의제: 이것은 특히 사회적 시민성(social citizenship)과 관련된 의제다. 발리바르와 산드로 메차드라가 각각 강조한 바 있듯이, 사회적 시민성은 2차 세계대전 이후 서유럽에서 수립된 진보적인 물질적 헌정의 핵심을 이루는 계기였다.[ciii] 그것의 중요성은, 역사상 처음으로 유럽의 헌법 내에 '개인'이나 추상적 '인간'이 아닌, 더욱이 단지 '국민'도 아닌, 피지배계급으로서 노동자의 권리, 노동을 중심으로 한 여러 권리들이 헌법적인 가치로 기입되었다는 점에서 찾을 수 있다. 이탈리아의 1948년 헌법은 "이탈리아는 노동에 기초를 둔 민주주의 공화국이다"라고 명시한 바 있으며, 1958년 프랑스 헌법은

ci 피에르 다르도·크리스티앙 라발, 『새로운 세계 합리성』, 오트르망 옮김, 그린비, 2023; 『내전, 대중 혐오, 법치: 신자유주의는 어떻게 지배하는가』, 정기헌 옮김, 원더박스, 2024.

cii 이점에 관해서는 다르도와 라발(·소베트르)의 저작 이외에도 다음 연구들을 참조. Jessica Whyte, The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism, Verso Books, 2019; Werner Bonefeld, "Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro", Critical Sociology, vol. 43, nos. 4~5, 2017; Michael A. Wilkinson, "Authoritarian liberalism in Europe: A common critique of neoliberalism and ordoliberalism", Critical Sociology, vol. 45, nos. 7~8, 2019.

ciii 에티엔 발리바르, 『우리, 유럽의 시민들?』 12장 및 『정치체에 대한 권리』에 수록된 여러 글 참조; Sandro Mezzadra, "Seizing Europe. Crisis management, constitutional transformations, constituent movements", op. cit.

“주권”이라는 조항에서 “프랑스는 분할될 수 없고 정교분리적이며 민주주의적이고 사회적인 공화국이다”(제2조)라고 명시한다. 독일연방공화국의 1949년 기본법은 “독일연방공화국은 민주주의적이고 사회적인 연방 국가”라고 명시하며, 28조 1항은 다음과 같은 형태로 이를 좀 더 정확히 명시한다. “각각의 주에서 헌법적인 지위를 지니는 조항들은 이 기본법이 정의하고 있는 공화주의적이고 민주주의적이며 사회적인 법치국가의 근본원리에 일치해야 한다.”[civ] 전후 복지국가 또는 사회국가의 구성은 이러한 헌법적 토대에 입각해 있으며, 역으로 말하면 헌법적 조항들 자체가 자신들의 존재를 헌법에 기입하려는 노동자 계급을 비롯한 민중들의 사회적 투쟁을 반영하는 것이었다. 1980년대 이후 본격화된 신자유주의적인 전환이 가장 중요한 공략 대상으로 삼은 것이 바로 사회적 시민성과 관련된 조항이라는 점은 우연이 아니다. 그리고 지난 40여 년 동안 전 세계에서 헤게모니를 잡고 있었던 신자유주의적인 물질적 헌정이 오늘날 다중적인 위기 또는 재난에 처해 있는 상황에서 우리가 회복하거나 기입해야 할 일차적인 목표는 바로 이것이라고 할 수 있다.

(2) 평화체제 의제: 개헌 정국의 또 다른 주요 의제는 마땅히 ‘평화체제’가 되어야 할 것이다. 1987년 개헌 이후, 그리고 1991년 남북기본합의서 채택 이후, 남한과 북한의 관계는 통일을 전제로 한 잠정적이고 특수한 관계라는 규정에 묶여 왔다. 여기에는 긍정적인 측면도 존재하지만 부정적인 측면들도 존재하는데, 그것은 무엇보다 남한과 북한의 관계를 ‘민족적인’(ethnic) 토대 위에서 사고하고 있다는 점이다. 이러한 민족적 토대 위에서 남한과 북한의 관계가 사고될 경우 잘 진행되면 민족 동질성에 기초를 둔 남북의 협력과 화해가 순조롭게 진행될 수 있지만, 반대의 경우에는 오히려 필요 이상의 적대감을 고취할 수 있다. 적대적 대립 위에서 일시적으로 화해하고 협력하다가 다시 적대관계로 돌아가곤 했던 지난 80여 년 동안의 남북 관계가 이를 잘 보여주거니와, 사실 김동춘이 지적한 바와 같이[cv], 애초에 한국전쟁이 수백 만 명의 군인 및 민간인 희생자를 낳은 세계사적인 비극으로 전개되고 남북관계가 적대적인 분단 관계로 고착된 데에는 남한과 북한이 모두 민족적 동질성의 토대 위에서 전면적인 통일만이 분단의 유일한 해법이라고 생각한 것이 주요 원인으로 작용했다. 하지만 분단과 한국 전쟁에서 이미 80년 가까운 세월이 지났고, 남한과 북한이 그동안 독립적인 국가로서 존속해왔다는 점을 감안하면, 사실 ‘통일’을 전제로 한 헌법 조항들이나 남북기본합의서는 효력을 상실했다고 보는 것이 적절할 것이다. 더욱이 올해 1월 15일 발표된 “조선 최고인민회의 제14기 제10차 회의”에서의 김정은 위원장의 연설은 북한이 선제적으로 남한과 북한의 “민족” 관계를 해체했음을 보여준다. 비록 이러한 해체가 적대적 대립 위에서 선언되고 법제화된 것이기는 하지만, 이 해체 자체에는 긍정적인 측면도 존재한다. 우리가 개헌 정국에서 추구해야 할 것은, 북한의 해체 작업에 상응하는 해체 작업을 우리도 우리의 헌법과 관련하여 수행하되, 그것을 평화체제 구축을 위한 방향에서 수행하는 일이다.

(3) 생태적 헌법 의제: 이것은 이중적인 쟁점을 담고 있는 의제다. 하나는 무엇보다 미래

civ 이 조항들은 발리바르, 『우리, 유럽의 시민들?』, 369쪽 주 26)에서 가져온 것이다.
cv 김동춘, 『전쟁과 사회』, 돌베개, 2007.

세대의 몫을 헌법 내에 어떻게 기입할 것인가의 쟁점이다. 현존하지 않는 미래 세대의 권리와 생존 여부가 오늘날 우리의 생태적 실천 여부에 달려 있는 만큼, 이것은 자크 데리다가 말하듯 유령과의 관계로서 세대간 정의를 어떻게 헌법화할 것인가의 문제라고 할 수 있다. 다른 한편 이것은 비인간 타자의 몫을 헌법 안에 어떻게 포함시킬 것인가의 쟁점도 포함하고 있다. 인류세 내지 자본세와 관련하여 자주 논의되듯이, 현재 우리가 직면해 있는 기후위기를 비롯한 생태적 재난은 단지 인간들하고만 관련된 문제가 아니며, 비인간 타자들, 특히 다양한 생명체들의 몫과 관련된 문제다. 오늘날의 생태계 재난이 산업화 이후, 특히 1945년 이후 자본주의적 문명의 전개와 긴밀하게 연결되어 있다는 점에서 더 그렇다.

(4) 체제 전환 의제: 민주화 이행이란 무엇인가?

### 10. 민주화 이행이란 무엇인가?

그것은 기존의 한국 정치학에서 폭넓은 합의를 얻고 있는 관점에 따르면 두 가지를 핵심 내용으로 삼는 이행이다. 곧 그것은 한편으로는 군부독재 체제(또는 권위주의 체제)에서 민주주의 체제로의 이행이며, 다른 한편으로는 해방 정국 및 한국전쟁 전후에 일어났던 국가폭력을 포함하여 권위주의 체제에서 자행된 국가폭력 및 사회적 폭력에 대한 회복적 정의를 추구하는 이행이다. 이러한 민주화 이행이 역사적 중요성을 지니고 있고 민주주의의 진전에 크게 기여했다는 점을 부인할 수는 없다. 하지만 오늘날의 시점에서 보면, 민주화 이행에 관한 이러한 관점이 뚜렷한 한계를 지니고 있다는 점 역시 명백해 보인다. 이는 내가 이전에 최장집과 에티엔 발리바르를 비교하는 글에서 지적했던 것처럼, 이러한 관점이 민주주의의 민주화에 대한 두 가지 입장 가운데 단계론적 입장을 전제한다는 점에서 비롯한다.[cvi] 이러한 **단계론적 입장**은 민주주의의 민주화를 2단계 과정으로 이해한다. 곧 권위주의와의 투쟁을 통해 민주주의를 일단 확립하는 것이 첫 번째 민주화라면, 두 번째 민주화는 이렇게 정착된 민주주의의 제도적 내실을 다져가는 것이다. 따라서 두 번째 민주화는 민주주의의 제도적 틀(주로 자유주의적인 틀)을 전제한 가운데, 그 범위 내에서 진행되는 제도화로 이해할 수 있다.

최장집은 국내에서 이러한 입장을 국내에서 가장 명료하게 이론화한 바 있는데, 그에게 민주주의란 자유주의적 민주주의를 의미하며(물론 이것은 국내에서 자유민주주의가 주로 수구적인 용법으로 쓰이는 것과는 구별되어야 한다), 더욱이 그것은 초역사적 보편성을 갖는 메타 민주주의적 모형이다. 달리 말하면 그에게 민주주의의 민주화는 자유주의적 민주주의 체제의 기본 틀을 강화하고 내실을 다지는 것을 가리키지, 그것을 넘어서는 **또 다른 종류**의 민주주의를 설립하거나 자유 민주주의의 기본 구조 자체를 **전환하는**(transform) 것을 뜻하지 않는다. 민주주의의 민주화란 자유 민주주의의 틀을 전제한 가운데 그 속에서 전개되는 민주화인 것이다.[cvii] 그리고 이것은 사실 '제3의 길'로 유명한 앤서니 기든스 등이 그에 앞서

[cvi] 진태원, 「최장집과 에티엔 발리바르: 민주주의의 민주화에 대한 두 가지 관점」, 『을의 민주주의: 새로운 혁명을 위하여』, 그린비, 2017 참조.

[cvii] 최장집, 『민주화 이후의 민주주의』, 후마니타스, 2010(2판); 『민주주의의 민주화』, 후마니타스, 2007.

먼저 제시한 입장이다.[cviii]

하지만 이것이 민주주의의 민주화에 대한, 따라서 민주화 이행에 대한 유일한 관점은 아니다. 예컨대 포르투갈의 탈식민주의 법학자 보아벤투라 드 소우자 산투스(Boaventura de Sousa Santos)는 자유 민주주의의 한계를 넘어서기 위해 민주주의를 재발명하고 민주주의를 민주화해야 할 필요성을 역설한 바 있거니와,[cix] 이것은 유럽 중심주의에 입각한 기든스의 관점과 달리 중남미 대륙을 비롯한 글로벌 사우스 또는 서발턴 정치학의 관점에서 제시된 주장이다. 에티엔 발리바르역시 자유 민주주의의 메타민주주의적 지위를 전제하는 기든스(또는 하버마스)나 최장집의 입장과 달리 민주주의의 재발명이라는 시각에서 민주주의의 민주화를 제창하고 있다.[cx] 발리바르가 근대 민주주의 혁명의 중요성을 강조하고 또 그 이후에 확립된 자유주의적인 틀의 강점을 인정하는 것은 사실이지만, 그는 이것을 일종의 메타민주주의적 모형으로 간주하지는 않는다. 고대 민주주의에서 근대 민주주의로의 이행이 혁명적인 변화였다면, 앞으로 이것과 비견될 만한 민주주의의 또 다른 혁명적인 전환이 얼마든지 존재할 수 있으며, 실제로 그는 우리가 지금 그런 시기에 놓여 있다고 생각한다.[cxi] 따라서 발리바르가 말하는 민주주의의 민주화, 또는 과정으로서의 민주화라는 표현은 최장집보다 훨씬 강한 의미로 이해되어야 한다. 그것은 **민주주의의 틀 그 자체를 구조적으로 전환하는 것**까지 함축하고 있기 때문이다. 이는 그가 근대 국민국가(또는 그의 용어법대로 하면 "국민사회국가" (national-social state)) 속에 구현된 민주주의 헌정의 역사적 진보성을 긍정하면서도 동시에 그것을 **지배의 한 형태**로 간주한다는 점을 보여준다.

이점은 발리바르의 민주주의론, 더 나아가 그의 정치철학 일반을 이해하는 데 매우 중요한 논점이지만, 여기에서는 간략하게 한 가지 핵심적인 쟁점만 언급해두겠다. 발리바르는 근대 민주주의를 하버마스나 기든스 또는 최장집 같은 이들이 생각하는 바와 달리 메타민주주의적 모형, 따라서 더이상 원리 자체에서의 전환이나 질적 변화가 존재하지 않는 것으로 생각하지 않을 뿐 아니라, 민주주의는 갈등적이고 길항적인 과정 속에서만 실존한다고 이해한다. 곧 민주주의는 한편으로 민주화 운동의 벡터와 다른 한편으로는 탈민주화(de-democratization)의 벡터 속에서 갈등적으로 존재하고 변화하고 때로는 퇴락하거나 때로는 진보하는 운동으로서만 실존할 뿐이다.[cxii] 이것은 민주정을, 군주정 및 귀족정과 구별되는 법적 정체(regime)의 한 유형으로 이해하는 아리스토텔레스 이래 서양의 오래된 민주주의관에 대한 비판을 함축하며, 스피노자가 미완의 저작 『정치론』에서 제시한 역설적 민주주의론

---

[cviii] 앤서니 기든스, 『제3의 길』, 한상진 옮김, 생각의나무, 2001.

[cix] Boaventura de Sousa Santos ed., *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*, Verso, 2007.

[cx] 에티엔 발리바르, 『우리, 유럽의 시민들? 세계화와 민주주의의 재발명』, 앞의 책; 『정치체에 대한 권리』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2011; Etienne Balibar, "Democratizing Democracy", in *Citizenship*, Polity Press, 2015.

[cxi] 이 문제에 관해서는 특히 에티엔 발리바르, 「민주주의적 시민권인가 인민주권인가?: 유럽에서의 헌법 논쟁에 대한 성찰」, 『정치체에 대한 권리』 및 *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010에 수록된 여러 글 참조.

[cxii] 민주화와 탈민주화라는 이중적인 과정 속에서 민주주의를 파악하려는 시도는 찰스 틸리(Charles Tilly)에 의해 처음 제기되었는데, 발리바르는 미국의 정치이론가 낸시 브라운의 작업에 준거하고 있다. Nancy Brown, "Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy", *Theory & Event*, vol. 7, no. 1, 2003.

을 현대적인 관점에서 재해석한 결과다.[cxiii] 민주화와 탈민주화라는 길항적인 운동은 민주주의에 대해 외재적이거나 이차적인 것이 아니라 그것의 본성 자체로부터 따라 나오는 것이다. 무한한 봉기의 운동으로서 민주주의는 정의상 **아르케 없는 것**(an-arkhe), 안-아르케, 곧 무정부주의적(anarchical) 성격을 띠고 있으며,[cxiv] 이는 기존 체제(군주정이나 독재 체제 또는 자본주의 체제 등)를 무너뜨리고 해방을 쟁취하고 새로운 정치체를 형성하는 혁명적인 힘으로 작용하지만, 동시에 그것에 기반하여 새롭게 수립된 체제 자체를 위협하는 파괴적인 힘으로 작용하기도 한다. 따라서 이러한 파괴적인 작용으로부터 민주주의적 봉기의 운동이 획득한 성과를 보존하기 위해서는 역설적이게도 제도로서의 민주주의는 민주주의 운동을 제한하거나 때로는 억압하고 배제할 수밖에 없다. 하지만 그것은 불가피하게 제도로서의 민주주의를 탈민주화의 방향으로 이끌어가게 되며, 이는 민주주의의 퇴락을 낳게 된다.[cxv] 따라서 어떤 민주주의가 민주주의로서 존재하고 작용하기 위해서는 끊임없이 자기 안에 내재하는 탈민주화의 경향에 맞서 새로운 민주화의 운동을 추구해야 한다. 더 나은 민주주의, 더 많은 민주주의로의 지속적인 쇄신 운동이 없는 민주주의는 정의상 이미 탈민주화의 방향으로 퇴락하는 민주주의가 될 수밖에 없다. 그리고 이런 의미에서 민주주의의 민주화는 민주주의의 본질 자체를 이룬다고 말할 수 있다. 그렇다면 오늘날의 민주주의가 미증유의 다중재난의 상황에 처해 있는 것이 사실이라면, 그것이 추구해야 하는 민주화의 운동 역시 이전의 민주주의의 성취 및 목표를 뛰어넘는 더 근본적인 과제를 지향하지 않을 수 없다.

11. 마지막으로 자크 데리다가 『마르크스의 유령들』「머리말」에서 유령에 관해 언급한 말을 기억하면서 오늘 내 강연을 마치겠다. 데리다는 **"현재 살아 있는 것들**로 존재하지 않는 타자들—이들이 죽은 이들이든 아직 태어나지 않은 이들이든 간에—을 원칙적으로 존중하지 않는 어떠한 윤리도 어떠한 정치도 (혁명적인 정치든 아니든 간에) 가능하지 않고 사고 불가능" [cxvi]하다고 말한다. 그렇다면 유령들 없이는, 유령들과 함께 하기가 없이는 "어떠한 타자와 **함께-존재하기**도, 어떠한 사회적 관계(socius)도 없다" 고 말할 수 있다. 유령들과의 관계야말로 타자들과의 관계 일반, 사회적 관계 일반이 가능하기 위한 조건이다. 하지만 데리다는 이러한 유령에는 두 가지 종류가 있다고 지적한다. 곧 그 유령은 **이미 죽은 이들**(아마도 많은 경우 국가폭력에 의해, 사회적 폭력에 의해)**의 유령**이면서 또한 **아직 태어나지 않은 이들의 유령**이다(더욱이 이들은 단지 인간적 유령들만은 아닐 것이다). 따라서 유령들과 함께 하기가 없이는 어떠한 윤리도, 어떠한 정치도 가능하지 않다면, 그 유령들을 과거의 유령

[cxiii] 스피노자의 역설적 민주주의론에 대해서는, 에티엔 발리바르, 『스피노자와 정치』, 진태원 옮김, 그린비, 2014 참조.

[cxiv] 민주주의의 무정부주의적 특성을 강조한 현대 철학자는 자크 랑시에르와 조르조 아감벤이다. 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 앞의 책; 조르조 아감벤, 『도래하는 공동체』, 이경진 옮김, 꾸리에, 2014. 또한 최근에 출간된, 현대 유럽철학의 아나키즘적 성격에 관한 카트린 말라부의 저작도 참조. Catherine Malabou, *Au voleur! Anarchisme et philosophie*, PUF, 2022.

[cxv] 그렇다고 해서 탈민주화의 운동이 민주주의(더 나아가 모든 정치체)의 토대를 이루는 무한한 봉기적 힘을 완전히 봉쇄할 수는 없다. 그것은 지금까지 어떠한 정치체도 실행하지 못한 것이며 앞으로도 불가능할 터인데, 그 이유는 이러한 무한한 봉기의 역량이야말로 모든 정치체를 가능하게 하는 원천 그 자체이기 때문이다.

[cxvi] 자크 데리다, 『마르크스의 유령들』, 진태원 옮김, 그린비, 2014, 12쪽. 강조는 데리다.

들로만 한정하지 않는 것이 중요하다. 왜냐하면 아직 태어나지 않은 어떤 이들과 함께 하는 것, 그들에 대한 책임을 다하는 것이야말로, 다중재난의 시대에 정의의 문제(윤리학에서 특히 "세대간 정의" (inter-generational justice)라고 부르는 것), 민주주의의 문제의 중핵을 이루는 문제이기 때문이다. 또는 이렇게 말할 수 있을 텐데, 미래의 유령들에 대한 정의의 책임을 배제하고 과거의 유령들에 대한 책임을 다할 수 없으며, 또한 역으로 과거의 유령들에 대한 올바른 애도 없이 미래의 유령들에 대한 환대가 불가능하다는 것이야말로, 다중재난의 시대 윤리와 정치의 핵심 중 하나일 것이다.

하반기 프로그램3 - 인권을 넘어선 인권?
랑시에르와 발리바르의 인권철학
= 발표 : 정정훈 (서교인문사회연구실 연구원)

발표문6

# 인권을 넘어선 인권?
# 랑시에르와 발리바르의 인권철학

정정훈, 서교인문사회연구실 연구원

## 1. 인권에 대한 비판들

제2차 세계대전을 전후한 시기 프랑스의 지성들에게 매우 큰 영향력을 행사한 철학자인 알렉상드르 코제브는 헤겔에 관한 그의 강의에서 '역사의 종언'에 대해 이야기했다고 한다.[cxvii] 이때 종언이란 '행위의 종언'을 의미하며 그것은 피를 부르는 '전쟁과 혁명의 종언'을 의미하는 것이었다. 세계인권선언이 제정된 해이기도 한 1948년 미국을 여행하던 코제브는 역사의 종언이 실제로 이루어지는 모습을 목격한다. 물질적 풍요로움 속에서 모두가 안락하게 그러나 더 이상 더 나은 세계에 대한 열정이나 동경이 없이 하루하루를 살아가는 사람들의 사회가 그의 눈에 비친 당시 미국 사회였다. 역사의 종언 이후 지속되는 사회 속에서 인간은 이제 자신의 생물학적 존재의 만족, 혹은 자기의 보존만을 유일한 삶의 의미로 여긴다. 코제브는 이런 인간의 형상을 '동물'이라고 이름 붙였다.[cxviii]

그렇다면 이처럼 인간의 삶이 더 이상 동물적 삶과 구별되지 않는 역사 이후의 세계 속에서 인간의 권리란 어떤 의미를 가지는 것일까? 1장에서 본 바와 같이 서구에서 헤게모니 체

cxvii 이하 코제브와 관련된 논의는 다음 책에 준거한다. 김홍중, 『마음의 사회학』, 문학동네, 2009. 특히 이 책의 2장 "삶의 동물/속물화와 존재의 참을 수 없는 귀여움".

cxviii 그러나 동물이 역사의 종언 이후 등장하는 인간의 유일한 형상인 것만은 아니다. 1956년 코제브는 일본 방문을 통해서 역사의 종언 이후를 살아가는 또 다른 인간의 형상을 발견한다. 그것의 이름은 속물이다. 속물이란 철저하게 타인의 시선에 의해 자기 존재와 삶의 의미를 규정하려는 자의 형상이다. 그에게는 자기 자신과 대면하는 내면적 성찰의 공간이란 존재하지 않는다. 그의 모든 행동은 타인의 시선 앞에서 전시된 것이다. 그의 욕망도, 기쁨도, 불행도, 고통도 모두 타인의 시선 앞에서만 의미를 가지는 존재가 속물이다. 속물에 대한 보다 자세한 논의는 김홍중의 앞의 책을 참조.

제의 본격화와 더불어 개인들의 권리 보장은 강화되어갔다. 특히 개인들의 자기 보존의 권리, 즉 생존권이 사회적으로 보장되면서 더 이상 그 사회의 인간들은 정치적 변혁에의 꿈을 꾸지 않게 되었다. 국가는 개인의 사적 영역을 임의적으로 침범하지 않으며 그 영역 속에서 개인들은 각자의 욕망을 표현할 자유를 획득했다. 완전고용을 추구하는 경제정책과 사회보장을 통해 생존에 대한 강박이 사라졌고 그들은 이제 삶을 즐길 수 있게 되었다. 자유권과 사회권이 어느 정도 보장된 사회에서 개인들은 더 이상 다른 세계를 향한 열망과 그를 위한 연대에 의지 따위는 필요하지 않게 된다.

하지만 코제브가 역사 이후의 사회라고 생각한 미국은 결코 모든 인간이 풍요와 안락 그리고 안전 속에서 동물적 삶에 만족하며 살아가는 사회는 아니었다. 새로운 사회 혹은 세계로의 이행이라는 꿈 역시 완전히 포기된 것 역시 아니었다. 마르틴 루터 킹이나 말콤X로 대표되는 1960년대 흑인의 인권운동이나 유럽의 68혁명과 공진하며 전개된 반전운동 그리고 여성주의 운동이 여전히 다른 세계를 꿈꾸는 정치적 열정을 표출하였다. 코제브는 그런 의미에서 역사의 종언, 즉 동물적 삶의 일반화를 너무 일찍 선언했다.

차라리 동물은 신자유주의가 전지구적 지배질서가 된 오늘날의 현실에서 더욱 타당한 인간의 형상이 되었는지도 모른다. 그러나 지금의 동물화는 코제브가 말하는 동물화와는 전혀 다른 조건에서 발생하며 그 의미도 완전히 다른 것 같이 보인다. 오늘날의 동물화 역시 인간의 삶이 철저하게 생물학적 존재의 보존 욕구, 즉 생존에 대한 절대적 욕구로 환원되는 것을 근본적 특징으로 하고 있다. 하지만 그러한 동물화는 코제브가 미국에서 발견한 풍요로운 사회와는 아무런 상관이 없다. 신자유주의라는 오늘날의 사회체제는 단지 생존하는 것에만 자신의 에너지를 쏟기에도 벅찬 삶, 즉 단지 생존만을 위해 정향된 삶들을 양산한다. 신자유주의 체제가 보장하는 권리의 영역으로부터 추방당한 자들의 삶, 사회적 배제의 대상들이 바로 오늘날 동물화된 인간의 형상을 보여주고 있는 것이다. 오로지 자기 보존, 그 가운데서도 생물학적 생존의 유지가 최대 과제가 되어버린 비참한 삶이 오늘날 동물화된 인간의 모습이다.

오늘날 비판적 사상가들에 의해 행해지는 인권비판은 결국 인간의 권리라는 담론 속에서 발견되는 인간의 모습이 사실은 동물적인 것과 크게 다르지 않다는 것에 집중되어 있다. 맑스가 인권담론이 전제하는 인간의 모습으로 제시한 이기적 욕구에 이끌리는 개인이나, 아렌트가 인권의 주체로 제시하는 난민, 즉 모든 정치적 권리를 박탈당한 ‘단지 살아있기만 한 존재’로 퇴락한 자들의 삶은 동물적인 생존과 그리 멀지 않은 곳에 자리 잡고 있다. 아렌트의 논의를 이어받고 있는 아감벤에게서도 인권은 사실상 동물적 삶인 조에(zoe)권리에 불과한 것이며, 바디우는 직접적으로 인권이란 인간-동물의 권리에 불과할 뿐이라고 말한다. 그리고 이들이 인권에서 동물화된 인간의 권리를 발견하는 것은 무엇보다 그 권리가 생물학적 생존에 매몰되어 있기 때문이다. 생물학적 생존과 그 욕구를 절대화할 때 인권이란 해방적 실천으로서의 정치로부터 벗어난 권리 개념이 된다는 것이다. 이러한 맥락에서 동물화란 탈정치화와 다른 것이 아니며 인권의 주체 역시 동물과 구별되지 않는 존재에 지나지 않게 된다.

인권의 정치가 여전히 해방의 정치로서 기능하기 위해서는 인권이 동물화된 인간의 권리가 아니라 오히려 인간의 탈동물화, 즉 재인간화를 위한 권리로 작동해야 한다. 그리고 동물

화가 사실상 탈정치화와 함께 가는 것이라면 재인간화는 재정치화와 동시적일 수밖에 없을 것이다. 동물화된 자들의 재인간화는 곧 그들의 정치적 주체화이다. 다시 말해 존재의 모든 역량을 단지 생존을 위해 투여할 수 있을 뿐인 이들, 그러한 생존에 매몰된 삶을 지속할 수 있게 해주는 최소의 조건을 지키기 위해서 자신과 비슷한 처지로 내몰린 사람들에 대해 동물적 경계심을 가지고 적대적이 되는 이들, 더 나은 세계에 대한 꿈을 상실한 채 하루하루를 연명해가는 이들이 다시금 세계를 형성하는 주체로서의 꿈을 꾸고 행동하는 것이 바로 재인간화이며 정치적 주체화이다.

오늘날 인권은 과연 이와 같은 동물화된 인간의 재인간화를 촉발하는 계기가 될 수 있을까? 배제되고 추방당한 자들의 정치적 주체화를 위한 활력화의 자원이 될 수 있을까? 이 질문에 긍정적인 답변을 내놓을 수 있을 때 인권의 정치 역시 그 비판자들로부터 자유로울 수 있을 것이다. 다시 말해, 동물화와 압박 속에 놓인 자들이 그 압박에 저항하고 자신들의 인간화를 위해 투쟁하는 자들이 될 수 있는 자원, 정치적 주체화를 위한 자원으로서 인권이 활용될 수 있을 때 인권의 정치는 여전히 해방의 정치를 위한 하나의 이념이 될 수 있을 것이다. 그러나 그것은 어떻게 가능할까? 다행히 우리는 그러한 가능성을 적극적으로 검토하고 있는 두 사람의 사상가, 자끄 랑시에르와 에티엔 발리바르를 여기서 만나게 된다. 인권의 정치를 다시 생각하는 그들의 작업에 잠시 주목해 보자.

## 2. 랑시에르 : 데모스의 권리

그렇다면 인권이란 정녕 자기의 안위에만 관심이 있는 동물적 삶을 존중받을 권리, 혹은 희생자이기만 한 자들의 권리의 권리, 더 이상 실제적으로 어떠한 정치적 권리도 가지지 못한 자들, 그 존재란 한낱 생물학적 존재에 지나지 않는 권리 없는 자들의 권리에 지나지 않는 것일까? 그가 보기에 이러한 인권이해는 인권으로부터 그 ‘정치적’ 성격을 탈각시키는 어떤 사유 경향으로부터 비롯되는 것이다.

이러한 사유 경향을 대표하는 철학자들로 랑시에르는 아렌트와 아감벤을 꼽는다. 그들에게서는 정치와 권력이 동일한 것으로 파악되고, 이때 인권은 정치적으로 무의미한 것이 된다. 랑시에르가 보기에 아렌트와 아감벤의 인권비판은 인권이란 '권리 없는 자들의 권리'(=공허한 권리)이거나 '권리를 가진 자들의 권리'(=동어반복적 권리)에 불과하다는 주장을 핵심으로 삼고 있다. 국가체제에 의해 보장되는 시민권을 상실한 자들에게 인권이란 정치적으로 아무런 의미도 갖지 못하는 권리이다. 그것은 그저 자신의 생물학적 생존의 보호를 요청할 권리로서 ‘정치적 주체로서의 권리를 상실한 자들의 피보호 권리’에 지나지 않는 것이다. 이러한 권리는 공허하다. 반면 이미 시민권이라는 국가적 권리를 보유하고 있는 자들에게 인권이란 시민권과 구별되어 필요한 권리가 아니다. 이미 국가체제 안에서 합법적으로 정치적 권리 주체로서 자리매김한 자들은 그 체제 안에서 생존을 보장받고 있기에 인권이라는 생물학적 존재의 피보호 권리를 따로 요청할 필요가 없다. 그래서 시민적 권리를 가진 자들에게 인권이란 권리는 동어반복적인 것에 불과한 것이다.

하지만 랑시에르는 아렌트와 아감벤의 이와 같은 인권비판은 정치와 권력을 구별하지 못하는 그들의 숙명론적 사고 때문이라고 파악한다. 랑시에르는 인권의 정치적 의미를 재구축하기 위해서 우선 정치를 권력의 행사와는 전혀 다른 차원에서 규정하는 것으로부터 시작한다. 랑시에르는 정치(la politique)라는 개념을 매우 독특하게 규정한다. 그에게 정치란 권력을 통한 이해관계의 조정이나 타협 행위 혹은 권력의 획득과 운영 등과 같은 것이 아니다. 정치란 결코 권력의 행사와 같은 것이 아니다.[cxix] 권력의 행사는 차라리 치안(police)의 영역이다. 그는 정치를 치안과 대립시킨다. 치안이 "사람들을 공동체로 결집하여 그들의 동의를 조직하는 것으로 이루어지며, 자리들과 기능들을 위계적으로 분배하는 것"에 기초하여 작동하는 반면 정치란 모든 사람들의 평등을 입증하는 과정이다. 즉 정치는 "아무나와 아무나 사이의 평등 전제와 그 전제를 입증하려는 고민이 이끄는 실천들의 놀이로 이루어진다."[cxx] 그리고 랑시에르는 정치와 치안 사이의 이러한 구별에 기초하여 '정치적인 것'(le politique)을 치안과 정치가 서로의 과정을 방해하며 마주치는 장으로 규정한다.

한 공동체 내부의 구성원들에게 각자의 합당한 권리를 할당하는 권력의 작업이나 통치 행위, 다시 말해 치안은 아무리 '민주주의'적인 수사를 동원한다고 하더라도 근본적으로 차등적이고 위계적인 방식에 의해 이루어진다. 치안의 논리가 주장하는 평등이란 각 개인의 능력과 자질의 차이에 따른 권리의 위계적 배분과 다른 것이 아니다. 통치에 적합한 자질을 타고난 자들은 더 많은 권력을 할당받을 수 있는 자격이 있으며 경영에 탁월한 능력을 가진 자들은 더 많은 부를 분배받을 수 있는 자격이 있다는 것이다. 이를 무시하면 공동체는 혼란에 빠지며 파괴될 수 있다고 지배의 논리는 말한다. 이미 플라톤이 말한 바와 같이 평등이 필요하다면 그것은 산술적 평등이 아니라 기하학적 평등이어야 한다는 것이다.

하지만 랑시에르는 기하학적 평등, 즉 능력에 따른 차등적 권리의 할당이야말로 치안에 의해 구축된 감각이라고 말한다. 이러한 감각의 구축이야말로 치안의 일차적 업무이다. 랑시에르는 치안의 근본적 기능이 '감각적인 것의 나눔(partage du sensible)'이라고 말한다.[cxxi] 가령 기하학적 평등이란 능력과 자질의 불평등이라는 전제하에 성립하는 평등에 대한 특정한 감각이다. 이러한 맥락에서 치안은 무엇보다 공동체의 성원들에게 그 공동체에서 각자에게 나누어지는 몫(part)에 대한 감각을 할당하는 작업으로 규정된다. 이러한 감각적인 것의 분할 체계 속에서 자리들과 기능의 위계적 분배가 가능하게 된다. 공동체 내에서 통치할 권리를 가진 자들의 특권은 그들이 그럴만한 자질과 능력을 갖고 있기 때문에 당연한 것이라는 감각, 더 많은 부를 가진 자들은 그들의 탁월성 때문에 그런 것이고, 가난한 자들은 그들의 무능력 때문에 그런 것이기에 빈부의 격차는 자연스러운 현상이라는 감각을 형성하는 것이 바로 치안의 일이다. 치안이란 공동체 내에서 자격이 있는 자들과 자격 없는 자들을 가르는 어떤 감각의 분할선을 형성하는 것이다.

반면 정치란 이러한 감각적인 것의 분할을 다시 분할하게 만드는 활동, 공동체 내부에서 이루어진 몫의 할당에 대한 합의에 대해 이의를 제기하고 그 합의를 가능하게 하는 전제와

---

[cxix] 자크 랑시에르, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 도서출판 길, 2008, 233쪽.

[cxx] 같은 책, 133쪽.

[cxxi] "치안의 본질은 억압이 아니며, 생명체에 대한 통제도 아니다. 그것의 본질은 감각적인 것에 대한 어떤 나눔이다."같은 책, 248쪽.

원리를 논란에 휘말리게 하는 활동, 즉 계쟁(litige)의 대상으로 만드는 것을 뜻한다. 무엇보다 정치는 치안에 의해 이루어진 공동체 내의 자리들과 기능의 위계적 분배를 뒤흔드는 행위로서 그것은 모든 이의 평등을 입증하는 과정이다. 치안에 의해 자격 없는 자들로 분류된 이들, 능력이 모자란 자들로 규정된 이들도 자격이 있고 능력이 있다고 여겨지는 자들과 평등한 존재임을 입증하는 행위가 바로 정치인 것이다.

정치란 공동체의 질서 안에서 합의된 몫의 분배 체제에 맞서 몫이 없는 자들, 자격 없는 자들이라고 여겨지던 이들이 그 체제의 경계 안으로 '부당하게' 침입하는 불화의 행위이다. 공동체의 공적 의사결정에서 참여할 능력도 자질도 없는 자들이기에 그 목소리를 들을 필요가 없다고 치부되던 자들이 자신들의 목소리를 몫이 있는 자들에게 들리게 하고 그들의 몫이 결코 치안에 의해 할당된 부분으로 제한될 수 없음을 몫이 있는 자들이 보도록 만드는 행동을 랑시에르는 정치라고 부르는 것이다. 각자의 능력과 자질에 따라 몫을 배분하는 치안이란 사실상 불평등을 전제로 이루어진 권리의 위계적 배분이며 이 위계적 배분을 문제시하고 그러한 치안의 질서에 이의를 제기하는 몫이 없는 자들의 정치는 모든 이의 평등을 전제로 이루어지는 실천이다. 랑시에르는 평등전제를 입증하는 과정, 즉 평등화 과정으로서의 정치를 '해방'과 동일한 것으로 이해한다. 정치란 평등화 과정, 해방의 실천을 지칭하는 이름이다. 이것이 정치의 고유한 의미이다.

정치를 이렇게 사유할 때 이제 인권 역시 다른 의미를 가지게 된다고 랑시에르는 말한다. 인권이란 철저하게 '정치적' 권리이다. 앞에서도 보았듯이 아렌트나 아감벤은 인권을 진퇴양난에 처하게 만드는 방식으로 탈정치화한다. 랑시에르에 의하면 인권을 빠져나올 수 없는 함정에 처하게 만드는 그들의 방식을 다음과 같이 정식화한다.

시민권은 인권이기도 하다. 하지만 인권은 정치화되지 않은 사람의 권리이다. 인권은 권리를 갖지 못한 자들의 권리인 것이다. 그렇다면 인권은 아무것도 아니다. 인권은 시민권이다. 시민권은 이러 저러한 입헌국가의 시민이라는 사실에 결부된 권리이다. 이것은 그 권리가 권리를 가진 자들의 권리라는 것을 뜻한다. 그렇다면 이것은 결과적으로 동어반복이다.[cxxii]

그러나 랑시에르는 인권에 대하여 이와는 전혀 다른 정식을 제시한다. 그는 앞에서 제시된 두 가지 정식과는 다른 세 번째 정식이 존재한다고 말한다. 즉 "인권은 자신들이 가진 권리를 가지지 않고, 자신들이 갖지 않은 권리를 가진 자들의 권리이다." [cxxiii]

랑시에르는 인권의 세 번째 정식은 권리의 두 가지 존재 양식과 결부되어 있다고 말한다. 그 첫 번째 존재 양식은 성문화된 권리이다. 가령 1789년 프랑스 혁명 가운데 탄생한 '인간과 시민의 권리선언'과 같은 것들이 바로 그와 같은 성문화된 권리이다. 이 선언에 명시된 권리들이 비록 실제적으로는 많은 이들에게 유보되어 있을지라도 그 권리들은 우리가 살아가는 세계를 구성하는 주어진 것들로 뚜렷하게 존재하고 있다. 그 선언이 성문화된 권리로 존재하고 있다는 사실은 그 선언에 명시된 권리들이 또한 획득될 수 있는 것임을 보여주고 있다. 그 권리들이 아직 평등하게 구현되고 있지 못하다는 현실이 의미하는 것은 그 권리의

[cxxii] Jacque Ranciére, op., cit., p.302
[cxxiii] Ibid., p.302

평등한 실현을 가로막는 힘들이 존재한다는 것이며 그 힘들에 맞서 권리의 평등한 실현을 위한 투쟁이 필요함을 보여준다. 문서를 통해 선언된 권리들은 그 권리의 평등한 실현을 위한 투쟁을 항상-이미 함축하고 있는 것이다.

또 다른 양식은 이미 주어진 것으로 존재하는 권리를 실제 자신의 것으로 소유하지 못하는 자들의 행동을 통해서 존재하는 권리이다. 인권은 성문화된 권리들의 가시성을 바탕으로 구체적인 무엇을 만들어내는 자들의 행동을 통해 실효화한다. 인권은 누가 권리를 실제로 소유할 수 있는 정당한 자격이 있는 자인가를 결정하는 기존의 합의에 대해 불화를 유발하는 자들, 즉 '정치'를 실행하는 자들의 권리라는 것이다. 성문화된 권리로부터 배제된 자들이 그 권리가 자신들의 것이라고 주장함으로써 누가 정치의 주체인지, 다시 말해 누가 권리의 주체인가를 쟁점으로 만들 때, 그들이 실천하는 불화의 행동 속에서 인권은 존재하게 된다. 이런 맥락에서 인권은 하늘로부터 주어진 권리이거나 자연의 법칙에 속하는 권리가 아니다. 그것은 치안에 의해 구축된 권리의 배분체제를 뒤흔들고 그 체제를 재구성하기 위해 행동하는 이들의 정치적 실천과 더불어 실효화되는 권리이다.

그러므로 랑시에르에게 인권의 문제는, 아렌트나 아감벤과 달리 즉각적으로 정치의 문제가 된다. 누가 적합한 권리의 주체인지, 그리고 누가 부적합한 권리의 주체인지를 규정하고 구획하는 경계에 대해 불일치를 만들어내는 과정이 정치이다. 이는 성문화된 권리와 그것을 가지고 무엇인가를 만드는 자들의 권리 사이의 간격을 메우는 실천이다. 그러한 실천을 통해서 인권은 자신이 가진 권리를 갖지 않고, 자신들이 가지지 않은 권리를 가진 자들의 권리가 된다. 다시 말해, 성문화된 권리로 인해 명목상으로는 그 권리를 부여받은 자들이지만 실제적으로 그 권리로부터 배제된 자들(자신이 가진 권리를 갖지 않은 자들)이 치안에 의한 권리 분배에 대해 불화를 일으키는 행동을 통해 권리의 주체(자신이 갖지 않은 권리를 가진 자)가 되는 것이다.

그래서 랑시에르는 인권의 주체란 곧 정치의 주체라고 말한다. 아렌트나 아감벤과 달리, 나아가 버크나 맑스와도 달리 랑시에르에게 '인간의 권리'에서 인간이란 벌거벗은 삶, 즉 단지 생물학적 존재이거나 추상적 사고 속에서나 존재하는 자연적 인간, 또는 경제적 동기에 의해 활동하는 인간이 아니라 정치적 주체를 뜻하는 것이다. 랑시에르에게 정치적 주체란 어떤 국민이나 시민권과 같은 법적 자격이나 노동자 계급이나 피억압 민족과 같은 특정한 사회적 위치나 정체성에 의해 미리 주어진 것이 아니다. 그것은 오히려 그러한 자격, 상태, 정체성으로부터 벗어나는 과정을 통해서 출현하는 사건적인 주체이다. 그런 의미에서 정치적 주체는 언제나 '정치적 주체-화'에 의해서 의미를 가지게 된다.

랑시에르에는 정치적 주체화를 "사이에 있는 한에서 함께 있기도 한 사람들이 평등을 현실태로 만드는 것이다"[cxxiv]라고 개념화한다. 랑시에르는 정치적 주체화를 잘 보여주는 하나의 사례를 프롤레타리아라는 이름의 어떤 사용방식을 통해 제시한다. 프랑스 혁명기에 활동했던 급진적 혁명가 오귀스트 블랑키는 반정부 활동으로 인해 기소를 당하게 된다. 그를 기소한 검사장이 블랑키에게 직업이 무엇이냐 묻자 그는 자신의 직업이 '프롤레타리아'라고 답했다고 한다. 검사장이 프롤레타리아는 직업이 아니라고 응답하자 그는 이렇게 답했다.

cxxiv 『정치적인 것의 가장자리에서』, 141쪽.

"프롤레타리아는 정치적 권리를 박탈당한 우리 인민 대다수의 직업이다." [cxxv]

> 프롤레타리아는 그들이 사이에(entre) - 여러 이름들, 지위들 혹은 정체성들 사이에, 인간성과 비인간성, 시민성과 그것의 부인 사이에, 도구로서의 인간의 지위와 말하고 사유하는 인간의 지위 사이에 - 있는 한에서 함께(esemble) 있기도 한 사람들에게 '고유한/적합한' 이름이었다.[cxxvi]

랑시에르에 따르면 프롤레타리아는 결코 사회적 지위집단의 이름일 수 없다. 심지어 그것은 생산수단의 소유 여부에 의해 규정되는 계급도 아니다. 프롤레타리아는 사회적 권리의 배분체계 내에서 할당되는 적절한 몫에 대한 치안의 계산 밖에 존재하는 자들, 즉 몫이 없는 자들의 이름들 가운데 하나라는 것이다. 이런 맥락에서 프롤레타리아는 사회적 정체성이나 계급적 상태에 부여되는 이름이 아니다. 그것은 기존 사회의 질서가 부여하는 정체성에 의해서는 사회적 질서를 구성하는 정당한 요소로 포착되는 부분(part)으로 셈해지지 않는 자들의 이름이고, 그래서 그에게 정당한 몫(part)도 없다고 치부된 존재들의 이름이며, 그러한 정체성과 사회적 상태로부터 벗어나는 자들의 이름이다. 블랑키는 프롤레타리아를 가난한 노동자 계급과 동일시하려는 치안의 감각으로부터 벗어나 프롤레타리아를 몫 없는 자들의 몫을 위해 투쟁하는 자들의 이름으로 만들어낸 것이다.

이런 맥락에서 정치적 주체란 치안이 부여한 자리와 기능, 정체성과 상태로부터 벗어나는 존재들, 그러한 자리, 기능, 정체성, 상태들 사이에 존재하는 자들이다. 그리고 이러한 탈정체화를 수행한 자들이 함께 구성해가는 어떤 무리이다. 랑시에르는 이 무리를 데모스(demos)라는 이름으로 부른다.

치안에 의해 부여받은 정체성을 벗어난 자들, 모든 이들이 평등하다는 전제에 입각해 그것을 증명하기 위해 치안의 질서를 뒤흔들고 그 질서 안에서 자신들의 역량을 나타내며 자신들의 권리를 집요하게 주장하는 자들, 그러나 기존의 질서와 체제 내에서는 그들의 정체를 규정할 수 없는 자들이 바로 정치적 주체, 즉 데모스이다. 이들은 오로지 기존 질서의 밖에서, 기존 질서가 배분하는 사회적 위치와 정체성을 '벗어남으로써 함께 하는' 과정을 통해서 비로소 존재하게 된다. 블랑키의 프롤레타리아가 보여주는 것도 바로 이러한 정체적 주체화에 부여되는 이름이다.

인권이란 바로 정치적 주체화를 시작하는 자들의 권리이다. 그것이 어떤 초월적 기원을 가지고 있거나, 자연의 근원적 질서를 말하기 때문이 아니라 불평등한 현재의 질서가 부당한 것이며 자신들도 평등한 권리의 주체임을 증명하기 위해 활용할 수 있는 현실의 소여(the given)이기 때문이다. 그런 면에서 1789년의 '인간과 시민의 권리선'(이하 '인권선언')은 그것에 대해 회의적인 이들이 비판하는 바와는 달리 충분히 해방적인 의미를 가지고 있다. '인권선언'은 모든 이가 평등하다는 정치의 전제를 현실 속에서 뚜렷하게 가시화시키고 있기 때문이다. 현실 속에 분명히 존재하는 이 권리선언은 현재 그 권리를 향유하고 있지 못한 이들이 자신들 역시 '인권선언'이 말하는 평등한 권리의 주체임을 증명하기 위한 투쟁

[cxxv] 같은 책, 140쪽.
[cxxvi] 같은 책, 141쪽. 강조는 저자.

의 출발점으로 언제나 활용할 수 있는 것이고 또다시 활용할 수 있는 것이다. 그리고 이러한 인권선언의 반복적 활용 속에서 정치적 주체화는 시작된다.

인권이란 '인권선언'에 항상 이미 내재하는 이러한 반복가능성을 활용하여 자신에게 실재화되지 못한 권리를 현실 속에서 구성해가는 자들의 권리이다. 현실 속에서 나는 인간이지만 국가가 법으로 보장하는 시민의 권리를 온전히 누리고 있지 못하는 비시민일 수도 있다. 인간과 시민 사이의 간극이 존재하는 것이다. 그러나 비시민인 나는 '인권선언'이 주창하는 모든 인간이 곧 시민적 권리의 주체라는 평등선언에 활용하여 나 역시 시민적 권리의 주체임을 주장하는 행동할 수 있는 것이다. 이러한 행동 속에서 정치적 주체로서 인권의 주체는 만들어지는 것이다.

랑시에르는 정치적 주체화를 보여주는 사례로서 프랑스 혁명 당시 활동한 전투적 여성혁명가 올랭프 드 구즈를 제시한다. 그녀는 1789년의 '인권선언'이 보장한 권리들이 여성을 배제하는 현실에 맞서 투쟁하였다. 드 구즈는 프랑스 혁명의 와중에서 정치적 투쟁으로 인해 단두대에서 죽어간 여성의 현실이야말로 여성 또한 정치의 주체라는 것을 보여주는 명백한 증거라고 주장했다. "여성들이 단두대로 갈 자격이 있다면 의회로 갈 자격도 있다"는 것이다. 랑시에르는 드 구즈의 이러한 언명이 아렌트나 아감벤이 제시하는 인권의 아포리아를 벗어나게 해주는 논리라고 말한다. '인권은 자신들이 가진 권리를 가지지 않고, 자신들이 갖지 않은 권리를 가진 자들의 권리'라는 인권에 대한 랑시에르 자신의 정식 역시 근본적으로 드 구즈의 논리와 다른 것이 아니다. "여성들은 권리선언(인간과 시민의 권리선언) 덕택에 자신들이 가진 권리를 박탈당했음을 증명해 보일 수 있었다. 그리고 그녀들은 공적인 행위를 통해서 헌법이 거부했던 권리를 자신들이 가지고 있음을, 자신들의 권리를 행사할 수 있음을 증명해 보일 수 있었다."[cxxvii]

랑시에르에게 인권이란 정치적 실천이라는 집단적 행위를 통해 실효화되는 권리이다. 정치라는 현행적 행위와 무관한 초월적으로 부여되는 권리로서 인권은 존재하지 않는다. 인권은 자격 있는 자들, 공동체에서 정당한 자기 몫이 있는 자들이 합의한 권리 분배에 저항하고 자신들의 권리를 적극적으로 주장하는 몫이 없는 자들, 자격 없는 자들의 권리이다. 정당한 자격이 있는 자들 사이에 몫을 나누는 행동인 치안에 대항하는 정치적 주체인 데모스의 권리. 그것이 바로 인권인 것이다.

## 3. 발리바르 : 인권의 정치와 씨빌리떼의 정치

현재의 정세 속에서 인권의 급진성을 재발견하고 그것을 통해 해방의 정치를 새로이 규명하려고 시도하는 다른 철학자 가운데 한 사람이 에티엔 발리바르이다. 발리바르는 여전히 스스로를 맑스주의자로 자처하는 이론가이지만 맑스 자신을 비롯하여 그의 이름을 내걸고 이어져온 정치적 사유와 실천의 전통 안에서 꾸준히 비판받아 온 인권을 오히려 맑스주의의 한계를 돌파할 수 있는 계기로 만들려고 노력하는 낯선 맑스주의자이기도 하다. 그는 여전히

[cxxvii] Jacque Ranciére, op., cit., p.304

계급적 분할에 의해 구성된 자본주의 사회를 넘어서려고 한 맑스적 문제의식의 장 속에 스스로를 위치 지우지만 동시에 맑스와 맑스주의 이론에 내재하는 고유한 모순들과 아포리아(aporia)들을 탐구하며 맑스주의가 현재의 정세 속에서 적합한 실천의 방식으로 전화되기 위한 길(poros)을 찾는 작업을 시도하고 있다. 그리고 이와 같은 발리바르의 시도는 무엇보다 맑스주의의 역사에서 가장 많이 논의되어 왔지만 역설적으로 가장 사고되지 않았던 영역이었던 정치를 다시 사고하는 작업에 의해 이끌리고 있다. 이런 맥락에서 그는 인권의 정치를 주목한다.

발리바르에 의하면 인권은 해방의 정치가 추구하는 자유와 평등의 보편화 과정과 관련된다. 그에게 인권은 자연권을 뜻하거나 국가에 의해 보장되는 법적 권리만으로 국한되는 것이 아니다. 그가 보기에 인권이란 고유한 의미에서 정치적 권리를 뜻한다. 이때 정치란 세계를 움직이는 원리라고 상정된 형이상학적 질서를 현실 속에 적용하는 도덕적 행위가 아님은 물론이거니와 국가를 비롯한 제도화된 권력기구들의 작용으로도 환원할 수 없는 것이다. 정치란 무엇보다 자신들의 권리를 구축해가는 인민들의 집합적 행동, 인민이 자신의 자율성을 봉기를 통해 획득해 가는 과정을 뜻한다.[cxxviii]

그가 말하는 인권의 정치란 바로 누구나 이러한 정치의 주체가 될 수 있는 조건을 구축하는 정치이다. 즉, **"정치에 대한 보편적 권리라는 윤리와 개인적 자유의 조건들을 집단적으로 창출하려는 기획을 접합"** [cxxix]하는 정치가 인권의 정치인 것이다. 인권의 정치는 정치적 주체, 국가와 사회의 제도라는 틀 속에서 향유하고 쟁취할 수 있는 권리의 주체에 어떠한 자격 제한도 없다는 것, 모든 사람이 이러한 정치적 권리의 주체가 될 수 있기 위한 조건을 만들어내는 정치이다. 발리바르에 따르면 인권의 정치는 자신들을 정치적 권리의 공간에서 배제하는 모든 불평등과 억압에 맞선 인민들의 집단적 봉기에 준거점을 갖는다.

우리는 넓은 의미에서의 봉기, 또는 심지어 영속적 봉기라는 관념에 준거해야 한다. 이는 인권의 정치가 불평등과 압제에 대항하여 모든 가능한 형태로 봉기하는 사람들의 행위이며, 또한 그러한 정치는 자유 없이 평등 없고 평등 없이 자유 없음을 실천적으로 주장한다는 뜻이다. 따라서 누구도 그 자신 이외의 다른 사람에 의해 해방될 수 없지만 또한 누구도 다른 사람들 없이는 해방될 수 없는 것이다.[cxxx]

다시 말해서 인권의 정치는 정치적 권리를 신의 명령이나 자연적 원리에 의해 부여되거나 권력자에 의해 주어지는 것이 아니라고 주장한다. 권리란 그것을 부정당한 자들이 직접 자신의 권리를 주장하며 싸우는 투쟁, 즉 봉기에 의해 쟁취되는 것으로 파악하며 인민의 이와 같은 봉기를 모든 정치적 권리 구축의 근거로써 긍정하는 정치가 인권의 정치이다. 동시에 그

---

[cxxviii] 발리바르는 정치를 우선적으로 다음과 같이 규정한다. "정치란 자신의 권리 확립 속에서, 그리고 그 확립에 의해 구성되는 인민(demos)('권리에서 자유롭고 평등한' 시민들 총체에게 이러한 유적 명칭을 준다면)의 자기결정의 전개이다." 에티엔 발리바르, 최원, 서관모 옮김, 『대중들의 공포』, 도서출판b, 2007, 32쪽.

[cxxix] 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, 『마르크스의 철학, 마르크스의 정치』, 문화과학사, 1995, 185쪽.

[cxxx] 같은 책, 185쪽.

것은 이러한 봉기를 통한 인민의 자기 해방 과정, 혹은 권리의 구축 과정은 언제나 다른 이와의 연합을 통해서만 이루어지는 집합적인 과정에 의해 가능하다는 사실에 근거한 정치이다. 권리를 부정하는 자들에 맞서는 투쟁은 무엇보다 함께 싸우는 이들 서로가 서로에게 먼저 자신들이 쟁취하고자 하는 권리를 부여하는 호혜성에 입각할 때 가능하기 때문이다.

발리바르는 이와 같은 인권의 정치를 잘 보여주는 사례가 1789년에 발표된 '인간과 시민의 권리선언'이라고 말한다. 보다 정확히 말한다면 '인권선언'과 현재 자신들에게 박탈된 권리를 쟁취하기 위해 이 선언에 천명된 진리를 지금-여기서 사용하는 자들의 실천이 인권의 정치가 무엇인지를 보여준다는 것이다. 발리바르는 '인권선언'을 인권의 정치를 위한 어떤 기원적 문헌으로 읽는다. 이를 위해 발리바르는 '인권선언'에 나타난 핵심적인 언표들에 대해서 두 가지 동일성 발견해 낸다.

그 첫 번째 동일성은 '인간'과 '시민'의 동일성이다. 일반적으로 인권은 '보편적이고 양도될 수 없으며 모든 사회적 제도와 독립적으로 존재하는 잠재적 권리'로 해석되며, 이에 대하여 시민권은 '실증적이고 제도화되어 있으며 제한적이지만 그러나 현실적인 권리'로 해석된다. 그러나 발리바르에 의하면 '권리선언'은 인간과 시민을 결코 구별하지 않는다. 다시 말해 권리선언에 언표된 권리들은 모든 시민들의 권리이자 동시에 모든 인간들의 권리라는 것이다.

「선언」을 다시 읽어보면 '인간의 권리'와 '시민의 권리' 사이에 현실적으로 내용상의 어떤 편차도 어떤 차이도 존재하지 않음을 알게 된다. 즉 그 둘은 정확히 동일한 것들이다. 그 결과 적어도 그들이 자신들이 갖고 있는 권리의 성격과 외연에 의해서 실천적으로 '정의되는' 한 -그런데 그렇게 하는 것이 바로 「선언」의 목적이다-인간과 시민 사이에도 편차나 차이는 존재하지 않는다.[cxxxi]

'인권선언'에 명시된 권리의 항목들은 인간들이 집단적 실천을 통해 획득할 수 있는 권리이다. 발리바르에 의하면 '인권선언' 자체가 모든 인간이 집단적 투쟁을 통해서 시민적 권리 주체가 되도록 하는 것을 목적으로 삼고 있다. '인권선언'에 나타난 인간과 시민의 동일성이란 모든 인간들은 집단적 행동을 통해서 '시민-되기'를 할 수 있다는 것이다. 그리고 이러한 인간과 시민의 즉각적 동일성이야말로 바로 '인권선언'이 주창하는 권리의 보편성이 갖는 의미이다.

'인권선언'에 대한 발리바르의 관점에서 보자면 아렌트나 아감벤이 지적하는 인간과 시민 사이의 격차와 그로 인해 발생하는 인권과 시민권의 구별은 잘못된 구별이다. 인간의 권리는 국가체제 속에서 오로지 정치적 권리를 가진 시민이 될 때에만 보장되며 그러한 시민으로서의 정치적 권리를 보장받지 못한 자들은 사실상 권리 없는 상태에 처할 뿐이고, 그와 같은 무권리 상태에 처한 이들에게 주어진 권리란 권리를 보유한 다른 주체의 선의에 의해 보호받을 권리일 뿐이라는 논리는 '인권선언'에 대한 명백한 오독이라고 할 수 있다. "시

cxxxi 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, 「'인권'과 '시민권' : 평등과 자유의 현대적 변증법」, 에티엔 발리바르 외, 윤소영 옮김, 『'인권의 정치'와 성적 차이』, 공감, 2003, 17쪽. ; 강조는 저자의 것.

민이 되기 위해서는, 조건 없이, 인간인 것으로 충분하다." cxxxii

두 번째 동일성은 평등과 자유의 동일성이다. 인간과 시민의 동일성이 권리의 형식에 관한 문제라면 평등과 자유의 동일성은 권리의 내용에 관한 문제이다. 인권과 시민권은 근본적으로 자유와 평등의 동시적 보장 내지는 실현을 그 내용으로 갖는 권리이다. 그런데 여기서 관건적인 문제는 자유와 평등의 관계가 상호 함축적이라는 것에 있다. 일반적으로 자유와 평등은 서로를 배제하는 개념인 것처럼 이해된다. 가령 자유는 철저하게 개인적 차원의 문제이고 평등은 집단적 차원의 문제이기에 자유를 강조하면 집단성의 차원이 약화될 수밖에 없으며 평등을 중시하면 개인성의 차원이 침해받게 된다는 논리가 그렇다. 혹은 자유는 우선적으로 정치적인 문제인 반면 평등은 무엇보다도 경제적 문제라는 이해 역시 이런 통념을 잘 보여준다.

하지만 발리바르는 평등과 자유는 근본적으로 동일한 것이라고 말한다. 그는 '애쿠아 리베르타스'(aequa libertas/평등한 자유)라는 고대 로마의 표현에 근거하여 자유와 평등의 동일성, 즉 양자의 상호 함축 관계를 '평등자유'(égaliberté)라고 명명한다.

> 문자 그대로 잘 읽어본다면, 사실 「선언」은 평등이 자유와 동일하다는 것, 평등이 자유와 동등하다는 것, 그리고 그 역도 성립한다(두 항은 도치될 수 있다)는 것을 말하고 있다. 하나가 다른 하나의 정확한 '척도'인 것이다. 이것이 바로 내가 평등자유 명제라고 부르고자 한 것이다.cxxxiii

발리바르에 따르면 평등과 자유의 동일성이 의미하는 것은 우선 양자가 외연적으로 같다는 것을 뜻한다. 평등과 자유가 구현되거나 부정되는 상황들은 '필연적으로 같은 것'이라고 그는 말한다. 다시 말해 자유가 가능할 수 있는 조건이 곧 평등이 가능할 수 있는 조건이며 그 역도 마찬가지라는 것이다. 이는 항상 자유가 압제되는 상황에서는 평등의 부인이 반드시 따랐으며 평등이 부정되는 시기에는 자유에 대한 억압이 동시적으로 발생했다는 역사적 사실이 보여주는 바이다. 자유를 억제하는 권력의 형태들과 평등을 부정하는 권력의 형태들이 필연적으로 수렴한다는 사실에서도 자유와 평등의 동일성을 알 수 있다고 발리바르는 말한다. "사회적 불평등 없이 자유를 제한하거나 억압한 사례가 없으며, 또한 자유의 제한 또는 억압 없는 불평등의 사례도 없다." cxxxiv

다시 말해 자유 없는 평등은 불가능하고, 평등 없는 자유도 불가능하다는 것이다. 평등자유 명제가 우리에게 보여주는 것은 평등과 자유는 어느 한쪽을 정립하고 강화하기 위해서는 반드시 다른 한쪽을 동시에 정립하고 강화해야만 하는 상호 전제적이며 상호 강화적인 권리라는 것이다.

'인권선언'은 "모든 인간이 곧 시민이다"라는 언명을 통해서 모든 인간이 스스로 평등자유를 쟁취할 수 있는 정치적 주체임을 주장한다. '인권선언'에서 표현된 명시적 주장은 그것을 진리로 받아들이는 이들을 평등자유를 공적인 제도 안에 각인시키는 정치적 행동

cxxxii 『대중들의 공포』, 34쪽.
cxxxiii 「'인권'과 '시민권' : 평등과 자유의 현대적 변증법」, 20쪽.
cxxxiv 같은 글, 23쪽.

의 영역으로 인도한다. ‘인권선언’은 생존을 위해 자신의 시간과 능력의 거의 전부를 노동하는데 쏟아부어야 하는 필연성에 얽매인 인간과 탁월한 자질과 후천적으로 습득된 능력 덕분에 공동체의 공적 업무를 처리할 수 있는 특별한 자격을 가진 자유의 영역에 거주하는 시민 사이의 구별은 근본적으로 불가능하다는 선언하는 것이다. 그러나 ‘인권선언’은 인간과 시민의 동일성이 단지 자연적 원리나 신적 질서에 의해 보장된다고 주장하는 것이 아니라 오로지 타인과 더불어 평등자유를 자신의 실제적 권리로 쟁취하기 투쟁하는 자들에 의해 획득되는 것임을 주장한다. 이러한 투쟁이 바로 일차적 의미의 정치이며, ‘인권선언’은 모든 인간이 평등자유를 향유하는 시민이 될 때까지 그러한 정치가 끝나지 않을 것임, 정치는 영원히 회귀하는 것임을 선언하는 것이다.

평등자유 명제에 부합하는 제도들의 구축을 역사적으로 결정하는 조건들과 언표의 과장된 보편성 사이에는 영속적 긴장이 있을 것이다. 그렇지만 이 보편성은 항상 반복되어야 할 것이고, 그것 없이는 혁명적 정치가 있을 수 없는 진리효과가 재생산되려면 동일하게 변화 없이 항상 반복되어야 할 것이다.[cxxxv]

인권의 정치란 모든 사람이 시민적 권리의 주체라는 것을, 모든 인간이 평등자유의 향유주체이자 보장주체라는 것을 현실 속에서 구현해가는 정치이다. 그런데 평등자유의 구체적 실현 양식은 구체적인 정세적 조건에 따라, 시대적 맥락에 따라, 사회적이고 경제적인 상황에 따라, 정치적이고 이데올로기적인 여건에 따라 달라지는 것이다. ‘인권선언’에 의해 언표된 모든 인간의 시민됨이라는 진리, 평등자유의 보편화라는 진리는 변함없이 반복되지만 그 진리가 구체화되는 형태는 이 조건의 변화에 따라 변화한다. ‘인권선언’의 본질적 진리는 항상 동일하게 반복되지만 그 진리가 구현되는 권리의 현행적 양태는 조건에 따라 변모되는 것이다.

다시 말해 비록 ‘인권선언’이 1789년이라는 특수한 정세적 조건 속에서 탄생한 문헌이지만 그 선언이 주장하는 평등자유의 본질적인 해방적 성격은 ‘인권선언’이 탄생한 구체적인 조건에 속박되지 않는다. 다시 말해 ‘인권선언’에 제시된 구체적 권리 항목들만이 정당한 권리의 내용들로 확정될 수 없으며 변화된 시대와 상황에 따라서 그 ‘인권선언’의 진리들을 구체화하는 권리의 항목들은 변형될 수 있다는 것이다. 그래서 ‘인권선언’에 명시된 권리의 항목들과 그 선언의 진리에 입각하여 제기되는 현재적인 권리의 내용들 사이에는 긴장이 존재할 수밖에 없다. 그러나 이 긴장은 매우 생산적인 긴장이다. 모든 사람의 시민주체 되기는 상황과 조건에 따라 그 특정한 양상이 달라지는 것이며 평등자유가 현실 속에서 구체화되는 양상 역시 변화된다. 어제의 권리형태가 오늘의 권리형태를 속박할 수 없는 것이다. ‘인권선언’은 그것이 명시하는 권리의 이념을 현실의 조건과 맥락 속에서 계속적으로 구체화해가는 반복적 실천의 장을 영구적으로 개방한다.

## 4. 인권의 정치와 정치적 주체화

[cxxxv] 같은 글, 24쪽.

인권을 사유함에 있어서 정치적 주체화는 랑시에르와 발리바르 모두에게 관건적인 문제이다. 인권이 상정하는 인간이 정치적 주체로 이해될 때 인권은 비로소 해방적 의미를 획득할 수 있다. 그리고 이때의 정치적 주체란 국가체제에 의해 권리주체로 승인된 합법적 주체를 뜻하는 것이 아니다. 이들이 말하는 정치적 주체란 자신의 권리 없는 상태에 저항하며 자신의 권리를 창출하고 쟁취하기 위해 연합하여 투쟁하는 자들의 실천에 의해 규정된다. 그런 의미에서 정치적 주체는 국가권력과 제도로 환원되지 않는다.

하지만 그들이 공히 정치적 주체화에 대해 강조한다고 해서 정치적 주체화에 대한 두 사람의 이해 사이에 차이가 없는 것은 물론 아니다. 랑시에르에게 정치적 주체화는 우연적 사건의 성격이 매우 강하다. 그렇기에 정치적 주체화는 조직이라는 응고된 형태로 지속되지 않는다. 또한 정치적 주체는 기존 체제와 제도의 틀 안에서 활동하는 자들이 아니다. 정치적 주체는 기존의 체제나 제도의 틀을 침범하고 전복하는 존재들이지 그 체제와 제도의 전환이나 새로운 체제와 제도의 구성을 담당하는 존재들이 아니다. 이런 맥락에서 랑시에르에게 정치적 주체화란 사실상 기존 질서를 해체하는 봉기의 주체를 뜻하는 것이라 볼 수 있다. 또한 그의 정치적 입장은 큰 틀에서 일종의 아니키즘적 경향을 갖는다고 하겠다.

반면 발리바르는 정치적 주체화를 조직 및 제도의 문제와 보다 상관적인 것으로 이해한다.[cxxxvi] 그에게 정치적 주체가 된다는 것은 합의를 통해 형성된 기존 질서에 불화하며 그 질서를 전복하고 해체하는 집단적 봉기의 행위자가 된다는 것만을 의미하지 않는다. 오히려 이러한 전복과 해체의 과정은 조직화의 계기를 필요로 한다고 생각한다. 또한 정치란 단지 봉기의 계기에 의해서만 규정될 수 없으며 기존의 제도를 전환하고 새로운 제도를 설립하는 구성적 계기 역시 포함하고 있음을 강조한다. 그래서 발리바르는 정치적 주체를 기존 질서의 전복과 해체의 과정에 의해 이끌리는 봉기적 정치의 주체임과 동시에 새로운 질서를 구축해 가는 구성적 정치의 주체로 이해한다. 발리바르는 그러한 정치적 주체를 ‘시민’이라고 부른다. 그에게 정치적 주체화란 시민-되기를 뜻하는 것이다.

그러나 이러한 강조점의 차이에도 불구하고 정치적 주체화란 결국 권리 없는 자들, 배제된 자들이 평등하고 자유로운 권리의 주체가 되기 위한 출발점이라는 것만큼은 이들 사이에 공통된 관점이라 할 것이다. 다수의 인구가 자신의 정치적, 경제적, 사회적, 문화적 권리들을 박탈당하는 사태가 만연해지는 지금의 시대에서 인권의 정치적 함의란 무엇일까? 인간의 삶이 그저 생물학적 생존을 지속해 가기 위한 고투와 동일한 것이 되도록 몰아가는 체제, 수많은 인구를 생존 전쟁의 지대로 내모는 체제, 다수의 사람들이 그저 자신의 직접적 생존에 위

[cxxxvi] 제도에 대한 발리바르의 강조는 그의 맑스주의 전화 프로젝트와 밀접한 관련이 있다. 발리바르는 맑스주의의 중요한 아포리아 가운데 하나가 국가소멸론으로 대표되는 맑스주의의 이론적 아나키즘과 연관되어 있다고 본다. 그러나 이로 인해 맑스주의는 국가가 단지 ‘지배계급의 고충처리위원회’에 불과한 것이 아니며 국가가 대중들의 동일성과 맺는 관계를 충분히 사고하지 못했음을 그는 지적하고 있다. 물론 발리바르가 국가를 무조건적으로 긍정하는 것은 아니지만 국가, 나아가서 제도라는 조건을 설립하고 구성하는 문제는 정치의 문제에서 관건적임을 그는 강조한다. 발리바르에게 제도의 문제, 그리고 국가의 문제가 갖는 의미에 대한 보다 상세한 논의는 다음 글을 참조하라. 장빈범, 「에티엔 발리바르 : 도래할 시민(권)을 위한 철학적 투쟁」, 홍태영 외, 『현대정치철학의 모험』, 도서출판 난장, 2010.

협이 되지 않는다면 타자의 삶이 파괴되어도 무방하다는 감각을 가지도록 만들어가는 이 체제하에서 인권은 어떤 정치적 의미를 가지는 것일까?

인권의 정치에 대한 랑시에르와 발리바르의 논의가 보여주는 것은 이러한 참담한 시대, 참혹한 체제를 끝내기 위해서는 무엇보다 배제된 자들, 박탈된 자들이 스스로 정치적 주체가 되어야 한다는 것이다. 인권은 단지 인간이라는 특권적 생명체의 생존의 유지를 위한 권리가 아니다. 랑시에르와 발리바르가 전개하는 인권의 정치학이 보여주는 것은 인권이 동물화된 존재로서의 인간을 위한 권리, 모든 정치적 삶의 형식을 잃어버린 단지 살아있기만 한 자의 권리가 아니라는 점이다. 그들은 앞 장에서 살펴본 사상가들이 비판한 인권 개념을 넘어서는 인권 개념을 구축하고 있다. 즉 인권은 결국 탈정치화된 자들의 권리가 아니라 바로 정치적 주체화를 시도하는 자들의 권리라는 것이다. 그리고 오늘날의 상황, 다수의 인구가 배제되고 몫이 없는 자로 지정되며 권리를 박탈당하고 극단적 폭력에 노출되는 신자유주의 지배체제에서 인권의 정치란 무엇보다 바로 권리를 박탈당한 자들의 정치적 주체화를 모색하는 정치일 것이다.

# 메 모

당신과
함께
인권의
문을
엽니다

**부산인권플랫폼 파랑**

부산광역시 연제구 월드컵대로 12 연산메디파크 4층

**Tel.** 051-710-7125 | **Fax.** 051-710-7126 | **E-mail.** rights.parang@gmail.com

**Homepage.** www.parang.or.kr