

고려대 민족문화연구원 <우리가 살고 싶은 나라>
HK기획연구팀 심포지엄



더 나은 민주주의를 위한 정치철학

일시 | 2015년 10월 30일 금요일 10시-18시

장소 | 고려대 민족문화연구원 회의실(B203)

기획 | 고려대 민족문화연구원 HK한국문화연구단 <우리가 살고 싶은 나라> 기획연구팀



고려대 민족문화연구원 HK한국문화연구단
<우리가 살고 싶은 나라> 기획연구팀

행 사 일 정

10:00-10:50 맑스주의에서 독재와 민주주의

발표: 김정한(고려대), 토론: 한보희(연세대)

11:00-11:50 '을'의 민주주의-행복의 정치학, 불행의 현상학

발표: 진태원(고려대), 토론: 서동진(계원예대)

12:00-13:00

점 심

13:00-13:50 민주주의와 인간권리의 정치: 르포르의 민주주의 구성과 확장

발표: 홍태영(국방대), 토론: 홍철기(서울대)

14:00-14:50 발리바르의 민주주의론

발표: 최원(독립연구자), 토론: 이성민(서울시립대)

15:00-15:50 로장발롱의 자유주의와 민주주의론

발표: 김상운(진보평론 편집위원), 토론: 양창렬(파리 1대학)

16:00-16:50 자유의 정의역을 통해서 본 정치적 자유의 공화주의적 출구
- 아렌트, 페티, 루소의 자유론을 중심으로

발표: 정원규(서울대), 토론: 김만권(연세대)

17:00-18:00

종합토론

목 차

맑스주의에서 독재와 민주주의

발표: 김정한(고려대) 07

'을'의 민주주의-행복의 정치학, 불행의 현상학

발표: 진태원(고려대) 17

민주주의와 인간권리의 정치: 르포르의 민주주의 구성과 확장

발표: 홍태영(국방대) 33

발리바르의 민주주의론

발표: 최원(독립연구자) 51

피에르 로장발롱의 자유주의와 민주주의

: 프랑스의 정치문화에 대한 역사적 해석을 바탕으로

발표: 김상운(진보평론 편집위원) 63

자유 의 정의역을 통해서 본 정치적 자유의 공화주의적 출구

- 아렌트, 페티, 루소의 자유론을 중심으로

발표: 정원규(서울대) 131

맑스주의에서 독재와 민주주의

김정한(고려대)

1. 들어가며

맑스주의가 ‘더 나은 민주주의’에 도움을 줄 수 있는 것인지는 일반적인 예상보다 자명하지 않다. 무엇보다 맑스와 엥겔스 같은 그 창시자들은 민주주의에 대한 비판들을 쏟아냈고, 진정한 민주주의의 실현이라는 공산주의로의 이행기를 프롤레타리아독재라는 이름으로 표상했기 때문이다. 하지만 오늘날 자본주의를 지양하는 공산주의가 어떤 사회관계를 구성하는 것인지는 매우 모호하며, 그에 도달하는 필연적인 혁명적 경로라는 프롤레타리아독재 또한 어떤 비판도 견뎌내지 못하는 허약한 개념으로 전락해 있다. 맑스주의의 핵심적인 명제 가운데 하나로 프롤레타리아독재를 상징하고, 이를 폐기하느냐 고수하느냐를 준거로 삼아 맑스주의와 탈맑스주의를 구별했던 지난한 논쟁사를 상기하자면 이는 역설적이지 않을 수 없다. 예컨대 한국사회에서 1990년대에 진행된 이른바 ‘포스트맑스주의’ 논쟁의 핵심적인 쟁점 가운데 하나도 프롤레타리아독재의 폐기 여부였으며, 그에 동의할 경우 ‘전향’이라는 딱지가 예사로 붙여졌다. 그렇다면 오늘날 프롤레타리아독재에 대한 침묵은 어떤 이론적 사유의 부재를 드러내는 증상이 아닐 수 없다. 그것은 맑스주의와 민주주의를 연결하는 잃어버린 매개 개념이라고 말할 수도 있을 것이다. 물론 이제 와서 새삼스럽게 프롤레타리아독재를 변호하려는 것이 이 글의 목적은 아니다. 마치 맑스주의에서는 어떤 형태의 ‘독재’도 지향했던 바가 없던 것처럼 침묵하는 것은, 현실 민주주의에 대한 사유에서 어떤 망실을 초래하는 것은 아닌가 하는 것이 이 글의 출발점이다. 프롤레타리아독재 개념에 대한 비판적인 재검토를 통해 맑스주의가 ‘더 나은 민주주의’와 맺을 수 있는 문제설정을 재정립하고 오늘날 민주화의 주요 과제가 무엇인지 확인하는 데 보탬이 되기를 바랄 뿐이다.

2.

우선 충분한 논의를 위해 잘 알려져 있기는 하지만 프롤레타리아독재에 관한 맑스와 엥겔스의 문헌들을 살펴보자. 두 사람에게 프롤레타리아독재라는 용어는 1848-1850년 유럽 혁명의 실패와 1871년 파리 코뮌의 패배라는 두 가지 계기에서 출현한다. 물론 그 이전에도 맑스와 엥겔스는 “현대의 국가권력은 부르주아 계급 전체의 공동 업무를 처리하는 하나의 위원회일 뿐”이며, “본래의 의미에서의 정치권력이란 다른 계급을 억압하기 위한 한 계급의 조직된 폭력”이라고 규정한 바 있다.¹⁾ 국가권력 내지 정치권력이 계급 지배의 도구이거나 계급의 조직적 폭력이라는 관점에 따르면 사실상 민주주의는 허상에 지나지 않

는다. 이를 배경으로 1848-1850년 유럽 혁명을 평가하면서 프롤레타리아독재라는 용어가 처음으로 출현한다.

“프롤레타리아트는 점점 더 혁명적 사회주의의 주변에, 즉 부르주아지 자신이 블랑키라는 이름을 고안해서 붙여준 공산주의의 주변에 집결하고 있다. 이 사회주의는 혁명의 영속 선언이며 프롤레타리아트의 계급 독재이다. 프롤레타리아트의 계급 독재는 계급 차별 일반의 철폐로 가기 위한, 이 생산관계들에 조응하는 전체 사회적 연관들의 철폐로 가기 위한, 이 사회적 연관들로부터 기인하는 전체 이념의 변혁으로 가기 위한 필연적 경과점이다.”²⁾

“내가 새로이 한 일은 다음과 같은 것들을 증명한 것이네. 1. 계급들의 존재는 생산의 특정한 역사적 발전 단계들과 연결되어 있을 뿐이라는 것; 2. 계급투쟁은 필연적으로 프롤레타리아독재로 귀결된다는 것; 3. 이러한 독재 자체는 단지 모든 계급의 지양으로 가는, 그리고 계급 없는 사회로 가는 이행기를 이룰 뿐이라는 것.”³⁾

요컨대 프롤레타리아독재는 부르주아 계급독재에 대항하여 그것을 대체하는 혁명 전략이자 국가 형태이며, 동시에 계급투쟁의 필연적 귀결점이자 계급 철폐로 나아가는 필연적 경과점, 이행기이다.

여기에 덧붙여 1871년 파리 코뮌의 패배 이후에는 당시 코뮌의 성격을 평가하면서 국가장치라는 개념을 도입하고, 그것이 국가권력의 형태에 대한 것이 아니라 국가 자체에 대한 혁명이었다고 보면서 기존의 국가장치는 노동자계급이 단순히 접수하여 활용할 수 있는 것이 아니라 파괴해야 한다는 주장으로 나아간다.

“코뮌은 이러저러한--정통 왕조파적, 입헌적, 공화제적 또는 제정적--형태의 국가권력 형태에 대한 혁명이 아니었다. 코뮌은 국가 그 자체에 대한, 사회의 이 초자연적인 낙태에 대한 혁명이었다; 그것은 인민에 의한 인민을 위한 인민 자신의 사회 생활의 회복이었다. 그것은 국가권력을 지배계급의 한 분파로부터 다른 한 분파로 이전시키기 위한 혁명이었다. 그것이 아니라, 계급 지배의 이 무시무시한 기구 자체를 부수기 위한 혁명이었다.”⁴⁾

“노동자계급은 기존의 국가기구를 단순히 접수하여 이것을 자기 자신의 목적을 위해 움직이게 할 수는 없다.”⁵⁾

이와 같은 맑스와 엥겔스의 논의들은 모두 그 계승자들에게 프롤레타리아독재를 지지하는 주요 근거로 작용하는데, 예컨대 『민주주의와 독재』에서 발리바르는 프랑스공산당이

1) 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 「공산주의당 선언」, 『칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집 1』(이하 『저작 선집』), 박종철출판사, 1990, 402, 421쪽.

2) 칼 맑스, 「프랑스에서의 계급투쟁」, 『저작 선집 2』, 94쪽.

3) 칼 맑스, 「맑스가 뉴욕의 요제프 바이데마이어에게」(1852년 3월 5일), 『저작 선집 2』, 497쪽.

4) 칼 맑스, 『프랑스에서의 내전』 첫 번째 초고, 『저작 선집 4』, 16쪽.

5) 칼 맑스, 「프랑스에서의 내전」, 『저작 선집 4』, 61쪽.

제22차 당대회에서 프롤레타리아독재 개념을 폐기한 정치적 결정을 비판하면서 그 핵심적인 명제를 세 가지로 제시한 바 있다. 첫째 국가권력은 항상 단일한 계급의 정치권력이고 지배계급이 국가권력을 장악하고 있으며, 둘째 지배계급의 국가권력은 항상 국가장치의 작동이라는 물질적 형태로 실현되고 따라서 부르주아 국가권력을 전복하기 위해서는 반드시 기존의 국가장치를 파괴해야 하며, 셋째 사회주의와 동일화할 수 있는 프롤레타리아독재는 자본주의에서 공산주의를 지향해가는 이행기이다. 그리고 이 세 가지 명제의 함의는 프롤레타리아독재가 사실상 혁명 그 자체와 동일하다는 것이다.

“프롤레타리아독재의 개념은 1) 근로인민의 대중민주주의(이것은 자본주의 국가장치 전체와 양립될 수 없는 것이다)와 2) 생산양식의 혁명적 변혁(따라서 소유에서뿐만 아니라, 그것을 넘어서서, 사회적 분업의 적대적 형태, 생산의 산업적 구조 및 그것이 부과하는 강제된 소비--그것에 대한 인식은 다소간에 충족되지 못한 ‘욕구’라는 형태로 강제된다--그리고 생산력 발전 그 자체의 발전 방식에 있어서도)의 효과적이고, 부단히 강화되고, 발전되는 결합 없이는 자본주의의 최종적인 청산은 불가능하다는 테제의 본질적인 부분이다.”⁶⁾

프롤레타리아독재는 자본주의 국가장치 전체와 양립할 수 없는 대중민주주의와 생산양식의 혁명적 변혁의 결합으로서, 지속적인 “공산주의를 향한 전진”을 나타내는 것이다. 그렇다면 프롤레타리아독재를 폐기하는 것은 혁명 자체를 포기하고, 자본주의를 최종적으로 청산하는 공산주의를 포기하는 것과 다르지 않다.

프롤레타리아독재 개념에 따르면 사실상 모든 국가는 계급독재이다. 자본주의에서는 부르주아의 계급독재이고, 사회주의에서는 프롤레타리아가 그것을 대체할 뿐이다. 그렇다면 맑스주의에서 민주주의는 무엇인가? 프롤레타리아독재와 민주주의를 양립시키는 손쉬운 방법은 계급독재를 국가 유형(type)이라는 상위 범주로, 민주주의를 국가 형태(form)라는 하위 범주로 구분하고, 국가 유형 아래에서 민주주의를 포함하는 다양한 국가 형태 내지 통치 형태를 분류할 수 있다는 논변이다. 그러나 이와 같은 ‘해석학’은 프롤레타리아독재가 프롤레타리아에 대한 독재로 변형되었던 역사적 과정을 설명하지 못하며, 가령 자본주의에 대한 구조적 분석이 자본주의의 역사성 또는 역사적 자본주의를 설명하지 못하는 장애물로 기능할 수 있는 것처럼, ‘자본주의=부르주아 계급독재, 사회주의=프롤레타리아 계급독재’라는 일종의 동어반복을 통해 민주주의의 역사성 또는 역사적 민주주의를 분석하지 못하는 한계로 작용한다.

최근 지적이 프롤레타리아독재를 주장하는 방식이 바로 이와 동일하다.

“여기에서 상식적인 비판이 제기된다. 그렇다면 왜 이것을 ‘독재’라고 부르는가? ‘진짜 민주주의’, 아니면 간단히 ‘프롤레타리아 권력’이라고 부르면 되지 않는가? 여기에서 ‘독재’는 민주주의의 반대말이 아니라 민주주의 자체에 내재한 작동 방식을 뜻한다. ‘프롤레타리아독재’는 다른 형태의 독재에 반대한다는 전제를 처음부터 내세웠다. 국가권력은 모든 영역이 독재의 영역이기 때문이다. 레닌과 트로츠키가 자유민주주의를 부르주아 독재라고 부른 것은 ‘민주주의는 조작되고 허울에 지나지 않으며, 비밀집단이 권력을 쥐고 국

6) 에티엔 발리바르, 최인락 옮김, 『영문판 후기』, 『민주주의와 독재』, 연구사, 1988, 170-171쪽.

가를 통제하며, 이들이 민주적 선거에서 권력을 잃을 위험에 처하면 진짜 얼굴을 드러내고 직접 권력을 행사한다'는 식의 단순한 관념에서 비롯한 게 아니다. 그것은 부르주아-민주주의 국가 형태 자체가 '부르주아' 논리를 구현한다는 뜻이다. 다시 말해서, '독재'라는 용어는 정확한 의미로 써야 한다. 형식의 측면에서 볼 때 민주주의 또한 독재의 한 형태이기 때문이다.”⁷⁾

독재와 민주주의의 관계를 설정하는 이와 같은 논변은 독창적인 것이 아니라 기존의 논의를 약간 변조한 것일 뿐이다. 하지만 지젝의 프롤레타리아독재론은 기존의 논쟁들에서 은폐되어 있던 한 가지 문제를 정면으로 드러내는데, 바로 폭력이라는 쟁점이다. 대부분 프롤레타리아 '독재'가 이른바 '평화적 이행'을 부정하는 것이 아니라는 점을 전제하는 데 반하여, 지젝은 그것이 실제적인 폭력의 필요성이라고 명시하는 것이다.

“그래서 우리는 '프롤레타리아독재'라는 엄포를 철저히 탈신비화해야 한다. 가장 근본적인 차원에서 그것은 정치적 장애 보편성이 직접 침입함으로써 복잡한 재현의 망이 중지되는 전율의 순간을 가르킨다. 프랑스혁명과 관련하여 '프롤레타리아독재'에서 국가폭력으로, 혹은 벤야민 식으로 신적인 폭력에서 신화적 폭력으로의 미세한 전환을 정식화한 사람은, 로베스피에르가 아니라 바로 당통이다. '우리가 끄찍해지자. 인민이 그럴 필요가 없도록.' 당통에게 자코뱅의 혁명적인 국가폭력은 일종의 예방행위로, 그 진정한 목적은 적을 향한 복수가 아니라 상-퀴로트, 인민 스스로의 '신적' 폭력을 차단하는 것이다. 다시 말해서 인민이 우리에게 원하는 것을 하자. 그들 스스로 그렇게 하지 않도록.”⁸⁾

지젝의 신적 폭력론이 결국 대항폭력에 대한 옹호로 귀착한다는 비판을 생략하자면,⁹⁾ 이 또한 1848-1850년 유럽 혁명 이후 맑스와 엥겔스를 사로잡았던 관념이었다는 것을 지적해두어야 한다. 여기서 중요한 문헌이 비교적 덜 알려진 「1850년 3월의 호소」이다.

“우리의 이익과 과제는 모든 크고 작은 유산 계급들이 지배적 지위에서 배제될 때까지, 프롤레타리아트가 국가권력을 장악할 때까지, 프롤레타리아들의 연합[association]이 한 나라에서만 아니라 모든 지배적인 나라들에서 충분히 발전하여 이 나라들에서 프롤레타리아들 사이의 경쟁이 종식되고 적어도 결정적인 생산력들이 프롤레타리아의 수중에 집중될 때까지 혁명이 영속되도록 만드는 것이다. 우리에게 중요한 것은 사적 소유를 변화시키는 것이 아니라 바로 그것을 없애 버리는 것이고, 계급 대립들을 얼버무리는 것이 아니라 계급들을 폐지하는 것이며, 현존의 사회를 개선하는 것이 아니라 새로운 사회를 건설하는 것이다.”¹⁰⁾

7) 슬라보예 지젝, 노승영 옮김, 「서문: 트로츠키의 『테러리즘과 공산주의』, 또는 격동기 1920년의 절망과 유토피아」, 『트로츠키: 테러리즘과 공산주의』, 프레시안 북, 2009, 22-23쪽.

8) 슬라보예 지젝, 박정수 옮김, 『잃어버린 대의를 옹호하며』, 그린비, 2009, 618-619쪽.

9) 자세한 논의로는 김정한, 「폭력과 저항」, 『1980 대중 봉기의 민주주의』, 소명출판, 2013 참조.

10) 칼 맑스, 프리드리히 엥겔스, 「동맹에 보내는 중앙위원회의 1850년 3월의 호소」, 『저작 선집 2』, 119쪽.

이 공산주의동맹을 향한 호소문에서 맑스와 엥겔스는 ‘프롤레타리아들의 연합’, ‘영속 혁명’, ‘사적 소유의 폐지’라는 주요한 사유를 제시하면서도, 증오와 폭력을 허용할 뿐이라 적극적으로 무장해야 한다고 지적하고 있다.

“이른바 과도한 행동, 즉 증오하는 개인이나 증오심밖에 불러일으키지 않는 공공건물에 대한 인민들의 복수 같은 사례들을 막아서기보다는 오히려 이러한 사례들을 허용해야 할 뿐만 아니라 그 지도권 자체를 손에 넣어야 한다. … 필요하다면 그들은 폭력적으로라도 그 보장을 쟁취해야 하며, 또 일반적으로 새 통치자들이 할 수 있는 모든 양보들과 약속들을 하도록 만드는 데 신경을 써야 한다. … 노동자들은 누가 어떤 구실을 갖다 댈지 하더라도 결코 무기와 탄약을 손에서 놓아서는 안 된다. 노동자들은 자신들의 무장을 해체시키려는 시도가 있기만 하면, 필요할 경우 폭력을 써서라도 그러한 시도를 좌절시켜야 한다.”¹¹⁾

물론 이런 논점들이 내전 직후라는 예외적인 상황에서 도출되었다는 점은 감안되어야 할 것이다. 그러나 지적이 상식적인 비판이라고 기각하는, 왜 독재라고 부르는가라는 질문을 반복하자면, 그것은 궁극적으로 계급투쟁이 내전으로 발전할 수밖에 없으며 여기서는 심지어 증오에 기초한 것일지라도 폭력이 필수적이라는 관념이 바탕에 있다는 것을 상기할 필요가 있다.¹²⁾

3.

모든 국가를 계급독재로 규정할 경우 민주주의는 부차적인 위치에 있을 뿐이다. 이것이 민주주의를 적합하게 사유하지 못하는 이론적 방해 장치로 기능한다는 것이 문제적이다. 예컨대 풀란차스는 국가에 대한 새로운 인식을 제안한다.

“(자본주의) 국가는 본질적인 실체로 간주될 수 없으며, ‘자본’과 마찬가지로 세력관계이며, 보다 정확하게는 계급들과 계급분파들 사이의 세력관계(항상 특수한 형태로 국가 안에서 표현된다)의 물질적 응축(이다.)”

“국가를 세력관계의 물질적 응축으로 이해한다면, 국가를 (상호관계에서 모순과 간격을 접합하는 동시에 그것들을 표현하는 권력의 결절점과 조직망이 교차하는) 전략적 장과 과정으로 파악해야만 한다.”¹³⁾

11) 같은 글, 121-122쪽.

12) “상쟁하는 계급들의 공멸”이라는 맑스의 명제는 “계급투쟁 과정이 가능한 화해 없는 내전에 견줄만한 것이라는 사실은 곧바로 역사를 사회가 파괴되는 절벽 끝에 가져다 놓는다는 말이다.” 에티엔 발리바르, 최원 옮김, 『정치의 종언인가, 종언 없는 정치인가?』, 『마르크스 21』, 154쪽.

13) 『국가 권력, 사회주의』, 165, 174쪽.

“국가는 단순히 관계인 것이 아니라, 세력관계의 물질적 응축이다. 결국 국가는 몇몇 국가장치 내부에 인민 대중이 직접적이고 물리적으로 현존하는 것을 배제하는 것을 전제하는 특수한 틀을 가진다. 따라서 인민 대중은 학교, 국민징병제 군대와 같은 장치 및 (그들의 대표자를 매개로) 선거제도에 직접적으로 현존하지만, 경찰, 사법 그리고 행정과 같은 장치로부터는 물리적인 거리를 가지고 있다. 그러나 후자의 경우에 있어서도, 정치투쟁이 실제로 국가의 전략적 장에 대하여 외재적인 것은 아니다. 인민 대중이 어떤 장치로부터 물리적으로 배제되어 있는 경우에도, 이러한 투쟁은 항상 장치 내부에 영향을 미친다.”¹⁴⁾

국가를 “세력관계의 물질적 응축”이자 “전략적 장”으로 개념화하는 폴란차스는 프롤레타리아독재를 분명하게 폐기하고 ‘민주적 사회주의’로 입장을 선회한다.

물론 이것은 (프랑스공산당의 제22차 당대회와 마찬가지로) 유로코뮤니즘 노선을 채택하는 것이다. 하지만 여기서도 우파 유로코뮤니즘과 좌파 유로코뮤니즘은 구별할 필요가 있으며, 이를테면 제솅은 폴란차스를 좌파 유로코뮤니즘으로 평가한다. 그 핵심은 국가장치의 근본적 파괴 내지 급진적 변형에 대한 사고이다.

“우리는 좌파와 우파 유로코뮤니즘을 다음과 같이 구분할 수 있다. 우파 코뮤니스트들은 사회주의로의 민주적 이행을 공산주의적 전위당의 지도하에서 반독점 계급동맹에 기반한 점진적이고 누적적인 과정으로 바라보는 경향이 있다. 그리고 이데올로기적 국가장치가 중립적이라는 이유를 내세워 이것을 그대로 남겨두는 데 동의를 표하며, 국가와 경제에 대한 의회의 통제를 강화하는 데, 공장 운영과 경제계획에 있어 노동조합의 참여를 도입하는 데 관심을 갖는다. 요컨대, 그들은 민주적 사회주의가 완만하고 점진적인 ‘대장정’(long march)을 통해, 시민사회와 정치사회의 제도들을 통해 도래하는 것으로 바라본다. 좌파 유로코뮤니스트들은 이행을 장기간에 걸친 일련의 파열과 단절로 바라보는 경향이 있는데, 이것은 계급세력들뿐만 아니라 신사회운동도 포함하는 민족적[국민적]-민중적인 광범위한 동맹에 기반하고, 다원주의적 방식으로 조직되며, 이데올로기적 국가장치의 근본적 변혁을 민주화 과정의 일부로 천명한다. 또한 전국에 걸쳐 영향력을 행사하는 의회적 포럼뿐만 아니라 아래로부터 민주주의를 확장하기 위한 국가와경제의 재구성에 관심을 갖는다.”¹⁵⁾

결국 국가의 계급성과 민주성을 어떻게 동시에 사유할 수 있는가가 주요 쟁점으로 부상할 수밖에 없는데, 폴란차스는 그것을 역사적 국가장치들의 물질적 응축에 새겨진 ‘계급적 선택성’으로 개념화하고, 제솅은 이를 발전시켜 ‘전략적 선택성’이라고 개념화한다.

14) 『국가, 권력, 사회주의』, 193쪽.

15) 볼 제솅, 안숙영 오덕근 옮김, 『폴란차스를 읽자』, 백의, 1996, 379쪽.

4.

프롤레타리아트독재가 프롤레타리아에 대한 독재로 전환하는 과정에 관해서는, ‘맑스주의의 위기’에 대한 인식 이후 맑스주의를 탈구축하는 최근의 발리바르를 참조할 수 있는데, 그는 그 핵심적 기제를 정당-국가 형태에서 발견한다. 정당(공산당)의 제도적인 지도적 역할과 국가 자체를 동일화하여, 프롤레타리아독재가 비(非)국가나 반(反)국가가 아니라 새로운 국가로 오히려 강화된다는 것이다.

“스탈린에게서 당의 기능들은 그것의 국가적 역할에 흡수된다(헤게모니가 노동조합 및 대중조직들에 대한 당의 통제로 환원되는 것과 마찬가지로.) 따라서 불가피하게 당은 독재-강제를 위하여 지도-헤게모니를 부단히 사실상 취소하는 경향을 갖는 제도이다[당을 조직적 중심으로 하는 국가의 ‘사회화’]. 그러나 이러한 전도를 예방하고자 하는 그람시의 시도는 ‘국가의 소멸’이라는 문제를 미해결인 채로 남겨둔다. 그람시에게는 새로운 유형의 ‘윤리적’이 국가의 전진적 구성, 모든 ‘경제적-조합적’ 국가(계급적 이해의 방어에, 정치와 경제의 분리에 기초하는)의 지양 그리고 통치자들과 피통치자들의 구별의 지양이 오히려 문제이다[당을 조직적 중심으로 하는 사회의 ‘국가화’].”¹⁶⁾

그러나 이 또한 맑스나 엥겔스 자체로 거슬러 올라가는 난점이다. 발리바르는 공산주의 경향을 1) 노동자인 시민의 정치권력, 2) 정치투쟁에 의한 노동 형태의 전환, 3) 통치 형태의 전환으로 규정한다.

“노동자 투쟁의 지평은 다음과 같은 3중의 의미에서, 곧 노동자들(또는 더 정확히 말하자면 노동자들로서 시민들)의 정치권력, 정치투쟁에 의한 노동 형태의 전화, 노동력의 확장 능력의 정치적 승인에 의한 ‘통치’ 형태의 전화(이와 반대로 노동력의 확장 능력을 억압하는 생산력주의에 반대하여)라는 3중의 의미에서 오직 노동의 정치로서만 정식화될 수 있다(이것이 공산주의 개념, 또는 공산주의로의 경향 개념의 가장 정확한 의미이다.”¹⁷⁾

그리고 이와 같은 ‘노동의 정치’를 사유하기 위해서는 프롤레타리아트를 계급이자 대중으로 분석해야 한다는 점을 강조한다. 혁명적 주체성(또는 정체성)은 프롤레타리아트의 자연적, 필연적 속성이 아니라 항상 정세적 효과로서 출현할 뿐이라는 것이다. 요컨대 프롤레타리아트는 역사의 주체가 아니다.

“그러나 분명 맑스 자신도 엥겔스도, 레닌, 그람시, 마오 등도 역사의 주체로서 프롤레타리아트의 표상을 떨쳐 버릴 수 없었다. 이들은 그러한 프롤레타리아트 개념의 진정한 주창자인 것으로 여전히 독해되고 있거니와 이에 다양한 이유들이 있는데... 가장 직접적인 이유는 그들이 당 형태에서, 그 계기적인 변형태에서, 단순히 계급투쟁의 하나의 정

16) 에티엔 발리바르, 『프롤레타리아독재 개념의 모순들』, 윤소영 역음, 『맑스주의의 역사』, 민맥, 1991, 32-33쪽.

17) 「맑스의 계급정치 사상」, 『역사유물론의 전화』, 240쪽.

세적 조직 형태뿐만 아니라 유일한 본질적 형태, 곧 계급투쟁의 연속성을 보장하고 자본주의의 역사의, 그리고 그 위기의 변화무쌍함을 극복하여 프롤레타리아 혁명 내지 권력장악의 방향으로 나아가도록, 그리고 혁명을 넘어서서 더욱 나아가도록 해줄 본질적 형태를 보았다는 데 있다. … 두 번째 이유는 맑스와 엥겔스가 그 윤곽을 그렸던 계급과 대중의 변증법을 ‘의식’이나 ‘자기의식’이 아니라 이데올로기의 기초 위에서 사고할 수 없었다는 데 있다. … 또 프롤레타리아 당조직의 이데올로기의 문제로서 프롤레타리아 이데올로기 개념을 정식화할 수도 없었다.”¹⁸⁾

여기서 조직의 통일성이 계급의 통일성을 표상한다는 환상이 초래되며, 프롤레타리아트가 환상에서 해방된, 지배이데올로기에 외재적이라는 착시가 발생한다. 오히려 계급정당을 포함한 노동자조직들과 노동자운동 사이에는 필연적인 간격이 존재한다.

“따라서 노동자조직들(특히 계급정당)은 결코 노동자운동의 총체성을 ‘대표’했던 것이 아니며 노동자운동과 주기적으로 모순에 처해야만 했는데, 그 이유는 노동자조직의 대표성이 산업혁명의 특정 단계에서 중심적인 지위를 차지한 ‘집합노동자’의 특정 분파들을 이상화하는 것에 토대를 두었기 때문이며, 동시에 그 대표성이 국가와의 정치적 타협의 특정한 형태에 조응했기 때문이다. 그 결과 기존 노동자조직의 실천들과 형태들에 반대하여 노동자운동이 재구성되어야만 하는 순간이 항상 도래했다.”¹⁹⁾

5.

발리바르의 경우 월러스틴의 세계체계론을 수용하여 프롤레타리아독재 개념의 일국적 한계를 벗어나고자 한다면, 반면에 가라타니 고진은 새로운 인식을 제안한다.

“인류는 지금 긴급히 해결하지 않으면 안 되는 과제에 직면하고 있습니다. 그것은 다음 세 가지로 집약 가능합니다. 1) 전쟁, 2) 환경파괴, 3) 경제적 격차. 이들은 분리할 수 없는 문제입니다. 여기에 인간과 자연과의 관계, 인간과 인간의 관계가 집약되어 있습니다. 그리고 이것들은 국가와 자본의 문제로 귀착됩니다. 국가와 자본을 통제하지 않으면, 우리는 이대로 파국의 길을 걷고 말 것입니다. 이것들은 일국 단위로는 생각할 수 없는 문제입니다. 실제 그 때문에 글로벌한 비국가조직이나 네트워크가 많이 만들어지고 있습니다. 그러나 그것이 유효하게 기능하지 않는 것은 결국 국가의 방해와 만나기 때문입니다. 자본에 대항하는 각국의 운동은 항상 국가에 의해 단절되어 버립니다.

그럼, 어떻게 국가에 대항하면 좋을까요? 그 내부에서 부정해가는 것만으로는 국가를 지양할 수 없습니다. 국가는 다른 국가에 대하여 존재하기 때문입니다. 우리에게 가능한 것은 각국에서 군사적 주권을 서서히 국제연합에 양도하도록 하여, 그것을 통제 국제연합을 강화, 재편성하는 것입니다. … 각국에서 일어나는 ‘아래로부터’의 운동은 국가들을 위

18) 같은 글, 248-249쪽.

19) 「계급투쟁에서 계급 없는 투쟁으로」, 271쪽.

로부터 봉함으로써 단절은 면합니다. ‘아래로부터’와 ‘위로부터’의 운동의 연계에 의해 새로운 교환양식에 기초한 글로벌 커뮤니티(어소시에이션)가 서서히 실현됩니다. 물론 그 실현은 용이하지 않지만 결코 절망적이지 않습니다.”²⁰⁾

6.

민주주의가 실제로는 전체주의에 불과하다는 아감벤의 비판은 모든 국가가 계급독재라는 맑스주의의 비판과 닮아 있다.

7. 결론을 대신하여

그렇다면 맑스주의는 ‘더 나은 민주주의를 위한’ 철학적, 이론적 자원을 제공할 수 있는가? 프롤레타리아독재의 문제설정에서 오늘날 여전히 유효한 것은 두 가지이다. 하나는 국가장치의 파괴, 다른 하나는 사적 소유 형태의 전환에 대한 사유이다. 또한 그 주요 한계는 정당 형태를 정세적인 것이 아니라 본질적이고 필연적인 것으로 본다는 것, 혁명적 폭력이라는 대항폭력의 불가피성을 반복적으로 변호한다는 것.

20) 『세계공화국으로』, 224-225쪽.

을의 민주주의-행복의 정치학, 불행의 현상학

진태원(고려대)

“행복한 가정은 모두 모습이 비슷하고, 불행한 가정은 모두 제각각의 불행을 안고 있다.”

톨스토이, 『안나 카레니나』

“오늘날 이 사회에서 누가 나를 필요로 하겠는가?”

리처드 세네트, 『신자유주의와 인간성의 파괴』

I. 머리말: 을의 민주주의에 대하여

오늘 내가 이 자리에서 논의해보려는 것은 **을(乙)의 민주주의**의 관점에서 파악된 행복과 불행의 문제이다. 을의 민주주의라는 생소한 표현을 사용하는 것에 관해 먼저 간략하게 밝혀두는 것이 좋겠다.

을의 민주주의라는 화두는 크게 두 가지 계기를 통해 떠올리게 되었다. 우선 세월호 사건이 있다. 2014년 4월 16일에 일어난 세월호 사건은 어떤 의미로든 상징적 기점이 되었다. 따라서 우리는 모두 **세월호 이후의 시간**을 살고 있는 셈인데, 나는 다른 사람들과 더불어 ‘세월호 이후’ 우리가 제기해야 할 긴급한 문제는 정치 공동체의 문제라고 생각한다.¹⁾ 세월호 사건이 발생한 시점부터 현재에 이르기까지 ‘치안기계’로서의 성격을 적나라하게 표출하고 있는 대한민국 국가를 어떻게 개조해야 하는가라는 문제는 인문사회과학도만이 아니라 한국의 시민들 모두가 감당해야 할 과제가 되었다.

그런데 왜 이러한 과제를 을의 민주주의라는 화두로 표현하는가? 그것은 정치적 주체의 문제와 관련되어 있다. 모두 알다시피 을이라는 표현은 최근 몇 년 사이에 우리 사회에서 비정규직 취업자들을 지칭하는 포괄적인 명칭으로 사용되고, 대기업의 하청 업체 직원들이나 프랜차이즈 가맹점, 또는 재벌 기업의 횡포에 피해를 당한 여러 종류의 사람들을 지칭하는 일반적 용어가 되었다. 을은 약자이고 피해자, 못 가진 자, 주변화된 자, 배제된 자 또는 자크 랑시에르의 표현을 빌리면 ‘뭉 없는 이들’²⁾을 가리키는 보통명사가 된 것이다.

따라서 우리가 을의 민주주의라고 말하는 것은 그들의 국가, 곧 있는 자들의 국가로부터 배제되거나 주변화된, 따라서 객체화된(심지어 어떤 의미에서는 사물화된) 을들이 새로운 정치 공동체의 주체가 될 수 있을까, 그리고 을들이 주체가 되는 정치 공동체를 어떻

1) 좀 더 상세한 논의로는 진태원, 「세월호라는 이름이 뜻하는 것」, 인문학협동조합 엮음, 『팽목항에서 불어오는 바람』, 현실문화, 2015 참조.

2) 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 진태원 옮김, 도서출판 길, 2015.

게 형성할 수 있을까라는 물음을 제기해보기 위해서다. 이들이 주체가 되는 정치 공동체는, 자크 랑시에르나 에르네스토 라클라우 또는 조르조 아감벤나 에티엔 발리바르 같은 철학자들이 최근 공동으로 제기하는 문제설정에 입각한다면, 공동체를 구성하는 한 부분이 공동체 전체를 대표하는 민주주의라고 할 수 있다.³⁾ 이때 공동체 전체를 대표하는 부분은 공동체의 일부분이기는 하되, 기존의 사회 현실과 정치 질서 속에서 제대로 인정받지 못하거나 배제되는 집단들, 곧 을을 가리킨다. 이러한 을의 민주주의는 을을 새로운 지배자 또는 새로운 갑으로 구성하는 것을 추구하지 않는다. 오히려 을의 민주주의라는 화두가 묻고자 하는 것은 을이 지배자가 아닌 주체가 될 수 있는지, 주인이 아닌(따라서 또 다른 하인이나 노예를 전제하지 않는) 주체가 될 수 있는지 여부다. 이러한 을의 민주주의는 빈민을 빈민이 아니라 데모스로, 시민으로 만들어주며, 재벌이나 대통령, 국회의원도 하나의 데모스, 시민으로 만들어주는 그러한 민주주의라고 할 수 있다. 따라서 내가 보기에 ‘대한민국’이라는 정치 공동체, 이제 해방 70년에 이르러 인터레그넘(interregnum)의 시기를 맞이하고 있는⁴⁾ 이 정치 공동체가 더 이상 ‘그들(만)의 국가’, 치안기계인 국가로 작동하지 않게 하기 위해서는 을의 민주주의라는 화두를 숙고해볼 필요가 있다.

그런데 문제는 바로 여기에서 시작한다. 왜냐하면 을의 민주주의는 잘 다듬어진 개념이나 이론의 초석이라기보다는 말 그대로 하나의 화두에 불과하며, 따라서 우리에게 무언가 답을 제시해주기보다는 솔한 질문들을 제기하기 때문이다. 가령 이러한 을의 민주주의가 실현 가능한 것인지, 또 실현 가능하다면 그것은 어떻게 구현되고 제도화될 수 있는지, 그리고 그러한 민주주의를 실현하는 주체는 누구인지, 다시 말해 을이 하나의 정치적 주체로 구성될 수 있는지, 그렇다면 그때의 을은 어떤 존재자인지에 관한 질문이 제기될 수 있다.

오늘 내가 제기해보려는 질문은 을의 민주주의의 관점에서 볼 때 행복이란 무엇인가라는 질문이다. 아니 좀 더 정확히 말하면 왜 행복의 정치학에는 내가 불행의 현상학이라고 부르고자 하는 것이 필요한가, 불행의 현상학을 전제하지 않는 행복의 현상학은 어떤 의미에서 이데올로기적 담론으로 귀착될 수밖에 없는가 하는 점이다.

II. 행복 담론

주지하다시피 지난 2000년대 이래 우리나라에서는 행복, 웰빙, 힐링, 긍정심리학 등과 같은 용어들이 사회적으로 크게 유행하고 있다. 이러한 용어들은 단순히 사람들의 심리적

3) 자크 랑시에르, 『불화』, 앞의 책; 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 도서출판 길, 2013(수정 재판); 조르조 아감벤, 『목적 없는 수단』, 김상운·양창렬 옮김, 난장, 2009; 『세속화 예찬』, 김상운 옮김, 난장, 2010; 『도래하는 공동체』, 이경진 옮김, 꾸리에, 2014; Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, 2005; 에티엔 발리바르, 『우리, 유럽의 시민들?』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010; 『정치체에 대한 권리』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2011 외 참조.

4) 인터레그넘에 관해서는 지그문트 바우만, 「문명, 그 길을 묻다-세계 지성과의 대화」, 『경향신문』 2014년 3월 24일; Zygmunt Bauman, “Times of Interregnum”, *Ethics & Global Politics*, vol. 5, no. 1, 2012를 참조.

상태나 조건을 개선하고 치유한다는 의미로 사용될 뿐만 아니라, 웰빙 식품, 웰빙 가구, 힐링 토크, 힐링 요법 같은 표현들에서 알 수 있듯이 상품 판매를 위한 광고 효과로 활용되고 그 자체가 하나의 상품으로 널리 판매되고 있다. 실로 오늘날 “행복은 계산 가능하고, 눈으로 볼 수 있으며, 향상시킬 수 있는 실체로” 간주되고 있으며, 생명 자본과 정보통신 자본에 입각해 있는 새로운 자본주의는 “스트레스와 비참함, 질병을 물리치고 그 자리를 안락함과 행복, 건강”⁵⁾으로 대체하려는 방향으로 나아가고 있다. 이에 따라 세계 주요 기업에서는 “최고 행복 경영자”(chief happiness officer)를 채용하고 전문적인 행복 컨설팅이 새로운 사업거리로 등장하고 있으며, 심리학, 신경생리학, 뇌과학, 의학, 경제학의 학제 연구 또는 초학제 연구에 입각한 행복경제학이 최신 융합 학문 분야로 각광을 받고 있다.⁶⁾

또한 박근혜 정부 역시 2012년 대선 캠페인 단계에서부터 국민 행복을 자신들의 핵심적인 정치적 지향으로 내세운 바 있다. 박근혜 캠프의 명칭 자체가 “국민행복추진위원회”였으며, 대통령으로 당선되면 국민행복시대를 열어가겠다는 목표를 제시한 바 있다. 이는 2000년대 이후 미국, 영국, 프랑스, 호주를 비롯한 세계 각국 정부가 행복을 정책의 주요 의제로 채택하고 있다는 것을 반영한 것이다.⁷⁾ 사실 매년 국가별 행복도에 관한 세계적인 기관들의 발표는 국제 뉴스의 단골 주제가 되었다. 가령 경제협력개발기구(OECD)에서는 매년 국가행복지수(Better Life Index)를 발표하고 있다. 우리나라는 2015년 OECD 회원국 36개국 가운데 ‘삶의 만족도’(life satisfaction)에서는 29위로, ‘젠더 불평등’에서는 36위로, 사회적 불평등에서는 29개 국 중 25위로 나타나, 전 분야에 걸쳐 최하위권에 있는 것으로 나타났다.⁸⁾ 또한 유엔이 발표한 “2015 세계 행복보고서”에 따르면 한국은 158개국 중 47위를 차지했으며, 이는 “지난 2013년의 41위보다 6위 하락해 2013년 조사에서는 일본을 앞섰으나 2015년 행복순위는 5.987점으로 46위를 차지한 일본에 뒤처”진 결과라고 한다.⁹⁾

그런데 많은 사람들이 의아해하는 것은 이처럼 기업과 각종 언론 매체, 일상적 담론 및 국가 정책에 이르기까지 거의 모든 사람이 행복과 웰빙, 힐링 담론을 쏟아내고 있음에도 우리의 삶이 과연 더 행복해졌고 또 행복해지고 있는가 하는 점이다. 하지만 우리 모두 알고 있다시피 사정은 전혀 그렇지 못한 것으로 보인다. 각종 통계 자료에 따르면, 한국인들은 OECD 국가 중에서 최장 시간의 노동에 시달리고 있으며 비정규직 비율 역시 최고 수준을 자랑하고 있다(?). 이처럼 대부분의 국민이 매일 장기간의 노동을 감수하면서 열심히 살아가고 있지만, 그럼에도 빈부 격차는 계속 증대하고 있고, OECD 회원국 중 최고의 자살율을 보이고 있으며,¹⁰⁾ 젊은이들을 중심으로 ‘헬조선’, ‘망한민국’, ‘흙수저’ 같이, 한

5) 윌리엄 데이비스, 『행복산업』, 황성원 옮김, 동녘, 2015, 9쪽.

6) 행복 경제학에 대한 소개로는 리처드 레이어드, 『행복의 함정』, 정은아 옮김, 북하이브, 2011 및 이정전, 『우리는 행복한가』, 한길사, 2008 참조.

7) 유럽 및 북미 주요 국가들의 행복 정책의 현황과 방향에 대해서는 데릭 보크, 『행복국가를 정치하라』, 추홍희 옮김, 지안, 2011 참조.

8) OECD 통계 결과 및 그에 대한 평가로는, <http://www.oecdbetterlifeindex.org/topics/life-satisfaction/> 참조.

9) 『연합뉴스』 2015년 4월 24일 기사. <http://www.yonhapnews.co.kr/bulletin/2015/04/24/0200000000AKR20150424061051009.HTML>

국에 대한 혐오담론이 급속히 확산되고 있다는 보도가 잇따르고 있다.¹¹⁾ 이는 최근 10여 년 사이에 우리나라에 널리 확산된, 웰빙, 힐링, 행복에 관한 담론들이 사실은 이데올로기적 기능을 수행하고 있는 것이 아닌가라는 의문을 품게 만든다.

바로 그런 만큼 그 어느 때보다 더 행복에 관한 담론이 필요하고, 국민의 행복을 증대시킬 수 있는 정책이 더욱 절실히 필요하지 않느냐는 주장이 제기될 수 있다. 하지만 수많은 행복에 관한 담론이 실제로는 이데올로기적 기능을 수행하고 있다는 점을 감안하면, 현실적 상황의 필요성만으로 행복에 관한 담론의 정당성이 입증되지는 않을 것이다. 따라서 오늘날의 사회, 곧 신자유주의적인 통치성에 따른 사회적 불평등이 어느 때보다 더 심화되고, 사람들의 삶의 불안정이 증대하는 사회에서 행복에 관한 철학적이고 인문학적인 논의를 제시하기 위해서는 행복에 관한 수많은 담론과 현실적인 상황과의 괴리가 생겨나는 이유에 관해 따져볼 필요가 있다.

III. 불행한 나라의 행복한 젊은이들? 포스트모던 행복감의 성격

얼마 전 국내에 소개된 일본 사회학자의 저서와 최근 수행된 한국 심리학자들의 작업이 이를 살펴보기 위한 하나의 실마리가 될 수 있다. 이 두 개의 연구는 각각 일본 젊은이들과 한국 젊은이들의 행복관을 주제로 삼고 있다는 점에서 이 글의 화두에 얼마간 시사하는 바가 있을 것으로 보이며, 특히 내가 보기에는 신자유주의적인 또는 포스트모던한 행복감의 성격이 어떤 것인지 좀 더 분명히 보여준다는 점에서 의미가 있다.

후루이치 노리토시라는 일본의 젊은 사회학자(1985년생)의 책은 『절망의 나라의 행복한 젊은이들』이라는 역설적인 제목을 달고 있다.¹²⁾ 저자는 『뉴욕타임스』 도쿄 지부장이 2010년 저자에게 던진 질문에서 논의를 시작하고 있다. 그것은 “일본의 젊은이들은 이처럼 불행한 상황에 처해 있는데, 왜 저항하려고 하지 않는 겁니까?”라는 질문이었다. 여기에 대한 저자의 답변은 간단한 것이었다. “왜냐하면, 일본의 젊은이들은 행복하기 때문입니다.”

『뉴욕타임스』 도쿄 지부장이 불행한 상황이라고 표현한 것은 여러 가지 객관적 지표에 근거를 둔 것이었다. 오랜 기간 지속되는 장기 불황, 저출산과 고령화로 인한 사회보장비용의 증가, 그로 인해 생겨나는 최악의 재정 적자, 경직된 기업 조직으로 인한 취업난과 불안정 노동(프리터, 임시직)의 증가 등이 2010년대 초반 일본의 사회경제적 상황을 특징짓는 몇 가지 핵심적인 지표였다. 단적으로 1980년대까지만 해도 일본은 놀라운 경제 성

10) 2015년까지 한국은 11년 연속 OECD 자살율 1위를 기록하고 있다. OECD가 발표한 「건강통계 2015」에 따르면, 2012년 기준 한국은 29.1%(10만명 당 29.1명)의 자살율을 기록해서, OECD 평균치인 12.0%의 두 배를 상회하는 압도적인 1위를 기록하고 있다. <http://www.yonhapnews.co.kr/bulletin/2015/08/30/0200000000AKR20150830038000033.HTML>

11) 「한국 떠나렵니다 … 내 인생 ‘을’로 끝날까 불안해서」, 『중앙일보』 2015년 6월 24일치 기사. “한국 떠나고 싶다”…젊은층 ‘헬조선’ 증후군, JTBC 2015년 9월 17일 보도. <http://news.jtbc.joins.com/html/667/NB11035667.html>

12) 후루이치 노리토시, 『절망의 나라의 행복한 젊은이들』, 이연숙 옮김, 민음사, 2014. 일본어 원서는 2011년에 출간되었다.⁷⁷

장 및 종신고용을 핵심으로 하는 일본 특유의 기업 문화, 탄탄한 사회복지 정책 덕분에 젊은이들이 취직 걱정 없이 안정된 인생을 설계하는 게 가능한 나라였다. 하지만 그 이후 경제의 거품이 꺼지고 20여년 넘게 장기적인 불황이 지속된 데다가 출산을 저하 및 인구의 고령화로 인해 젊은이들의 객관적인 상황은 점점 더 악화되어 가고 있다. 저자에 따르면 “1980년만 해도 7.5명의 현역 세대가 1명의 고령자를 부양했다. 그런데 2000년에는 4명의 현역 세대가 1명의 고령자를, 2008년에는 3명의 현역 세대가 1명의 고령자를 부양하게 됐다. 그럼에도 ‘현역 세대 대비 고령자의 비율’은 실 새 없이 상승해 버린 것이다. 심지어 2023년에는 2명의 현역 세대가 1명의 고령자를 부양하게 될 것이다.”¹³⁾

이런 상황에서 일본 젊은이들이 행복감을 느낀다는 것이 정말 사실일까? 저자는 몇 가지 지표를 제시한다. 일본 내각부가 2010년에 실시한 「국민 생활에 관한 여론 조사」에 따르면 20대의 70.5%가 현재의 생활에 ‘만족’한다고 답변을 했다고 한다. 이러한 만족도는 30대는 65.2%였고, 40대는 58.3%, 50대는 53.3%로 나타난 다른 세대에 비해 훨씬 더 높은 것이다. 또한 이것은 과거의 20대가 느낀 행복감에 비해서도 더 높은 수치다. 1960년대 후반 20대의 만족도는 60% 정도였고, 1970년대는 50%였던 데 비해, 경제 불황에 접어든 1990년대 후반부터는 계속 70%의 만족감을 보여주고 있는 것이다.¹⁴⁾

그렇다면 일본 젊은이들은 이런 악화된 객관적 상황에서 왜 이전보다 더 큰 행복을 느끼는 것일까? 저자는 다음과 같은 답변을 제시한다.

일본에는 매일매일 생활을 다채롭게 해 주고 즐겁게 만들어주는 요소들이 갖춰져 있다. 그다지 돈이 많지 않아도 우리는 자기 처지를 어떻게 생각하느냐에 따라 그럭저럭 일상생활을 영위할 수 있다.

예컨대 유니클로(UNIQLO)나 자라(ZARA)에서 기본 패션 아이템을 구입해서 입고, 에이치앤드엠(H&M)에서는 유행 아이템을 사서 포인트를 준 다음, 맥도날드에서 런치세트와 커피로 식사하면서 친구들과 시시껄렁한 이야기를 세 시간 정도 나눈다. 집에서는 유튜브를 보거나, 스카이프를 이용해 친구와 채팅을 즐기고 종종 화상 통화도 한다. 가구는 니토리나 이케아에서 구매한다. 밤에는 친구 집에 모여서 식사를 하며 반주를 즐긴다. 그리 돈을 들이지 않아도 그 나름대로 즐거운 일상을 보낼 수 있다.¹⁵⁾

저자는 이처럼 객관적으로 열악한 상황 속에서도 자기 나름대로의 즐거움과 만족감을 추구하는 일본의 젊은 세대를 ‘컨서머토리’(consummatory)라는 용어로 지칭한다. “컨서머토리란 자기 충족적이라는 의미로, ‘지금 여기’라는 신변에서 가까운 행복을 소중히 여기는 감각을 말한다. ... 어떠한 목적을 달성하기 위해 매진하는 것이 아니라, 동료들과 어울려 여유롭게 자신의 생활을 즐기는 생활 방식이라고 바꿔 말해도 좋을 듯하다. 다시 말해, 미리 ‘더 행복한 미래’를 상정해 두고 그것을 위해 사는 것이 아니라, ‘지금 아주 행복하다.’라고 느끼면서 사는 것이다.”¹⁶⁾

13) 후루이치 노리토시, 같은 책, 276쪽.

14) 후루이치 노리토시, 같은 책, 27쪽.

15) 같은 책, 26~27쪽.

16) 같은 책, 136쪽.

저자에 따르면, 일본의 젊은이들이 자기 충족적인 행복감을 느끼고 있는 이유는 행복의 조건에는 “‘경제적인 문제’와 ‘인정의 문제’”¹⁷⁾ 두 가지가 존재하기 때문이다. 저자는 6장의 한 절의 제목을 “빈곤은 미래의 문제, 인정은 현재의 문제”로 붙이고 있다. 이러한 제목이 뜻하는 바는 일본의 젊은이들이 현실에서 직접 대면하고 있는 문제는 빈곤의 문제보다는 인정의 문제라는 점이라는 것이다. “대다수 젊은이에게 ‘미래의 문제’인 경제적인 빈곤과 달리, 인정과 관련된 문제는 비교적 ‘쉽게 알아볼 수 있는’ 형태로 모습을 드러낸다. 수많은 젊은이들에게 미래의 ‘빈곤’보다 현재의 ‘외로움’이 더 절실한 문제이기 때문이다.”¹⁸⁾

빈곤이 미래의 문제라는 것은, 대부분의 일본 젊은이들에게 빈곤은 현재 절실하게 다가오는 문제가 아니라는 것을 뜻한다. 현재 좋은 정규직 일자리를 갖지 못한 젊은이들이라 하더라도 선술집 아르바이트로 한 달에 30만엔에서 40만엔 정도의 월수입을 올리는 일은 어렵지 않다는 것이다. 더욱이 “18세부터 34세의 미혼인 젊은이들 가운데 남성의 약 70%, 여성의 약 80%가 부모와 함께 살고” 있기 때문에, 빈곤은 직접적인 체감의 문제로 다가오지 않는다. 이들에게 빈곤은 “20년 내지 30년 후부터는 부모 세대를 부양해야 하는 문제”¹⁹⁾에 직면하게 될 때 구체적으로 닥칠 것이며, 이런 의미에서 빈곤은 미래의 문제라고 할 수 있다.

젊은이들이 현재 직면한 인정의 문제는 연인과의 교제 문제이며, 좀 더 넓게 본다면 친구의 문제인데, SNS가 일반화된 현 상황에서 젊은이들은 상대적으로 손쉽게 인정의 문제를 해결할 수 있다는 것이 저자의 논지다. 트위터에 재미있는 글이나 사진 또는 동영상 올릴 경우 곧바로 리트윗되고 팔로워 수가 늘어나는 것을 보면서 인정의 욕망을 충족시킬 수 있다는 것이다. “이처럼 실리실익을 따지지 않는 공동체가 증가하면서, 인정 욕구를 채워주는 것들이 분산되어 우리의 정체성을 보장”해주고, 이러한 상호 인정 덕분에 “젊은이들은 굳이 사회의 다양한 문제를 모두 해결하지 않아도 살아갈 수 있게 되었”으며, “경제적인 불만, 막연한 미래가 주는 불안도 다양한 형태의 공동체를 통해 치유될 수 있는 것이다.”²⁰⁾

저자는 자신이 인터뷰한 일본 젊은이들의 이러한 행복관에 대해 특별히 부정적인 태도를 취하지 않고 있다. 그는 오히려 있는 것을 그대로 소개한다는 태도, 곧 이것이 실제 일본 젊은이들이 행복에 대해 갖고 있는 태도라는 관점을 취하고 있으며, 자신도 역시 이 부류에 속한다고 밝히고 있다. 일본 젊은이들이 보여주는 태도는, 컨서머토리라는 명칭이 말해주듯, 한편으로 본다면 어려운 상황 속에서도 자기 나름대로 즐길 거리와 행복의 요소들을 찾아보려는 적극적인 태도로 간주될 수 있다. 영국 사회학자인 지그문트 바우만은 이런 식으로 그날그날의 즐길 거리에 탐닉하는 신자유주의 사회의 개인들의 행복 추구 경향을 “점증하는 허무주의와 냉소주의, 그들의 근시안적인 사고, 장기적인 인생 계획에 대한 무관심, 그들의 진부하고 이기적인 욕망, 삶을 일회성 행동으로 잘게 쪼개어 각 행동이 초래할 결과에는 아무 관심도 갖지 않고 최후의 한 방울까지 짜내어 즐기려는”²¹⁾ 태도로

17) 같은 책, 290쪽. 번역본에는 ‘승인의 문제’로 되어 있지만, 여기에서는 ‘인정의 문제’로 바꾸었다.

18) 같은 책, 295~96쪽.

19) 같은 책, 293쪽.

20) 같은 책, 300~301쪽.

21) 지그문트 바우만, 『방향하는 개인들의 사회』, 홍지수 옮김, 봄아필, 2013, 68쪽.

비난하는 사람들에 대하여, 사람들의 이러한 태도는 “미래를 안식처나 약속의 땅이 아니라 위협으로 볼 수밖에 없는 세상에서 사는 사람들이 보이는 합리적인 반응”²²⁾이라고 반박한다. 복지국가에서 누리던 안정된 삶의 질서가 해체되고 안보에 대한 불안이 조장되고 불안정 노동에 시달리는 신자유주의적 체제 아래에서 대부분의 사람들에게 장기적인 미래 설계에 입각한 생활 방식이 불가능해진 만큼, 그들이 할 수 있는 한도 내에서 나름대로의 행복과 즐거움을 추구하는 것은 당연한 반응이라는 뜻이다.

하지만 다른 한편으로 본다면, 일본 젊은이들의 태도는 약 40여 년 전에 미국의 문화비평가 크리스토퍼 래쉬가 지적한 바 있는 탈정치적 태도의 전형을 보여준다고 할 수 있다.

어떤 중요한 측면에서도 자신의 삶을 개선할 수 있다는 희망이 없다면 사람들은 정신적인 자기계발이 중요하다고 스스로 확신하게 된다. 감정을 잘 표현하고, 건강에 좋은 음식을 먹고, 발레나 댄스 강좌를 듣고, 동양의 지혜에 심취하고, 조깅을 하고, 사람들과 관계를 맺는 방법을 배우고, ‘쾌락의 두려움’을 극복한다. 이러한 행동들은 그 자체로는 해로울 것이 없지만, 이러한 행동들이 진정 중요한 것이라는 미사여구로 포장되면 사람들로 하여금 정치에서 이탈하게 만든다.²³⁾

이러한 태도는 개인주의적인 성향을 더욱 촉진하게 되며, 사회적인 문제에 대해 사람들이 점점 더 관심을 갖지 않게 만든다. 현재의 삶의 질서와 다른 대안적 질서를 사고하는 것이 불가능할뿐더러, 그런 것을 사고할 수 있다고 하더라도 과연 그것을 어떻게 실천에 옮길지 더 막막하기 때문이다. 따라서 불가능한 사회 변혁이나 개혁 대신 개인들은 자기 혼자서 할 수 있는 자기만의 치료법에 몰두하고, 그것을 통해 바깥 세상에서 얻기 힘든 자기만의 행복의 세계를 구축하려고 시도하는 것이다. ‘정신적인 자기계발’, ‘건강에 좋은 음식’, ‘동양의 지혜’, ‘댄스 강좌’, ‘조깅’, ‘사람들과 관계 맺는 법’, ‘감정을 다스리기’ 같이 래쉬가 열거하는 이 모든 것이야말로 최근 웰빙, 힐링, 긍정심리학에서 행복을 얻는 비법으로 소개되는 그것들이 아닌가?

다른 한편 최근 발표된 부산 지역 심리학자들의 공동 연구는 또 다른 측면에서 흥미로운 결과를 담고 있다.²⁴⁾ 이 연구는 부산 지역 대학생 238명에 대한 설문조사를 바탕으로 수행된 것으로, 미국인과 한국인의 행복 개념의 차이를 비교·분석하는 것을 목적으로 삼고 있다. 조사 결과, 다음과 같은 결론이 나오게 되었다. 이 연구에서는 정서적 안녕감과 심리적 안녕감, 사회적 안녕감이라는 세 가지 측면을 바탕으로 행복감을 측정했는데,²⁵⁾

22) 같은 책, 69쪽. 강조는 바우만.

23) Christopher Lasch, *Culture of Narcissism*, Warner Books, 1979, pp. 29~30.

24) 유나영 외 5인 공저, 「한국인의 행복 개념 탐색 연구-한국 대학생을 중심으로」, 『한국민족문화』 55호(2015년 5월).

25) 행복이라는 개념을 이렇게 세 가지 측면으로 구별한 것은 1984년 미국의 심리학자 에드 디너(Ed Diener)가 “Subjective Well-Being”, *Psychological Bulletin* 95, 1984에서 행복을 “주관적 안녕감”이라는 이름 아래 정서적 측면에서 행복에 대한 조작적 개념화를 시도한 이래, C. D. Ryff의 연구(“Happiness is Everything, or is it? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being”, *Journal of Personality and Social Psychology* 57, 1989) 및 C. L. M. Keyes의 연구(“Soci

우선 정서적 요인에서는 두 나라 사람들 간에 큰 차이가 없는 것으로 나타났다. 반면 심리적 안녕감에서는 두 가지 차이점이 나타났다. 하나는 한국인들의 심리적 안녕감을 구성하는 하위 요인들이 미국인들에게 비해 수적으로 적다는 것(자기계발/긍정적 인생관)이며, 두 번째는 타인과의 긍정적 관계를 심리적 안녕감의 하위 요인 중 하나로 간주하는 미국인들에 비해 한국인들은 이것을 심리적 안녕감과 독립적인 요인으로 강조하고 있다는 점이다. 이는 한국인들이 “가족을 불특정 타인의 범주로 생각하기보다는 타인과 분리된 하나의 독립된 개념으로 생각하는”²⁶⁾ 데서 비롯한 것이다. 또한 한국인들은 이타심을 행복의 요인으로 더욱 강조하는 성향을 보인다고 한다.

사회적 측면에서도 중요한 차이점이 드러난다. 곧 미국인들은 개인이 공동체에 기여하는 바가 높을수록 행복감을 느끼는 반면, 한국인들은 자신의 사회적 지위에 대해 사회가 인정해줄수록 행복감을 느낀다는 것이다. 이는 곧 한국인들은 자신이 속한 집단(가문, 학벌, 직장 등)을 사회가 인정해줄수록, 그리고 “사회 정치 문화적 환경이 나에게 도움이 될 수 있을 정도로 안정적일수록”²⁷⁾ 행복하다고 느낀다는 것을 의미한다.

또 하나의 중요한 차이점은, 미국의 조사에서는 독립적인 척도 중 하나로 간주되지 않았던 “사회경제적 요인들(경제력, 종교, 외모, 건강, 여가)이 한국인에게는 중요한 행복의 구성요인으로 인식된다는 것”²⁸⁾이다. 이 연구의 연구자들은, 앞서 이루어진 다른 연구들과 관련하여,²⁹⁾ 이러한 차이점은 한국인들의 행복 개념에는 복(福)이라는 개념이 본질적인 요소로 포함되어 있다는 점을 시사한다고 결론 내리고 있다. 특히 연구자들에 따르면 설문조사 결과 17%의 참가자들이 행복한 사람보다는 복 받은 사람이 되고 싶다는 답변을 했다고 한다. 여기에서 복이란, 개인에게 외재적으로 주어진 조건을 가리키는 것으로, 부유한 집안, 잘생긴 외모, 탁월한 선천적 능력 등을 가리키는 포괄적인 명칭이다. 그렇다면 한국인들(적어도 한국의 젊은이들)에게 행복은 주체적인 노력이나 태도에 달려 있다기보다는 오히려 외적인 조건이나 운에 달려 있는 것으로 간주된다는 것을 미루어 짐작할 수 있다.

몇 년 전에 출간된 행복의 역사서에 따르면,³⁰⁾ 오늘날 논의되는 행복은 근대 이후에, 곧 17~18세기 계몽주의 이후에 생겨난 개념이다. 이것은 무엇보다 근대 이전의 행복이 평범한 사람들을 뛰어넘는 재능이나 운, 미덕을 지닌 사람들에게 주어지는 어떤 것으로, 그리고 인간성의 완성의 문제와 분리될 수 없는 것으로 여겨졌던 데 비해, 근대 이후 행복은 소수의 특권적이거나 훌륭한 사람들만이 누릴 수 있는 어떤 것이 아니라, 지상에 존재하는 모든 사람이 누릴 수 있는 권리와 같은 것으로 간주된다는 사실에서 극명하게 드러

al Well-Being”, *Social Psychology Quarterly*, 61, 1998)를 거쳐 심리학계에서 표준화되고 있는 행복 개념에 입각한 것이다. 심리학적 행복 개념의 정의 문제에 대해서는 권석만, 『긍정심리학: 행복의 과학적 탐구』, 학지사, 2008 참조.

26) 유나영 외, 앞의 글, 213쪽.

27) 같은 글, 218쪽.

28) 같은 글, 213쪽.

29) 특히 이지선·김민영·서은국, 「한국인의 행복과 복: 유사점과 차이점」, 『한국심리학회지: 사회 및 성격』 18, 한국 사회 및 성격심리학회, 2004 참조.

30) 대런 맥마흔, 『행복의 역사』(2006), 윤인숙 옮김, 살림, 2008 참조. 또한 좀더 간략하지만 역시 흥미롭고 유익한 미셸 포쉐, 『행복의 역사』(2007), 조재룡 옮김, 열린터, 2007도 참조.

난다. 이 때문에 “계몽주의자들은 실로 인간이 불행한 곳에서는 뭔가 잘못된 것이 있다고 주장했다.”³¹⁾ 곧 그들은 행복을 누려야 마땅한 사람들이 불행을 겪고 있는 것은 정부의 형태나 법 제도, 신념, 사회적 관습 및 삶의 조건 등의 문제점에서 기인한 것이며, 이러한 문제점들을 해결할 경우 모든 사람이 행복을 누릴 수 있다고 본 것이다. 미국의 독립선언서에서 사람들의 행복추구권이 자명한 진실로 간주된 것은 이러한 계몽주의적 신념을 반영한 것이었다. 반면 오늘날 한국의 젊은이들이 부유한 집안, 잘생긴 외모, 탁월한 선천적 능력 등과 같이 외재적으로 주어지는 운으로서의 복을 행복의 핵심으로 간주한다면, 이는 우리 사회에서 합리적인 방식으로, 곧 자신들의 주체적인 노력으로 행복을 달성한다는 것은, 불가능한 것은 아닐지 몰라도 지극히 어렵다는 것을 체감하고 있기 때문이 아닌가 짐작해볼 수 있다.

IV. 소실점으로서의 행복

회고해본다면 오늘날 때로는 과학의 이름으로, 때로는 국가 정책의 이름으로, 또 때로는 대중적 담론의 형태로 제시되고 있는 행복론은 크게 세 가지 역사적 계기를 바탕으로 형성되어 왔다고 할 수 있다.

우선 이스털린 역설이라고 알려진 경제학적 ‘발견’이 존재한다. 미국의 경제학자 리처드 이스털린 Richard Easterlin은 1974년 발표한 한 논문에서 그 당시까지 주류경제학에서 당연한 것으로 가정되어 온 경제성장=행복의 증대라는 기본적인 원칙에 대해 의문을 제기한다.³²⁾ 이 글에서 이스털린은 1946년~1970년 사이에 19개국을 대상으로 진행된 행복에 관한 설문조사 결과를 바탕으로, 한 국가 내에서는 고소득자와 저소득자 사이에 소득과 행복 사이에 정(正)의 상관관계가 존재하지만, 국가간 비교에서는 소득 수준이 높은 국가의 국민이 소득 수준이 낮은 국가의 국민보다 평균적으로 더 행복하다는 결론을 이끌어낼 수 없다고 주장했다. 더 나아가 그는 시계열적인 분석을 해보면 한 국가 내에서도 소득이 일정한 수준에 이르게 되면 그 이상 소득이 오른다고 해도 반드시 행복감이 더 상승하지는 않는다고 주장한 바 있다.³³⁾ 이스털린은 그 후 비판가들과의 여러 논쟁을 거쳐³⁴⁾ 2010년에는 더 확장된 연구 대상, 곧 사회주의에서 자본주의로 이행한 동유럽 국가들 및

31) 대린 맥마흔, 『행복의 역사』, 31~32쪽.

32) Richard Esterlin, “Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence”, in *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, eds., P. David and M. Reder, Academic Press, 1974.

33) 이스털린 자신은 이스털린 역설을 다음과 같이 정의하고 있다. “국가 내부 및 국가들 사이에서 어떤 일정한 시간적 지점에서 행복은 소득과 함께 직접 변화하지만, 시간이 경과되면 행복은 국가의 소득이 증대해도 증가하지 않는다.” Richard Esterlin et al., “The happiness-income paradox revisited,” *Proceedings of National Academy of Sciences*, 107(52), 2010, p. 22463.

34) 이스털린 역설을 둘러싼 논쟁에 대한 좀 더 상세한 소개는 문진영, 「이스털린 역설에 대한 연구: 만족점의 존재 여부를 중심으로」, 『한국사회복지학』, vol. 64, no. 1, 2012 및 김균, 「이스털린 역설과 관계제」, 『사회경제평론』 42호, 2013 참조.

발전도상국가들을 대상으로 진행된 연구에서 이 경우에도 역시 이스털린 역설이 존재한다는 결과를 발표했다.³⁵⁾ 이스털린의 연구는 그 이후 경제성장과 국가의 행복도의 상관관계에 관한 국내적 및 국제적 연구에서, 또한 이른바 ‘행복경제학’ 연구에서 가장 기본적인 출발점이 되었다.

그 다음 긍정심리학의 부상을 들 수 있다. 긍정심리학의 부상은 크게 두 가지 계기로 이루어져 있다고 할 수 있다. 우선 미국 일리노이대 심리학과 교수인 에드 디너Ed Diener가 1984년 발표한 논문에서 행복을 과학적으로 연구하기 위한 토대로 행복에 대한 조작적 정의를 제시한 것이 첫 번째 계기다. 이 논문에서 그는 주로 철학적 논의의 대상이 되어온 행복에 대해 과학적인 정의를 제시하고자 시도한다. 그에 따르면 행복에 대한 과학적 정의는 세 가지 계기로 이루어져 있다. 첫째, 행복은 주관적인 것으로 “개인의 경험에 놓인 것”³⁶⁾이다. 비록 안락함, 건강, 덕 또는 부유함 같은 것이 주관적 행복³⁷⁾에 영향을 미칠 수는 있지만, 그것은 “주관적 안녕감(SWB)의 내재적이고 필수적인 부분은 아니다.”³⁸⁾ 둘째, 주관적 안녕감은 부정적 척도의 부재만이 아니라 긍정적 척도를 포함하고 있다. 셋째, 주관적 안녕감의 측정은 한 개인의 삶의 모든 측면에 대한 “포괄적 평가”³⁹⁾로 이루어진다. 이러한 관점에서 그는 주관적 안녕으로서의 행복을 구성하는 두 가지 요소를 강조한다. 하나는 긍정적 정서와 부정적 정서로 이루어진 정서적 요인으로, 행복감, 즐거움, 만족감, 자존감, 고양감, 환희감 등과 같은 긍정적 정서를 자주 경험하면서 슬픔, 우울함, 불안, 분노 등을 덜 경험할수록 주관적 안녕감의 수준이 높다고 한다. 두 번째는 인지적 요인으로 주로 “삶의 만족도”라고 불리는 것이다. 이는 개인이 설정한 기준과 비교하여 삶의 상태를 평가하는 의식적이고 인지적인 판단을 가리킨다. 곧 개인은 자신이 설정한 기준에 비춰 전체적이거나 부분적으로 자신의 삶에 대해 긍정적으로 평가할 때 만족감을 느낀다는 것이다. 그 이후 정서적 요인과 인지적 요인을 평가하는 척도들이 개발되고, 리프Ryff나 키이스Keyes 등에 의해 새로 사회적 안녕감이라는 요인이 추가되면서 오늘날 표준화된 심리학적 행복 개념이 구성되었다.

하지만 긍정심리학에는 이와 결합되어 있지만, 긍정심리학의 약간 다른 흐름도 존재한다. 미국의 심리학자인 마틴 셸리그만Martin Seligman이 미국 심리학회 회장으로 당선되면서 처음 긍정심리학이라는 용어를 제안할 때(1998년) 목표로 내세운 것은, 그 당시까지 지배적이었던 심리적 병리나 질병 중심의 심리학에서 벗어나 좀 더 긍정적인 측면에 초점을 맞추고 인간의 잠재력이나 자아의 목표 실현에 도움을 줄 수 있는 적극적인 심리학을 구성해보자는 것이었다.⁴⁰⁾ 에드 디너와 같이 주관적 안녕을 중시하는 관점이 쾌락주의적-공리주의적 입장에 가깝다면, 이 후자의 입장은 자기실현적-목적론적 입장에 가깝다고 할 수 있다. 곧 이들은 개인들이 자신들의 잠재적 능력과 긍정적 성품, 덕성을 충분히 발휘함

35) Richard Esterlin et al., “The happiness-income paradox revisited,” *Proceedings of National Academy of Sciences*, op. cit..

36) Ed Diener, “Subjective Well-Being”, op. cit., p. 543.

37) 그는 자신이 정의하는 과학적 의미의 행복을 SWB, 곧 Subjective Well-Being의 약자로 표현한다.

38) Ibid.

39) Ibid., p. 544.

40) 좀 더 자세한 논의는 마틴 셸리그만, 『긍정심리학』, 김인자 옮김, 도서출판 물푸레, 2006 2장 및 권석만, 『긍정심리학』, 앞의 책 참조.

으로써 개인적으로나 사회적으로 가치 있는 삶을 살아가는 것이 행복한 삶이라고 간주한다. 가령 셸리그만 같은 사람은 다음과 같은 행복 공식을 제안한다. “H=S+C+V” 여기서 H는 ‘영속적인 행복의 수준’을 가리키고 S는 ‘이미 설정된 행복의 범위’, C는 ‘환경’, 그리고 V는 ‘덕목’을 가리킨다.⁴¹⁾

세 번째 역사적 계기로 간주될 수 있는 것이 스티글리츠 보고서다. 지난 2008년 2월 세계경제위기가 일어나기 직전 당시 프랑스 대통령이었던 니콜라 사르코지의 제안으로 형성된 ‘경제 실적과 사회 진보의 계측을 위한 위원회’(조지프 스티글리츠를 위원장으로 하는)가 제출한 스티글리츠 보고서에서 경제 성장과 국가 발전을 측정하기 위한 표준적인 지표로서 GDP 대신 포괄적인 삶의 질을 측정할 수 있는 새로운 측정 방식을 도입할 것을 제안한 이래,⁴²⁾ 세계 각 국 정부는 행복의 증대를 국가 정책의 주요 의제로 설정했으며, OECD와 유엔을 비롯한 국제 기구에서도 각 나라별 행복도를 측정하여 매년 그 결과를 발표하고 있다. 아울러 이 보고서는 경제학, 심리학, 사회학을 비롯한 초학제적인 행복학 연구의 새로운 동력을 제공해주었으며, 행복에 관한 좀 더 폭넓은 정의를 제시하고 있다. 그리하여 가령 2011년 이후 OECD가 각 국가의 삶의 질을 측정하기 위해 채택하고 있는 지표의 개념적 요소는 다음과 같이 구성되어 있다.⁴³⁾

웰빙

삶의 질	물질적 조건
건강 상태	소득과 부
일-가정 양립	
교육과 기술	일자리와 임금
사회적 관계	
시민적 참여와 거버넌스	주거
환경의 질	
개인적 안전	GDP
주관적 웰빙	

이러한 개념적 틀은 긍정심리학에서 제안하는 주관적 웰빙, 곧 주관적 안녕감을 포함하는 것은 물론이거니와 물질적 자원 및 생활 조건, 사회적 관계 등을 웰빙의 포괄적인 요소로 간주하고 있다. 그리고 GDP는 전체적인 웰빙 중에서 물질적 조건에 속하며, 그것도 그 일부 요소로 간주되고 있다.

41) 마틴 셸리그만, 『긍정심리학』, 85쪽 이하.

42) Joseph Stiglitz et al., *Mismeasuring Our Lives: Why GDP doesn't add up*, The New Press, 2010; 아마티아 센, 조지프 스티글리츠, 장 폴 피투시, 『GDP는 틀렸다: ‘국민총행복’을 높이는 새로운 지수를 찾아서』, 박형준 옮김, 동녘, 2011 참조.

43) OECD(2011), “How's Life” : Measuring Well-Being”. 여기에서는 우성대, 「행복의 정치경제학을 위한 연구: 웰빙과 삶의 질, 그리고 행복의 문제를 중심으로」, 『한국동북아논총』 제73호, 2014, 298쪽에서 재인용.

행복에 관한 새로운 학문적 연구에 입각하여 각 나라별 행복 지수를 측정하려는 노력, 그리고 이러한 지수에 따라 부족한 점을 보충하고 긍정적 측면을 강화하기 위한 정책 개발의 노력 자체를 문제 삼을 이유는 없다. 이러한 노력이 사회 복지를 확충하고 젠더 불평등을 개선하고 국민 개개인의 삶의 질을 개선하려는 의지에 입각해 있으며, 더 나아가 성장 중심의 발전주의 경제 대신 국민의 행복을 증대시킬 수 있는 대안적 경제 질서를 추구하는 만큼, 더욱이 행복 지수를 측정하려는 시도 자체가 끊임없이 새로운 지표와 척도를 개발하여 기존 지수의 문제점을 개선하려는 노력에 입각하고 있는 만큼,⁴⁴⁾ 이것 자체를 거부하거나 단순한 이데올로기로 치부할 수는 없을 것이다.

하지만 이러한 지표 자체가 물신화되어 마치 그것이 행복을 평가하는 절대적인 척도인 것처럼 간주되고, 다른 여러 가지 통계 수치들과 마찬가지로 정책과 사회적 여론을 지배하는 근본 기준으로 작용하고 있다는 점은 문제가 아닐 수 없다. 곧 이 다양한 부류의 행복론들이 은폐하거나 전치(轉置)하는 것, 따라서 이것들이 지닌 근본적인 이데올로기적인 성격(은폐 내지 전치야말로 이데올로기의 판별적 기능이라면)은 마치 행복을 인식하고 평가하기 위한 **유일한 척도만이 존재하는 것처럼** 간주하는 것, 그리고 그러한 유일한 척도에 입각한 행복론에 반대하는 것은 마치 행복의 정치의 불가능성을 주장하는 것처럼 간주하는 것이라고 할 수 있다. 그러나 내가 보기에 이는 행복의 정치의 조건은 불행의 현상학에 있다는 것을 간과하는 일이다.

더 나아가 자본주의, 특히 신자유주의적 자본주의가 산출하는 수많은 문제점들을 **개인의 탓으로 돌리거나 개인의 해결 과제로 전가하고 있다는 점**이 최근의 행복론, 행복 정책, 행복 자본주의가 지닌 이데올로기적 측면이라고 할 수 있다. 실로 독일의 사회학자인 『위험사회』에서 울리히 벡은 “우리가 어떻게 살아가는가가 바로 **체제 모순에 대한 전기적(傳記的) 해법**”⁴⁵⁾이 되어버렸다고 말한 바 있다. 이것이 뜻하는 바는, 현대 사회에서 살아가는 개인들은 사회 체계가 만들어낸 문제점과 모순들에 대해 개인들 스스로 해법을 찾아내도록 강제되고 있다는 점이다.

이것은 특히 소비주의라고 불리는 현재 자본주의의 한 가지 특성과도 관련되어 있다. 행복을 소수의 사람들만이 누릴 수 있는 행운이나 유덕함의 결과가 아니라 모든 사람이 마땅히 누려야 할 권리로 간주하는 근대적인 행복 개념의 역설 중 하나는 행복이 이처럼 보편적인 권리로 확산되면서 동시에 불행감이 가중된다는 점이다. 이러한 역설은 특히 바우만이 지적하듯이 “소비자 사회에서 ‘정상’의 삶이란 소비자의 삶이고, 소비자들은 공개적으로 전시되는, 만족과 생생한 경험의 기회들 가운데서 선택하느라 바쁘다. ‘행복한 삶’은 많은 기회를 거의 또는 전혀 놓치지 않고 붙잡는 것으로 정의된다.”⁴⁶⁾ 따라서 소비자 사회에서 개인의 행복의 정도는 선택할 수 있는 자유(및 능력)로 측정되며, 가능한 최대 다수의 선택을 할 수 있는 능력을 보유한 사람들이 원칙적으로 가장 행복한 사람들에 속한다고 할 수 있다. 그런데 미국의 진보 저널리스트인 제레미 시브룩이 지적한 것처럼 “가난한 이들은 부자들과 다른 문화 속에 살지 않는다.”⁴⁷⁾ 가난한 사람들이 아무리 자기의 분수에 맞는 생활을 하려고 하고, 자기 주변 사람들의 생활 수준에 맞춰 살아가려고 해도,

44) 여기에 관해서는 데릭 보크, 『행복국가를 정치하라』, 앞의 책 참조.

45) 울리히 벡, 『위험사회』, 홍성태 옮김, 새물결, 2006, 267쪽. 강조는 울리히 벡.

46) 지그문트 바우만, 『새로운 빈곤』, 이수영 옮김, 천지인, 2010, 73쪽.

47) 바우만, 『새로운 빈곤』, 78쪽.

매 순간 신문과 방송, 인터넷 등에서는 끊임없이 새로운 상품과 욕망의 대상들이 소개되고, 이것들을 아낌 없이 향유하는 능력자들의 라이프 스타일이 전달된다. 그리고 이는 능력자가 아닌 사람들에게 상대적 박탈감과 결핍감을 끊임없이 조장하게 된다. 더욱이 소비사회에서 욕망은 만족을 모른다. 값비싼 스마트폰은 매년 매 분기마다 새로운 모델로 유희하고, 루이비통을 샀다면 이번에는 샤넬이 그 다음에는 에르메스가 기다리고 있으며, BMW와 벤츠가 시들하다면 페라리나 람보르기니가 새로운 욕망을 부채질한다. 따라서 바우만이 적절하게 명명하듯이 소비사회의 행복은 “남보다 한 발 앞설 것 one-upmanship 을 요구한다.”⁴⁸⁾ 따라서 이는 행복이 모든 사람이 누릴 수 있고 누려야 하는 권리 개념이 되었지만, 실제로 행복을 누릴 수 있는 능력과 조건은 모든 사람에게 갖춰져 있지 않다는 점, 더 나아가 이러한 능력이나 조건이 구조적으로 불평등하게 배분된다는 점에서 유래하는 역설이라고 할 수 있다.

하지만 행복의 정치와 관련하여 가장 근본적인 물음은 다음과 같은 것이다. 사람들은 누구나 행복을 원하며, 근대 이후 행복의 궁극적인 판단자는 행복의 주체인 각각의 개인(또는 인간을 넘어서는 각각의 개체)이 되었다. 이제 행복에 대한 단일한 포괄적인 정의를 제시하기는 어려워진 것으로 보인다. 만약 행복을 포괄적으로 정의하려고 하면, 행복을 구성하는 요소는 끊임없이 확장될 수밖에 없다. 에드 디너는 처음에 행복을 주관적 안녕감이라고 정의하면서 여기에서 정서적 요인과 인지적 요인을 제안한 바 있지만, 그 뒤 이러한 요인에 사회적 요인이 추가되었으며, 경제학을 비롯한 사회과학에서 행복학이 새로운 탐구 주제가 되면서 행복을 구성하는 요소는 점점 더 확장되는 것으로 보인다. 하지만 이렇게 행복에 대한 점점 확장되는 정의가 제시되면 우리는 각각의 행복의 주체들이 누릴 수 있고 또 마땅히 누려야 하는 행복을 좀 더 완벽하게 정의할 수 있는 것일까? 뒤에서 이야기할 것처럼, 오늘날 행복의 주체가 점점 더 확장되고 더 나아가 그 주체들이 행복의 척도라고 간주하는 것이 점점 더 다양화되고 이질화되어가고 있는 만큼 이는 불가능한 것처럼 보인다. 그렇다면 오늘날 행복의 정치, 행복학은 사람들의 행복이 무엇인지, 사람들을 어떻게 행복하게 만들 수 있는지 더 많은 경험적 연구와 설문조사, 통계 자료를 제시하고 있지만, 행복 그 자체는 점점 더 멀어지는 소실점인 것으로 보인다. 그리고 그것은 어찌 보면 당연한 일일 것이다. 왜냐하면 행복의 궁극적인 판단자가 행복의 주체 자신이고 따라서 행복이 근원적으로 주관적인 것이라면, 행복학이나 행복의 정치가 할 수 있는 일은 행복을 포괄적으로 정의하고 최대 다수의 최대의 행복을 가능하게 하는 일이라기보다는, 기껏해야(이는 물론 아주 중요한 일이다) 행복의 조건을 마련하는 일이기 때문이다.

V. 불행의 현상학을 위하여: 몇 가지 가설

서두에서 말했듯이 나는 오늘날 행복에 관한 문제에서 철학자 또는 인문학자에게 중요한 과제는 행복 자체에 관한 연구보다는 오히려 일차적으로 불행의 현상학이 아닌가 생각하고 있다. 내가 불행의 현상학이라고 부를 때 현상학이라는 말이 지칭하는 것은, 에드문

48) Zygmunt Bauman, “Happiness in a society of individuals”, *Soundings*, Spring 2008, vol. 38, p. 26.

트 후설이 제안했던 원래의 현상학의 의미보다는 조금 더 느슨하고 포괄적인 사태다. 곧 그것은 마르틴 하이데거의 '세계내존재'(또는 '세계 안에 있음'In-der-Welt-sein)와 더불어 모리스 메를로-퐁티의 '지각의 현상학', 한나 아렌트의 '활동적인 삶'은 물론이거니와 루이 알튀세르의 이데올로기론 역시 지칭할 수 있는 용어다. 간단히 말하면, 우리가 현상학이라고 부르는 것은 세계 안에 존재하는 주체 또는 그에 상응하는 존재자의 경험의 조건과 형식 및 양태에 관한 탐구를 가리킨다. 결과적으로 불행의 현상학이란, 세계 안에 존재하는 주체들이 불행을 겪는 조건과 형식 및 그 양태들에 대한 탐구를 뜻한다고 할 수 있다.

행복의 정치를 위해 불행의 현상학이 필요한 첫 번째 이유는, 오늘날 인간을 비롯한 행복(이나 불행)의 주체는 두 가지 측면에서 색다른 위치에 놓여 있기 때문이다. 한편으로 오늘날 행복의 '주체'는 과거 어느 때보다 더 크게 확장된 것으로 보인다. 아리스토텔레스에게 행복의 주체가 누구일까 생각해본다면, 그것은 아마도 넓게 봐서 자유인, 곧 남성 시민일 것이고, 좁게 보면 철학적인 시민일 것이다. 하지만 오늘날 행복의 주체는 좁게 보면 인간일 것이며, 넓게 본다면 동물, 더 나아가 그 바깥의 생명체들까지 포함할 것이다. 이것은 모든 인간이 권리상 평등하고 자유로운, 따라서 각자 동등한 존엄성과 행복 추구권을 지니고 있는 주체라는 생각이 인권선언 및 미국 독립선언서 이후 오늘날 우리가 살아가는 사회의 가장 기본적인 원칙으로 받아들여지는 데서 나오는 귀결이다. 그리고 최근에는 그 범위가 생물학적 인간의 지평을 넘어 확대되고 있는 것으로 보인다. 곧 어떤 이들에게는 내가 키우는 강아지와 고양이 등의 행복이 다른 사람의 행복 못지않게 중요한 것으로 간주된다. 아마 이 범위는 앞으로 점점 더 커질 것이다. 가령 어떤 사람들에게 자신의 자동차, 오토바이, 자전거 또는 이런저런 종류의 기계들(로봇 ...)이 생명체 못지않은 소중한 개체들로, 따라서 그 행복과 불행을 돌보아야 할 존재자들로 간주될 것이다.

하지만 행복의 주체의 이러한 확장은 동시에 불행의 주체의 확장이기도 하다. 또는 다른 말로 하면, 우리가(적어도 철학자나 인문학자가) 그의 행복에 관심을 기울이고 해명해야 할, 하지만 어떤 이유로 인해 그러한 행복을 경험하지 못하는 주체들이 그만큼 확장된다는 뜻이다. 따라서 어떤 이유로 이 주체들이 불행을 겪게 되는지, 그것의 구조적·인간학적·제도적 이유는 무엇인지 따져보는 것이 행복의 철학을 위한 조건이 될 것이다.

그런데 이런 관점에서 보면 행복이나 불행의 주체가 과연 누구인가 또는 그 주체들 사이에 선형적인 동일성이 존재하는가는 그 어느 때보다 더 불확실한 것으로 보인다. 이러한 불확실성은 이렇게 확장된 행복이나 불행의 주체가 서로 환원 불가능한 차이들에 따라 분리된다는 데서 생겨난다. 가령 만성적인 실업 상태에 빠져 있는 빈민 가정(아버지, 아들, 딸 ...)과 열렬한 환경운동가, 종교적인 문제로 테러를 당하는 무슬림 신자, 성적인 문제로 폭언과 무시, 따돌림을 당하는 성적 소수자에게 행복과 불행이 동일한 형식과 내용을 지닐 것으로 보기는 어려울 것이다(또는 이러한 차이에도 불구하고 그것들이 수렴하는 경향을 지닌다면, 그것이야말로 해명해봐야 할 중요한 현상일 것이다). 그렇다면 오늘날에는 그 어느 때보다 더 확장된 행복(과 불행)의 주체가 존재하지만, 그 주체들 사이에는 더욱 더 수렴 불가능한 이질성이 존재한다고, 그리고 이러한 이질성 자체가 불행의 또 다른 요인이 된다고 생각해볼 수 있다.

따라서 불행의 현상학이 필요한 두 번째 이유는, 톨스토이가 지적한 것처럼, 행복은 모두 비슷한 데 반해 불행은 각각 다르다는 사실에서 유래한다. 왜 그럴까? 그것은 역설적이게도 불행한 이들에게만 행복이 절실한 질문이 되기 때문이다. 그리고 사람들을 불행하

게 만드는 요인들은 오늘날 그 어느 때보다 더 다양하고 이질적이기 때문이다. 그렇다면 오히려 행복보다는 불행이야말로, 행복의 철학보다는 불행의 현상학이야말로 철학적으로, 인문학적으로 더 흥미로운(또는 더 절실한) 문제가 아닐까 생각해볼 수 있다.

행복을 정의하는 일은 쉽지 않지만, 불행을 정의하는 것은 상대적으로 쉬운 일이다. 우리는 불행을 자신이 원하지 않는 일을 하거나 원하지 않는 상태에 있도록 강제되는 것이라고 잠정적으로 정의해볼 수 있다. 곧 불행은 욕망의 좌절, 그것도 직간접적인 강요된 좌절과 거의 등가적인 의미라고 이해할 수 있다. 욕망의 이러한 좌절이 구조적인 성격을 지닐 때 그것은 단순히 불행을 넘어 불의의 문제가 된다. 불행과 불의를 구별하는 이 문턱, 이 경계에 대한 탐색 역시 불행의 현상학의 중요한 화두다.

다른 식으로 말해본다면, 오늘날 행복의 정치를 위해 필요한 것, 따라서 불행의 현상학의 대상을 이루는 것은 바로 배제의 문제다. 내가 배제라고 부르는 것은 유럽 학자들, 특히 프랑스 철학자들 및 사회학자들이 과거에 빈곤(poverty)이라고 불리던 것의 개념적 한계를 보완하기 위해 새롭게 사용하고 있는 사회적 배제(social exclusion)라는 용어와 아울러, 인종이나 민족, 종교, 성적 정체성에 따른 차별과 배제까지도 포함하는 상징적 배제라는 용어를 아우르는 상당히 포괄적인 의미의 개념이다.⁴⁹⁾ 이러한 의미의 배제는 단순히 빈곤함을 의미하는 것이 아니라 “인간답게 살기위해 누려야 할 적절한 수준으로부터 멀리 밀려나 있는 상태”⁵⁰⁾를 뜻하며, 행복을 누릴 수 있는 조건 바깥을 가리킨다. 문제는 오늘날 누구도 굶어죽는 사람은 없다고 하는, 또는 시인 박노해가 말하듯이 “[분쟁 지역에서 고통받는-인용자] 69억 인구에 비춰보면 국내엔 더 이상 가난한 사람이 없다. 아직 부자가 되지 못한 사람이 있을 뿐이다”⁵¹⁾고 할 수 있는 대한민국에서 행복의 바깥, 행복의 타자로서 배제의 문제는 사라지지 않고 있으며, 체계적으로 재생산되고 어떤 의미에서는 확대되고 있다는 점이다.

그렇다면 불행의 현상학이 묻고자 하는 것은 을을 위한 행복의 정치는 어떻게 가능한가라는 질문이라고 할 수 있다. 주지하다시피 을이라는 용어는 최근 몇 년 사이에 우리 사회에서 가장 유행하는 시사적인 용어가 되었다. 그것은 비정규직 취업자들을 지칭하는 포괄적인 명칭으로 사용되고, 대기업의 하청 업체 직원들이나 프랜차이즈 가맹점들, 또는 개별 기업의 횡포에 피해를 당한 여러 종류의 사람들을 지칭하는 일반적인 용어가 되었다. 을은 약자이고 피해자, 못 가진 자, 주변화된 자, 배제된 자, 또는 자크 랑시에르의 표현을 빌린다면 몫 없는 이들(sans part)을 가리키는 보통명사가 된 것이다.⁵²⁾ 그런데 흥미로운 것은 이 용어가 학자들이 만들어낸 말이 아니라 대중들 스스로, 사회 스스로 만들어낸 말이라는 점이다. 주로 계약관계에서 당사자 중 한 쪽을 지칭하기 위해 사회에서 널리 통용되던 말이 사회적 약자, 몫 없는 이들 일반을 가리키는 용어로 등장하고, 이제 어느덧 하나의 개념의 지위의 문턱에 이르게 되었다는 것은 여러 모로 흥미로운 점이다.

49) 배제의 문제에 관해서는, 에티엔 발리바르, 『우리, 유럽의 시민들?』, 진태원 옮김, 후마니타스, 2010 및 *La proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010; 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 진태원 옮김, 도서출판 길, 2015; Robert Castel, *La montée des incertitudes: Travail, protections, statut d e l'individu*, Seuil, 2009를 각각 참조.

50) 신명호, 『빈곤을 보는 눈』, 개마고원, 2013, 77쪽.

51) 신명호, 같은 책, 29쪽에서 재인용.

52) 자크 랑시에르, 『불화: 정치와 철학』, 앞의 책.

왜 이들이 자신을 을이라고 부를까? 그것은 갑이 존재하기 때문이다. 그리고 자신들이 갑에 의해 모욕당하고, 착취당하고, 부당하게 취급당하고 있다고 생각하기 때문이다. 우리 사회에서 갑과 을은 수없이 많이 존재한다. 땅콩과자 서비스를 제대로 못한다고 항공기를 회항하고 직원을 모욕 준 재벌이 있는가 하면, 대학 발전을 위한다는 명목 아래 교수와 학생 등을 모욕하는 사학 재벌도 존재한다. 또한 프랜차이즈 가맹점을 상대로 부당한 요구를 가하는 업체들이 존재하고, 하청 업체 직원들을 노예처럼 부려먹는 원청 업체도 존재한다. 그런가 하면 비정규직 직원들을 상대로 ‘갑질’을 하는 수많은 정규직 직원들도 존재한다. 더 나아가 을이 존재한다면, 또한 을의 을, 곧 병(丙)도 존재하고, 정(丁)도 존재하고, 그 아래 수많은 더 작은 을들도 존재할 것이다.

따라서 을에 대해서만 이야기하는 것은 불충분하며, 병에 대해서도, 정에 대해서도, 그 아래 수많은 이름 없는 묵 없는 이들에 대해서도 이야기해야 한다고, 이의를 제기하는 것은 정당하다. 그럼에도 우리가 을의 불행의 현상학에 대해, 을의 행복의 정치학에 대해, 곧 을의 민주주의에 대해 말할 수 있고 또 말해야 한다고 믿는다면, 이때의 을이 환유적인 명칭이기 때문이다. 곧 을은 갑과 병 사이에 존재하는 누군가, 병과 정, 그 아래 존재하는 다른 약자들에 대해 또 다른 갑으로 군림하는 누군가를 지칭하기보다는 묵 없는 이들 일반을 가리키는 명칭인 것이다. 어떻게 이 묵 없는 이들의 불행에 대한 현상학을 구성할 수 있을까? 이들을 위한 행복의 정치학은 어떻게 가능한가? 근대적인 행복의 정치학이 “최대 다수의 최대 행복”이라는 공리주의적 원칙에서 출발했다면, 아마도 탈근대적인 행복의 정치학의 실마리는 바로 여기서 찾을 수 있을지도 모른다.

민주주의와 인간 권리의 정치:

클로드 르포르(C. Lefort)의 민주주의 구성과 확장

홍태영(국방대)

I. 들어가는 말

‘정치적인 것’의 개념을 새롭게 또한 풍부하게 정의하면서 정치철학의 역할을 확장한 이로서 르포르에 대한 주목은 분명 의미있는 일이다. 한 때는 맑스주의의 경제결정론적 사고 때문에 그리고 최근에는 그 극단의 반대항에 존재하는 신자유주의라는 반(反)정치적 사유 때문에 르포르의 정치철학은 더욱 의미가 있다. 르포르의 지적 여정을 살펴보면, 젊은 시기 맑스주의자와 트로츠키주의자였던 시기를 제외하면 그의 중심문제는 ‘정치적인 것’에 대한 사유와 민주주의의 문제였음은 쉽게 알 수 있다. 따라서 르포르에게 ‘정치적인 것’의 사상가라는 명칭을 부여하는 것은 그가 ‘정치적인 것’의 개념에 대한 독특하면서도 정교화된 의미부여를 시도하였고, ‘정치적인 것’이라는 개념을 통해 근대사회를 해석하려는 작업을 하였기 때문이다. 또한 그러한 정치적인 것에 대한 이해는 민주주의의 이해와도 맞물린다. 르פור는 토크빌과 같은 의미에서 민주주의를 장기적인 근대 역사의 과정으로 이해하면서 민주주의가 갖는 내면의 모순적 과정을 인식하고자 한다. 이러한 민주주의적 공간 속에서 인간권리의 정치가 작동한다.

르포르의 민주주의에 대한 이해에 있어서 출발점은 전체주의에 대한 이해이다. 전체주의 문제가 1970년대 프랑스 지성계에 등장하면서 그의 지적 경로와 만나지만 이미 소련 사회에 대한 인식 속에서 그의 비판적 문제의식 - 이미 1940년대 트로츠키주의자에서부터 그리고 이후 <사회주의나 야만이나> 그룹의 활동에서부터의 문제의식 - 은 존재한다고 볼 수 있다. 그리고 다른 한편으로 메를로-퐁티의 영향 속에서 정치적인 것 및 상징적인 것에 대한 문제의식에 형성되고 있었다. 따라서 그러한 문제의식들의 결합이 전체주의의 논쟁 속에서 드러나게 되고 그것은 다시 민주주의에 대한 전체적인 상과 문제의식을 발전시킬 수 있었다고 볼 수 있다.

또 하나 흥미로우면서 주목해야 할 점은 르포르의 사유의 전개 속에서 아렌트가 차지하는 위치이다. 시간의 차이를 두고서 아렌트의 저작은 프랑스 지성계에 일정한 반향을 일으키면서 문제제기를 불러일으켰고, 르포르 역시 개별 시점에서 개입했던 문제들 속에서 아렌트와 부딪혔다. 정치 혹은 정치적인 것에 대한 이해, 미국혁명과 프랑스혁명의 비교, 전체주의에 대한 이해 등에서 아렌트와 르פור는 각자 나름의 의견을 제시한다. 물론 이미 제시된 아렌트의 입장에 대해 르פור는 자신의 의견을 제시하면서 비판 혹은 반박을 하거나 동의를 표하는 형식이다. 그러한 의미에서 아렌트에 대한 이해는 르포르의 이론적 위치를 가늠해 볼 수 있는 좋은 잣대이기도 하다. 결국 앞서 제시한 세 가지 문제들에 대한 두 정치철학자의 이해에 대한 대비는 민주주의 그리고 권리의 정치에 대한 이해에 있어서도 나타난다.

클로드 르포르가 사망한 몇 주 뒤, 학술지 <Constellations>은 New School for Social Research에서 지적, 정치적 추모 세미나를 조직하였고, 그 결과는 2012년 1호에 수록되었다. 그 특집호는 2009년 5월에 있었던 로장발롱과 르포르의 인터뷰를 싣고 있다(P. Rosanvallon 2012). 이 인터뷰에서 르포르와 로장발롱은 르포르의 지적 여정을 더듬으면서 르포르의 사유의 중심적인 테마들을 재검토하고 르포르의 작업과 컨텍스트 속에 그 테마들을 새롭게 위치시키고자 하였다. 인터뷰에서 로장발롱은 정치철학자로서 르포르의 작업이 끊임없이 현재와의 관련성 속에서 이루어져야 왔다는 점을 강조한다. 그리고 르포르의 작업이 마키아벨리에서부터 미국혁명 및 프랑스혁명, 종교전쟁과 라보에시(La Boétie), 19세기 자유주의에 이르기까지 정치적, 사회적, 종교적 문제들과 역사적 사건들과의 관계를 통해 르포르 사유가 이루어졌음을 지적한다. 또한 르포르의 사유의 특성은 해방(emanicipation)의 문제와 철저히 연관된다는 것이 강조된다. 르포르 자신이 맑스주의에 대한 비판자로 스스로를 규정하지만, 그는 해방이라는 개념이 자본주의 비판, 착취에 대한 비판에 한정되지 않으며, 그것은 개인과 개인의 존엄성의 제도화, 자율성에 대한 인류학적 전망들과 결합된다는 것이다. 이러한 해방의 문제는 근대성 및 민주주의의 변동과정에서 인민의 등장과 그 위상의 변동과정에 맞물려 있으며 결국 민주주의의에 대한 정치적 전망과 결합되어 있다.

이 글은 프랑스의 현대 정치철학자 르포르가 현대 민주주의의 활로를 모색하기 위해 제시하는 그의 민주주의에 대한 독특한 개념들을 정리하면서 그것이 갖는 함의를 찾고자 한다. 따라서 우선은 그의 독창적인 개념인 ‘정치적인 것’의 의미에 대한 이해와 더불어 그의 지적 행보를 살펴보면서 그가 제시하는 민주주의 동학과 새로운 활로를 검토할 것이다.

II. 근대성과 민주주의1)

앞서 언급한 로장발롱과의 인터뷰에서 제시된 것처럼, 민주주의와 관련하여 르포르가 주목하는 역사는 긍정적, 부정적 측면에서 세 개의 경험이 다. 하나는 마키아벨리와 근대적 도시공동체의 출현이고, 다른 하나는 미국 및 프랑스혁명, 세 번째는 전체주의이다. 이 세 가지 경험은 인민의 등장, 인민주권의 제도화 그리고 인민주권의 왜곡이라는 역사를 보여줌으로써 르포르의 민주주의를 이해하는 통로 역할을 한다.

(1) 인민의 등장: 마키아벨리와 정치적인 것

우선 로장발롱은 마키아벨리와 관련한 르포르의 해석에 있어서 민주주의 사회적 조건으로서 인민의 출현에 주목한다. 여기에서 인민은 권력을 가진 자라기 보다는 간접적인 권력으로서 혹은 저항의 권력으로서의 존재이다. 비록 아직은 인민주권 개념에 의해 민주주

1) II장에서 다루고 있는 르포르의 개념들의 정교화과정과 그에 대한 설명 부분은 이미 발표했던 필자의 글, “클로드 르포르: 정치적인 것의 발견과 현대 민주주의의 모색,” 『현대 정치철학의 모험』(난장, 2010)에 근거하고 있다.

의가 정의되지 않지만, 인민은 억압받지 않기를 원하며, 억압에 대항하여 투쟁하는 힘을 갖는 것이 필요한 존재로서 민주주의를 규정한다. 그것을 로장발롱은 해방(emancipation)의 개념이라고 보며, 그러한 인민은 바로 대항적 민주주의자(counter-democrat)라고 말할 수 있다고 본다.²⁾ 르포르는 마키아벨리에게서 인민의 욕망, 특히 억압으로부터 벗어나려는 욕망 그리고 억압에 대한 저항의 정당성이 법과 자유 나아가 국가 건설의 기초가 된다고 본다(C. Lefort 1972, 478). 르포르는 법과 자유가 사회적 분할 속에서 그 기원을 갖지만, 그 때 그 기원이 인민과 귀족의 타협으로부터 나오는 것이 아니다. 기본적으로 귀족의 억압을 벗어나려는 인민의 욕망이 바로 그 기원이라고 말한다. 법은 억압에 대한 인민의 저항권의 제도화이며, 호민관(Tribunat)은 바로 그것을 의미한다.

그리고 인민과 인민의 욕망에 대한 인식과 함께 사회적 분할의 문제는 르포르가 정치적 인 것의 문제로 확장된다. 정치사회의 구성, 즉 사회적 분할의 구성적 제도화가 결국 정치의 역할로 자리매김된다. 사회적 구성의 역할로서 정치에 대한 르포르의 인식은 마키아벨리를 독해하면서 더욱 분명하게 이루어지고, ‘정치적인 것’의 개념이 정교화된다. 사회적 분할은 정치에 구성적인 것이며, 사회는 그러한 분할을 통해서만 존재할 수 있다. 부패한 사회는 두 개의 사회적 계급의 차이를 망각하고, 권력이 어느 것 하나에 자신을 일치시키는 것이다.

마키아벨리의 독해로부터 르포르는 크게 두 가지 테제를 이끌어낸다.³⁾ 하나는 ‘사회적인 것’을 구성하는 것으로서의 권력 혹은 정치적인 것의 의미라는 문제이고, 다른 하나는 정치의 토대로서의 사회적 분할이라는 문제이다. 마키아벨리의 독해에서 얻어낸 정치적인 것에 대한 개념을 통해 르포르는 우리 시대를 재해석하고자 한다. 경제적.법률적.미학적 관점이 아닌 정치적 관점을 통해 우리 시대, 즉 근대사회를 해석하려는 작업인데 르포르의 탐구는 정치적인 것이라는 시각을 통해 근대성의 총체를 이해하려는 시도이다. 르포르는 정치철학의 고유성을 확인하고자 하면서 근거하고 있는 개념은 “정치적인 것”(le politique) 그리고 “비결정”(indétermination)이라는 두 가지 개념이다. 이 두 가지 개념에 근거하여 그는 정치철학의 영역을 확정하고자 하였다.

‘정치적인 것’을 통해 근대 민주주의 사회의 도래를 이해하려는 르포르는 근대 주권적 권력의 특성을 파악하고자 한다. 근대 민주주의 사회의 도래와 함께 사회질서의 초월적 근원이라는 생각이 제거되었고, 그것은 “확실성의 표식이 사라지는 것”을 의미한다(C. Lefort 1986, 29). 인간질서의 초월적 근거의 실종과 확실성의 표식의 실종은 새로운 세계로의 변환의 표시이다. 비결정이라는 사고로 그것들은 수렴된다. 민주주의 사회는 결코 극복될 수 없는 근본적인 비결정의 시련을 가진 사회이다. 인간질서의 초월적 장소에 민주주의는 인민을 권력의 정당성의 기초로 만들었다.

2) 로장발롱은 전체주의 이후 민주주의에 대한 불신의 시대에 민주주의가 조직화되고 표현되는 방식으로 감시, 제어, 판단 등의 형태를 통해 선거를 통해 이루어진 대의민주주의를 정정하고 견고하게 할 수 있을 것이라고 하면서 그러한 민주주의를 ‘대항민주주의(counter-démocratie)’라고 칭한다(P. Rosanvallon 2006). 아마도 그가 마키아벨리 시기에 이러한 개념을 적용시켜고자 했다면, 민주주의 이전에 민주주의의 발생적 형태라고 할 수 있을 것이다.

3) 르포르의 마키아벨리 독해에서 공화주의자로서 마키아벨리에 대한 이해는 보이지 않는다. 이후 미국 혁명 및 프랑스혁명에 대한 이해에 있어서도 공화주의에 대한 르포르의 특별한 관심이나 모색은 보이지 않는다. 그의 정치적 자유에 대한 이해는 정치적 자유주의와 민주주의의 연장선상에서 이해된다.

르포르의 독창성은 민주주의를 권력의 결정된 형태가 아니라 특수한 상징적 특성으로 파악하려 한다는 점이다. 민주주의적 권력의 장소는 인민주권이라는 표상에 근거한다. 민주주의 사회에서 인민주권은 어떠한 결정된 상징에 의해서도 표상될 수 없다. 인민은 주권자이다. 하지만 어떠한 개인·계급·집단도 그것을 현실화하기 위해서 결정된 형태를 부여할 수 없다. 중세사회와 달리 민주주의 정부는 민주주의 사회에 신체를 부여할 수 없다. 민주주의 사회에서는 상징적인 것과 실재적인 것 사이의 극복할 수 없는 간극이 존재한다. 일정한 시간 권력을 행사하는 사람과 민주주의 사회의 발생적 원칙으로서 권력의 장소 사이에 극복할 수 없는 거리가 존재한다.

르포르는 인격적 권력(*pouvoir personnel*)과 비인격적 권력(*pouvoir impersonnel*)을 구분한다(C. Lefort 1986, 38).⁴⁾ 비인격적 권력은 비가시성에 의해 어디에나 편재하는 권력으로서 표상되며 인간들에 대한 지배력을 강화한다. 르포르는 민주주의적 권력이 인격적 권력인 군주권을 파괴하고 등장했지만, 민주주의적 권력이 비인격적 권력(즉, 인격적 권력의 부재)만으로 환원되지는 않는다고 말한다. 그것은 왕의 신체를 통해 형상화됐던 공동체의 본질이 이제는 동일한 빈 공간을 통해 등장함을 의미하기 때문이다. 군주제에서는 권력이 군주의 인격 속에 체화(*incorporation*)되고, 군주는 자신의 신체 속에서 왕국의 질서의 원칙을 응축하고 있다. 르포르에 따르면 근대사회는 해방운동이, 가령 프랑스 인민들이 루이 16세의 목을 쳤듯이 권력을 새롭게 위치 지움으로써 시작됐다. 바로 이 과정이 민주주의의 확정 과정이며, 민주주의의 혁명이다. 따라서 민주주의의 혁명적 특징은 권력의 장소가 빈 공간이 된다는 것이다(C. Lefort 1986, 27). 그 어떤 통치자도 권력을 전유할 수도 체화할 수도 없게 된 것이다. 이런 빈 공간의 출현과 정치적 자유의 제도화가 결합되면 그 과정 속에서 누구의 권력도 아닌 민주주의적 권력이 탄생한다(C. Lefort 1986, 268).

인간 사회의 초월적 근거가 상실되고 확실성에 대한 지표가 사라짐은 '비결정'이라는 개념으로 정리된다. 빈 공간으로서 민주주의적 권력은 좋은 사회라는 환상, 완벽하게 완성된 사회 모델의 존재라는 믿음에 대한 포기이다. 르포르는 토크빌이 제시한 민주주의의 모호성에 주목한다. 조건들의 평등으로 정의된 민주주의는 우선 개인에 대한 확정이라는 결과와 동시에 무명의 그리고 주권적인 힘에의 종속이라는 결과를 가져온다. 민주주의 사회는 권력을 합체할 수 없고(*déincorporé*), 전유할 수 없는(*inappropriable*) 빈 공간으로 만들면서 결국 법률·지식·권력의 근본이라는 것이 불확실하다는 점을 보여준다. 따라서 비결정성의 의미는 "사물, 역사, 사회적 삶과 타인의 작업, 불화와 모순, 파편들을 세밀하게 점검하는 것이다. 그것이 바로 의미의 비결정성의 표시이며, 우리로 하여금 지식의 불가능성

4) 흔히 이 부분은 칸토로비치(Ernst Hartwig Kantorowicz, 1895~1963)의 '왕의 두 신체'라는 개념과 유비되어 언급되곤 한다. 하지만 르포르는 칸토로비치에 의존하지 않고 다른 맥락에서 이야기를 전개하고 있다. 칸토로비치는 왕이 보통 인간으로서의 자연적 신체(*the body natural*)와 공공선을 구현하는 정치적 신체(*the body politic*)라는 두 개의 신체를 가지며 왕에 의해 하나로 결합된다고 말한다. 따라서 자연적 신체가 사라진 가운데서도 주권국가의 영속성 혹은 신성성은 유지될 수 있는데, 이런 논의는 사실상 근대국가 형성의 형이상학적 비밀을 풀어주는 역할을 했다(E. H. Kantorowicz 1957). 이런 칸토로비치의 논의와 르포르의 논의는 무관하지 않을 수 있을지라도 동일한 맥락은 아니다. 무엇보다 르포르에게 비인격적 권력의 등장은 근대국가의 특징이면서 동시에 민주주의적 과정으로 파악되고 있기 때문이다.

과 폐쇄의 시련으로부터 벗어나게 하는 것이다”(C. Lefort 1978).

‘사회적 공간’의 제도화는 사회적 공간의 독자적인 출현을 의미하는데, 이것은 곧 상징적 형태의 구체화를 의미한다. 제도화의 계기 속에서 개인들과 그들의 실천이 분화되고 절합되는 원칙들이 제기된다. 르포르르는 사회적 공간이 형성되는 것은 사회적 것에 의미를 부여하는 것(*mise en sens*)인 동시에 그것의 연출(*mise en scène*)임을 강조한다(C. Lefort 1986, 20). 의미를 부여한다는 것은 사회적 공간이 실제적인 것과 상상적인 것, 진실과 거짓, 정의로운 것과 부정의한 것, 합법적인 것과 금지된 것, 정상적인 것과 병리적인 것의 구분이 단일한 양식에 따라 절합되면서 인식 가능한 공간으로 전개된다는 것이다.

결국 르포르르는 정치적인 것을 상징적 차원과 동일시한다. 사회적 공간을 구성하고 제도화하는 것으로 정치적인 것은 결국 실재와의 거리 속에서 상징적인 것에 의해 구성되기 때문이다. 르포르르에 따르면, “사회적인 것의 상징적 차원이 드러나는 것은 정치적인 것이라 불리는 형태 속”에서이며, 그것은 “정치적인 것의 흔적을 찾는 것이며, 사회적 것의 상징적 차원에 주의를 기울이는 것”이다(C. Lefort 1981, 13~14). 사회는 자신의 ‘정치적 정의’(*définition*)를 포함하고 있으며, 그 정의를 통해 다른 사회와 구별된다(C. Lefort 1986, 256). 이것은 사회란 공존의 양식을 정의하는 상징적 원칙들에 의해 존재할 수 있으며, 이 원칙들은 상징적 축으로 정의된 권력 속에서 이해될 수 있다는 것을 의미한다. 권력은 무엇보다도 상징적 축이며, 사회구성원들끼리의, 그리고 사회구성원과 그렇지 않은 사람들과의 관계가 교직되는 원칙을 드러내는 장소이다. 권력은 사회로 하여금 스스로 드러나게 한다. 그로부터 다양한 사회적 절합들이 공통의 공간 속에서 이해되며, 사실의 조건들이 현실화되고 정당화되는 것이다(C. Lefort 1986, 113~114). 따라서 권력 속에서 사회는 자신의 고유한 통일성과 근본적인 근거점을 드러낸다. 그것을 통해 법·권력·지식과의 관계와 같은 세계의 경험이 정렬된다(C. Lefort 1981, 122~124; Id. 1986, 112~114). 그런 의미에서 정치적인 것은 “사회적 삶의 특정한 부분을 의미하는 것이 아니다. 그것은 어떤 원칙의 관념, 혹은 인간들이 그들 사이 그리고 세계와 맺는 관계에 대한 발생적 원칙의 총체를 의미한다”(C. Lefort 1986, 8). 민주주의 사회는 그 토대의 불확실성·역사법칙·지식·권력의 분열에 열려 있으며, 권력을 체화할 수도, 전유할 수도 없는, 하나의 공백의 장소(*un lieu vide*)로서 만드는 것이다. 민주주의 사회의 비결정성, 빈공간으로서 권력, 열린 장으로서 정치적인 것을 사고하고 이해하는 것은, 관계들의 체계로서 사회를 이해하는 사회과학의 영역이 아니라, 바로 정치철학의 영역이 되는 것이다.⁵⁾

5) 정치적인 것에 대한 이 새로운 개념화 작업을 통해 르포르르는 정치적인 것을 이해하기 위한 작업으로서 정치철학을 특권화한다. 앞서 언급했듯이 정치적인 것(*le politique*)은 사유의 대상인 반면에 정치(*la politique*)는 과학의 대상이다. 정치(과)학(*science politique*)의 주된 점은 정치체계의 모든 모델화에 전제되는 경험적 관찰에 있다. 과학으로서 정치에 대한 인식은 부분적 지식일 뿐이며, 객관적 실재에 대한 연구이다. 정치학은 근대사회의 특수성을 묻지 않고 그것을 당연한 것으로 고려한다. 반면에 정치적인 것에 대한 사유는 근대사회의 영역들을 분화시키는 원칙의 기원에 대해 질문한다. 정치학이 정치적 체계의 객관적 지식에 매달린다면, 정치적인 것에 대한 사유는 정치적·경제적·종교적 영역의 분화가 구성하는 사건들을 이해하려고 한다. 요컨대 정치적인 것에 대한 사유가 묻고 있는 것은 영역들의 분화를 명령하는 원칙에 대한 것이다. 정치학이 ‘실재적’ 특징을 갖는 것들에 관심을 가진다면, 정치적인 것에 대한 사유는 사회적 공간을 제도화하는 원칙들을 드러내는 것이다. 따라서 그 기원을 찾기 위해서 ‘실재적인’ 것을 넘어서야 한다. 실재와 표상 사이의 간

르포르의 '정치적인 것'의 개념은 분명 독특한 것이다. 제도화된 정치라는 기존의 협소화된 이해에 대항하여 정치의 우선성 나아가 사회를 구성하고 구별짓는 것으로서 '정치적인 것'을 정의하는 것은 그가 맑스주의 그리고 기존의 자유주의에 대한 비판의 의미를 갖는다. 그러한 개념의 정교화 과정에는 메를로-퐁티(Merleau-Ponty)의 현상학 그리고 한편으로 클라스트르(P. Clastre)의 정치인류학의 영향이 있기도 하다.⁶⁾ 르포르가 정치적인 것이라는 독특한 개념정의를 통해 얻고자 하는 것은 근대 민주주의에 대한 새로운 이해이다. 이러한 점은 정치적인 것에 주목하고 있는 아렌트와의 차별성을 보여준다. 아렌트에게 '정치적인 것'은 공적 영역과 사적 영역의 구분 속에서 등장한다. 즉 생물학적 필요의 삶의 과정에 의해 지배받는 노동의 공간으로서 사적 영역에 대비되는 평등한 사람들의 자유로운 결합이 발생하는 곳으로서 공적 영역이자 정치의 공간이 제시된다. 사실 아렌트는 선형적(a priori)으로 고유하게 정치적인 행위가 무엇이고 아닌 것이 무엇인지에 대한 정의를 하고 있다(H. Arendt 1996). 르포르가 보기에 정치에 대한 이러한 선형적인 그리고 초시간적인 정의는 무의미하다. 르פור는 정치적인 것이란 사회의 정치적 형태를 둘러싸고 있는 범위 내에서, 즉 그것이 발생하고 실현되는 정치적 지평 속에서 의미를 갖는다.

(2) 인민주권의 실현: 미국혁명과 프랑스혁명

민주주의와 관련하여 르포르가 두 번째로 주목하고 있는 역사적 경험은 미국과 프랑스에서의 혁명이다. 아렌트는 이미 이에 앞서 『혁명론』을 통해 미국혁명과 프랑스혁명에 대한 나름의 세밀한 분석을 가한 바 있다. 르포르의 경우 프랑스혁명 및 이후의 역사에 대해서는 몇 편을 글을 통해 자세히 언급하고 있지만, 상대적으로 미국혁명에 대해서는 짧은 글이나 간단한 언급들이 존재할 뿐이다. 하지만 아렌트와 르포르의 경우 두 개의 혁명에 대한 해석에 있어서는 유사한 측면이 많다. 둘 모두 미국혁명에 대해서는 우호적인 반면에 프랑스 혁명에 대해서는 비판적이다

미국혁명과 프랑스혁명을 통해 인민주권 개념은 본격적으로 제도화된다. 인민은 대항적 민주주의자에서 이제 적극적인 주권자로서 전환된다. 인민주권의 제도화, 하나로서 인민(One, the people)의 상이 등장하게 된다. 하지만 민주주의 역사에서 가장 근본적인 문제 중의 하나인 인민의 표상의 문제, 결국 표상될 수 없는 인민이라는 문제가 제기된다. 결국 표상될 수 없는 인민이라는 근대 민주주의의 난점은 근대 민주주의의 특성을 만들어낸다. 하나는 권력이 아무에게도 속하지 않는다는 것, 르포르의 유명한 정식화로서 “빈장소”로

극이 존재하며, 사회는 실제 속에서가 아니라 상징적인 것의 질서 속에서 제도화되기 때문이다. 따라서 정치적인 것을 사유한다는 것은 경험적이거나 규범적인 것이 아니라 상징적인 것이라고 명명한 것들을 드러내는 작업이다.

6) 1961년 메를로-퐁티의 죽음과 함께 르פור는 그의 유고집을 편집하면서 메를로-퐁티를 꼼꼼히 읽었고, 르פור는 의식과 사유가 세계에 대한 우리 경험의 구성 부분임을 제시하면서 의식철학(philosophie de la conscience)을 제기한다. 또한 1970년대 잡지 *Libre*를 통해 클라스트르와 공동작업을 하면서 정치에 대한 그의 인류학적 개념의 영향을 받는다. 원시사회를 연구한 정치인류학자 클라스트르는 원시사회는 국가가 존재하는 것이 불가능한 '국가없는 사회'라고 보았다. 원시사회에서 추장은 명령을 내리는 자가 아니며 부족민은 복종의 의무가 없다. 추장은 분쟁 해결의 임무를 가지며 위신만을 가질 뿐이다. 권력의 진정한 장소로서 사회는 권력을 특정인에게 넘기거나 위임하는 것을 거부한다(P. Clastres 2005, 234-270).

서 권력이라는 특성, 그리고 다른 하나는 아무의 권력도 아닌 권력을 위한 상징적 권력의 등장이다. 인민은 표상될 수 없기 때문에 결국 이미지를 통해 인민의 살아있는 존재를 표현하는 방식이다.

분명 인민주권에 대한 이해와 제도화의 양식이 미국혁명과 프랑스혁명의 차이를 가져오는 계기 중의 하나이다. 아렌트 역시 프랑스혁명과 미국혁명을 비교하면서 근대적 권력의 특성을 유추해 내고 있다. 프랑스혁명의 경우 인민은 절대군주의 자리를 대신하면서 절대화된 권력으로 등장하였다. 로베스피에르는 ‘미덕의 공화국’을 정당화하면서 인민의 복지를 염두에 두고 개인의 의지와 인민의 의지를 동일시하였지만, 그러한 미덕은 “로마적이지도 않으며, 공적인 것(res publica)을 목표로 하지 않았으며, 자유와도 아무런 관계가 없었다”는 것이다(H. Arendt 2004, 154 - 아렌트의 강조). 로베스피에르는 공화정보다 오히려 인민을 신뢰했으며, 제도와 헌법보다 오히려 계급의 자연적 선을 신뢰했다는 아렌트는 보고 있다. 결국 미국혁명의 방향이 자유를 확립하고 지속적인 제도들을 설립하는데 집중했다면, 프랑스혁명은 궁핍으로부터의 해방이라는 절박성에 의해 결정되면서 자유를 확립하지도 못하였고, 공화국의 제도도 실현하지 못하면서 인민의 권력은 폭력의 혼돈 속에서 와해된 것이다(Ibid., 176). 미국혁명이 공적 자유에서 사적 자유로, 공적 행복을 추구하기 위한 공공업무의 부담에서 사적 행복의 추구가 공권력에 의해 보호되고 장려된다는 보장으로 이동하긴 했지만, 결국 미국혁명은 공적 행복과 정치적 자유라는 혁명적 개념들을 공화국이라는 정치체의 구조의 일부로 만들면서 시민권을 손상시키지도 않았고, 공적 자유의 종말을 가져오지도 않았다(Ibid., 230-235). 미국혁명의 경우 사회적인 것과 정치적인 것의 분리가 명확하였다. 즉 미국혁명의 혁명가들이 제기한 문제는 사회적인 것이 아니라 정치적인 것이었으며, 사회질서와 연관되기보다는 정부형태와 연관된 것이었다(Ibid., 146). 반면에 프랑스혁명은 ‘사회문제’라는 처절한 절박성이 폭력적인 사건들을 낳게 하였다. 행복을 성취하기 위한 수단으로서 공포가 결국을 혁명을 파멸로 이끈 것이었다(Ibid., 347). 아렌트는 미국혁명과 프랑스혁명을 비교하면서 중요한 잣대로 ‘사회적인 것’과 ‘정치적인 것’의 관계에 두었던 것이다.

하지만 르포르가 프랑스혁명과 미국혁명을 이해하는 방식은 ‘정치적인 것’을 드러내는 방식이다. 정치적인 것을 드러내는 방식은 자연스럽게 역사를 통한 접근이다. 르포르가 판단하기에 혁명에 대한 역사학의 첫 번째 임무는 “정치적인 것에 대한 분석을 재발견하는 것”이다(C. Lefort 1986, 112). 근대국가의 출현은 인민주권에 기반하고 있다. 인민주권에 기반한 프랑스혁명과 미국 혁명은 두 사건 모두 민주주의 혁명으로서 근대국가의 출현을 가져왔다. 근대국가와 관련하여 그 주권자는 인민이지만, 사실 인민은 도처에 있으면서도 동시에 어디에도 없는 존재이다. 르포르는 근대국가의 이러한 민주주의적 특징을 비결정성(indétérmination)이라고 일컬었다. 근대국가가 인민주권이라는 전제 속에서 출발하고 있다는 점에서 기본적으로 민주주의적이지만, 그것은 지속적으로 시련을 겪는다. 르포르는 미국혁명과 프랑스혁명에 대한 이해 속에서 그 차별성들을 드러내고 민주주의의 특성을 포착한다.

우선 르포르는 프랑스혁명, 특히 공포정치 시기에 등장한 ‘혁명적 테러’ 그리고 그것을 주도한 혁명가들의 ‘반(反)정치’의 사유를 비판한다. 로베스피에르(Robespierre)나 생쥐스트(Saint-Just)의 논리나 그들의 담론 속에서 반정치의 사고는 너무나 뚜렷하게 드러난다고 르포르는 보고 있다. 예를 들어 로베스피에르는 소란을 불러일으키는 것에 대해 거부감을 드러내면서 “토론이 조국에 위험을 가져올 뿐”이라는 점을 분명히 한다. 즉 “이 순

간을 흔드는 사람, 그리고 이 순간에 말을 하는 사람은 죄인”이라고 단정 지으면서 침묵을 강요하였다(C. Lefort 1986, 84~85). 르포르의 시각에 이러한 것은 정치적인 것 자체를 부정하려는 시도였다. 생쥐스트 역시 “공화국을 구성하는 것은 바로 그것에 반대하는 것에 대한 총체적인 파괴”라고 선언한 사실로부터 그러한 반정치의 사고를 보고 있다(C. Lefort 1986, 88). 로베스피에르나 생쥐스트의 사고는 권력을 진리 혹은 덕성의 이름으로 독점하려는 사고라고 간주된다. 로베스피에르는 사실상 루소의 이름으로 루소를 배반하였다. 로베스피에르는 인민의 단일성이라는 전제 속에서 인민의 의지와 자신의 의지를 동일시하였다. 르포르는 혁명 당시 등장한 대표(représentation) 개념에 주목한다. 중세시대 군주의 정당성은 국가의 대표자로서 국왕 개념과 관련이 있었다면, 이제 의회의 정당성은 네이션을 대표한다는 사실에 근거한다. 네이션의 대표자들은 헌법에 의해 정당화된다. 동일한 논리의 연장선상에 존재하며, 대표와 대표되는 자의 동일시 효과이다.⁷⁾ 결국 로베스피에르는 새롭게 탄생한 근대적 권력의 자리를 비워두는 것이 아니라 인민의 대표의 이름으로 자신이 채우려 했던 것이다. 따라서 르포르의 판단에 의하면 테르미도르는 자의적이 된 정부에 맞서 폭군 살해의 정당한 행위였다.⁸⁾⁹⁾

7) 미국의 경우 영국 의회의 전횡에 대한다는 사고가 있었지만, 프랑스인들의 경우 군주의 국가에 대항하여 의회의 주권, 그리고 그 의회는 네이션의 주권을 체현하고 있는 것으로 상정되는 정당성을 확립시켜야 했다는 점이다(M. Gauchet 1989, 38-44). 고쉴는 이러한 논리가 이후 공포정치를 낳게 한다고 본다. 국민을 체현한 의회의 절대적 주권 그리고 또한 그러한 권력에 의해서 보장되는 시민의 권리라는 논리까지 이어지게 된다.

8) 공포정치(Terror)와 테르미도르에 대한 이해는 프랑스혁명사학에서 중요한 쟁점이다. 2008년 파리 1대학 프랑스혁명사 주임교수로 취임한 피에르 세르나가 책임편집한 『무엇을 위하여 혁명을 하는가』에 실린 기욤 마조의 글 “공포정치, 근대성의 실험실”에서 필자는 공화국 혁명력 2년의 정치가 ‘하나의 정치’가 아닌 ‘여러 정치들’로 번역됨을 강조한다. 또한 당시 로베스피에르의 목표는 특정한 영역에서 민주주의를 희생시키면서 혁명을 정초하기 위한 불가피한 것이었다고 말한다. 그리고 같은 책에 실린 베르나르 게노의 글 “공화국, 연대하는 시민들의 결사체”에서는 1792-1794년의 공화국 선포와 1795-1799년의 공화국 정초의 시기를 한데 묶어서 ‘이익과 연대의 변증법’에 의한 운명공동체의 형성으로 파악한다. 즉 테르미도르 시기를 민주공화국의 형성의 출발을 본다(P. Serna 2013). 세르나는 민주주의 없는 공화국은 권위주의적 공화국이며, 공화국 없는 민주주의는 독재정치(césarisme)라고 말한다(P. Serna 2015, 16-17).

9) 『정치적인 것에 대한 시론』에 실린 “프랑스혁명 속에서 혁명을 사유하기”라는 뤼레의 『프랑스혁명을 사유하기 *Penser la Révolution*』에 대한 르포르의 비평 속에서 르포르는 뤼레와 일정한 거리를 둔다. 르포르는 뤼레의 프랑스혁명에 대한 해석에 많은 부분 동의를 표하면서도 그의 해석의 난점 혹은 혼동에 대해 유감을 표한다. 분명 뤼레가 정치사에 집중하는 것에 대해 르포르는 그가 ‘정치적인 것’을 이해하는 작업을 진행하고 있는 것으로 평가한다. 하지만 르포르는 프랑스 혁명에서 제기된 사회적 혁신의 동학과 이데올로기적 동학 각각으로부터 제기된 것의 차이가 가져온 이중화에 주목할 필요성이 뤼레가 강조한 ‘일탈’이라는 것보다 중요하다고 말한다. 르포르가 보기에 뤼레는 혁명이 가져온 것 그리고 혁명이 진행된 것에 있어서 중요한 것은 이데올로기의 등장과 그것의 과잉으로 보고 있으며, 그것은 결국 실제적인 것과 상징적인 것의 차이와 그것의 이중화가 가져오는 현실이 둔감한 탓으로 본다. 즉 역사와 사회의 표상, 인민과 권력의 표상, 시민과 혐의자의 표상 등이 가져오는 효과들과 이데올로기를 관련시키지 않고서는 이데올로기의 문제를 해명할 수 없으며, 뤼레는 그러한 문제에 둔감

두 개의 혁명에서 문제가 되는 것 중의 하나는 사회적인 것과 정치적인 것을 결합하려는 시도이다. 그것은 사회와 권력을 유기적으로 실현하려는 거대 입법자의 표상이다. 미국의 민주주의는 아버지를 갖지 않는 사회의 새로운 형태이다. 그것은 입법자의 작품이 아니라 “전체 인민”의 “창조”이다(C. Lefort, 1991, 5~9). 반면에 프랑스혁명은 정치적인 문제와 사회적인 문제의 결합이 발생하는 지점에서 이데올로기가 형성되고 그 과정을 통해 부르주아 자유주의와 프롤레타리아 사회주의 사이의 간극을 만들어내면서 민주주의의 형성을 불확실하게 만들었다고 비판하였다. 이에 대비하여 미국혁명은 공화국이라는 형태를 통해 민주주의를 지속시키는 방식으로 이해할 수 있다.

르포르르는 미국혁명사가 우드가 쓴 미국혁명에 대한 프랑스어 번역본의 서문을 통해 미국혁명에 대한 자신의 견해를 서술하고 있다. 미국의 자유민주주의 전통은 정치적인 것과 사회적인 것, 공적인 것과 사적인 것, 독립선언을 통해 행복을 추구하는 인간과 수동적이 된 시민 사이의 분리에 기반하여 확립되었다. 「연방주의자」 63호는 대의제에 대해 언급하면서, 직접민주주의와 미국 정부를 구별짓고 또한 정부 내에서 집단적으로 포착된 인민을 전적으로 배제시키고 있다. 르포르르의 판단에 이러한 명백히 반민주주의적 생각은 실천적으로 민주주의를 보장하기 위한 필연으로서 공화주의적 논리로 이해되어야 한다고 본다. 미국 헌법은 공화국 내에 인민주권의 지속성을 보장하려 하였고, 공화국은 민주주의 사회의 보장을 위한 조건이었다. 혁명은 구체적으로 공화국과 일치하였다. 프랑스혁명은 새로운 정치를 실현할 수 있는 제도적 틀을 확립하는 데 실패하였다. 혁명은 공화국을 확립하고자 했지만, 자신의 내적 논리에 의해서 공화국을 파괴하였다.

미국인들은 새로운 근대적 정치 형태를 발명하였다. 헌법의 수정과 관련하여 밑바탕에 깔린 생각은 민주주의적 공화국의 원칙과 본성에 대한 것이었다. 1787년에 미국 헌법은 공화주의적 민주주의를 건설하였다. 인민은 정부의 다양한 분야들 속에 대표된다. 하지만 어떠한 분야들도 혹은 전체로서 어떠한 정부도 주권자 인민의 체화 혹은 진정한 표현이라고 주장할 수 없다. 그러한 의미에서 인민 자체가 민주주의적 정당성의 “비결정적 근원”을 형성한다고 볼 수 있다(B. Flynn 2005, 185). 공화주의적 헌법은 사회가 민주주의적으로 통치되고, 그 구성원의 이익과 권리를 보호하도록 하기 위해 공화주의적 형태를 확립한 것이다.

르포르르는 미국혁명의 출발이 물질적 필요가 아닌 독립의 욕구에서 비롯되었으며, 이후 인민회의의 배타적 권력에 기반한 정부를 구성하고자 하였음을 주목한다. 하지만 미국혁명은 프랑스혁명과 달리 인민의 대표에 대한 유효성에 대해 의심을 하였고, 결국 민주주의적 대표의 등장은 민주주의적 권리 그리고 그 권위의 한계에 대한 문제제기를 수반하였다. 미국혁명에서 민주주의는 전제적 권력의 체현으로 비난받았으며, 인민에게 주권을 동의하면서 동시에 그것의 구체적 사용을 금지하였다(C. Lefort 1991, 24). 우드가 주목하였던 것은 미국혁명의 과정에서 제시된 대의제를 통한 공화국이다. 미국혁명에서 제시된 대의제를 통한 공화국은 국민주권을 언급하지만 ‘실질적 대표(virtual representation)’를 통해 인민은 구체적인 정치과정에서 배제되고 “지성적이고 탁월한 사람들”인 “자연적 귀족(natural aristocracy)”에 의한 정부를 의미하는 것이었다(J. Shklar 1998; G. S. Wood 1969). 르포르르가 보기에 이러한 조치들은 민주주의의 정신에 충실한 것이었다. 공화국의 형태는 현재 분할된 사회에 대한 정치적 충위를 설명하려 한다는 점에서 미국 민주주

했다고 르포르르는 비판한다.

의의 실현에 본질적이다. 공화국의 형태는 고전적 공화국과 달리 좋은 사회, 단일한 사회라는 이미지를 제거하면서 미국인들이 정부 속에 인민의 존재를 보장하기 위한 혁명적 계획을 실현하려 하지 않음을 의미한다.

인민주권의 실현이라는 목표 속에서 출발하였던 두 개의 혁명이 하나는 공화국이라는 제도 속에서 정착되었지만, 다른 하나는 공포정치로 귀결되었다. 인민의 단일성과 그것의 표상 및 체현이라는 욕망이 만들어낸 결과였으며, 그러한 욕망은 민주주의의 역사 속에서 지속적으로 등장하였다.

(3) 전체주의와 민주주의

『민주주의적 발명』의 서문에서 말하고 있듯이, 르포르르는 “전체주의에 대해서 묻지 않고서는 우리 시대의 정치적 삶에 대한 인식에 한 발짝도 다가설 수 없다”는 확신 속에서 전체주의를 이해하고 사유한다. 르포르르에게 전체주의에 대한 이해는 민주주의를 이해하기 위한 근본적인 문제이다. 빈장소로서 권력의 문제와 함께 르포르르는 전체주의에 대한 문제 설정으로 넘어간다. 권력의 빈장소를 채우려는 광적인 시도가 바로 전체주의라고 보는 것이다. 르포르르는 그의 전체주의에 대한 분석과 이해는 결국 민주주의적 공고화의 조건을 이해하는 것이었으며, 민주주의는 그것에 대한 철저한 부정과 병리학에 의해 만들어진 형태들에 대한 이해를 통해 발전할 수 있다는 것을 보여준다고 말하고 있다. 르포르르가 전체주의에 관심을 두기 시작한 것은 1970년대의 프랑스의 지적 분위기와 맞물린다. 68혁명 이후 공산당에 대한 비판이 강해지고 있었고, 솔제니친의 망명과 그의 폭로는 소련 사회를 좀 더 세밀하게 들여다 보게 하였다. 그와 함께 아렌트의 『전체주의의 기원』이 프랑스에서 번역되었다. 아렌트의 책은 프랑스 지성계 특히 자유주의자들에게는 논쟁의 출발점이 된다.

아렌트는 전체주의를 국민국가의 몰락과 현대적 대중사회의 출현의 결과물로 보았다. 특히 “정당에 참여하지 않을 뿐만 아니라 심지어는 투표하러 가지도 않는 중립적이고 정치적으로 무관심한 사람들이 다수를 형성하는” 대중들은 전체주의가 태어날 수 있는 토양이 된다(H. Arendt 2006 II, 25). 공적 업무에 대한 무관심, 사회의 원자화와 극단적인 개인화 등으로 나타나는 탈정치화된 사회는 전체주의를 탄생시킬 수 있다.

전체주의와 관련하여 아렌트와 르포르르가 주목하는 이는 토크빌이다. 토크빌의 ‘민주주의적 전제정’ 개념은 민주주의 사회에서 물질적 충족과 같은 사적 독립에 만족하고 정치적 무관심의 삶이 가져올 수 있는 정치형태이다. 이미 민주주의 사회를 분석하면서 토크빌은 민주주의 자체에 내재되어 있는 전제정 나아가 이후 역사 속에 나타난 전체주의의 가능성을 엿 보았던 것이고, 아렌트나 르포르르는 그러한 토크빌에 주목했던 것이다. 토크빌을 주목하였다는 점에서 아렌트와 르포르르가 동일하지만 그들의 관심사는 구별된다. 아렌트가 자신의 민주주의에 대한 이해와 관련하여 고대 아테네의 정치적 참여, 공화주의적 미덕을 강조하였던 것을 염두에 둔다면, 토크빌은 그녀에게는 정치적 자유를 강조한 자유주의적 공화주의자였을 것이다. 정치적 무관심이 민주주의적 전제정을 가져왔듯이, 대중사회의 정치적 무관심이 전체주의를 만들어낸 것이다. 반면에 르포르르는 토크빌이 민주주의가 가지고 있는 내재적 모순을 드러낸 측면에 주목하였다. 거대한 흐름으로 존재하는 민주주의는 정치제도나 체제가 아니라 언제든지 전제정으로 귀결될 가능성을 지닌 사회적 형태이다. 그러한 의미에서 전체주의 역시 민주주의의 내재되어 있는 것으로 이해될 수 있다. 민주

주의가 전제정으로 흐르지 않고 민주주의적 정부를 가질 수 있을 것인가에 토크빌이 관심을 가졌다면, 르포르르는 어떻게 민주주의가 전체주의로 흐르지 않고 자유와 평등을 균형있게 실현하는 민주주의가 될 것인지에 집중하였던 것이다.

민주주의가 그러하듯이 르포르르에게 전체주의는 단순한 하나의 정치체제 이상의 것이었다. 근대성의 거대한 정치적 사실들을 경제적·법률적이 아니라 정치적으로 해석한다는 기획을 갖고 있었던 르포르르에게 전체주의는 근대성의 특수성을 이해하기 위한 특권화된 우회로였다. 르포르르는 전체주의란 근대성과 분리될 수 없는 독특한 역사적 계기로서, 전체주의에 대한 이해가 곧 근대성에 대한 이해라고 생각했다. 그러한 의미에서 본다면, 민주주의를 말하면서 그리스를 말하지 않을 수 없다고 했던 아렌트와는 명확히 대비된다고 할 수 있다. 르포르르에게서 고대 민주주의에 대한 언급은 거의 찾아볼 수 없다.

르포르르에게 민주주의와 전체주의는 정반대의 위치에 놓여 있다. “수세기 동안 달려오고 자신 앞에 미래가 놓여 있는” 민주주의 혁명에 맞서 전체주의의 반혁명에는 “새로운 인간을 창조하고, 분열 없는 사회의 건설이라는 신화를 만들어내고, 분쟁을 제거하고, 개인과 집단을 거대한 강제의 망 속에 종속시키면서 사회적 관계를 경화시키는 시도”였다(C. Lefort 1981, 29~30). 전체주의는 “시민사회의 자율성에 대한 모든 지표들을 제거”하려 하였으며, “시민사회를 구성하는 요소들을 부정”하려 하였다(C. Lefort 1981, 55). 시민사회에 대한 파괴는 공동체를 표상하고 ‘인민 일반과 관련된 모든 것’을 결정한다고 간주되는 권력의 강화를 의미하는 것이었다.

르포르르는 전체주의를 단순히 정치적 현상으로 규정한 것이 아니라 “총체적인 사회적 현상”으로 규정했다(C. Lefort 1956, 158). 이것은 전체주의 권력의 특징에서 유추되는 것이다. 전체주의 권력은 하나의 권위 속에 권력이 집중되고, 지시의 통제 속에 모든 활동이 부과되고, 반대파의 제거를 통해 개인과 집단이 통제되는 특징을 갖고 있다. 전체주의의 또 다른 특징은 전체주의 정당에서 나온다. 당과 국가의 일치, 당-국가의 출현은 지극히 새로운 현상이다. 르포르르는 전체주의 정당을 새로운 경제적 관리의 필요성과 새로운 역사적 해결 방식의 정교화가 작용하는 장소로 파악했는데(C. Lefort 1956, 175), 이렇게 정치권력이 급격히 확대되면 독자적인 영역으로서의 정치는 실종된다. 이렇듯 1950년대 르포르르의 소련 사회주의 비판은 사회화의 양식에 대한 비판, 즉 공산주의의 관점에서 사회화의 오류, 관료제, 새로운 지배집단의 출현을 비판한 것이었다.

민주주의가 권력을 위한 계급끼리의 투쟁 속에서 존재하고, 권력이 그런 영속적인 투쟁의 공간으로 작용한다면, 전체주의는 투쟁의 부정을 통한 사회화의 양식이다. 전체주의에서는 일자/하나로서의 인민(peuple-Un)과 사회적인 것의 총체로서의 당에 대한 표상이 일치된다. 그것은 종국적으로 하나의 전능한 권력(자)의 출현으로 표상되며, 르포르르는 그것을 ‘일인 통치자’(Egocrate)라고 일컫는다. “표상들의 연쇄는 [……] 인민에서 프롤레타리아트로, 프롤레타리아트에서 당으로, 당에서 지도부로, 결국 지도의 일인 통치자로의 동일시를 발생시킨다. 각각의 경우에 하나의 조직은 전체인 동시에 전체를 구성하고 제도화하는 분리된 부분이다”(C. Lefort 1981, 174~175). 결국 전체주의는 근대 권력의 ‘빈 공간’을 채우려는 시도이다.

근대성의 형성 과정을 민주주의 혁명으로 이해한 르포르르는 전체주의 역시 민주주의 혁명의 하나의 일탈로서 파악한다. 전체주의란 단순한 우연이 아니라 민주주의의 정치적 매트릭스에 내재된 것으로서(C. Lefort 1981, 104), ‘민주주의적 모험’에 가능한 하나의 귀결점이라는 것이다. 따라서 전체주의는 민주주의의 연장선에서, 즉 민주주의에 대한 인식

과 그것의 모호성에 근거해 인식할 수 있다. “전체주의는 그것이 민주주의와 맺은 관계를 포착하는 조건 속에서 분명히 인식될 수 있다. [……] 전체주의는 민주주의로부터 발생했다. 전체주의는 민주주의를 전복하고 동시에 그것의 특징을 환상적으로 확장한다”(C. Lefort 1981, 178).

그렇다면 우리는 민주주의가 전체주의로 흐를 수 있는 길을 차단할 방법을 찾아야 하지 않을까?

III. 민주주의와 권리의 정치

아렌트나 르포르의 전체주의에 대한 문제설정은 민주주의에 대한 문제설정과 결합되어 있다. 둘 모두에게 결국 전체주의는 민주주의의 퇴행적 흐름의 결과로서 인식된다. 하지만 유사한 문제의식 속에서도 아렌트와 르포르가 전체주의로부터 탈피하기 위한 접근법은 상이하다. 아렌트의 경우 공적 업무에 대한 관심, 공공성, 정치적 삶의 문제 등을 고대 아테네의 민주주의로부터 가져오면서 근대 민주주의의 난점의 해결책을 찾고 있다(H. Arendt 1996). 민주주의의 문제와 관련하여 아렌트가 제시할 수 있는 길은 정치의 복원, 특히 고대 아테네에 존재하였던 의미의 정치적 자유, 시민적 덕성의 복원이다.

하지만 르포르의 경우 민주주의는 항상 근대 민주주의가 문제였으며, 그 해결책 역시 근대성 속에서 찾아져야 할 것이었다. 즉, 전체주의 역시 민주주의 나아가 근대성 자체에 내재되어 있는 경향으로 읽어야 하며 그러기에 해결책 자체도 근대적 과제로 설정된다. 르포르에게 고대 민주주의에 대한 준거는 존재하지 않으며, 언급조차도 찾기 힘들다. 기본적으로 르포르에게는 고대 민주주의가 아렌트에게 의미하는 것과 같은 ‘규범적인’ 의미에서 혹은 원칙적인 의미에서의 민주주의란 존재하지 않는다. 운동으로서 존재하는 민주주의이며, 근대와 동시에 형성되어온 역사로서 민주주의이다. 그러한 의미에서 르פור는 아렌트의 정치 관념에 대한 과감한 비판을 행한다. 아렌트가 이해하는 정치는 실재 속에서 체현될 수 없으며, 그것의 실재의 정치가 아니라는 것이다. 그리고 그녀는 민주주의 자체 내지는 근대 민주주의에는 무관심했다는 것이다([번역] 89).

이에 대비되어 르포르의 문제설정은 새롭게 구성된다. 르포르가 근대 민주주의의 난점을 해결하기 위한 실마리로서 주목하는 것은 민주주의적 공간을 구성하는 요소로서 ‘인간의 권리’와 그에 근거한 정치이다. 이른바 ‘인간 권리의 정치’이다.¹⁰⁾ 르פור는 인간 권리의 정치를 말하면서 그간의 인간의 권리에 대한 이해를 비판한다. 전체주의 국가에서 인권의 침해를 가져온 사건들은 “공적인 생각이나 말을 자신의 틀에 맞추는 것이며, 공적 공간을 포위해 권력의 사적인 공간으로 전환시키는 것”이었다(C. Lefort 1981, 59). 인간의 권리를 공적 공간의 구성요소로 파악하는 르פור는 인간의 권리가 개인들 각자에게 부착된 권리로 이해되는 것을 비판한다. 즉, 인간의 권리를 기존의 이해 즉 자연주의적 혹은

10) 아렌트 역시 인권에 대한 주목하고 있으며, 특히 그녀가 제시한 “권리를 가질 수 있는 권리”는 ‘인권의 정치’를 주장하는 이들, 특히 이방인의 권리와 관련하여 광범위하게 받아들여지고 있다(H. Arendt 2006 II, 533; S. Benhabib 2008). 아렌트 자신도 “권리를 가질 수 있는 권리”는 국민국가의 성원권과 관련하여 언급하고 있다. 하지만 이 권리는 분명 무한한 확장가능성을 가진다.

소유적 관점에서 읽는 것을 거부하는 것이다. 르포르는 자유주의자나 보수주의자 그리고 공산주의자들 모두 인간의 권리를 개인의 권리(droits de l'individu)로 환원시켜 왔다고 비판한다(C. Lefort 1994, 54). 인간의 권리를 개인의 권리를 환원시킬 경우 르포르는 사회적 실체에 접근할 수 없으며, 인간의 권리를 개인의 권리로 좁게 이해하면 민주주의를 단순히 개인과 국가의 관계로 환원시키게 된다. 그래서 르포르는 1789년의 「인간과 시민의 권리선언」(이하 「인권선언」)에 나타난 조항들이 개인 자체에 부가된 권리라는 의미에서의 ‘개인적 자유’라기보다는 ‘관계의 자유’라고 본다. 자유는 민주주의적 개인들 사이의 관계를 형성시키는 관계 형태의 자산이다. 「인권선언」의 4조가 말하는 자유는 사회적 공간이 권력에 대해 권리들의 자율성을 향유한다는 의미이자, 어떤 것도 그 공간을 지배할 수 없다는 의미이다. 그리고 11조 역시 근대 민주주의 사회의 시민으로서 나 자신은 나의 생명과 재산에 대한 위협을 느끼지 않으면서 나의 의견을 말하고 표현할 수 있는 권리를 의미한다.¹¹⁾ 르포르는 이런 권리들의 근원과 목적이 개인과 개인의 존엄성에 대한 보호라기 보다는 개인들끼리의 공존 형태, 특히 권력의 전능함으로 인해 인간 상호간의 관계가 침탈될 수 있을 것이라는 우려에서 비롯된 특정한 공존 형태에 대한 정치적 개념이라고 봤다. 따라서 이런 권리들은 국가로부터 자율적인 시민사회의 존재와 분리될 수 없다. 그러므로 민주주의적 권력은 “권력의 영역, 법률의 영역, 그리고 인지의 영역 사이의 분리”를 공언한다.

르포르는 맑스가 『유대인 문제에 대하여』에서 ‘인간의 권리’ 중 ‘자유권’의 경우 ‘타인에 해를 끼치지 않는 모든 것을 할 수 있는 자유’로 정의되는 것에 대해 그러한 권리는 인간을 “모나드(monode)”로 만드는 것이라고 비판한 점에 주목한다. 여기서 맑스는 부르조아 사회만을 보고자 하였고, 그의 관심은 ‘인간해방’에 있었기에 ‘인간의 권리’에 대해서는 둔감하였다고 할 수 있다. 그는 인간의 권리가 부르조아 이데올로기에 의해 포섭되어 있다고 보았다. 맑스에게서 인간의 권리에 대한 비판은 사회를 개인들로 해체시킨다는 사고, 그리고 거의 유기적으로 구성되어 있으며, 정치적, 사회적 그리고 경제적 의존관계 속에 있는 사회를 해체시키고 사적 이익들로 환원시킨다는 사고에 의해 지배되고 있었다(C. Lefort 1981, 62). 또한 맑스는 민주주의 혁명의 과정, 인간의 권리가 가지는 실천적 능력, 특히 공적 공간에의 접근을 위한 새로운 양식으로서의 의미에 무지했다는 것이다. 여기에서 르포르는 맑스가 ‘정치적인 것에 대한 거부’가 분명하다는 사실을 우리에게 인식시키고자 한다. 정치적인 것의 의미를 인정하지 않음으로써 맑스는 근대의 민주주의, 네이션, 인민의 상에 대해 그리고 주권이론 등에 대해 인식하고자 하지 않았으며, 그러한 문제들을 개인의 이익이라는 관점에서 해소시켜버린 것이다(ibid., 62-63).

18세기에 형성된 인간의 권리는 사회의 위에 군림하는 권력의 표상을 붕괴시키는 자유의 요구로부터 출현한 것이다. 인간의 권리는 권리와 권력의 얽힘을 해체시키며 등장한 것으로서, 오히려 권력이 권리에 순응해야 함을 의미한 것이다. 예를 들어 저항권은 시민 고유의 일이지 결코 국가에 그것의 보장을 요구할 수 있는 것이 아닌 것이다. “인간의 권

11) 「인권선언」의 4조와 11조의 내용은 각각 다음과 같다. “자유는 타인에 대해 해를 끼치지 않는 모든 것을 할 수 있는 것을 의미한다. 따라서 각 개인의 자연권 행사는 사회의 다른 구성원들에게 동일한 권리의 향유를 보장한다는 경계를 가질 뿐이다. 이 경계들은 법률에 의해서만 결정될 수 있다”(4조). “생각과 의견의 자유로운 소통은 인간의 가장 중요한 권리 중 하나이다. 모든 시민은 자유롭게 말하고, 쓰고, 출판할 수 있다. 단, 법률이 이런 자유의 남용이라고 정하는 경우를 제외하고”(11조).

리는 권리와 권력의 탈구를 의미한다. 권리와 권력은 동일한 축 속에 응축되지 않는다. 권력이 스스로를 정당화하려면 권력은 권리에 순응해야 한다”(C. Lefort 1986, 43). 여기에서 르포르는 권력에 대한 권리의 선차성을 이야기하고 있다. 예를 들어 기독교 군주국가의 경우에 왕은 다양한 기존의 권리(단적으로 성직자.귀족.도시.조합 등의 권리)를 존중했고, 그런 권리들과의 협약이 군주제를 구성했다. 반면에 근대사회에서 “권리는 권력에 대해 일종의 외재성을 형상화한다”(C. Lefort 1981, 66). 더 구체적으로 말하면, 권리의 기초의 외재성이란 권력이 권리에 어떤 영향도 미칠 수 없게 만드는 것을 의미한다. 이렇게 인간의 권리는 생각.의견.말.글의 소통과 순환에 있어서 법이 정하는 특정한 경우를 제외하고는 그것을 종속시킬 수 있는 어떤 권력이나 권위도 존재할 수 없음을 의미한다. 권리와 권력의 관계 혹은 그것들의 응축과 관련하여 쟁점이 되었다. 르포르에 대해 비판을 제기하였던 마낭(P. Manent)이나 고쉴(M. Gauchet)의 경우 권리와 권력의 강한 연관성을 주장하면서 르포르의 ‘인권의 정치’를 비판한다. 즉, 권리는 권력을 통해서만 존재할 수 있으며, 역사적으로 그러했다는 것이다. 특히 고쉴은 프랑스혁명과 전체주의의 경험이 그것을 증명한다고 주장했다(P. Manent 1981; M. Gauchet, 1980; Id. 1989). 이에 대해 르포르는 “권력이 정당화하기 위해서 권력은 이제 권리에 순응해야 하며, 권리로부터 자신의 원칙을 보유하지 않는다”고 말하고 있다(C. Lefort 번역본 52).¹²⁾

이와 함께 르포르에게 권력에 대한 경계 혹은 권리의 우선성과 관련하여 언급하는 부분은 정치적 자유 그리고 저항권이다. 우선 르포르는 정치적 자유가 바로 ‘억압에 대한 저항’이라고 말한다(번역본 51). 1791년 「인간과 시민의 권리선언」에 대한 해석을 통해 르포르는 ‘억압에 대한 저항’이라는 저항권의 천명이 소멸되지 않는 자연권으로 규정되고 있음에 주목한다. 그리고 그러한 자연권들이 실현되기 위해서 저항의 원칙, 정치적 자유는 필수적이라고 말한다. 물론 르포르는 정치적 자유의 행사를 위한 새로운 권리의 발생이 국가의 규제적 힘을 증가시킬 수 있음을 인정한다(C. Lefort, 1986, 49). 그래서 르포르는 공적 영역에서 이뤄지는 여론과의 동의가 새로운 통제 수단으로서 필요하다고 주장한다.¹³⁾

권리는 민주주의적 공간을 형태 짓는 계기이다. 민주주의 사회는 가장 기본적인 인간의 권리라는 규칙에 의해 움직이는 공론장을 구성한다. 인간의 권리는 개인에 있지 않다. 민주주의 사회의 구성원으로서 개인은 법률의 보호를 받게 된다. 사상.표현.집회의 자유 등은 개인의 속성이 아니라 관계의 자유, 즉 민주주의적 공론장의 속성을 형성한다. 인간의 권리는 민주주의 속에서만 전개될 수 있다.¹⁴⁾ 인간의 권리는 인간적 관계를 형성하고 그

12) 인권의 정치에 대한 이해에 있어서 발리바르 역시 인권의 정치를 통한 민주주의 경계의 확장을 주장하면서 그것의 권력과의 관계를 새롭게 정의한다. 분명 보다 더 전복적인 의미에서이다(E. Balibar 1992).

13) 르포르에 따르면, 프랑스의 정치적 자유주의는 전제정에 대한 비판과 더불어 형성됐다는 점에서 경제적 자유주의와 구별되는 것이다. 그 중에서 벤자맹 콩스탕이 인민의 절대적 주권을 비판하는 데 한 정됐다면 토크빌은 한걸음 더 나아가 민주주의적이고 혁명적인 중용의 특징을 찾으려 했는데, 특히 사회권력(pouvoir social)이 그런 것이었다(C. Lefort, 1986, 198~199).

14) 비결정의 정치철학을 추구하는 르포르는 ‘인간의 권리’에 대한 규범적 토대를 찾지 않는다. 그것은 메를로-퐁티의 몸(corps) 철학으로부터 받은 영향 때문이기도 하다. 이와 달리 랑 페리와 알랭 르노는 동일하게 인권정치의 가능성을 보지만, 근대 자연권에서 그 규범적 토대를 찾고 있다(L. Ferry, 1

형태가 정치적 범위를 형성할 때 정당한 형태를 갖는다.

권리는 법률 역시 문제시한다. 법률에 의해 형성된 실증적인 권리가 법률을 문제시하는 것이 아니다. 민주주의적 공론장을 구성하는 권리로부터 법률은 형성된다. 권리의 근원은 권력의 빈 공간 이외의 다른 것이 아니다. 이렇듯 르포르의 민주주의에 대한 방어는 권리의 지위에 대한 새로운 평가로 이어진다. 권리와 민주주의의 형태는 동일한 하나의 운동 속에서 제기된다. 인간의 권리의 출현은 새로운 공적 공간, 생각의 자유로운 순환과 소통의 공간으로서 등장한다. 따라서 르포르는 이렇게 말한다. “인간의 권리의 제도들을 인정하는 것은 공적 공간의 새로운 정당성 형태가 출현했음을 나타낸다”(C. Lefort 1986, 42).

그러한 의미에서 르포르는 자유주의자들이 강조하는 법치국가(Etat de droit)의 한계를 극복하고자 한다. 즉 법치국가의 경우 항상 권력의 한계를 염두에 둔다. 하지만 르포르는 민주주의 국가(Etat démocratique)의 경우 법치국가가 전통적으로 부과하는 한계들을 넘어선다고 주장한다(C. Lefort 1981, 67-8). 민주주의 국가는 권력이 제어할 수 없는 틀을 넘어서 쟁의들이 발생하는 장소이다. 파업권, 노동조합의 권리, 사회보장의 권리 등 역시 인간의 권리라는 토대 위에서 국가가 정한 경계들(frontières)을 넘어서 발전되어 왔으며, 그러한 역사는 앞으로도 열려져 있다. 인간의 권리는 민주주의의 발생적 원칙 중의 하나가 된다. 인간 권리의 정치와 민주주의 정치는 자유와 창조성의 근원들을 발현시킬 수 있도록 하는 정치적 실천의 방식이다.

V. 글을 나가면서

정치적인 것의 발견, 인권의 정치를 통한 근대 민주주의의 활로 모색 등은 르포르가 주요하게 프랑스의 정치사 그리고 근대 서구의 역사를 들여다보면서 문제의식을 구체화한 결과라고 할 수 있다. 로장발롱이 인터뷰의 서두에서 언급하였듯이 르포르의 정치철학이 현실과의 지속적인 교감 속에서 이루어졌음을 의미한다. 인권의 정치 그리고 정치적 자유의 강조를 통한 민주주의의 확장이라는 르포르의 문제제기는 그가 말하는 프랑스의 정치적 자유주의의 전통과 일맥상통한다. 영미의 경제적 자유주의 전통과 구별되어 전제권력을 통한 거부 속에서 공화주의적인 문제의식과 결합한 프랑스의 정치적 자유주의 전통이 그것이다.¹⁵⁾ 정치적인 것을 통한 현대 민주주의의 다양한 모색은 아직도 진행형이며, 현재의 민주주의의 경계가 항상 넘어서야 할 과제들이다. 뤼레가 자신의 마지막 저서에서 “또 다른 사회를 건설하려는 사유가 불가능하게 됐음”을 선언하면서 자유주의의 수용을 이야기했을 때, 르포르는 “비록 공산주의가 과거에 속하지만 공산주의의 문제는 우리 시대의 중심에 남아 있다”고 반박하며 뤼레와 분명한 선을 그었다(F. Furet 1995; C. Lefo-

981; L. Ferry et A. Renault, 1983). 이들의 차이에 대해서는 D. Leydet(1993) 참조.

15) 1980년대 신자유주의의 세계적 확산에 거슬러 프랑스에는 사회당 정권이 들어선다. 1970년대 이후 프랑스 사회주의는 상당 부분 자유주의와의 친밀성을 보여왔고, 프랑스의 정치적 자유주의는 사회주의적 요구를 수용해왔다. 그것이 1980년대에 사회당의 권력 장악을 가능케 한 ‘사회적 자유주의’ 혹은 ‘자유사회주의’ 경향일 것이다.

rt 1992; Id. 1999). 그리고 르포르르는 고대 아테네의 이상적 정치의 흐름에 기대는 아렌트와도 거리를 두면서 바로 현재의 실재 속에서 민주주의가 가지는 난점 해결의 실마리를 찾고자 한다. 르포르르가 제기한 정치적인 것의 개념 자체가 열려진 공간과 민주주의의 무한한 확장을 의미한다.

이런 의미에서 르포르르의 정치적인 것에 대한 사유와 인권의 정치를 통한 현대 민주주의의 새로운 모색은 신자유주의의 강세라는 현재의 상황에서 '정치'에 대해 재고하게 한다. 그리고 인권의 정치에 대한 르포르르의 확장된 해석은 신자유주의적 세계화라는 상황이 만들어내는 국민국가 내부의 시민권의 위기 그리고 국민국가 경계를 넘어서는 이들의 권리의 문제 등에 대해서 실마리를 제공해 준다. 또한 자유주의를 정치적으로 확장하고자 하는 르포르르의 독창적인 자유주의 해석 역시 프랑스의 정치사와 정치사상을 새롭게 보게 하는 역할을 하고 있다. 정치적인 것의 문제는 현재의 사회질서가 결코 외부적으로 주어지거나 자연적으로 형성된 것이 아니라 구성원들의 정치에 의해 형성되고 변환되어가는 과정임을 보여준다. 그런 의미에서 정치적인 것의 문제는 우리 공동체의 형성, 즉 공동체 구성원의 공존양식에 대한 공동체 구성원의 적극적인 고민으로부터 형성된다. 정치적인 것의 역사는 근대 민주주의의 역사이며, 민주주의적 주체들의 역사인 것이다.

<참고문헌>

- Arendt, H. 1996. 『인간의 조건』. 이진우 역. 서울: 한길사.
- . 2004. 『혁명론』. 홍원표 역. 서울: 한길사.
- . 2006. 『전체주의의 기원』(1951). 박미애, 이진우 역. 서울: 한길사.
- Balibar, E. 1992. *Les frontières de la démocratie*. Paris: La découverte.
- . 1992. “Qu'est-ce qu'une politique des droits de l'homme”, *Les frontières de la démocratie*. Paris: La découverte.
- . 2001a. “Frontières du monde, frontières de la politique”, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris: La découverte.
- Benhabib, Seyla. 2008. 『타자의 권리』. 이상훈 역. 서울: 철학과 현실.
- Caillé, Alain. 1993. “Claude Lefort, les sciences sociales et la philosophie politique”, *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*. sous la direction de Claude Habib et Claude Mouchard. Paris: Esprit.
- Clastres, Pierre. 2005. 『국가에 대항하는 사회』. 홍성흡 역. 서울: 이학사.
- Ferry, Luc. 1981. “De la critique de l'historicisme à la question du droit,” *Rejouer le politique*, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, dir., Paris: Galiée.
- Ferry, Luc, et Renault, Alain. 1983. “Penser les droits de l'homme,” *Esprit*, (Mars).
- 1992. *Philosophie politique 3. Des droits de l'homme à l'idée républicaine*. Paris: Puf.
- Flynn, Bernard. 2006. *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Northwestern University Press.
- Furet, François. 1995. *Passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris: Calamnn-Lévy.
- Furet, François et Ozouf, Mona. dir. 1988. *Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Flammarion.
- Gauchet, Marcel. 1976. “Refléxions sur l'Etat totalitaire” *Esprit*, Juillet-Aout.
- . 1980. “Les droits de l'homme ne sont pas une politique”, *Le Débat*, juillet-août.
- . 1980. “Tocqueville, l'amérique et nous: Sur la genèse des sociétés démocratiques,” *Libre: Politique, anthropologie, philosophie*, no.7, (Mars).
- . 1989. *La Révolution des droits de l'homme*, Paris: Gallimard, 1989.
- Howard, Dick. 1998. *Pour une critique du jugement politique*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Lefort, Claude.. 1963. “La politique et la pensée de la politique,” *Les lettres nouvelles*, no. 32 (Février), *Sur une colonne absente: Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, 1978. 재수록.
- . 1972, *Le Travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris: Gallimard.
- . 1975. *Un homme en trop: Refléxions sur l'archipel du Goulag*, Paris: Seuil.
- . 1978. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard.
- . 1978. “Le corps, la chair” *Sur une colonne absente: Ecrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.
- . 1981. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard.

- . 1986. *Essai sur le politique*. Paris: Seuil. 『정치적인 것에 대한 시론』. 홍태영 역. 서울: 그린비, 2015.
- . 1986. "Permanence du théologico-politique?" *Essai sur le politique. XIXe ~XXe siècle*. Paris: Seuil.
- . 1991. "Introduction" à Gordon Wood, *La Création de la République américaine*. Paris: Belin.
- . 1992. *Écrire: A l'Épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.
- . 1999. *La complication: Retour sur le communisme*. Paris: Fayard.
- Leydet, Dominique. 1993. "Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme," *Canadian Journal of Political Science*, vol. 26, no. 2 (July).
- Manent, Pierre, 1981. "Démocratie et totalitarisme," *Commentaire* IV, 16.
- Poltier, Hugues. 1997. *La découverte du politique*, Paris: Michalon.
- . 1998. *Passion du politique: La pensée de Claude Lefort*, Genève: Labor et ides.
- Rosanvallon, Pierre. 1985. *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- . 1998. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard.
- . 2002. *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Leçon inaugurale au Collège de France faite le jeudi 28 mars 2002, Paris: Seuil.
- . 2006. *La contre-démocratie*. Paris: Seuil.
- . 2012. "The Test of the Political: A Conversation with Claude Lefort", *Constellations*. Vol. 19, No. 1.
- Serna, Pierre. 2013. 『무엇을 위하여 혁명을 하는가』. 김민철 외 역. 서울: 두더지.
- 2015. "혁명과 민주주의-프랑스 혁명과 민주공화국의 창출", 『프랑스사 연구』, 33호.
- Shklar, Judith. 1998. "The American Idea of Aristocracy," *Redeeming American Political Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wood, G. S. 1969. *Representation in the American Revolution*. Charlottesville: The University Press of Virginia.

발리바르의 민주주의론

최 원(독립연구자·철학)

1. 민주적 시민권?

이 글은 2010년에 출판된 에티엔 발리바르(Étienne Balibar)의 저서 『평등자유명제(La Proposition de l'égaliberté)』(이하 LPdE)에 나타난 그의 민주주의론의 몇몇 주요 관념들을 개략적으로 살펴보는 것을 목표로 한다.¹⁶⁾ 발리바르는 이 책을 「시민권의 이율배반」이라는 제목을 붙인 서론으로 시작하는데, 거기에서 그는 시민권과 민주주의의 관계를 본질적으로 이율배반적인 것으로 규정한다. 물론 여기에서 시민권이란 고대 그리스로부터 현대에 이르기까지 다양한 형상들을 가져왔던 '역사적 제도로서의 시민권'을 일컫는 것으로, 발리바르는 시민권이 하나의 형상에서 다른 하나의 형상으로 이행할 때면 언제나 그것이 '정치 변혁의 동력(dynamique)으로서의 민주주의'와 맺는 이율배반적인 관계에 의해 추동된다고 말한다. 이렇게 발리바르는 정치를 시민권과 민주주의 사이의 긴장을 통해 사고함으로써 그것을 단지 제도만의 문제가 아니라 또한 역사적 운동과 세력관계를 포함하는 변증법의 문제 및 이론과 실천의 접합의 문제로서 바라보고자 한다(LPdE 12).

따라서 우리는 발리바르가 민주주의를 하나의 '정체(régime)'로 바라보는 대부분의 정치철학적 전통과는 일정한 거리를 둔다는 것을 알 수 있다. 오히려 그는 그것을 하나의 '과정'(곧 민주화의 과정)으로 파악하는 아리스토텔레스, 마키아벨리, 스피노자, 맑스, 그리고 현대에는 자크 랑시에르(Jacques Rancière)와 같은 이들의 편에(때로는 이들의 명시적인 발언에 대한 징후적 독해를 통해서 도출되는 민주주의에 대한 역설적 테제의 편에) 스스로를 위치시킨다는 것을 알 수 있다. 이는 곧 민주주의를 '시민권의 헌정(constitution de citoyenneté)'¹⁷⁾의 어떤 유형에 주어진 이름이 아니라 이른바 '민주정'을 포함하여 모든 시민권의 헌정에 적용해야 할 '진리'로서 사고한다는 것인데, 이 관점에서 보면 민주주의와 시민권을 안이하게 결합시킴으로써 문제를 서둘러 해결하려고 드는 '민주적 시민권'이라는 말은 (그 말을 부정할 필요야 없겠지만) 정치에 대한 우리의 사유를 진전시키는 데에는 별 도움이 안 될 뿐 아니라, 엄밀하게 보자면 그 자체로 하나의 모순적 표현에 가까워지는 말이라는 것을 알 수 있다(또는 그 모순을 사유하는 것이 문제라는 점에서 그것은 하나의 질문이지 해답이 될 수 없다).

이 때문에 발리바르는 이미 2001년에 쓴 「민주주의적 시민권인가 인민주권인가?」라는 글에서 '민주적 시민권'('민주주의적 원리, 개인적이고 집합적인 권리들의 보장, 법치국가에의 소속 및 그 제도들에 대한 참여'라는 의미로 이해된)을 '인민주권'보다 선호하는 헌

16) Étienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, Paris: PUF, 2010.

17) 이 말은 발리바르가 *politeia*라는 고대 그리스어에 대한 번역어로 제안하는 것이다. 발리바르, 「민주주의적 시민권인가 인민주권인가?」, 『정치체에 대한 권리』, 진태원 역, 후마니타스, 2011, 231쪽.

정주의적 경향에 반대하여, ‘인민주권’이 보다 근본적이며 그것이 시민권에 대한 우리의 정의에 늘 유령처럼 들러붙어 있을 수밖에 없음을 주장한 바 있다.¹⁸⁾ 결국 발리바르에게 민주주의란 모든 제도화된 역사적 시민권에 대하여 인민주권을 발동하여 ‘평등자유’의 진리를 적용함으로써 그것을 탈구축하는 문제로 사고된다고 말할 수 있으며, 역으로 모든 시민권은 그것이 “민주적”이라고 일컬어질 때조차 (세력관계에 따라) 좀 더 민주화되거나 반대로 탈민주화(de-democratization)될 수 있는, 전진과 후퇴 뿐 아니라 때로는 소멸까지도 가능한 ‘상대적인 것’으로 사고된다고 말할 수 있다.

우리는 다음 절에서 평등자유명제에 대한 발리바르의 사유를 다각도로 검토해보고자 하는데, 발리바르는 이것을 아나키(anarchie) 또는 정치의 죽음이라는 문제와 연관시킨다. 그 다음 절에서 우리는 프랑스 혁명으로 인해 발발한 정치적 진리로서의 평등자유가 근대 정치 안에 전개된 결과로 생산된 두 가지 구분되는 근대성의 내용을 살펴볼 것이다. 마지막으로 우리는 평등자유명제에 대해 발리바르가 새롭게 전개하고 있는 비판적 문제의식을 잠시 짚어볼 것이다.

2. 평등자유: 이소노미아(isonomia), 아나키, 정치의 죽음

주지하다시피 ‘평등자유(égalité)’라는 말은 발리바르가 ‘평등과 자유의 실천적 동일성(identité)’, 곧 그 둘 가운데 하나를 부정하면 반드시 다른 하나마저도 부정하게 되는 사태를 이론적으로 지시하기 위해 만든 합성어이다. 그가 이 용어를 처음으로 제안했던 것은 1989년 프티 오데온(Petit Odéon)에서 열린 학술대회(Conférences du Perroquet)에서 발표한 「평등자유명제」라는 제목의 논문에서였고, 이 논문은 「인간의 권리와 시민의 권리: 평등과 자유의 근대적 변증법」이라는 또 다른 제목 하에서 『민주주의의 경계들』이라는 그의 1992년 저서에 수록되기도 했다(한국에서도 후자의 제목으로 번역된 바 있다). 20여년이 지난 후 원래의 논문과 동일한 제목의 360쪽에 달하는 저서가 나왔다는 것은 이 합성어가 표현하는 주제의 풍부함과 확장력을 증명해주는 것이라고 볼 수 있다.

그도 그럴 것이, 평등자유라는 말은, 발리바르가 밝히듯이, 원래 고대 그리스인들이 ‘이소노미아(isonomia)’라는 하나의 단일한 단어를 통해 지시하던 것과 정확히 동일한 내용을 가지고 있는 말로 현재 우리가 민주주의(démocratie)라고 부르는 것의 기원에 직접적으로 연결되어 있는 말이기 때문이다(반면 잘 알려져 있다시피 ‘데모크라티아(demokratia)’라는 말은 고대 그리스에서 경멸적 의미로 사용되었다). ‘이소노미아’는 현재 통상적으로 ‘평등한 권리’ 또는 ‘법 앞에서의 평등’이라고 옮겨지곤 하지만, 사실 그 말의 더욱 정확한 번역어는 ‘평등자유’라고 볼 수 있는데, 발리바르에 따르면 이는 고대 로마의 정치철학자 키케로(Marcus Tullius Cicero)가 그것을 라틴어로 옮길 때 ‘평등한 자유(aequa libertas)’라고 새긴 것에서도 충분히 확인할 수 있는 것이다.¹⁹⁾ 따라서 우리는 이 기표가

18) 발리바르, 같은 글, 232~34쪽.

19) 키케로의 저서 『공화국에 대하여(De re publica)』를 가리키는데, 거기에서 그는 aequa ius(평등한 권리)와 aequa libertas를 상호교환가능한 방식으로 사용한다. Balibar, "Historical Dilemmas of Democracy and Their Relevance for Contemporary Citizenship," *Rethinking Marxism* vol. 20

단순히 발리바르에 의해 어느 날 갑자기 제조된 것이 아니라 오히려 매우 오랜 시간을 이어져 내려온 풍부한 의미사슬을 발리바르가 신조어를 통해 아주 명료한 방식으로 포착해 낸 것이라고 말할 수 있을 것이다. 사실 ‘평등자유’라는 말까지 사용하지는 않았지만 발리바르 이전에도 ‘이소노미아’라는 말을 통해서 평등과 자유의 동일성을 사고하려고 했던 근대적인 철학자가 있었는데, 그것이 바로 한나 아렌트(Hannah Arendt)이다. 아렌트는 자신의 저서 『혁명에 대하여』(1963)에서 이소노미아의 의미를 논하면서, “토커빌의 이해를 좇아 우리가 종종 자유에 대한 위협으로 보곤 하는 평등이 기원적으로는 거의 자유와 동일했다”고 주장하면서 “자유와 평등의 상호연결(interconnection)”을 강조한 바 있다.²⁰⁾

그러나 대부분의 근대 정치철학자들은 자유와 평등을 대립시키거나 또는 그 둘을 대립시키지 않을 때에도 양자 사이에 어떤 ‘위계’를 도입하려고 해왔다. 자유주의의 입장을 가지고 있는 이론가들은 자유가 평등보다 상위의 범주라고 봤으며, 반대로 사회주의(또는 좌파)의 입장을 가지고 있는 이론가들은 평등이 자유보다 상위의 범주라고 봤다. 전자의 경우 가장 대표적인 이론가는 존 롤즈(John Rawls)인데, 롤즈는 『정의론』에서 “평등한 자유”를 주장하면서도 자유를 평등보다 선행하는 원리로 파악하는 ‘사전적 순서(lexical or lexicographical order)’를 도입한 바 있다.²¹⁾ 또 더욱 최근의 사례로는 가라타니 고진을 들 수 있는데, 그는 『철학의 기원』에서 이소노미아를 논하면서 ‘자유가 평등을 만들어낸다’고 봄으로써 자유를 보다 근본적인 범주로 파악한다(가라타니는 자유주의라기보다는 자유지상주의 좌파의 입장에 더 가깝다).²²⁾ 반면 랑시에르나 알랭 바디우(Alain Badiou)와 같은 경우 평등을 자유보다 더욱 근본적인 범주로 사고하며, 이 때문에 그들은 불평등과 배제에 맞선 투쟁만을 중시하며 권위주의적 정부에 대한 투쟁과 자율성의 쟁취를 위한 투쟁과 같은 것은 부차화시키는 경향이 있다. 그러나 이렇게 평등과 자유 가운데 어느 하나를 우선시하는 태도는 정치를 **시민권과 민주주의의 변증법적이고 내적인 긴장**을 통해 사유하기보다는 정치를 그 중 **어느 한 쪽에만 일방적으로 귀속시키려는 경향**에서 비롯되는 것이라고 말할 수 있다. 자유주의자들은 주로 시민권의 측면만을 특권화함으로써 정치를 제도로 환원하려고 한다면, 반대로 사회주의자들(또는 좌파)은 민주주의의 측면만을 특권화함으로써 정치를 제도 바깥의 어떤 것, 비제도적인 것으로 환원하려고 하며, 이 때문에 그들은 ‘시민권’이라는 언어 자체를 회피하게 된다.²³⁾

no. 4 (October 2008), p. 525 참조.

20) Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: The Viking Press, 1966, pp. 22-25.

21) John Rawls, *Theory of Justice (Revised Edition)*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, Ch. IV 참조.

22) 가라타니는 이렇게 말한다. “이오니아에서 사람들은 전통적인 지배관계로부터 자유로웠다. 그런데 거기서 이소노미아는 그저 추상적 평등성을 의미한 것이 아니었다. 사람들은 실제 경제적으로도 평등했다. ... 왜 그랬는지에 대해서는 후술하겠지만, 일단 간단히 말하자면, 이오니아에서 토지가 없는 자는 타인의 토지에서 일하는 대신에 다른 도시로 이주했다. 그러므로 대토지소유가 성립하지 않았다. 그런 의미에서 ‘자유’가 ‘평등’을 가져왔다고 말할 수 있다.” 가라타니 고진, 『철학의 기원』, 조영일 역, 도서출판b, 2015, 41쪽.

23) 랑시에르의 경우 이는 평등주의의 원리가 제도 안으로 형식적으로 그대로 번역되는 직접 민주주의만이 유일하게 다소간 민주적일 수 있다는 강박적 판단으로 나타나기도 한다. 랑시에르의 『민주주의에 대한 증오』(Rancière, *The Hatred of Democracy*, trans. Steve Corcoran, New York: Verso, 2

주지하다시피 헤로도투스의 『역사』에 등장하는 정체에 대한 세 명의 페르시아인의 유명한 논쟁에서 오타네스(Otanes)는 군주제를 주장하는 다리우스(Darius)와 과두제를 주장하는 메가비주스(Megabyzus)에 반대하여 이소노미아(민주제)를 옹호했지만 투표가 다리우스의 승리로 끝나자 “나는 지배하고 싶지도 않고 지배받고 싶지도 않다”고 말하면서, 누가 앞으로 설립될 군주정의 왕이 될 것인가를 결정하는 추첨을 기권하는 대신 자기와 자기의 자손만큼은 (본인들이 원하지 않을 경우) 왕에게 복종하지 않을 수 있게 허락해 달라고 요청한다.²⁴⁾ 발리바르는 바로 이 장면을 논하면서 여기에는 어떤 해석상의 애매함이 있을 수 있다는 점을 지적한다. 왜냐하면 오타네스의 이러한 요구는 그가 설파한 평등주의와는 모순되는 하나의 가족적 특권(계다가 상속되는 특권)에 대한 요구로 나타나고 있기 때문이다. 따라서 이것이 하나의 ‘한계 상황’이라는 것은 분명하지만, 그 해석은 상반된 두 방향으로 나아갈 수 있다. 한편으로 그것은 이소노미아의 원리에 따른 시민권의 주장은 그것이 절대적으로 추구될 경우 결국 자기 모순에 빠지게 됨을 말하려는 것일 수 있다. 하지만 거꾸로 그것은 자유와 평등에 대한 시민들의 요구는 환원 불가능한 것이기에, 그 요구가 투표에서 패하여 말하자면 ‘죽음’에 이른다고 할지라도 “그것의 유령이 모든 권위주의적이거나 불평등한 정체들에 들러붙게 된다”는 것을 표현할 수 있다(LPdE 349). 발리바르가 채택하는 이 두 번째 해석에 따를 경우, 이소노미아 또는 평등자유 원리란 시민권의 헌정의 긍정적 원리라기보다는 **부정적 원리**이며, 저항, 불복종, 봉기 등을 통해 그것을 위협하며 부단히 되돌아오는 유령이자 정치 그 자체에 드리워져 있는 죽음의 그림자로서의 **아나키의 원리**라는 점을 알 수 있다(an-archie는 정확히 ‘비-지배’라는 의미, ‘누구도 지배하지 않고 지배받지도 않는다’는 의미이다).²⁵⁾ 그러나 발리바르는 이를 여전히 시민권의 헌정 그 자체 안에 기입되어 있는 **내적인 이율배반**의 문제로서 바라보고자 한다.

민주적 시민권이라는 것은 따라서 갈등적인 것이며, 그렇지 않다면 그것은 존재하지 않는다. 그러나 이는 또한 민주적 시민권이—혁명적 에피소드들이 탁월하게 예시하듯이—실제적이거나 가능한 죽음과 어떤 본래적인 관계를 함축한다는 것을 뜻한다. 시민들의 공동체로서 자기 자신을 구하거나 살아남기 위해서 시테(cité)는 자신의 구성원들의 대립 안에서 죽음 또는 아나키의 위협을 감수해야 하는데, 어떤 것도 시테를 그것으로부터 미리 보호할 수 없으며, 무엇보다도 반대자를 범죄화하거나 양심의 반대에 대해 반역의 혐의를 부과함으로써는 그렇게 할 수 없다.(LPdE 347, 강조는 인용자)

그러므로 이러한 죽음은 피할 수 없는 것이기는 하지만, 그것이 오히려 시민들의 공동체를 구하거나 살아남게 만드는 것일 수 있는 한에서 절대적으로 부정적인 의미만을 갖는

006)를 참조하라. 또한 ‘인권의 정치’와 관련해서 랑시에르가 겪는 곤란에 대해서는 최원, 「인권의 정치의 관점에서 본 분단과 통일」, 『통일인문학』 61집 (2005년 3월), 119~151쪽을 참조하라.

24) Herodotus, *The Histories*, trans. Aubrey de Sélincourt, New York: Penguin Books, 2003, pp. 207-9.

25) 사실 발리바르가 “나는 지배하지도 지배받고 싶지도 않다”는 오타네스의 요구를 ‘아나키적 시민권’의 정식화로 파악한 것은 이미 오래 전에 쓴 「인민이 인민이 되게 하는 것: 루소와 칸트」(1989)라는 텍스트에서였다(『대중들의 공포』, 최원·서관모 역, 도서출판b, 2007, 130쪽, 4번 각주 참조).

것은 아니다. 사실 정치의 죽음은 두 가지 대립되는 방식으로 경험될 수 있다. 첫 번째 죽음은 발리바르가 정치의 ‘프로그램화 된 죽음’이라고 부르는 것으로, 과거에는 ‘관리(gestion)’라는 이름을 가졌었고 오늘날에는 ‘거버넌스(gouvernance)’라는 이름을 갖게 된 ‘반정치(anti-politique)’가 전면화 되는 상황을 말하는데, 그것은 주로 공적인 권력에 대한 접근에 있어서의 불평등한 구조를 확립함으로써 (다수자 계급이든 소수자 계급이든 간에) 한 계급이 정치를 전유하고 사유화함으로써 그것을 파괴할 때에 나타난다. 물론 이러한 첫 번째 죽음을 지연시키는 완화제로서 ‘청문회, 법적 절차, 반대할 권리, 소수파의 권리’ 따위의 제도를 만들 수 있지만, 시테가 이러한 프로그램화 된 정치의 죽음을 피할 수 있는가 하는 것은 궁극적으로 그것이 또 다른 종류의 죽음을 대면할 수 있는 역량을 가지고 있는가, 곧 시테가 자기 자신에 맞서 분할되는 갈등적 현실, 바로 아나키적 현실에 대면할 수 있는 역량을 그것이 가지고 있는가에 달려 있다고 할 수 있다(발리바르는 이러한 아나키적 현실을 “민주적 예외상태”라고 표현하기도 한다).²⁶⁾

물론 이는 시민권이라는 제도 또는 시민들의 공동체로서의 국가가 궁극적으로 소멸되어야 한다는 뜻은 아니다. 공적 권위가 부재한 무정부적 사회가 어떤 사회일지 상상하기란 쉬운 일이며, 그것이 초래할 상황이 얼마나 폭력적인 것일지는 이미 지구 곳곳에서 그러한 상황을 실제로 겪고 있는 사람들의 참혹한 삶을 통해 충분히 확인할 수 있다. 발리바르는 국가주의적 신화의 역의 신화, 곧 인간은 본래 선한 존재이지만 국가 또는 공적 권위가 그들을 타락시켰을 뿐이라는 식의 신화에 우리가 의존하려는 것이 아니라면, 결국 그러한 무정부적 사회란 자크 데리다(Jacques Derrida)나 로베르토 에스포지토(Roberto Esposito) 등이 말하는 자기-면역적 사회(따라서 자기-파괴에 이르는 사회)로 귀결될 수밖에 없다는 것을 인정해야 한다고 말한다. 그러나 동시에 발리바르는, 시테 또는 국가가 아나키적인 원리를 자기 안에 하나의 본질적 계기로 포함하고 있지 않을 경우 그것이 자신의 또 다른 죽음(곧 프로그램화 된 죽음)을 막아낼 수 없다는 것도 마찬가지로 분명하다는 점을 강조한다. 이 때문에 우리는 (원칙적으로 뿐만 아니라 실제로도 종종) 자신을 위협하는 저항권, 봉기권, 시민불복종권 등의 부정적 권리가 시민권의 헌정 자체 안에 기입되어 있는 것을 보게 된다. 예컨대 ‘저항권’을 명시적으로 시민의 권리로 인정하는 프랑스 혁명의 『선언』 뿐만 아니라 대항권력의 존재를 민주주의의 핵심으로 파악하는 미국 헌정의 전통에서 확인할 수 있듯이 말이다(그 외에도 많은 사례들이 있을 것이다). 이렇게 시테가 스스로를 얼마간 오래 보존할 수 있는 것은 오직 자신의 ‘잠재적 죽음’을 통해서만, 그러한 죽음을 필수적인 자신의 생존의 계기로 상정함으로써만 가능하다면,²⁷⁾ 결국 발리

26) 이렇게 봤을 때, 발리바르와 가라타니가 이소노미아를 이해하는 방식의 차이는 매우 분명하다. 발리바르에게 그것은 근본적으로 갈등 및 투쟁의 원리로 이해된다고 한다면 가라타니에게 그것은 지배를 피해 이주할 수 있는 땅(식민화할 수 있는 땅)이 아직 충분히 남아 있다는 물질적 조건에 의해 저절로 주어지는 어떤 정체의 실정적 원리이다. 가라타니는 이렇게 말한다. “하지만 이오니아의 폴리스는 그것들과는 전혀 다르다. 그곳에는 씨족적인 문벌이나 사제의 지배가 처음부터 존재하지 않았다. 이오니아의 이소노미아 원리는 민주화나 계급투쟁이 아니라 무엇보다도 식민-이동에 의해 초래된 것이었다.”(『철학의 기원』, 60쪽) 이 점과 관련하여 아렌트와의 비교도 계발적인데, 발리바르는 평등자유 또는 이소노미아의 근대적 정식을 바로 아렌트의 “권리들을 가질 권리”의 이론화에서 찾는다(cf. Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*, New York: Harvest Book, 1976, p. 290 ff.)

27) 사실 이러한 삶과 죽음의 변증법은 개체에 대한 스피노자의 사고에 매우 가까이 가는 것이다. 스피

바르의 관점에서 봤을 때 정치란 시민권과 민주주의의 이율배반과 그 내적 긴장의 영속적인 전개일 수 있을 따름이며, 그 변증법의 어느 한 쪽을 소거하는 것은 근본적으로 불가능한 일(이자 무용한 일)이라고 말할 수 있을 것이다.

3. 근대 시민권의 두 국면

1789년 프랑스혁명은 이러한 대립물의 통일(coincidentia oppositorum)로서의 평등자유명제의 역사에, ‘인간과 시민의 동일성’이라는 또 다른 대립물의 통일을 추가함으로써 결정적인 단절을 만들어냈다고 볼 수 있다. 그것은 인간과 시민을 등치시키고, 모든 인간은 시민이며 시민이 되기 위해서는 인간으로 태어나는 것으로 충분하다고 말함으로써, 시민의 자격을 둘러싼 논란을 영원히 시효 지난 어떤 것으로 일소해 버린다. 아리스토텔레스로부터 자연권 사상에 이르는 시민권에 대한 전통적인 사유들이 인간과 동물 및 과소인간(예컨대, 여성, 노예, 어린아이)의 구분을 통해 인간의 자연본성(nature)을 규정하고 또 이로부터 시민의 자격을 도출하려고 시도했다고 한다면, 프랑스혁명의 『선언』은 오히려 시민권을 통해서만 또는 그것의 쟁취를 통해서만 인간이 인간으로 생성될 수 있다고(따라서 시민권 바깥이나 이전에 존재하는 ‘인간’은 없다고) 정반대로 말함으로써 시민권을 즉시 절대적으로 보편적인 사정을 갖는 어떤 것으로 만들려고 시도했던 것이다.

그렇지만 이러한 단절을 통해 프랑스혁명 이후에 전개된 근대 정치가 앞서 말한 ‘시민권의 이율배반’을 피할 수 있었던 것은 아니며 단지 그것을 과거와는 다른 방식으로 경험할 수 있었을 따름인데, 왜냐하면 『선언』의 의의는 그것이 시민의 자격을 무규정적인 것으로 완전히 열어 놓음으로써 그 이후 모든 배제된 자들이 그 언표의 발화자의 위치에 스스로를 기입하고 이미 거기에 자신의 것으로 선언되어 있는 권리들을 실제로 향유하기 위한 투쟁에 나설 수 있도록 한 데에서 찾아지는 것이지, 『선언』이 역사적 제도로서의 근대적인 ‘시민권의 헌정’을 보편적인 것으로 명확히 확립하거나 심지어 완성할 수 있었다는 데에서 찾아지는 것은 전혀 아니기 때문이다. 그러므로 다시 한 번 문제는 봉기(insurrection)와 구성/헌정(constitution)의 변증법이다. 먼저 우리는 근대 시민권의 첫 번째 국면(또는 “첫 번째 근대성”)으로서 “평등자유 의 흔적”을 분석하는 발리바르의 논의를 살펴보고, 그것의 두 번째 국면(또는 “두 번째 근대성”)으로서 ‘사회적 시민권’의 전개를 분석하는 그의 논의를 간략히 살펴보고자 한다.

먼저 발리바르가 말하는 “평등자유 의 흔적”이라는 것은 평등자유 명제가 1789년에 선언된 이후 그 시기에만 적절한 어떤 것으로 남아있거나 과거의 유물이 되기는커녕 부단히 현재로 되돌아옴으로써(또는 오히려 매우 다양하고 이질적인 시간과 장소로 되돌아옴으로써), ‘갈등과 제도의 결합’이 지속적으로 다시 일어나게 되는 현상을 일컫는 것이다(LPdE 15). 바꿔 말해서, 프랑스 혁명 이후 사람들이 자유와 평등을 요구할 때면 언제나 그들은 근대적인 보편적 시민권의 기원에 있는 그 『선언』의 언표행위를 되풀이하게 된다는 것인

노자는 개체가 스스로를 보존하기 위해서는 주변의 다른 개체들과 끊임없이 교통해야 하며, 이를 위해서 그것은 자신을 항상 잠재적으로 해체해야 한다고 생각한다. 곧 잠재적 해체 또는 잠재적 죽음은 개체의 보존에 필수불가결한 계기를 구성한다.

데, 발리바르에 따르면 이러한 되풀이는 물론 ‘정권교체’나 ‘지배계급의 전복’과 같은 혁명적 사건에서 가장 뚜렷한 방식으로 드러나는 것이지만 그러한 표상에만 제한되지 않는 다양한 역사적 형태를 띠 수 있다. 왜냐하면 권리의 요구(*petitio juris*)는 그것이 혁명에 미달할 때에도 항상 일정한 “봉기적” 의미를 가지고 있으며, 따라서 이를 통해 실현되는 ‘평등자유의 흔적’은 역사 속에서 무한한 방식으로 자신의 모습을 드러낼 수 있기 때문이다. 우리는 이를 유럽에서 시민권이 설립된 민족적 역사들의 다양성, 식민지 해방 운동이 취했던 형태의 다양성, 미국 흑인 해방 운동으로 이어진 내전과 공민권 운동의 독특성 등을 통해 확인할 수 있다(LPdE 16).

그러나 이와 같은 형태상의 다양성에도 불구하고 발리바르는 최종심에서 결정적인 것은 갈등이라고 말한다. 왜냐하면 평등자유는 인간이라면 누구나 갖고 있는 어떤 기본 품성이 아니고, 지배자들은 자신의 특권과 권력을 자발적으로 포기하는 법이 결코 없기 때문이다. 평등과 자유에 대한 요구는 따라서 항상 (조건에 따라 폭력적이 되거나 비폭력적이 되는) 투쟁을 통과할 수밖에 없으며, 바로 그렇기 때문에 봉기 속에서 이렇게 ‘갈등’과 ‘부정’을 통해 생산되는 시민적 공동체는, 그것이 어떤 것이든 간에, 구성원들이 마침내 어떤 합의(*consensus*)에 도달함으로써 생산되는 동질적인 통일체나 달성된 총체성으로 나타날 수도 없고, 그렇다고 반대로 (단지 경제적 필요 및 유용성으로만 묶여 있거나 아니면 ‘만인에 대한 만인의 전쟁’의 상태만을 공유하고 있는) 원자적인 개인들의 단순한 합으로 나타날 수도 없다. 발리바르는 “그러므로 어떤 의미에서 평등자유의 ‘시민들’(또는 동료-시민들)은 친구도 적도 아니”(LPdE 17)라고 주장하는데, 이는 칼 슈미트(Carl Schmitt)가 주장한 ‘친구와 적의 구분’으로서의 정치(또는 정치적인 것)라는 규정에 대한 대안적 정식화라고 일컬을 만한 것이다.²⁸⁾ 이러한 발리바르의 생각은 갈등이 파괴적이 되는 것이 아니라 오히려 생산적이 되는 경합주의(*agonism*)의 필요성을 주장하는 샤타 무페(Chantal Mouffe)의 “민주주의적 역설(*democratic paradox*)”과 매우 가까워지는 것이자,²⁹⁾ 동시에 정치와 민주주의는 어떤 미리 주어진 초역사적 관념의 문제가 아니라 역사적 견지에서만 파악 가능한 어떤 것이라는 사고, 곧 시민권의 제도는 부단히 갱신되는 형태들을 취하면서 변화하는 규범들, 공간들, 영토들, 역사적 내러티브들, 이데올로기적 구성체들로 나타나게 된다는 사고로 이어지는 것이다(LPdE 17).

결국 봉기와 구성의 변증법을 통해 만들어지고 또한 변화하는 시민적 공동체란 순수하게 형식적이거나 법적인 용어들로 규정될 수 있는 것이 아니라 “재생산과 중단, 그리고 영속적인 변혁의 원칙에 의해 지배되는 하나의 역사적 과정”으로, 따라서 부단히 지속되는 “민주주의적 발명”(클로드 르포르(Claude Lefort))의 과정으로 인식될 수 있을 뿐이다(LPdE 20). 발리바르는 우리가 민주주의를 이렇게 ‘발명’해야 할 어떤 것으로 바라보지 않고 ‘보존’해야 할 어떤 것으로 바라볼 때, 그리하여 우리가 어떤 특정한 시민권의 형상을 고수하려고 할 때, 우리는 오히려 민주주의를 잃어버리게 되고, 정치는 반-정치로 변할 수밖에 없다고 말한다.

그러나 이러한 “평등자유의 흔적”이라는 것만 가지고 근대 시민권의 변천을 온전히 묘사하기는 곤란한데, 특히 두 번째 근대성의 국면에서 출현한 사회적 시민권의 전개는 월

28) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, p. 26.

29) Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, New York: Verso, 2000.

썬 더 복잡한 설명을 요하기 때문이다. 여기서 발리바르가 주목하는 것은 근대 시민권의 헌정이 가지고 있는 특이한 성격이다. 발리바르에 따르면, 고대 그리스나 로마 공화정에서 볼 수 있듯이 고대의 헌정들은 권리들을 (군주, 귀족, 평민과 같은) 인구의 몇몇 범주 사이에서 분배하고, 포함과 배제의 규칙을 정하며, 공직자들을 선택하는 원칙과 그들의 책임을 정하고, 권력과 대항권력을 정의하는 데에 초점을 맞추는 “물질적 헌정들(constitutions matérielles)”이었다. 곧 그것은 계급적 세력관계 및 그 힘의 균형을 정체에 (때로는 혼합정체의 형식으로) 반영하는 체제였다고 볼 수 있다. 반면 근대의 헌정들은 “형식적 헌정들(constitutions formelles)”로서, (원칙적으로 계급에 상관없이) 모든 시민에게 다소간 보편적인 방식으로 법적 권리를 보장하는 대신 통치자와 피통치자 간의 분리를 확립함으로써 국가를 사회로부터(따라서 계급으로부터) 자율화시키고 공동체를 대표하는 기능을 독점하게 만드는 방식으로 조직되는 것이다. 바로 이 때문에 계급투쟁이 정체의 종류(즉 어떤 계급이 지배하는가)를 쟁점으로 진행된다고 보다는, 발리바르에 따르면, 오히려 교육체계 쪽으로 전위되는데, 왜냐하면 교육만이 부르주아 국가 내에서 시민들로 하여금 (기회의 평등과 사회적 신분상승은 물론) 정치적 권력에 접근하거나 정치에 참여할 수 있는 기회를 어느 정도 보장하는 것이기 때문이다(LPdE 22-24).

이러한 관점에서 봤을 때, 근대에 달성된 공적인 대중교육 체계는 비록 어떤 한계 내에 서라고는 할지라도 중요한 민주적인 성취로 여겨질 만한 것이었음이 분명하다(오늘날 신자유주의적 탈-민주화 과정 속에서 가장 집요한 공격을 받으며 급속하게 붕괴해 나가고 있는 것 가운데 하나도 바로 이러한 공적 교육 체계가 아니던가?). 물론 교육기본권 또는 교육받을 권리라는 것은 단순히 국가 또는 지배계급에 의해 위로부터 주어진 것이 아니라 노동자 계급 및 인민이 자신들의 투쟁에 의해 아래로부터 강제하거나 쟁취한 것이라고 볼 수 있다. 오히려 부르주아 계급은 늘 학교라는 공간을 무지한 대중과 엘리트를 구분하고 후자를 자신의 계급적 목적에 동원하기 위한 능력주의적(méritocratique)인 지적 위계의 장소로 만들기 위해 노력해 왔으며, 이에 따라 학교는 또한 정치적 대의제를 엘리트주의 및 우민정치와 결합시키는 핵심적인 장치로 기능해 온 것이 사실이다.

T. H. 마셜이 말하듯이, 교육체계는 20세기에 확립된 사회적 시민권의 내용의 중요한 축을 구성하는 것인데(또 다른 한 축은 ‘사회적 서비스’이다),³⁰⁾ 이러한 사회적 시민권의 확립은 노동자 계급이 자본주의에 대한 전복을 포기하고 그 대가로 부르주아에게서 양보를 얻어내는 방식으로 성립된 역사적인 ‘계급타협’의 결과로 주어진 것이었지만, 그것이 이룩한 사회 전반의 민주화 효과는 여전히 엄청난 것이었다고 볼 수 있다. 그러나 발리바르가 여기에서 동시에 주목하는 것은 (교육권의 쟁취가 그러했듯이) 사회적 시민권이라는 것 전체가 근대 역사 속에서 어떤 적대의 전위를 통해서 달성되었다는 점이다. 발리바르는 이중의 전위를 지적한다.

첫 번째는 사회적 시민권이 노동과 관련된 기본권을 어떻게 정의할 것인가 하는 질문을 ‘생산’이 아니라 ‘노동력의 재생산’ 쪽으로 전위시켜 답한 것이다. 원래 생산 영역은 항상 불안정한 계급간 세력관계 속에 있는 만큼 어떤 정상화나 규범화(normalization)가 상당히 곤란한 장소로 나타나는 반면, 재생산 영역은 근본적으로 개인이나 가족 단위로 갈라져 있기 때문에 훨씬 더 효과적으로 정상화가 가능하며 특히 국가에 의한 개입이 용이해지는 장소로 나타난다.

30) T. H. 마셜 & T. 보토모어, 『시민권』, 조성은 역 (나눔의 집, 2014), 31쪽.

두 번째는 사회적 적대를 국제관계 또는 국가 간 관계로 전위시킨 데에서 발견되며, 냉전 시기와 탈냉전의 시기에 그것은 각각 상이한 효과를 가져다주었다. 냉전시기에는 양대 진영으로의 세계분할이 사회적 권리를 위한 투쟁에 소비에트적 혁명의 위험이라는 지지물을 제공함으로써, 민족적 자본주의의 정치적 대표들로 하여금 조직된 노동자 계급과의 모종의 타협을 추구하도록 유도했고, 더욱 중요하게는 사회적 진보를 위한 부르주아지 자신의 모델을 발전시키도록 추동했다고 한다면, 냉전이 종식되고 신자유주의적인 세계화가 시작된 후에는 공포가 편을 바꾸어 나타나게 되는데, 이제 자본가들은 더 이상 혁명을 두려워하지 않는 반면 오히려 노동자들이야말로 이주자들과의 경쟁을 두려워하게 되는 처지에 놓이게 된 것이다.

근대적 시민권과 계급투쟁의 얽힘의 이러한 특이한 양상에 대한 분석으로부터 발리바르는 다음과 같은 교훈을 이끌어내고 싶어 한다. 곧 사회적 시민권의 위기 또는 와해의 요인을 우리는 신자유주의적 세계화 및 자본가들의 반격이라는 외적 요인에서 찾는 데에 상당히 익숙해져 있지만, 사실 그것은 (그러한 외적 요인과 함께) 사회적 시민권이 종래에 조직되던 방식 자체에 내적인 어떤 모순으로부터도 야기된 것이기도 하다는 점을 우리가 인정해야 한다는 것이다. 그것은 국가(특히 민족국가로서의 근대국가)라는 문제를 맹목점에 놓아둠으로써 사회적 시민권이 '정상성'에 의해 침식되는 상황에 대해 노동자 운동이 전혀 반작용하지 못하고 묵인하는 결과를 낳게 되었다. 노동자 운동은 생산과 재생산의 자본주의적 분할 그 자체에 긴밀하게 연결되어 있는 여성의 부부의 가사노동 및 성적 위계구조, 핵가족이라는 가족형태 자체의 억압적이고 착취적인 성격 등에 대해 사실상 어떤 의미 있는 문제제기도 하지 못했으며,³¹⁾ 민족국가 경계 내부에서 자신들이 누리는 사회적 권리가 그 경계 외부에서 진행되는 식민지에 대한 수탈을 기반으로 한 특권일 수 있다는 문제에 대해서도 눈을 감음으로써 이후 신자유주의적 세계화 속에서 초민족적 자본에 맞서는 노동자들의 어떠한 힘 있는 국제적 연대도 만들어 낼 수 없는 무능력을 그대로 보여주면서 점점 더 국수주의적이고 인종주의적인 이데올로기에 취약해져 가는 자신의 몰락을 무력하게 경험해야 했다.

하지만 이것이 과연 20세기 노동자 운동에게만 특별히 해당되는 어떤 전략적 오류의 문제이기만 할까? 발리바르는 시야를 좀 더 확장하여 그것을 모든 해방 운동이 가지고 있는 유한성의 문제로 바라보자고 제안한다. 여전히 노동자 운동을 경유하여 말한다면, 먼저 노동자 계급의 조직된 투쟁이 근대적 시민권의 역사에서 본질적으로 민주적인 역할을 해왔다는 것만큼은 분명하다. 지배계급은 이를 끊임없이 부인하거나 또는 진실을 거꾸로 뒤집어 노동자들의 조직된 투쟁은 민주주의에 대해 전체주의적인 위협이 될 뿐이라고 악선전하기를 멈추지 않지만 말이다. 그러나 발리바르는 지배계급이 퍼뜨리는 이와 같은 편견은 명확히 거부하면서도, 그렇다고 노동자들의 계급운동은 대항국가, 대항권력, 그리고 대항폭력으로 이끄는 내적인 권위주의에 대해 본성상 면역되어 있는 운동이라고 믿을 수도 없으며, 노동자 계급이 그 자체로 보편성의 무제약적이고 무조건적인 원칙을 대표하는 집단이라고 생각할 수도 없다고 말한다. 게다가 발리바르에 따르면 이러한 변질은 단순히 어떤 불리한 물질적 조건에 의해 야기되었거나 사람들의 어떤 “부패” 및 “타락”에 의해 야기되는 것이 아니라, 지배와 억압에 대한 저항과 반대의 운동은 항상 “대항공동체의 출현

31) 이 문제에 대해서는 실비아 페데리치(Silvia Federici)의 작업이 아주 유용하다. 실비아 페데리치, 『캘리번과 마녀』, 황성원·김민철 역, 갈무리, 2013 참조.

과 구축”에 의존할 수밖에 없다는 내적인 필연성으로부터 생겨나는 것이다. 그러므로 이것은 노동자 운동만의 문제를 넘어서는 것일 수밖에 없다. 발리바르는 모든 봉기의 계기들은 유한한 것일 수밖에 없으며, 어디에도 “절대적으로 보편적인” 해방적 보편성이란 존재하지 않는다고 말한다(LPdE 26).

4. 나가며: 주체 이후에 오는 것은 누구인가?

그런데 이렇게 어떠한 개별적인 봉기도 절대적으로 보편적일 수 없는 것이 사실이라고 한다면, 이는 단지 이상과 현실 간의 균열로 인해 그러한 것이 아니라(만일 그러한 것이라면 ‘어떤 구성/현정도 절대적으로 보편적일 수 없다’고 말하는 것으로 충분할 것이다), 봉기라는 것 자체가 가지고 있는 어떤 한계 때문이라고 말하는 것은 불가능할까? 다시 말해서, 평등자유명제라는 것 자체가 가지고 있는 한계와 같은 것은 없는가? 평등자유명제에 입각한 정치는 근본적으로 다수자의 정치, 다시 말해서 “인민에 의한 인민을 위한” 정치일 수밖에 없다면(LPdE 129), 그것은 소수자의 정치라는 차원을 아우를 수 없는 근본적인 한계를 가지고 있는 것은 아닐까? 그 두 가지 종류의 정치를 궁극적으로 종합한다는 것이 과연 가능할까?

발리바르는 ‘주체 이후에 오는 것은 누구인가?’라는 질문에 대해 비교적 최근이라고 볼 수 있는 2014년 11월 13일~14일에 콜롬비아 대학 매종 프랑세즈(Colombia Maison Française)에서 열렸던 컨퍼런스에서 종전과는 전혀 다른 대답을 주는 페이퍼를 발표한 바 있는데, 그 페이퍼의 제목은 「주체 후에 오는 것이 낯선 이/이방인이라고 우리가 말할 수 있을까?(Can We Say: After the Subject Comes the Stranger?)」였다.³²⁾ 주지하다시피 1989년에 장-뤽 낭시(Jean-Luc Nancy)가 당대 프랑스 지식인들에게 물었던 질문, ‘주체 후에 오는 것은 누구인가?’에 대해 발리바르는 ‘주체 후에는 시민이 온다’고 답변 바 있었다. 곧 ‘주체 이후’적이라는 상황은 앞으로 일어날 일이 아니라 이미 과거에 일어난 일이며, 그때 주체를 대신해서 온 것은 시민이라고 볼 수 있다는 말이었다. 발리바르가 이렇게 말할 수 있었던 것은 이 질문 안에 있는 sujet 또는 subject를 고의적으로 예측된 주체로서의 ‘신민’을 지칭하는 것으로 해석했기 때문이었다. 그런데 만일 지금 그가 ‘주체 후에 오는 것은 낯선 이/이방인’이라고 말한다면, 이는 ‘시민-주체’ 이후에 오는 것은 ‘낯선 이/이방인’이라고 말하는 것과 같을 것이다. 그리고 시민-주체가 근본적으로 평등자유명제의 주체라고 할 수 있다면, 그 후에 오는 ‘낯선 이/이방인’은 그 명제를 초과하는 어떤 존재를 지시할 수밖에 없다. 바꿔 말해서, 평등자유 명제에 입각한 정치가 다수자를 위한 것일 수밖에 없다면, 그것을 초과하는 이러한 낯선 이/이방인이라는 형상은 소수자에 연결되어 있는 어떤 존재들(예컨대 성적 소수자들)나 다수자가 구현하는 ‘정상성’의 기준에서 이탈해 있는 ‘비정상인들’(푸코)을 의미할 것이라고 예상해 볼 수 있다.

실제로 2011년에 나온 『시민 주체』³³⁾라는 저서의 결론을 이루고 있는 「부르주아적 보편성과 인간학적 차이들」이 논의하고 있는 것이 바로 이 문제이며, 『평등자유명제』에 실

32) 발표 동영상은 <https://youtu.be/ACaXH-WW6Fo> 에서 볼 수 있다.

33) Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris: PUF, 2011.

려 있는 「평등자유명제에 대한 새로운 성찰들」의 마지막에 가서 자신은 아직 해답을 가지고 있지 못하다고 거듭 밝히며 논의했던 것도 이 문제였다. 즉 그것은 ‘인간성’을 규정하는 데에 필수적이기 때문에 그것을 보편성에 대한 우리의 사고의 지평에서 배제할 수 없지만, 동시에 그것이 ‘차이’이기 때문에 보편성의 담론이라는 관점에서는 해명이 곤란해지는 인간학적 차이들이 있다는 것 말이다(예컨대, 정상적인 것과 비정상적인 것의 차이, 인종적 차이, 성적 차이 등). 근대성을 초과하는 이러한 질문에 대한 발리바르의 탐구는 앞으로 그의 연구의 커다란 축을 이루지 않을까 예상되지만, 동시에 그것이 어떤 방향으로 나아갈지가 현재까지 아주 분명하게 드러나 있는 것은 아닌 것 같다. 다만 내가 보기에 발리바르는 이 문제를 풀어나가기 위해서라도 더 이상 ‘주체’라는 범주를 ‘역사의 주체’는 물론 심지어 ‘정치의 주체’라는 제한된 의미로도 사용하는 것이 상당히 곤란하다는 점을 분명히 하고 있는 것 같다. 그가 ‘행위자’나 ‘담지자’라는 용어를 선호한다고 지속적으로 말하고 있는 것도 아마 이 때문이 아닐까?³⁴⁾

34) 예컨대 LPdE 51-52를 보라.

피에르 로장발롱의 자유주의와 민주주의*

: 프랑스의 정치문화에 대한 역사적 해석을 바탕으로

김상운(진보평론 편집위원)

1. 서론

19세기 프랑스 사회사상사의 고전을 쓴 막심 르루아(Maxime Leroy, 1873-1957)는 같은 제목의 책의 「서문」에서 이렇게 적었다. “1789년 이후의 모든 역사는 … 넓은 의미에서 정치적인 것과 사회적인 것의 대립으로 귀결된다.”¹⁾ 르루아에 따르면, “정치적인 것”이란 1789년의 원리, 즉 개인적 자유와 소유에 입각한 새로운 권력 구성의 원리이며, “사회적인 것”이란 평등과 관련된 것이면서 개인의 불행을 집합적으로 보는 시각, 노동이나 분배와 관련된 1793년의 원리이다.²⁾

그러나 르루아도 지적하지만, 19세기와 20세기의 프랑스 역사는 1789년에 선언된 원리가 그대로 실현되는 과정이 아니었다. 오히려 대혁명 시기에 제창됐던 ‘정치적’ 원리는 개 개인의 구체적 생활조건에 입각한 ‘사회적’인 질서 원리에 의해 항상 비판되며 수정을 겪었다. ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 반목과 조정이 거듭되는 과정, 바로 이것이 프랑스의 (정치)사상사를 구성하는 것이라 봐도 무방할 것이다.

지금부터 검토하려는 프랑스 민주주의의 역사, 혹은 근대민주주의의 역사에 대한 피에르 로장발롱의 논의 역시 ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 긴장과 갈등으로 보는 관점에서 크게 벗어나지 않는다. 물론 이것은 방금 언급한 르루아와 로장발롱이 같은 관점을 갖고 있다는 얘기가 아니다. 오히려 그 반대이다. 사실 1960년대까지 프랑스의 근대사와 사상사를 해석하는 틀을 제시한 것은 경제구조에서 기인하는 계급투쟁이라는 도식이었다. 생디칼리즘의 대표적 이론가 중 한 명인 르루아가 ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 대립을 자유주의적 권력구성 원리와 노동자의 사상·운동과의 대립으로 파악했던 것도 이런 흐름에 속한다. 이에 비해 로장발롱은 1970년대 이후 등장한 ‘수정 해석’에 크게 빛지고 있다. 이 당시에는 역사학·정치사상사·철학 등의 분야에서 지적 쇄신이 일어나고, 오히려 일원적 통합원리(정치적인 것)와 다원성 원리(사회적인 것)의 긴장관계가 논자의 주된 관심 대상이 된다.

게다가 로장발롱이 빛지고 있는 르포르와 고제가 정치적인 것을 오히려 다원성의 원리

* 이 글은 정리가 제대로 되어 있지 않은 데다가 여러 문서들을 복합적으로 콜라주한 것이므로, ‘당분간’ 인용을 불허합니다. (2015년 10월 30일)

1) Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. 1, Paris, Gallimard, 1946, p.13.

2) Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France*, t. 2, Paris, Gallimard, 1950, pp.11-13 ; t. 3, 1954, pp.27-38.

로, 사회적인 것을 일원적 통합원리로 해석하고 있다는 점도 미리 밝혀두어야 한다(이는 개념 자체가 하나의 해석 및 사용 투쟁의 장임을 의미한다). ‘정치적인 것’의 우위를 강조하는 이런 흐름은 로장발롱도 고스란히 계승하고 있다. 다만, 로장발롱은 이들처럼 근대민주주의(의 역사)를 자코뱅주의(와 그 수정의 역사)라고 분석하면서도, 자코뱅주의=전체주의라는 도식 혹은 덧에 사로잡혀 이를 모조리 비판하거나 통째로 거부하는 몸짓으로 대하지는 않는다. 이는 정치적 자유주의라는 같은 ‘진영’에 속해 있으면서도 로장발롱의 사유가 지닌 흥미로운 지점이다. 로장발롱이 프랑스 민주주의의 전통과 대의제를 옹호하면서 자칫 보수주의적으로 보일 수 있는 국민(nation)의 재구축을 호소하는 등 현대정치에 대해 활발한 제언을 계속 하고 있는 것도 이 때문일 것이다.

결론부터 미리 말한 것이기는 하지만, 이 글의 두 가지 목적 중 하나는 현대프랑스의 민주주의론을 대표하는 피에르 로장발롱(현 콜레주드프랑스 교수)의 19세기 프랑스 민주주의에 대한 연구를 소개하는 것이다.³⁾ 물론 로장발롱이 민주주의 안의 불편함, 대표/대의 안의 불편함을 말하듯이 여기에는 일종의 불편함(malaise)이 동반될 수밖에 없다. 프랑수아 피레에서 시작되는 이런 ‘역사 수정주의’의 흐름, ‘정치적 자유주의’의 흐름이 국내에서 제대로 소개되어 있지 않을뿐더러, 그 핵심 인물 중 하나인 클로드 르포르의 저서 하나 국내에 번역된 적이 없는 상황이기 때문이다.⁴⁾ 이런 상황에서 콜레주드프랑스 교수라는 직함 하나에만 기대어 로장발롱이라는 인물을 소개하는 것은 아무런 의미가 없을 것

3) 로장발롱의 문헌 중 자주 인용한 책은 다음과 같이 <약호, 쪽수>의 순서로 표기한다. 단, 표기 연도에 차이가 있음에 주의하기 바란다.

MG *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985.

SC *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 2001.

PI *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 2002.

DI *La démocratie inachevée : histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2003.

MPF *Le modèle politique français : la société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 2006.

CD *La contre-démocratie : La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2008.

4) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981 ; Lefort, *Essais sur la politique: 19e-20e siècle*, Paris, Seuil, 1986 ; Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; Gauchet, *Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002. 한편 다음도 참조. Artous, Antoine, *Démocratie, citoyeneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri*, Paris, Syllepse, 2010. 국내 관련 문헌으로는 홍태영, 『국민국가의 정치학 : 프랑스 민주주의의 정치철학과 역사』, 후마니타스, 2008, 특히 「서론 : ‘정치적인 것’을 위하여」, 특히 「서론 : ‘정치적인 것’을 위하여」 ; 홍태영, 「클로드 르포르: 정치적인 것의 발견과 현대 민주주의의 모색」, 『현대정치철학의 모험』, 난장, 2010을 참조. 한편, 진태원은 발리바르의 작업에 의거해 르포르와 고셰를 구분하지만(진태원, 「정치적인 것에서 봉기적 시민권으로」, 『중앙대대학원신문』, 279호, 2013년 3월호), 여기서는 그렇게 하지 않는다. 또 발리바르 자신이 직접 프랑스로 번역한 책인 Antonio Negri, *Le pouvoir constituant : essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUFrance, 1997도 참조.

이다. 게다가 필자가 그의 사유와 분석에 동의하지 않을뿐더러 동의하기 어려움 혹은 아니함의 까닭을 논리적으로 제시할 수 없는 상황이라면 이 불편함은 배가될 것이다.

그러나 이 불편함은 그를 무시하거나 우회한다고 해결될 수 있는 것은 아니다. 오히려 역설적이게도 그를 소개하는 글을 쓸 때에만 이 불편함을 해소할 수 있는 길이 열릴 것이다. 그러니까 이 자기변명적인 구절을 용서하기 바라면서, 다시 말하지만, 이 글은 국내에서 몇몇 문헌들을 통해 간접적이고 간헐적으로만 알려진 피에르 로장발롱의 사유를 ‘변별적’으로 소개하는 것이 첫째 목적이다.

두 번째와 세 번째 목적을 제시하기 전에, 이런 자기변명을 늘어놓은 것에 대한 보상으로 로장발롱이 민주주의를 역사로서 서술하고 분석할 때 취하는 기본적 관점을 간단하게 언급해 두련다. 로장발롱은 왜 그리고 어떻게 프랑스 민주주의의 역사를 묘사하는 것일까? 로장발롱은 민주주의의 역사에 관해서 이렇게 말했다. “민주주의가 역사를 갖고 있다고 말하는 것이 문제가 아니다. 민주주의가 역사이라고 더 근본적으로 생각해야 한다”(DI 32).

로장발롱에게 민주주의란 무엇보다 “논란의 여지가 없는 범주화에 저항하기를 그치지 않은 체제의 유형”(DI 10)이다. 그것은 프랑스 민주주의가 프랑스 혁명기에서 처음 확립되었을 때부터 일종의 애매함 또는 미결정(indétermination)을 내포했기 때문이다. 그리고 이런 애매함 또는 미결정[미확정]은 민주주의를 구체화하는 제도에 관한 것이라기보다는 민주주의, 나아가 프랑스 정치의 근대성(modernité) 자체에 내재하는 것이다. 프랑스가 혁명기에 ‘국민주권’을 확립하면서 그 적절한 표명형태를 둘러싸고 끊임없이 요동쳤던 것은 무엇보다도 이 때문이다.⁵⁾ 이와 관련된 것을 인식하려면, 민주주의를 미리 정의하는 것에서 출발해서는 안 된다. “근대정치를 사고하려면 근대정치의 미결정된 성격과 문제적 성격에서 출발해야 한다”(DI 34)는 것이다. 로장발롱이 민주주의를 역사로서 그려내는 이유 중 하나가 이것이다.

또 로장발롱은 민주주의 또는 정치의 역사를 단순히 사회사로서가 아니라 철학사로서도 파악할 필요성을 강조한다. “철학사가 필연적으로 사회사를 계승하고 확대돼야 하는” 이유에 관해 로장발롱은 다음과 같이 설명한다. 꽤 오래됐으나, 그의 민주주의 역사에서 저류에 깔려 있는 관점이기에 다음과 같이 인용한다.

“이런 접근법은 사회적 표상(représentation sociale)⁶⁾이 단순히 이데올로기의

5) 물론 민주주의를 어떻게 구체화하는가(특히 민주주의와 대표민주주의 사이의 관계)라는 문제는 프랑스에만 한정된 것이 아니다. 예를 들어 건국기의 미국에서도 민주주의는 일종의 애매함을 내포하고 있으며, 주지하듯이, ‘연방주의자’와 ‘반연방주의자’ 사이의 대립이 있었다. 그러나 로장발롱에 따르면, 미국과 프랑스는 다음의 세 가지 점에서 약간 차이가 있다. ① “귀족제의 유령”이 존재하지 않았던 미국에서는 엘리트 지배를 수용할 수 있는 역사적 문화적 조건이 있었다. ② 대의민주주의와 민주주의의 관계에 관한 미국의 논쟁은 프랑스와 달리 “정치적 근대성(modernité politique)”에 **내적인 논쟁**이며, “현실적 균형형태”를 발견할 수 있었다. ③ 미국은 ‘공화제’라는 대의민주주의의 동의어를 발견함으로써, 프랑스에서 급진화된 근대정치의 아포리아를 해결할 수 있다고 믿을 수 있었다(DI, 28 et s.).

6) représentation은 원칙적으로 ‘대표’로 표기한다. ‘대표’의 함의에 관해서는 각주 48의 ‘위임-대표’와 ‘표상-대표’의 구별을 참조.

질서와 동일시될 수는 없으며, 사회적 관계의 주어진 상태를 반영하는 예단 [선입견]의 형태들을 가리키거나 단순한 ‘이념’을 구성한다고 생각한다. 정치적인 것의 철학사의 고유함은 이데올로기나 예단의 저편에 적극적인(positive) [사회적] 표상이 존재한다고 강조하는 것에 있다. 이것들이 조직화하는 지적·심적 틀 내부에서, 역사의 어떤 명확한 순간에 가능한 것들을 위한 일정한 영역이 형성된다. 이런 표상을 진정으로 받아들이는 것이 중요하다.”(DI 33)

‘정치의 철학사’라는 접근법은 현실적 관계 속에서는 완성되지 못했던 체제가 서서히 확립되어간다는 역사관에 입각한 것이 아니다. 또한 이것은 위대한 사상가·철학자 또는 의회의 웅변적 정치가의 논의에만 주목하고 민중이나 현실의 사회적 정치적 관계에 눈 감고 귀 닫는 것도 아니다. 그것은 “인간들의 투쟁과 세계의 표상 사이의 교차점을 항상 파악하려 하는 것”으로, “사슬의 양 끝을 잇는” 기획이다. 여기서의 정치는 무엇보다도 “사회가 사회 자체에 대해 작동하는 장”으로 파악된다(DI 34).

로장발롱은 이런 관점을 토대로 프랑스 민주주의의 역사를 세 가지 병렬적인 장면의 전개로 묘사한다. 첫 번째 장면인 『시민의 성스러움 : 프랑스에서 보통선거의 역사』(1992)에서는 근대민주주의의 주체인 시민(즉, 자율적 개인)의 형성이 보통선거의 역사를 통해 검토된다. 두 번째 장면인 『발견할 수 없는 인민 : 프랑스에서 민주주의적 대표의 역사』(1998)에서는 동질적인 추상적 개인으로만 구성된 사회를 어떻게 대표하는가라는 문제가 대표 및 대의제의 역사를 통해 고찰된다. 세 번째 장면인 『미완의 민주주의 : 프랑스에서 인민주권의 역사』(2000)에서는 민주주의의 구체화(특히 인민의 권력과 대표민주주의와의 긴장관계)라는 문제가 다뤄진다. 그리고 이 세 권을 종합하면서도 좀 더 날카롭게 논의를 정리한 것이 2004년의 『프랑스식 정치모델』이다.⁷⁾ 이 중에서 첫 번째 목적을 위해서는 주로 마지막 책에 의존할 것이다.

이제 두 번째 목적을 말할 차례이다. 첫 번째가 전체적인 내용과 문제의식을 좀 높은 시야에서 전체적으로 보여주려는 조감도 역할을 하는 것이라면, 두 번째 목적은 이를 다시 ‘대표[대의, 표상]’의 문제와 연결해 깊이 파고드는 것이다. ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’을 결국 일원성과 다원성의 문제로 간단하고도 폭력적으로 정리할 수 있다고 가정한다면, 이 문제의 핵심에 놓여 있는 것은 당연히 동질성과 다양성의 문제를 안고 있는 ‘대표’일 수밖에 없다. 따라서 당연히 위의 두 번째 장면이 여기서의 주된 초점이 된다. 그렇지만 위의 세 가지 장면이 모두 프랑스 민주주의라는 동일한 대상을 상이한 각도에서 조사한 것이며, 각각이 밀접하게 서로 관련되어 있기에 불가피하게 나머지 두 개의 장면도 언급해야 한다. 그리고 이 때 우리는 인민주권, 국민주권, ‘순수대표제’, ‘반(半)대표제’, ‘반(半)직접제’ 등 정치학과 법학 등에서 논의되는 바를 접하게 될 것이다. 로장발롱 자신도 프랑스 대혁명 이후의 제도적 변천을 비롯해 에스망, 카레 드 말베르, 뒤기 등의 헌법이론을 자주 언급하기 때문이다. 그러나 이때에도 우리는 로장발롱의 출발점을 기억해야 한다.

7) 로장발롱의 책 제목은 임시 번역이다. 첫 번째 책은 성스러움이라기보다는 성스럽게 만드는 의례나 의식을 뜻한다. ‘축성식’이라는 한자어가 가장 적절한 번역일 것이다. 두 번째 책은 우리 식으로 풀이한다면 ‘눈 씻고 찾아봐야 찾을 수 없는 인민’이라는 의미에 가깝다. 세 번째 책은 미완의 민주주의, 혹은 달성되지 못한 민주주의일 것이고, 다른 식으로 얘기하면 결코 달성될 수 없는 민주주의를 뜻한다. 그리고 이 세 번째 책 제목은 르포르의 사유와 기본적으로 통하는 것이다.

다시 말하지만, 그는 프랑스 민주주의가 내포하는 애매함, 미확정을 논의의 출발점에 둔다. 따라서 “규범성을 부과함으로써 이런 미결정을 해소하려 들어서는 안 된다”(DI 34)고 말하며, 특정 개념이나 정의를 전제로 한 규범적 접근법과는 선을 긋는 입장을 취한다. 더욱이 로장발롱은 기존의 법적 범주에 완전히 들어맞지 않는 것을 사회사, 철학사, 정치사라는 관점에서 끌어들이며 민주주의의 역사를 분석할 때 이것들을 포함시켜 논의한다. 따라서 법학적 논의는 필요 최소한도에서 멈추도록 할 것이다.

(원래 세 번째 목적이 있었는데, 그것은 로장발롱의 복지국가론에 대한 검토이다. 이는 3권의 주저에 포함되지 않는 것이지만, 현실문제를 논의할 때 빠뜨릴 수 없는 것이다. 이에 대해서는 다음을 기약한다.)

지금부터 볼 글의 구성은 ‘불가피하게 독특’하다. 왜냐하면 위의 두 가지 목적을 동시에 충족시키는 방식이 쉽지 않았기 때문이다. 따라서 본문은 본문의 흐름을 갖고 있고, X는 본문과 연결되지만 이것만으로 하나의 논의가 성립된다. 이 점을 감안하기 바란다.

2. 일원적 통합원리로서의 자코뱅주의와의 대결

로장발롱은 중도노조인 CFDT의 고문이라는 사상사 연구자로서는 특이한 경력에서 출발했다. 1970년대 말에 푸코의 세미나에 참석했으며,⁸⁾ 최초의 사상사 연구서인 『유토피아적 자본주의』를 출판했다.⁹⁾ 80년대에는 사회과학고등연구원에 소속되어 푸레, 르포르, 고세, 마냥 등과 교류하면서 역사연구·현대정치연구를 행했다.¹⁰⁾ 90년대에 들어서자 19세기 프랑스의 민주주의 역사를 다룬 방대한 3부작을 발표하고, 이 시대의 정치사상사 연구의 제일인자가 된다.¹¹⁾ 2002년부터는 콜레주드프랑스 교수도 겸임하고 있다.¹²⁾

로장발롱의 작업 전체를 소개하기 위해서는 그의 작업이 놓여 있는 맥락, 달리 말하면

8) 이에 대해서는 김상운, 「웁긴이 해제」, 『“사회를 보호해야 한다” : 콜레주드프랑스 강의 1975~76년』, 난장, 2015, 350-354쪽을 참조.

9) Pierre Rosanvallon, *Le libéralisme économique*, Paris, Seuil, 1979. 이 책의 내용은 푸코가 말하는 ‘자유주의’론과 근본적으로 겹친다. 18세기의 ‘시장의 발견’을 효율적인 통치를 가져다주는 정치적 원리로서 위치짓고자 하는 것이다. 푸코는 자신의 세미나의 요약에서 이 연구를 ‘중요한 저작’으로 소개한다(Foucault, *Naissance de la biopolitique*, op.cit., p.326).

10) Cf. Rosanvallon, M. Gauchet et P. Manent, *La situation démocratique*, Paris, Seuil, 1993. 방법적으로는 푸레의 답론사, M. 아귈롱의 심성사, G. 포콕이나 S. 월린의 정치사상사 등의 영향을 받았다(Rosanvallon, «Pour une histoire conceptuelle du politique», *Revue de synthèse*, 4^e série, no. 1-2, janvier-juin 1986, pp.93-105).

11) P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992 ; *Le peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998 ; *La démocratie inachevée : histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris, Gallimard, 2000.

12) 자세한 소개는 뒤의 부록을 참조.

그가 속한 계보를 얘기하지 않을 수 없다. 정치적 자유주의자로서의 로장발롱은 다음의 두(세) 가지 계보를 계승하고 있다. 이는 특히 세 권의 주저에서도 확연히 드러나는 바인데, 이 계승을 미리 강조하는 까닭은 거꾸로 로장발롱의 '독특함'이 무엇인지를 선연하게 제시하기 위해서이다.

1) 자코뱅주의의 유산

첫째, 1970년대부터 일기 시작한 프랑스 대혁명 및 현대사에 대한 새로운 연구 흐름이다. 물론 이것은 1960년대부터 맑스주의에 대한 다양한 비판이 일었던 것과 궤를 같이 한다. 특히 역사학 분야에서는 프랑스혁명을 '부르주아 혁명'이라고 간주한 정통 역사학¹³⁾을 비판한 프랑수아 뤼레(François Furet, 1927-1997) 등이 혁명기의 정치적 담론에 주목한 새로운 방법론을 내세웠다.¹⁴⁾ 뤼레에 따르면, 단일한 '인민'이라는 허구의 집합을 통치 권력의 정당성의 근거로 간주하는 문학자, 철학자의 담론이 정치적으로 큰 영향력을 획득함으로써 혁명의 급진화와 자코뱅 지배가 초래됐다. 19세기 이후의 사상적 과제는 '자코뱅주의'를 극복하고 '혁명을 끝내게 하는' 것에 있었다고 간주된다.¹⁵⁾

뤼레의 연구는 정치사상사 분야에서 '정치문화'론이라 불러야 할 새로운 연구 흐름을 산출했다(로장발롱도 이 흐름에 속해 있다).¹⁶⁾ 그것은 경제구조로부터 정치적 담론의 자율성을 선언하는 것이며, 동시대의 정치적 담론의 배치, 그 내재적 논리를 탐구하는 역사연구로 나아가는 길을 개척했다.¹⁷⁾ 여기서 잠깐 뤼레의 문제들을 계승하는 또 한 명으로 뤼시앙 줌(Lucian Jaume, 1946~)의 연구를 다뤄보자.

줌은 뤼레의 담론분석 방법에 의거하면서, 대혁명에서 시작되는 프랑스의 '정치문화'의

13) Albert Mathiez, *La Révolution française* (Tome 1-3), Paris, Denoë, 1985(réédition). ; Soboul Albert, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1984.

14) François Furet, *La gauche et la révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978.

15) François Furet, *La gauche et la révolution au 19^e siècle : Edgar Quinet et la question du Jacobinisme, 1865-1870*, Paris, Hachette, 1986. ; François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.

16) *The French Revolution and the creation of modern political culture*, 4 vol., New York, Pergamon Press, 1987-1994.

17) 주목할 가치가 있는 연구로서는 다음의 것이 있다. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France, 1789-1924*, Paris, Gallimard, 1995는 '과학', '사회' 등 19세기의 주요 사상 개념의 배치 속에서 프랑스 공화주의의 생성과정을 상술하고, 정치사적 서술에 머무는 다른 연구(가령 Pamela Pilbeam, *Republicanism in Nineteenth-Century France, 1814-1871*, Basingstoke, Macmillan, 1995)와 비교해서 출중하다. Sudhir Hazareesingh, *From Subject to Citizen : the Second Empire and the emergence of modern French democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1998은 제2제정기의 자유주의자, 공화주의자, 가톨릭의 담론을 망라하여 검토하고, 그 연방·분권론에 자코뱅주의적 '정치문화'를 극복할 시민권(citizenship) 개념의 생성을 찾아낸다. Laurent Mucchielli, *La découverte du social : naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, Paris, Découverte, 1998은 제3공화정기의 사회학과 다양한 분과학문의 교착에서부터 당시의 담론상황을 재구성하고 있다.

특징을 탐구한다. 『자코뱅파의 담론과 민주주의』(1989)에서는 혁명기의 클럽과 의회에서 자코뱅파의 담론을 검토하고, 정당(parti)에 의한 도덕적 혁명운동이 대표하는 자-대표되는 자의 통일성을 산출하며 주권을 구성한다는 독특한 정치관이 성립됐다고 지적했다.¹⁸⁾ 이런 정치관은 나폴레옹 제정기의 집권론, 7월 왕정기의 독트리네르[순리파]¹⁹⁾의 이성주권론으로 계승된다. 이어서 그는 19세기 프랑스 자유주의의 흐름들을 검토하고, 이것들의 일관된 특징을 ‘삭제된 개인’(individu effacé)라고 평한다.²⁰⁾ 대혁명 이후의 자유주의는 세 개의 흐름으로 구분된다. 첫째는 자코뱅주의적 정치인식에 대항해 개인의 내면적 자유의 불가침성과 입헌주의에 의한 권력억제를 주창한 스탈 부인, 콩스탕, 프레보스트-파라돌(Prevost-Paradol) 등의 흐름이다. 둘째는 개인보다 ‘사회’를 권력의 정당성의 원천으로 간주하고, ‘사회’의 의지[의사]를 대표하는 공적 기관으로 중앙집권화를 실현함으로써 더 고차적인 자유가 실현된다고 파악한 르와이에-코라르, 레뤼제, 기조 등 독트리네르의 흐름이다. 셋째는 개인적 자유보다 종교적 ‘진리’를 우위에 두고 신적 권위에 복종함으로써 진정한 자유가 실현된다고 주장하는 라므네, 몽타랑베르, 세기말의 자유주의 가톨릭 등의 흐름이다. 이 중 둘째와 셋째 흐름이 프랑스 자유주의의 주류를 두고 경합을 벌이다가 1875년 이후에는 둘째 흐름이 체제원리가 되며, 자유주의와 양립하는 공화체제를 이끌게 됐다고 한다.²¹⁾ 로장발롱은 이런 뒤편의 관심을 계승하고, 정치사를 경제구조가 아니라 ‘정치문화’에 의해 설명하려 시도한다(cf. MG, 26 ; MPF, 13).

2) 자코뱅주의와 전체주의

둘째, 1970년 이후 프랑스 정치철학의 조류이다. 뫼레나 쏘의 연구는 대혁명 이후의 프랑스 정치문화의 특징을 ‘자코뱅주의’적인 일원적 통합원리에서 찾아냈다. 그런데 이와 같

18) 그 특징은 다음으로 정리된다. 첫째, 제도로서의 대표가 부정되는 한편, 혁명운동에 의한 ‘인민’의 대표라는 관념이 유지된다는 것이다. 이 운동은 통치자와 피통치자의 도덕적 일체성에 기반한다고 간주된다. 둘째, ‘인민’이 대표에 선행하여 존재하는 것이 아니라, 대표에 의해 ‘인민’이 창출된다고 파악하는 것이다. 셋째, 이 운동에서 당이 특권적인 위치를 차지한다는 것이다(Lucien Jaume, *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp.387-403).

19) 독트리네르(Doctrinaires)란 프랑스 왕정복고부터 7월 혁명에 걸쳐 활약했던 온건한 입헌왕당파의 지도자들에게 주어진 호칭이다. 순리파(純理派)라고도 번역된다. 호칭의 유래는 정확하지 않지만, 일설에 따르면 이 작은 당파의 지도적 이론가인 르와이에 콜라르의 능수능란한 언변을 야유하는 시론가(時論家)가 ‘Doctrinaires(공론가, 空論家라는 뜻)’라고 불렀던 것에서 유래했다고 한다. 이들은 학자, 법률가, 관료나 군인으로 구성되었으며, 그 쌍벽을 이루던 대표자가 콜라르와 기조였다. 이들은 왕정복고 시대에 의회를 주름잡는 과격왕당파의 반동공격이나 공화파 등의 운동에 맞서 의회 안팎에서 ‘현장’ 옹호의 논리를 펼쳤다.

20) Lucien Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997. 또한 쏘의 관심을 간결하게 요약한 저작으로 Lucien Jaume, *Echec au libéralisme : les jacobins et l'État*, Paris, Kimé, 1990이 있다.

21) Jaume, *L'individu effacé, op.cit.*, pp.19-21, pp.59-117, pp.124-148, p.340 et s. 독트리네르의 사상이 제3공화정의 체제원리가 됐다는 이해는 후술하는 로장발롱의 기초론에서도 볼 수 있다. Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p.358 et s.

은 맥락 속에 있으면서도, 1970년 이후의 정치철학에는 이런 자코뱅주의적 전통을 근대민주주의의 내재적 모순의 출현으로 해석하고 비판적으로 검토하는 흐름이 있다. ‘정치(la politique)’와 구별된 ‘정치적인 것(le politique)’을 다시 묻는 클로드 르포르, 마르셀 고세가 대표적이다.

주지하듯이 클로드 르포르(Claude Lefort, 1924~)는 20세기 후반의 프랑스를 대표하는 정치철학자이다. 1949년부터 60년까지 카스토리아디스 등과 잡지 『사회주의냐 야만이나』(*Socialisme ou barbarie*)를 간행한 그는 60년대 이후 맑스주의와 결별했다. 이후 그는 토크빌과 아렌트의 사유에 의해 영감을 받아 근대민주주의와 전체주의에 공통적인 정치인식이 갖고 있는 문제성을 탐구한다. 여기서는 ‘인권’의 역설, ‘정치적인 것(le politique)’의 개념의 분석이라는 두 가지 점에 집중해서 그의 연구를 일별해 보자.

르포르에 따르면, 근대 이전의 사회는 질서의 통일성을 보장하는 참조항(신, 자연, 왕의 신체)을 가 ‘외부’에서 갖고 있었던 반면, 근대민주주의의 특징은 이런 참조항들을 거부하고(가령 프랑스혁명에 의한 왕의 신체의 폐절) 질서의 기반을 ‘내부’에서만 요구하게 됐다는 데 있다.²²⁾ 그 기반[입각점]은 ‘인간’(homme)이라 칭해지며, ‘인간의 권리’의 실현이 근대 민주주의의 궁극 목적이 된다. ‘인간’이란 개개인의 공통성을 추상화한 집합을 가리키는데, 외부의 지표에 의해 정의되지 않는다는 의미에서, 자기언급적인 개념이다. 그것은 근원적으로 불확정성을 갖는다. 르포르에 따르면, 근대 이후 ‘인권’은 사회적·경제적·문화적 권리로 확대를 거듭하고, 권리를 보장하는 국가권력도 ‘복지국가’(État-providence)로서 계속 비대화되고 있다.²³⁾

여기서 잠시 ‘사회적인 것’이라는 개념을 다루자. 르포르에 따르면, 프랑스 혁명, 특히 자코뱅주의와 20세기의 전체주의에 공통적인 것은 모든 다원성이나 차이를 배제한 ‘일자-인민(Peuple-Un)’이라는 표상이 통치의 기초에 놓이게 됐다는 점이다. ‘일자-인민’은 개개인의 동질성을 전제하며, 개인을 초월한 집합으로 개념화되며, ‘사회적 권력’이라고도 일컬어진다. 19세기의 사상가 중 콩스탕이나 기조가 아니라 바로 토크빌이 이런 단일한 ‘사회적 권력’에 대한 개인의 종속, 모든 차이를 제거하는 ‘새로운 전제(專制)’의 위험성을 인식했다.²⁴⁾ ‘인권’은 이 ‘사회적 권력’에 의한 ‘새로운 전제’를 억지할 수 없다. 오히려 개인의 동질성을 전제하는 ‘인간’ 관념은 개별 인간의 차이를 제거하고, 국가권력의 무제약적 확대를 초래한다는 의미에서, 마찬가지로의 문제를 내재시킨다. 위와 같은 의미에서 전체주의와 근대 민주주의는 구별될 수 없다.²⁵⁾

르포르가 ‘정치적인 것’의 개념을 도입하는 것은 이런 문맥에서이다. 근대 민주주의는 ‘정치’(국가권력의 행사)를 일상생활의 곳곳에 침투시키는 논리를 내재시킨다. 전체주의와 민주주의를 나누는 것은 권리·정치제도 등이 아니라, ‘정치적인 것의 고유한 차원’, 즉 자유로운 언론에 의해 통치권력을 비판적으로 따지고 제약하는 ‘공적 영역’의 존재뿐이다.²⁶⁾

22) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, pp.63-66.

23) Claude Lefort, *Essai sur le politique (19^e-20^e siècle)*, Paris, Seuil, 1986, p.32.

24) Ibid., p.38. 르포르의 논의는 피에르 마낭(Pierre Manent, 1949~)의 다음의 논의에도 빛지고 있다.

Pierre Manent, «Démocratie et totalitarisme : à propos de Claude Lefort», *Commentaire*, t. 16, 1981-1982, pp.574-583.

25) Claude Lefort, *L'invention démocratique*, op.cit., pp.171 et s.

26) Claude Lefort, *Essai sur le politique*, op.cit., p.55.

이 공적 영역을 성립하게 만드는 것은 기존의 권리·정치제도나 공/사의 구분을 다시 묻는 (아렌트적 의미에서의) ‘운동’뿐이라고 한다.

마르셀 고세(Marcel Gauchet, 1946~)는 르포르가 탐구했던 근대 민주주의의 문제를 프랑스의 ‘역사적 조건’ 아래에서 더 파고든다.²⁷⁾ 고세는 프랑스에서 민주주의가 지닌 어려움의 출발점을 대혁명에 둔다. 기독교의 성립과 세속화는 개인이 세계의 의미를 자기 해석하는 존재로서 나설 수 있게 해줬다. 프랑스 혁명은 탈종교화와 왕의 부정에 의해, 한편으로는 자율적인 개인으로 구성된 연대를 창출할 가능성을 가져다줬다. 그러나 다른 한편으로 새로운 연대가 모든 외부성이나 내적 다원성을 갖지 않는 단일한 집합(‘사회’)으로 개념화됨으로써, 개개인을 초월하는 ‘사회’에 의한 새로운 전제(專制)나 억압을 초래할 가능성도 일어났다.²⁸⁾ 고세는 프랑스혁명에서 입법부로 중앙집권화가 일어난 것, 자코뱅주의에서 ‘단일한 집합체’ 관념이 성립됐던 것 등에서 개인의 자율과 양립할 수 있었을 질서가 형성되지 못한 채 실패하게 된 요인을 찾아낸다. 혁명기의 시에예스에 의한 의회감시의 ‘제3의 권력’ 도입론, 콩스탕의 중립적 권력론, 대의제론 등은 ‘사회’의 관념에 기초한 일원적 통치관을 비판하고 다원성을 도입하려는 시도(와 그 좌절)로 독해된다.²⁹⁾

고세가 제시하는 19세기 이후의 역사를 잠시 살펴보자.³⁰⁾ 19세기 전반기에는 좌우 당파의 대립, 국왕·정부·의회와의 분리, 대표제 등, 일정한 ‘다원성’ 원리를 도입하는 것이 피해진다. 제3공화정 시기의 양원제의 도입은 체제의 안정화에 기여했다. 그러나 1880년대부터 1914년 사이에 분업의 진전이나 계급대립에 의해 간과된 ‘사회’의 통일성 혹은 전체성을 회복하려는 소망이 표출되고, ‘단일한 인류(Une humanité)’라는 종교적 관념이 부상한다.³¹⁾ 이것은 민족·국민 등으로 모습을 바꿔 제1차 세계대전까지의 정치를 휩쓴다. 고세에 따르면, 제2차 세계대전 이후의 질서는 어떤 의미에서 그 연장선상에 있다. 국가와 시민사회의 분리, 정당이나 결사의 다원성, 대의제는 행정기구에 의한 리스크의 예측이나 불확실성의 제거·통제와 양립할 수 있는 한에서의 ‘지배된 차이’에 지나지 않는다. “현재의 민주주의는 사회적인 것이 되고 있다”고 말해지듯이, 현대 민주주의는 문화적 획일화, 개인의 사적 영역으로의 매몰·함몰에 의해 단일한 ‘사회’의 논리에 기초한 일원적 지배로 전화될 가능성을 항상 간직하고 있다. 고세는 근대 민주주의에서의 ‘외부’의 삭제라는 문제로 되돌아가, 탈종교화의 역사를 정치사상의 문제로서 연구하게 됐다.³²⁾

27) 고세의 지적 배경은 피에르 클라스트르의 인류학, 정신분석 등 다양하다. 르포르와의 관계에 관해 고세는 1966-67년에 그의 강의를 참여하여 ‘강렬한 충격을 받고’ 르포르와의 대화로부터 연구 테마를 찾아냈다고 회고했다(Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2003, p.29). 또한 난해한 고세의 사상의 도입으로 다음이 편리하다. Marc-Olivier Padiš, *Marcel Gauchet : la genèse de la démocratie*, Paris, Michalon, 1996.

28) Marchel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, pp.1-26.

29) M. Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1995. ; «Benjamin Constant : l'illusion lucide du libéralisme», dans Benjamin Constant, *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, pp.1-110.

30) Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, op.cit., pp.27-35.

31) M. Gauchet, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p.371.

32) M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

3) 생명정치의 확산

셋째, 푸코의 작업이 끼친 ‘상대적으로 간접적인’ 영향이다. 주지하듯이 미셸 푸코(Michel Foucault, 1926-1984) 또한 18-19세기 연구를 수행했다.³³⁾ 푸코는 1977-78년의 콜레주드프랑스 강의에서 18세기 이후의 통치권력의 성질변화를 주제로 삼는다.³⁴⁾ 그에 따르면, 상업과 도시의 발전은 치안유지를 담당하는 국가(내치)의 역할을 확대시키고, 통치의 효율화(économie)라는 문제를 부각시켰다. 정치경제학(économie politique)의 실체는 18세기 후반 들어 치안유지(sécurité)에서 ‘인구’의 학(學)으로 변화한다. 푸코는 사람들의 생물학적 필요를 집합적으로 파악하고 효율적으로 관리하는 권력의 존재방식을 ‘생명정치’(biopolitique)라고 칭하고, 이런 권력실천이 공중위생·인구정책·의료·식량정책으로서 전개됐다는 것, 그 담지자가 국가관료뿐 아니라 ‘사회적’ 영역에서의 병원·공장·교육기관·경제학자·위생학자 등으로 확산됐음을 지적했다. 푸코에게 ‘시민사회’란 이런 통치를 더 효율적으로 실천하기 위한 정치적 영역에 다름 아니며, ‘자유주의’란 새로운 통치의 방식을 정당화하는 이데올로기로서 이해된다.³⁵⁾ 푸코의 ‘생명정치’, ‘사회적인 것’, ‘자유주의’ 등의 개념은 이후 19세기 연구에서 비교·대조되는 틀이 되며, 빈곤문제나 감옥, 공중위생, 가족, 의료 등과 관련된 많은 역사연구를 산출했다.³⁶⁾

4) 소결

정리하자. 위의 세 가지 흐름 중 처음 두 개의 흐름은 각각 다른 문제관심에서 대혁명 이후의 프랑스에서 일원적 통치원리를 비판적으로 검토했다. 푸레와 좁은 자코뱅주의의 유산이 19세기 이후에도 잔존했으며, 그 때문에 영국식 자유주의나 입헌주의가 정착되기

33) 푸코의 작업에 관해서는 아래에서 인용한 푸코의 강의록 외에도 다양한 문헌이 있다. 한편, 로장발롱의 제자로 로장발롱과는 다른 시각에서, 즉 ‘사회적인 것’에 대한 천착을 통해 새로운 연대의 원리를 모색하려는 논의로는 田中拓道, 『貧困と共和国』, 人文書院, 2006[다나카 다쿠지, 박해남 옮김, 『빈곤과 공화국 : 사회적 연대의 탄생』, 문학동네, 2014], 특히 4장을 참조. 또 田中拓道, 『フランス福祉国家論の思想的考察——『連帯』のアクチュアリティ』, 『社会思想史研究』, 28卷, 2004, 53-68頁.

34) Michel Foucault, *Securité, Territoire, Population : Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004[미셸 푸코, 오토르망 옮김, 『안전, 영토, 인구 : 콜레주드프랑스 강의 1977-1978』, 난장, 2011].

35) Ibid., p.357. ; Foucault, *Naissance de la biopolitique : Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004[미셸 푸코, 오토르망 옮김, 『생명관리정치의 탄생 : 콜레주드프랑스 강의1978-1979』, 난장, 2012].

36) 대표적인 예로 Jacques Donzelot, *L'Invention du social*, Paris, Fayard, 1984[자크 동즐로, 주형일 옮김, 『사회보장의 발명』, 2005]. ; François Ewald, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 1986 ; Giovanna Procacci, *Gouverner la misère*, Paris, Gallimard, 1995 ; Andrew R. Aisenberg, *Contagion : Disease, Government, and the 'Social Question' in Nineteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1999. 푸코의 도식과 거리를 두고 ‘사회적인 것’의 사상을 독자적으로 전개한 중요한 연구로는 Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

어려웠다고 지적했다. 르포르와 고세는 ‘인간’이라는 자기언급적 개념을 기초로 하는 근대 민주주의가 단일한 집합체(‘사회’)에 대한 개인의 종속, 그리고 국가권력의 무제한적 확대를 초래할 위험을 내재하고 있다고 논했다. 다른 한편, 세 번째 흐름인 푸코주의자는 18세기 이후의 개개인이 단일한 생물학적 집합(‘인구’)로 파악됨으로써 집합적 생명의 효율적 유지·증식을 목적으로 하는 권력이 ‘사회적’ 영역으로 확산되고 개개인의 생명의 관리·규율화를 초래했다고 비판했다. 이런 세 가지 흐름은 각각 이런 일원적 통치원리에 대항하는 다원적 질서구성원리의 추구 - 푸레와 쏘의 경우에는 대의제와 경쟁적 정당제, 르포르와 고세의 경우에는 운동으로서의 ‘정치적인 것’의 개념이나 ‘외부’의 탐구, 말년의 푸코의 경우에는 ‘자기에의 배려’에 기초한 고대 그리스의 주체상과 자기-타자관계 - 를 사상적 과제로 삼았다.

3. 일원적 통치원리로의 회귀 : 민주주의의 이중성과 로장발롱의 19세기론

이제부터 본격적으로 살피게 될 피에르 로장발롱(Pierre Rosanvallon, 1948~)은 이런 연구 흐름들과 교착되면서도, 근현대 프랑스 민주주의의 역사에 대한 기존의 비판적 관점을 전환시키고 거기서 긍정적인 발전사를 독해해내려고 한다.

19세기 연구와 관련해서 로장발롱의 연구가 지닌 특징은 프랑스 혁명기에 성립된 ‘자코뱅주의’적 정치인식이 거듭 비판을 겪으면서도 수정되어 회귀한다고 파악한 점에 있다. 이를 ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 긴장이라는 시각을 도입한 것이라고 고쳐 읽을 수 있는데, 이는 곧 보게 될 다음의 세 단계를 거친 발전사로서 읽을 수 있다.

그러나 로장발롱을 이 차원에서만 읽어내는 것은 허무하다. 오히려 오늘의 우리가 겪고 있는 정치의 문제, 대표의 문제, 정당의 문제 등을 풍부하게 읽어내는 작업도 병행되어야 할 것이다. 이는 X로 따로 표기했다.

1) 근대정치적 사고양식으로서의 자코뱅주의와 그 회귀

로장발롱은 프랑스 혁명기의 정치인식(‘일반성의 정치문화’)과 관련해서는 기존의 연구를 거의 그대로 답습한다(MPF 25-105). 로장발롱에 따르면, 프랑스에서는 혁명을 통해 ‘정치적인 것’의 사고양식이 가장 순수한 형태로 나타났다. 그가 ‘자코뱅주의’라고 부르는 이런 ‘일반성의 정치문화 culture politique de la généralité’가 바로 프랑스적인 ‘정치적인 것’의 사고양식이다(MPF 13). 이것의 특징은 다음 세 가지로 정리할 수 있지만, 그 전에 강조돼야 할 것은 프랑스 민주주의가 출발할 때부터 갖고 있었던 ‘이중의 미결정[미확정]’이다.

인민주권의 원리가 근대적 정치를 명백하게 정초했다면, 이것의 실시는 몹시도 불확실해 보인다. 기원했을 때부터 근대적 체제의 정의는 민주적 권력의 체현(incarnation) 양식과 구체화(mise en forme) 조건과 관련된 이중의 미결정

에 의해 특징지어진다(PI 10).

여기서의 ‘인민주권’은 헌법학에서 말하는 ‘국민주권’과 ‘인민주권’의 구별에 엄격하게 대응하는 것이 아니라 ‘인민의 권력’과 거의 동의어이다. 위 구절에서 ‘민주적 권력의 … 구체화 조건’과 관련된 미결정은 인민의 직접적 권력 행사가 근대국가에서는 불가능해졌다는 데서 유래한다. 1789년의 「인권선언」에 의해 인민주권(‘국민주권’)이 ‘원리’로서 확립되었지만, 주지하듯이 그 구체화·제도화를 둘러싸고 격렬한 논쟁이 있었다. 로장발롱의 표현을 빌리면, 거기에는 “직접적이고 지속적으로 능동적인 인민의 권력이라는 급진적 관점”과 “통치자에 의한 권위의 행사에 대한 단순한 동의라는 훨씬 제한적인 개념”(DI 11)이 동거하고 있었다. 인민에 의한 직접적 권력행사를 이상으로 여기는 견해는 대의민주주의를 “새로운 귀족제”라고 비판했으며, 이와 달리 대의민주주의야말로 민주주의의 정신에 적절하다고 보는 견해는 ‘인민’(민중)에 의한 직접적 권력행사를 무질서·무정부 상태와 동일시하기까지 했다. 이렇게 보면, ‘구체화의 조건’은 인민 자신에 의한 직접적 권력행사의 이념과 대의민주주의의 채택 사이의 긴장관계라는, 바로 ‘국민주권’과 ‘인민주권’의 구별이 제기하는 문제와 관련된 것이다.

아무튼 직접민주주의와 대의민주주의에 관한 논쟁은 혁명기를 통해 점차 명료해졌으며, 나중에 카레 드 말베르에 의해 ‘국민주권’, ‘인민주권’으로 각각 체계화된다. 그러나 1789년 당시만 하더라도 이 둘이 의식적으로 구별되지는 않았다. 로장발롱은 그 이유로 해방을 둘러싼 근대의 두 이념, 즉 “개인적 자율의 실현과 집단적 권력의 표명”(또는 자유주의와 민주주의) 사이의 모순을 헌법제정자(制憲者)들이 명료하게 구분하지 않았음을 든다.³⁷⁾ 이 둘의 모순·긴장은 대표의 영역에서도 중요한 의미를 지닌다.

또 다른 미결정인 “민주적 권력의 체현(incarnation) 양식”은 보다 직접적으로 대표 문제와 관련된다. 대표의 위기나 어려움은 프랑스에만 한정된 것이 아니다. 유럽에서 근대국가의 발전은 종교전쟁을 거쳐 공과 사의 구분을 낳았다. 이리하여 16·17세기의 근대국가는 “사적 신앙의 보호와 그 자체로 완결되고 닫힌, 순수하게 기능적으로 정당화되는 정치공간의 형성에 동시에 입각해 있다.”³⁸⁾ 그러나 국가의 안정과 더불어 자율적이고 고유한 합리성에 기초하여 활동하는 국가의 존재방식에 비판이 겨냥지게 되며, 서서히 ‘정치의 공공성’이 요구되기 시작한다. 이런 공공성의 요구가 정치적인 것과 사회적인 것을 연결하는 것으로서의 대표의 형성을 이끌게 된다. 하지만 대표는 형성과 동시에 큰 어려움을 품게 됐다.

37) ‘주권’과 ‘자유’가 대립되는 것이라고 본다면, ‘국민주권’과 개인의 자율·자유주의 사이의 관계에 관해서는 약간의 보충이 필요할 것이다. 로장발롱은 ‘국민주권’에 대해 “어떠한 집단도 권력을 완전히 전유할 수 없는 진정한 법치국가를 창설하는 것을 목표로 하는 것”이라고 한다(DI 21). 확실히 ‘국민주권’ 이론을 체계화했던 카레 드 말베르는 ‘국민주권’ 하에서는 어떠한 국가기관도 단독으로는 주권자가 될 수 없다고 말하며(R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Paris, Sirey, 1922, t.2, p.169 note 2), 또한 ‘법치국가’에 관해서도 다양한 통치형태와 결합할 수 있다고 지적한다(*Contribution à la théorie générale de l'État*, 1920, t.1, p.491). 그러나 ‘국민주권’ 아래서의 프랑스의 헌법체제가 비교적 최근까지 의회우위에 입각하여 ‘법치국가’와는 상이한 것이었음을 주지하는 바이다.

38) «Malaise dans la représentation», p.157.

“정치적인 것과 사회적인 것을 연결할 필요성과 결부됐던 진정한 정치사회의 발전은 이 시대 이후, 해결인 동시에 문제로서의 대표 개념을 확립한다. 해결이라고 한 까닭은 이것이 정치적 장의 사회적 정당화의 형태 - 정치적 장이 자신 속에 갇히는 것을 막는 것 - 를 수립하기 때문이다. 하지만 시민사회와 정치사회의 거리 축소가 변함없이 어려운 채로 남아 있는 한에서는 문제이다.”³⁹⁾

여기서 중요한 것은 “시민사회와 정치사회의 거리” 또는 분리가 “자유 의 조건”이 됐다는 점이다. 그 때문에 둘 사이의 거리 또는 긴장은 “배척할 수 없”다. 일찍이 칼 맑스도 『헤겔법철학비판』(1843)에서 이렇게 말한 적이 있다. “대의제도는 일대 진보이다. 왜냐하면 그것은 근대의 국가상태의 공공연한, 왜곡되지 않은, 일관된 표현이기 때문이다. 그것은 명백한 모순이다.”⁴⁰⁾ 로장발롱은 이런 맑스의 말을 인용하면서 근대정치의 딜레마에 관해 다음과 같이 지적한다.

“정치시스템과 시민사회의 분리는 개인의 자유의 조건이지만, 이 생산적 분리는 항상 부정적인 간극으로 변질될 위험이 있다. 그 때문에 분석이 항상 요구된 동시에 고발된 것이다.”⁴¹⁾

위의 언급은 기본적으로 근대민주주의 사회 전체에 타당하게 들어맞지만, 그러나 당연하게도 사회마다 분리의 강도나 딜레마의 출현방식은 크게 다르다.⁴²⁾ 다원적 집단이나 이익의 존재가 허용될 수 있는 사회에서는 정치적인 것과 사회적인 것의 분리는 그렇게 강하게 의식되지 않는다. 독일이나 영국에서 “사회적 계급은 그들의 차이에 있어서 승인되며”, 괴리는 그렇게 부각되지 않는다. “사회의 분할과 필수적인 다양성의 존중 사이의 사실상의 승인”이 다원주의를 통해서 이뤄지기 때문이다. 한편, 미국의 경우 정치는 “추상적인 시민의 유대 개념”에 입각해 있다. 하지만 그것은 공동체, 압력집단, 소수자 등 “사회적 다양성의 상이한 표현형태가 존재함으로써 보완된다.”⁴³⁾ 이에 반해 “사회적 다양성과 공민적(civique) 보편주의를 동시에 생각해야만 하는 어려움”(PI 87)을 안고 있었던 프랑스에서는 사회적인 것과 정치적인 것의 분리·괴리가 가장 근본적인 형태로 나타나게 되었다. 그리고 이 중에서도 대표의 미결정 혹은 어려움은 일반의지의 지고성의 표명으로서의 정치적 원리와 사회학적 원리 사이의 괴리에 있다.

“자연적 또는 역사적 질서에 맞서 의지를 신성시함으로써 근대정치는, 근대정

39) *Ibid.*, p.158.

40) Karl Marx, *Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right (1843)*, translated by Joseph O' Malley, Oxford University Press, 1970, § 307.

41) «Malaise dans la représentation», p.159.

42) 이 점에 관련된 기본문헌으로서 B. Badie et P. Bimbaum, *Sociologie de l'État*, Édition Grasset et Fasquelle, 2^{éd.}, 1982.

43) «Malaise dans la représentation», p.166.

치와 나란히 진행되는 해방의 기획이 사회를 추상화하려 드는 바로 그 순간 인민에게 권력을 맡긴다. ... 정치적 원리는 집단적 주체의 역량을 신성하게 만들지만, 사회학적 원리는 그 일관성을 해소하고 그 가시성을 축소하려 드는 경향이 있다”(PI 12).

(1) 사회적 통일성

첫째, 프랑스 정치문화의 특징은 ‘사회적 형태(forme sociale)’에 입각해 이해될 필요가 있다. 대혁명에서는 직업기능에서 유래하는 ‘단체(corps)로 이루어진 사회’(혹은 전통적 집단)에 매몰된 사람들을 ‘개인’으로서 해방하고, 동질적·추상적 개인으로 구성된 ‘단일한 사회’를 창출하는 것(‘평등한 자들로 이루어진 하나의 사회의 구성’, ‘개인들로 이루어진 사회société d’individus’)이 추구됐다(MPF, 13 ; PI, 22). 새로운 질서를 구성하는 개인은 “경제적, 사회적, 문화적인 모든 결정”에서 분리된 ‘추상적 개인’인 ‘시민(citoyen)’으로 규정된다(SC, 113 ; PI, 17).

“인간을 공통적이고 본질적인 질 속에서만 고려하기 위해 모든 차이와 구별이 배격되어야 한다. 자율적 주체라는 질 말이다”(PI, 13). 인간을 그 모든 사회적 속성이나 차이와 분리하여 ‘자율적 주체’로만 파악하는 이 ‘개인을 법적으로 성스럽게 만들(sacre juridique de l’individu)’으로써 정치적 평등이 확립된다. “자율적 법 주체와 종속적 법 주체 사이의 차이”만 존재할 뿐이며, “추상적 평등이 허용하는 유일한 구별은 현실적 법 주체의 성질(연령, 성별 등)의 구별뿐이다”(SC, 90-91).⁴⁴⁾ 이런 정치적 평등의 확립은 ‘평등의 혁명’

44) 이런 관점에서 보면, 1791년의 선거법이 확립했던 수동적 시민과 능동적 시민의 구별에 기초한 납세액에 의한 제한선거는 설명이 쉽지 않다. 이 제한을 가능케 한 법적 틀은 ‘선거권 공무설(選舉權公務說)’에 의해 제공되는데, 납세액에 의한 제한선거는 ‘철학’적으로는 ‘자율적 개인’을 주체로 한 정치적 평등과 어떻게 양립할까?

로장발롱에 따르면, “프랑스 대혁명 동안 표현된 선거 철학은 납세액에 의한 제한선거의 본질(essence censitaire)을 갖고 있는 게 아니다.” “소유자라는 자질은 더는 단순히 경제적 지위를 정의하는 게 아니라, 사회적 도덕적 보증의 체계 전체를 통합하는 것이다.” 로장발롱은 이렇게 말하며, 교육과 지혜, 공적인 일에 대한 관심, 부패(fortune)로부터의 독립이라는 세 가지 보증을 재산 속에서 발견했던 앙투안 바르나브(Antoine Barnave)의 연설(A.P., première série, t.XXIX, p.366)을 인용한다. 원래 바르나브의 발언 자체는 “시민권의 본질에 관한 원리적 태도 표명이 아니라 비굴하게 부르주아적인, 계급의 관”이었다고도 평가한다(SC, 116-118).

한편, 여성의 배제는 당시에 ‘당연’한 것으로 받아들여졌다. “개인주의적 열정에도 불구하고, 1789년의 사람들은 여성을 ‘진정한 개인’으로 보지 않았다. 그들에게 여성은 여전히 시민사회의 바깥에 있는 가사의 영역에 갇혀 있었기” 때문이다(SC, 176). 더욱이 여성 이외에도, ‘자율적 의사’를 지닐 수 없는, 혹은 ‘종속적인’ 지위에 있다고 간주된 사람들은 선거로부터 배제되었다. 미성년자, 정신장애자, 수도사, 노비 등이다(SC, 122 et s. 이 점에 관해서는 B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Flammarion, 1995, p.131 et s.도 참조).

이후에는 재산요건의 철폐, 여성의 정치참여 등 ‘자율적 개인’의 범위가 확대된다. 로장발롱은 정신장애자에 관해서도 선거권 부여의 움직임이 있었음을 지적했으며, 선거권 부여의 연령에 관해서도 16

이라고 평가할 수 있는 것이었다. 물론 근대 이전에도 평등의 관념은 존재했다. 하지만 주로 기독교 철학에 입각한 근대 이전의 평등은 유기체적 사회상을 전제로, 신 앞에서의 존엄의 평등(시민적 평등)이나 동일한 공동체의 구성원 상호간 연대의 의무(사회적·경제적 평등)로부터 이해된 것이었다(SC, 13). 정치적 평등은 이와 다르다.

“그것[정치적 평등]은 사회적 연대의 형성이라는 원자적이고 추상적인 비전이라는 틀 안에서만 정식화될 수 있다. 달리 말하면, 정치적 평등은 사회적인 것의 위계적이거나 분화된 조직화와 완전히 조화를 이룰 수 있는 평등의 다른 형태들과는 반대로, 급진적 개인주의의 관점 안에서만 생각할 수 있다”(SC, 15). 이런 평등의 요청의 귀결로서, 전적으로 인위적인, 개인의 자유의지에 의한 계약에서 나오는 관계만이 “사회적 유대의 정당한 형태”(PI, 13)로 간주된다.

이렇게 프랑스 혁명을 통해 근대 이전의 사회가 신분이라는 ‘차이’에 의해 결합되었던 것과는 달리, “보편적 규칙에 의해 통치 가능하도록 만들기 위해 ‘사회적인 것을 일반화하고’ 추상화하는”(PI, 14) 것이 기획되었다. 이러한 “형식적 법적 구축 원리”는 개인만으로 이루어진 사회를 각각이 지닌 차이를 넘어서는 공통의 공간을 창출함으로써 통합하는 것이라는 적극적인 의미를 갖게 하면, 그것은 동시에 사회의 ‘가시성’을 크게 훼손시켰다. 단체나 신분을 통한 대표를 생각할 수 있었던 근대 이전의 사회와는 달리, 유기체적인 사회적 연대와 절단되었던 평등하고 추상적인 개인으로만 이루어진 사회를 대표하기란 지극히 어렵다.

“인민은 물질 밀도(densité corporelle)를 잃고, 완전히 수(nombre)로, 즉 평등한 자들로 구성된 힘, 법의 지배 아래서 순수하게 등가적인 개성들로 이루어진 힘(force)이 된다. 바로 이것이 보통선거가 급진적인 방식으로 표현하는 것이다. … 사회는 이제 전적으로 대체 가능한, 투표라는 창설적 순간에 투표함에 켜켜이 쌓이는 계산단위로 환원되는, 동등

세까지 내린 나라도 있다. 그러나 “어떠한 자질도 없이 순수한 개인으로서 이해되고 자율 또는 능력 기준에 대한 준거로부터 대체로 독립된”(SC, 554) ‘절대적 개인’을 유권자라고 가정한 문자 그대로 선거의 보편화(universalisation) - 시민과 개인의 일치 - 는 오늘날에도 여전히 진행 중에 있다.

참고로 로장발롱은 정신장애자나 연령 뒤에 남은 최종적 구분선으로서 형벌의 선고나 파산에 의해 시민적·정치적 권리를 박탈당한 것을 들고 있다. 그러나 “중대한 법률위반을 저질렀다는 것은 스스로 사회계약의 바깥에 위치한다” 것이며, 이런 구분선은 평등원리 속에 있다고 한다(SC, 556).

또한 로장발롱에 따르면, 각 개인을 유권자로 삼고자 하는 위와 같은 ‘보편화의 작업’은 “시민권(citoyenneté)의 영역을 사회적인 것의 개인화에 발맞춰 희석시키고 이와 나란히 국민적 정체성이라는 피할 수 없는 경계의 우뚝 솟음을 수반하게”(SC, 558) 된다. «정치공동체의 경계선/Cité의 내외*Les frontières de la cité*»의 확정, 즉 시민권과 국민의 관계 문제이다. 이런 관점에서 유대인, 식민지의 이슬람, 나아가 유럽시민권이 검토된다. 로장발롱 자신은 외국인이라는 범주를 부정한다면, 집단으로서의 통일성과 정체성을 정식화할 수 없다고 한다(SC, 580). 또한 마스트리히트 조약처럼 지방참정권을 국정 선거와 구별하는 입장에 관해서도, “프랑스적 보편주의는 시민권을 일체로서만 생각할 수밖에 없다”고 말하며, 헌법개정 문제를 넘어서, 그것이 프랑스에서 의미를 갖기 위해서는 “진정한 연방제적 공간의 실현”이 필요하다고 한다*L'universalisme à la française ne peut envisager la citoyenneté que sous la forme d'un bloc. Au-delà de la nécessaire réforme constitutionnelle qu'implique sur ce point l'accord de Maastricht, il ne trouve sens en France que dans la perspective la plus exigeante, et la plus problématique: celle de la réalisation d'un véritable espace fédéral*(SC, 584).

한(identiques) 목소리로 구성될 뿐이다. ... 이제부터 인민도 국민도 감지 가능한 육체(chair)를 갖지 못한다”(PI, 14-15). 이리하여 “인민은 더 이상 고유한 일관성[정합성]을 갖지 않기에, 인민을 인위적 법인격(法人格)으로 만드는 것이 그만큼 더 한층 필요해진다”(PI, 15). 이러한 “법적 허구”는 신분사회·봉건사회의 해체에 따라 강한 저항에 마주쳤으나 바로 그 때문에 “강한 국가”를 필요로 한 프랑스에서는 불가결했다.⁴⁵⁾ 중간단체를 철저하게 부정하는 결과, 국가의 성격은 “중간단체를 연결·접속시키는 위계질서의 제어·조직의 정점”이던 것에서 “원자화된 개인으로 이루어진 사회의 통일자”로 순식간에 바뀌며, 국가는 자신 속에 공적 영역을 집약시키고, “일반이익의 유일한 체현자”로 등장하게 되었다.⁴⁶⁾ 중간단체가 폐지된 결과, 국가-정치의 영역은 크게 확대된다. “더 근본적으로는, 사회를 구조화하는 특정성, 차이, 특이성들이 부정됐을 때부터 정치적인 것과 사회적 것은 일치한다”(SC, 89). 그 덕분에 시민권이라는 유대에 의해서만 형성된 공동체 전체를 체현하는 ‘인민(국민)’의 창출은 극히 중요한 의미를 갖는다.

X 사회의 추상화와 가시성의 축소는 ‘대표/표상(représentation)’와 불가분하다. 군주제 하에서는 인민을 체현한 것이 군주였다. “사회계약의 초기 이론가들은 군주의 제도에 사회의 표상(figuration)의 역할을 승인함으로써, 이 어려움을 해결했다”(PI, 15).⁴⁷⁾ 하지만 “민주주의적 요청(impératif)의 도래”와 더불어 “표상(figuration)”은 큰 어려움을 내포하게 되었다. ‘통일성’, ‘평등’이라는 법적 픽션과 현실의 사회의 다양성 사이의 괴리 때문에 “그 법적 유용성과 사회학적 인위성 사이의 긴장”(PI, 14)이 끊임없이 높아지기 때문이다. 대표의 미확정·어려움이 존재하는 것은 바로 이 점이다. “민주주의에서는 실제적 동일화(identification réelle)의 형태를 항상적으로 산출해야 한다. 이리하여 대표의 과정은 [상호] 모순적인 이중적 요청에 복종하게 된다. 즉, 그것은 픽션의 작동의 추구를 함축하는 동시에 감각 가능한 동일화(identification)의 요구들을 끌어낸다. 대의정부를 구성하는 아포리아는 여기에서 비롯된다. 이것은 대의정부가 작동되기 시작했을 때부터 대의정부가 왜 일종의 위기에 처하게 됐는가를 설명해준다”(PI, 16-17). 다양한 단체나 신분으로 구성된 유기적 사회에서는 사회의 이미지를 대표를 통해 재생하기가 쉽다. 하지만 유기체적인 유대로부터 분리된 추상적 개인으로만 이루어진 사회에서 ‘대표 가능한 인민’을 어떻게 구성할 수 있을까? 확실히 선거의 과정을 통한 ‘인민의 대표’는 프랑스 혁명을 거쳐 실현됐다. 그러나 이를 제대로 설명하려면 동일화의 문제를 언급해야 한다. “이리하여 개인의 권리로서의 투표권과 사회적 동일성들(identités) 산출의 조건 사이에 단절이 확립된다. 대표의 개념 자체는 분해된다. 표상(figuration)과 위임(mandat)이라는 두 기능은 더 이상 병존하지 않으며, 후자만이 명료한 형태로 존속한다”(PI, 34).⁴⁸⁾

45) B. Badie et P. Bimbaum, *op.cit.*, p.173 et s.

46) «Malaise dans la représentation», pp.161-162.

47) Figuration의 번역 문제를 비롯한 중대한 문제에 관해서는 아래의 각주 48을 참조.

48) 이 대목에서 로장발롱은 흄스의 말인 “대표한다는 것, 그것은 ‘인격화한다는 것(personnifier)’이다”(PI, 16)를 인용할 뿐 아니라, 칼 슈미트도 언급한다. 이때 대표의 두 측면으로서의 표상-대표(représentation - figuration)와 위임-대표(représentation - mandat)의 구별은 대표의 동질성과 다양성이라는 문제와 관련해 중요한 의미를 지닌다(‘figuration’을 ‘표상’으로 옮긴 것은 슈미트의 ‘Repräsentat

프랑스 혁명은 “투표의 법적 원리와 동일화의 사회학적 원리 사이의 긴장”을 초래했다. 하지만 로장발롱에 따르면, 이 긴장은 ‘사건의 경과’에 의해 은폐된다. 반혁명의 움직임에 저항하기 위해서도, 또한 과거의 단체사회와의 단절을 상징하기 위해서도, ‘인민’의 ‘통일성, 일자성’을 강조하는 것이 불가결했다. “통일성의 원리만이 1789년에 ‘구체제라는 중세의 거상(巨像)’이라고 불린 것을 뒤엎을 수 있는 세력을 축조하는 것을 가능케 한다”(PI, 35)⁴⁹⁾고 생각된 것이다. 그리고 ‘통일성’을 강조하기 위해 ‘제3신분’을 대신해 제출된 것이 ‘국민’ 개념이다. ‘신분’으로 분열된 사회를 상기시키는 ‘제3신분’과는 달리, ‘국민’은 “단체사회의 완벽한 안티테제로 이해되는 동질적이고 완전한 총체”(PI, 35)를 의미한다. 그렇지만 평등한 개인의 집합체로부터 사회 전체를 체현하는 ‘국민’이라는 추상적 인격을 창출하는 것은 그렇게 쉽지 않다. 이 점에서 로장발롱이 주목하는 것은 시에예스에 의해 이루어진 ‘국민의 구축(adunation)’, ‘재생(régénération)’, ‘대표’라는 일련의 지적 작업이다.⁵⁰⁾ 시에예스야말로 “국민의 통일성의 이론가”였다.⁵¹⁾

ion’과의 차이도 고려한 것이지만, 잠정적인 번역어일 뿐이다. 왜냐하면 슈미트의 Repräsentation을 ‘재현전’으로 옮길 수도 있기 때문이다. 두 개념의 구별은 독일어의 ‘Repräsentation’과 ‘Stellvertretung’의 구별과 관련된다. 프랑스어의 représentation은 ‘대리(代理)’를 가리키는 후자의 의미도 포함한다. 표상-대표(représentation - figuration)는 “눈에 보이지 않는 존재를 공공연하게 현존하는 존재에 의해 볼 수 있도록 하고, 현재화하는 것”(Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, translated & edited by Jeffrey Seitzer, Duke University Press, 2008, p.243)이라는 슈미트의 Repräsentation 정의를 상기시킨다. 슈미트에게서 교회를 모델로 한 ‘Repräsentation’은 본래적으로 군주제의 구성원리로 간주되며, 인민의 현재성을 전제로 하는 ‘동일성’의 대칭 개념으로 제시된다. 그러나 로장발롱에게 표상-대표가 함의하는 바는 슈미트와 꽤 다르다. 슈미트에게서 아이디어를 얻었고 또 비가시적인 것의 ‘현재화’라는 요소를 포함하면서도, 군주나 대통령이 아니라 주로 의원을 필두로 한 다양한 ‘대표’에 의한, ‘전체로서의 정치적 통일체’가 아니라 오히려 ‘사회의 다양성’의 표명으로 연결되는 듯하다.

로장발롱에 따르면 표상-대표와 위임-대표라는 대표의 두 의의 속에서, “민주주의의 원리의 자명하고 저항하기 힘든 성격과 그 실시의 문제성의 측면과의 괴리”, 또는 “민주주의의 철학적 정의와 그 제도화의 조건 사이의 긴장”이 분명해진다(PI, 11). 이를 ‘동일성의 산출과 권력의 정당화’ 문제라고 고쳐 부를 수도 있다. 표상-대표는 “모든 집단에 발언의 가능성을 부여함으로써 그 다양성에 있어서의 사회의 표현을 가능케 하는 것을 목적으로 하는” 데 반해, 위임-대표는 “대의정부(gouvernement représentatif)의 구성을 목적으로 하며, 권력에 대해서도 사회에 대해서도 통일성을 강조한다”(PI, 91). 또한 위임-대표가 수적 평등을 지향하는 반면, 표상-대표는 수로만 환원될 수는 없는 ‘질적 평등’, 즉 ‘다양성의 존중과 특수성의 평등한 배려’를 요청한다(PI, 137). 하지만 법적으로는 추상적 개인으로만 구성된 사회에서 사회의 다양성을 표현하기란 어렵다. 그 때문에 혁명기에는 동질성·통일성을 요구하는 위임-대표의 측면이 전면이 나서게 되었다. ‘동일성의 산출’은 ‘다양성의 표현’이 아니라, “전체의 표상(figuration de la totalité)”(PI, 35)이라는 슈미트의 ‘Repräsentation’과도 상통하는 모습을 취하게 된다.

49) <구체제라는 중세의 거상>이라는 표현은 뷔로 드 푸지(Bureaux de Puzy)의 국민회의에서의 발언에 의한 것이다.

50) 여기서의 시에예스의 논의에 관해서는 다음을 참조. P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Librairie Hachette, 1939, p.352 et s, p.560 et s. 세 가지 개념의 구별은 A. De Baecque, *Le corps de l'his*

우선 친숙하지 않은 말이지만, <adunation>은 시에에스의 독특한 신조어로, “자신을 오로지 일종의 평등한 시민으로만 간주하기 위해 차이를 승화시킴으로써 사회적 통일성이 주도되는”(PI, 36) 과정을 가리킨다. <adunation>이라는 표현이 사용된 것은 프랑스 전역을 인위적인 행정단위인 도(département)로 분할하는 것이 논의되었던 1789년 가을이다.⁵²⁾ 그 목적은 무엇보다 “행정적, 지리적, 직업적인 모든 기존의 범주들”(PI, 36)을 말소하는 것이었다. 다양한 차이를 품고 있는 지역들을 ‘국민’이라는 추상적 관념적 총체로 융합하는 것이 기획되었던 것이다. 이리하여 형성된 정치사회(société politique)는 다양한 다양성을 내포하는 사회를 재현하는 것이 아니다. 그것은 바로 “진정 평등한 개인의 사회의 선취”(PI, 37)로서의 의미를 지닌다. 이리하여 ‘국민’은 “그 귀속을 정산하고 우발적인 모든 결정을 폐지하며 평등한 기초와 일치된 사회”(PI, 37)로서 재생(régénérer)되는 것이다.

마지막으로, 이렇게 형성된 ‘국민’의 이념에 ‘의식과 실체’를 부여하는 작업이 필요해진다. 그것이 정치적 대표(représentation politique)의 역할이다. 대표를 통해서 통일적이고 불가분한 ‘국민’이 모습을 드러낸다. 따라서 ‘인민’이나 ‘국민’이라는 집합은 대표/표상에 선행하여 존재하는 것이 아니다(PI, 47 et s.). 오히려 상징이나 허구[의제, fiction]를 통해 표상됨으로써 다양한 개개인은 ‘유일한 집합’으로 ‘추상화’된다(MPF, 28). 대의제는 “개인의 해방과 집합적 권력[=국민 주권] 사이의 모순을 송두리째 해소하는” ‘기술’로, 프랑스 민주주의 역사를 관통한다(DI, 29, 189-190). 자코뱅주의 전통에서 ‘일자’(Un), ‘통일성(unité)’, ‘전체성(totalité)’, ‘분할 불가능성(indivisibilité)’이라는 추상적 어휘는 프랑스 시민들을 ‘국민’이라는 ‘집합’으로서 대표/표상하기 위해 사용됐다(MPF, 26-28).

- X “대표는 통일성과 동일성을 산출한다. 투표행위가 개인적 차원의 권리라면, 대표의 주체는 고립되어 파악되는 개인이 아니라, 국민이다. 다시 말해 분해 불가능한 총체성 속에 있어서의 집단성인 것이다. 대표가 산출하는 유일한 동일성은 시민권의, 모두로의 귀속의 동일성이다”(PI, 38-39).⁵³⁾

헌법학의 ‘국민주권’론·‘대표위임(mandat représentatif)’론⁵⁴⁾도 상기시키는 구절이다. 또는 여기서 “도에서 지명된 대표는 특정한 도의 대표가 아니라 전 국민의 대표이며, 대표에게는 어떠한 위임도 주어지지 않는다”고 한 1791년 헌법의 규정을 포개놓고 볼 수도 있다. 앞에서 위임-대표와 표상-대표의 두 측면 중 전면에 나서는 것이 위임-대표라고 말했는데, 여기서는 물론 선거권의 행사를 통한 권력의 위임이 문제가 되는 것이 아니다. ‘위임’이 있다면, 바로 국민 전체로부터 대표에게로의 위임이다. 그러나 ‘국민’은 대표에 선행하여 존재하는 게 아니며, 오히려 ‘국민’을 창출하는 것이 대표이다. 그

toire: *metaphores et politique 1770-1800*, Calmann-Levy, 1993, p.122 ets에서 착상을 얻었던 것이다.

51) P. Bastid, *op.cit.*, p.360.

52) Observations sur le rapport du comité de constitution, concernant la nouvelle organisation de la France, 2 octobre 1789, p.2. *Œuvres de Sieyès*, t.2, EDHIS, 1989.

53) 참고로 시에에스는 국민대표의 영속성을 보존하기 위해 국민회의의 부분개선(재생)을 주장한다. A.D e Beacque, *op.cit.*, p.124 et s.

54) ‘대표위임’, ‘입헌위임’에 관해 자세하게는 R. Carré de Malberg, *op.cit.*, t.2, p.212 et s.

때문에 여기서의 대표는 바로 “국민의 인격과 의사의 조직화의 제도”(PI, 231 ; SC, 16 9)이다. 위임-대표는 ‘권력의 정당화’로서의 측면을 강하게 띠게 된다. 한편, 이러한 대표 속에도 표상-대표로서의 측면이 전혀 존재하지 않는 건 아니다. 그러나 거기서 산출되는 정체성은 사회의 다양성을 반영하는 게 아니라 어디까지나 ‘전체로의 귀속의 정체성’이다.

이런 의미의 대표에서는 선거도 대표와 절단된다(PI, 217-218). 대표의 권력은 선거를 통한 ‘위임’에서 유래하는 게 아니기 때문이다. “법률은 일반의지의 표명이다. 모든 시민은 직접 또는 그 대표를 통해서, 그 제정에 참여하는 권리를 갖고 있다”는 인권선언 제6조의 규정에서도 알 수 있듯이, 정치적 평등은 본래 “모든 시민이 대표에 대한 권리를 지니며, 결과적으로 선거권을 인정받아야 한다”⁵⁵⁾는 것도 내포했다. 그러나 ‘국민주권’을 채택한 1791년 헌법 아래서, 선거는 주권행사에 대한 참여로서의 실체를 상실한다. “투표권의 문제는 사회적 포함(inclusion sociale)과 일반의지의 표명이라는 두 개의 논리 사이에서 균열된다.” 그 결과 “일반의지의 이념과 의지의 평등의 이념 사이에는 그 어떤 자동적인 연결도 존재하지 않는다”(SC, 221). 이리하여 선거의 두 측면, 즉 “귀속-선거(suffrage-appartenance)”와 “주권-선거(suffrage-souveraineté)”가 분리된다(SC, 212). 전면에 나타나는 것은 말할 것도 없이 ‘귀속’ 또는 ‘포함’의 측면이다.

이상에서와 같이, ‘동질적인 총체’로서의 단일하고 불가분한 ‘국민’이 형성되었다. 그러나 프랑스 혁명이 추구했던 ‘동질사회의 유토피아’(PI, 39)는 실현되지 못했다. “대표는 사회체의 실제적 다양성과 대표의 과정이 그 산출의 소임을 지는 정치적 통일성 사이에서 찢겨진다. … 이리하여 의회(l’Assemblée)가 체현한다고 간주되는 국민-인민의 추상적 통일성이 실제로 사회를 구조짓는 분할과 차이에 의해 자가당착에 빠지게 될 리스크가 항구적으로 존재한다. … 이를 바탕으로 파악한다면, 그러므로 대표의 위기는 기능장애나 배반에서 귀결되는 것이 아니다. 그것은 대표의 목표 자체와 동일한 실체를 갖고 있다”(PI, 40-41).

대표가 내포하는 이런 위기 또는 어려움은 앞서 말했듯이 ‘사태의 추이’에 의해 잠시 감춰진다. 혁명을 둘러싼 긴박한 정세를 앞두고, 대표의 위기는 더 이상 고조되지 않는다. “이리하여 **사건[정세]-인민**이 대표의 구조적 아포리아를 잠시 동안 해결한다”(PI, 41). 그러나 대표의 어려움 자체가 해소된 것은 아니다. 그 때문에 정세의 변화와 더불어, 대표의 위기는 다양한 형태로 현재화하며, “채워질 수 없는 동일성의 영구적인 추구”(PI, 18)가 다양하게 표명되는 것이다.

이런 프랑스적 정치관에서는 특수이익과 **동떨어진** 곳에서 일반이익이 설정되며, 이를 ‘추상화’에 의해 직접적으로 실현하는 정치체를 수립하는 것이 목표였다(MPF, 118). ‘추상화’에 의해 개개의 특수성을 정치적 영역에서 배제하고 개인 일반이 공화국의 ‘불편부당한/공평한(impartial)’ 주권의 연원으로 간주되며 그리하여 ‘평등’이 담보된다(MPF, 118-124). 따라서 ‘투표권 보유자’로서의 ‘평등한’ 시민은 국민적 통일성을 구성하는 단순한 ‘수’로 환원되고, 사회의 **실체**는 이 배후에 숨어 있다(MPF, 122 et s.). “수로서의 일반성은 민주주의의 질서 안에서 [일반성의] 가장 명백한 형태를 띤다”(CD, 115).

55) R. Carré de Malberg, op.cit., t.2, p.232 et s. N. Saripolos, *Démocratie et l'élection proportionnelle*, Paris, Arthur Rousseau, 1899, t.1, op.cit., p.97 et s.도 참조.

(2) 민주적 직접성

두 번째 특징은 무개척적 의사 표시에 대한 추구이다. ‘중간단체(corps intermédiaires)’에 대한 법적 부정은 종교단체나 직업단체의 해체만 가리키는 것이 아니다. 여기에는 통일성을 가로막는 모든 매개적 제도나 상징의 부정도 포함된다. 1791년 9월 3일의 포고령(decrée)은 클럽과 아소시아시옹(association)이 “어떤 형태를 하든 정치적인 존재가 될 수 없다”고 선포했다. 왜냐하면 시민들은 이와 같은 매개적 제도를 통해서 ‘집합적인 이름으로’ 자신을 표상할 수 없기 때문이다(MPF, 59). 따라서 피대표자의 다양성은 대표자에 의해 일반이익을 가진 집합으로서 직접 표상된다(MPF, 72). 클럽이나 아소시아시옹이 부정되는 것은 이것들이 영속적인 ‘제도(institution)’로 고정되고, 대의제에 ‘이중성(dualité)’을 도입하는 것(민주적 직접성의 훼손)으로 간주됐을 때에 한해서였다(PI, 16 et s ; MPF, 76-79).

자코뱅주의적 사고양식에서는 다양한 차이와 다양성 등의 특수이익은 사적 영역에 갇힌다(cf. SC, 135-147, 155-169 ; DI, 219 et s.). 다른 한편, 르 샤플리에가 주장했듯이, ‘공적인 것(le public)’은 국회의원의 활동으로 집약되며, 공적 영역은 ‘통치 제도’로 환원된다(DI, 232 et s ; MPF, 71 ; cf. CD, 113). 로베스피에르와 보나파르트는 통치제도의 틀 안에 있는 ‘대항-권력들(contre-pouvoirs)’(예를 들어, 연설활동, 청원운동, 시위 등)을 ‘간접적 권력’, 즉 **민주주의의 허용 범위 바깥에 있는 것**이라며 배제하고, 민주적 직접성을 촉진시켰다(CD, 87, 100-103, 114 ; MPF, 71). 이러한 ‘불가분성을 통한 정당성’이 일반성을 형성하는 한 측면이 된다(CD, 115).

중요한 것은 구체제 하의 전통적 구분(지연·종파·직군 등)은 ‘일반성의 정신’과 상반되는 ‘특수성의 정신’으로 ‘양극화(polarisation)’된다는 것이다(MPF, 35-37). 헤겔이 체계화한 변증법적 관계와는 달리 프랑스적 정치관에서 특수성과 일반성(보편성) 사이의 관계는 서로 긴장하는 ‘양극’로 구별되며, 일반성만이 ‘단일하고 불가분한 공화국’을 형성한다. 이처럼 로장발롱은 혁명 이후 사용된 이런 구별을 ‘양극화’라는 개념으로 정리한다(cf. MPF, 37-54, 117-121).

(3) 법의 신성시

세 번째 특징으로는 법의 신성시를 꼽을 수 있다. 로장발롱에 따르면 ‘법의 지배’는 두 개의 유토피아를 따르는 정치문화의 형성에 기여한다. 우선 사법 엘리트는 법의 제정자인 것 이상으로 ‘단일한 인민을 제정하는’ 자로 사고된다. 그에 따르면 사법 엘리트는 “정치적 일반화를 추진하는 자”인 동시에 “교사”였다. 법에 대한 교육관은 많은 논자들(예를 들어 Fénelon, Condorcet)에게 기본적으로 깔려 있는 공통된 시각으로, 국민적 통일성을 형성한다는 의미에서 공교육(instruction publique) 이론에 필연적으로 관여하게 된다(MPF, 93 et s.).

다음으로, 법은 정당성 있는 규범(norme légitime)인 동시에 ‘정치적 운영자(opérateur politique)’로 간주된다. 법을 개입시킴으로써, 모든 사람과 이들의 행위는 개개의 특수성이라는 ‘현실’에서 분리된다. 일반성은 ‘탈현실화(déréalisation)’라는 작업을 통해 구축된다(MPF, 94-96). 이런 법이나 권리에 내재하는 픽션으로서의 성질이 일반성의 형성에 관여한다(CD, 115).

간단히 정리하면, 구체제의 사회적 유대를 해체한 프랑스에서 픽션은 ‘시민적 평등(égalité civile)’을 창출해내는 ‘공민적 유대(lien civique)’로서 요구된다(SC, 88 et s.). 혁명 이후의 정치문화와 민주주의는 ‘추상화’와 ‘일반화’, 그리고 ‘픽션’을 기반으로 하는 ‘형식주의(formalisme)’, 즉 ‘정치적 유토피아’로서 묘사된다(SC, 385).

2) 민주주의의 이중성 : 정치적인 것과 사회적인 것

위와 같은 자코뱅주의적 사고양식은 간단히 말해서 ‘정치적인 것’에 의해 ‘공적인 것’을 독점하는 ‘공적 영역’에 대한 ‘환원적 시각’이라 할 수 있다(DI, 333 et s.). ‘정치적인 것’이란 구체적 제도와 당파 간 경쟁 등과 관련된다고보다는 일반이익·국민적 통일성의 표상 및 창출과 같은 “직접적인 장을 넘어선 곳에서 정치공동체를 구성하는 모든 것”과 관련된 개념으로 간주된다.⁵⁶⁾

그러나 ‘사회적인 것(le social)’에 대한 불신을 나타내는 ‘정치적인 것’의 사고양식은 현실에 걸맞은 질서를 구축할 수 없었다는 비판에 항상 직면한다(MPF, 47). ‘사회적인 것’은 ‘정치적인 것’에 의해 배제·억압됐던 특수이익의 총칭을 의미하며, ‘정치적인 것’에 대한 “실망의 역사, 또한 이것을 뛰어넘으려는 시도의 역사” 속에서 개시된다.⁵⁷⁾ 따라서 혁명 이후의 정치문화는 ‘정치적인 것’의 찬양, 그리고 ‘정치적인 것’에 대한 ‘사회적인 것’의 비판과 실망이라는 두 개의 서로 대립하는 운동에 의해 특징지어진다(cf. MPF, 158 et s.). 이런 비판의 논점은 다음의 세 가지로 요약될 수 있다.

(1) ‘새로운 사회’의 사상

첫째는 자코뱅주의적 수사학이 ‘사회의 해체(dissolution sociale)’를 이끈다는 비판이다. 자유주의자(e.g. M. Staël, Constant), 보수주의자(e.g. Ballanche, Bonald), 사회학자(e.g. Saint-Simon, Comte), 사회가톨릭파(e.g. Lamennais), 독트리네르(e.g. Royer-Collard, Guizot) 등은 각각의 방식으로 ‘사회의 해체’에 대한 우려를 말했다(MG, 75). 중간단체를 배제한 ‘자코뱅 국가’에서 ‘사회’는 유대(lien) 없는 ‘원자화된 사회’에 불과하며, 공화국의 통일성에 의문이 제기된다. 이런 ‘우려’를 서로 공유한 그들을 중심으로, “사회적 결핍의 결여(déficit de sociabilité)”를 보충하려는 사상운동이 전개됐다(cf. MPF, 160, 213-218).

질서를 재건하려면 구체적인 중간단체를 재건할 필요가 있었다. 동업자조합의 재건은 이미 1800년 이후의 개별 법령에 의해서 모색됐다(MPF, 132). 그리고 1820년대부터는 많은 논자들(e.g. Rémusat, de Laborde, Leroux, Tocqueville)이 ‘아소시아시옹’의 설립과 분권론을 주장한다(MPF, 164 et s.). 로장발롱에 따르면 ‘정치적인 것’의 키워드가 통일성이라면, ‘사회적인 것’의 키워드는 ‘아소시아시옹’이다. 아소시아시옹은 개인과 국가를 개재하는 새로운 사회적 유대로서 갈망됐다(MPF 164, 236).

56) P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Seuil, 2003, p.14.

57) *Ibid.*, p.43.

(2) 대의제의 역설

둘째, 이 견해는 ‘사회적인 것’이 ‘정치적인 것’에 내재하는 모순, 즉 대표자(représentant)와 피대표 자(représenté) 사이의 괴리를 메우는 것이라고 이야기된다. ‘대표’란 구체적인 환경 속에 매몰된 다양한 개인들을 단일한 추상적 집합체라고 고쳐 말하며, 정치적 통일성을 ‘창출’하는 기능을 지닌다. 그러나 복수성을 단일성으로 환원하는 이 조작에는 본질적으로 어려움이 내재되어 있다(PI, 53).

다른 한편, ‘사회적인 것’은 **일정수의 개인** 사이에 집합적 속성을 규정함으로써 그 어려움을 완화하는 역할을 맡는다. 즉, ‘정치적인 것’으로부터 ‘배제’된 대중을 ‘계급’이나 ‘사회집단’으로서 포섭하고, 일반이익과는 상이한 이익을 대표/표상한다(SC, 343, 369).

예를 들어 시에에스의 능동적 시민과 수동적 시민의 기능적 구별은 7월 왕정기(1830년~1848년)의 독트리네르에 의해 제한선거제론으로 계승됐다(PI, 68 et s ; SC, 325). 1860년대에는 노동자에 의한 계급대표론(PI, 100 et s.), 제3공화정 중기에는 뒤르캠 등에 의한 (보통선거제 대신) 직능대표제가 주장되며(PI, 140, 175), 이는 20세기 이후의 산업 민주주의론으로 계승된다. 중요한 것은 민주주의에 내재하는 모순·긴장을 완화하기 위해 ‘사회적인 것’이 집합적 속성을 수반하여 고쳐 말해졌다는 것이다(cf. SC, 383).⁵⁸⁾

X 너무 빨리 내달리고 있기 때문에 잠시 깊이 들여다보기 위해서라도, 또 이 글의 두 번째 목적에 충실하기 위해서라도 천천히 대표의 문제를 생각해보자.

“위임-대표는 주권이 모든 시민 사이에서 자동적으로 분유(mécaniquement partagé)되는, 순수하게 **양적인** 평등만을 생각한다. 따라서 목소리의 **무계**만이 중요한데, 이것은 그들에게 공통적인 추상으로서 파악되는 개인에게만 준거한다”(PI, 137). 로장발롱은 선거에 있어서 ‘수적 평등’의 기초에 관해 위임-대표의 논리에서 입각해 이렇게 말한다. 여기서 주권의 ‘분유(partagé)’는 주권의 ‘분할’이 아니라 각각이 주권의 불가분하고 동등한 구성단위임을 뜻하는데, 이런 평등이 요청하는 것은 보통선거와 더불어, “선거구가 같은 규모를 지니고, 각 국회의원이 인민의 동등한 부분을 대표하는 것”(PI, 137)이다.⁵⁹⁾ 그 귀결은 문자 그대로의 개인주의적 대표관·선거관이며, 거기서는 ‘추상적 개인’만이 대표·선거의 기초로서 고려되게 된다. 선거구도 대표되어야 할 실체가 아니라 오로지 물리적 이유 때문에, 인위적으로 구성된 것으로 생각되었다. 아무튼 수적 평등으로 환원될 수 없는 사회적 다양성을 어떻게 현시할 것인가, 어떻게 (자유주의적 귀족인 미라보가 1789년 1월 30일 연설에서 한 말을 빌린다면) ‘국민의 충실한 축도(carté réduite)’를 그려낼 것인가라는 문제는 프랑스 대혁명 이후부터 줄곧, 다른 모습을 취하긴 하더라도, 계속 나타났다. 물론 이런 ‘축도’의 추구가 인구비례라는 틀을 통해 제시되자마자 “선형적으로 남은 단체질서를 가리킨다는 혐의를 샀던 특수성의 표현”(PI, 138)을 격렬

58) P. Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, 특히 2장 3절과 3장 2절을 참조.

59) 이것은 ‘정치적 평등’의 이념이 본래 내포하는 논리이며, 실제의 선거제도가 인구비례원칙에 따랐음을 뜻하는 게 아니다. 제한선거 아래서는 선거권·피선거권의 제약이 가장 큰 불공정·불평등이며, 이를 제외한 선거제도 문제는 그다지 표면화되지 않았다. 이것이 정면에서 문제됐던 것은 보통선거가 뿌리 내린 제3공화정 이후의 일이다.

하게 거부하는, 혁명 주도세력의 ‘급진적 반대원주의’와 정면에서 충돌한다. 그러면서도 혁명기의 ‘국민주권’이나 대표제(특히 대표의 위임에 기초한 이른바 ‘순수대표제’)와 조화를 이루게 된다. 이런 순수대표제 하에서 대표의 역할은 선출모집단의 요구나 특수 이익으로부터 독립하여 자유로운 토의를 통해 전 국민의 공통이익, ‘일반이익’을 ‘발견’하는 것이다.

‘정치적 평등’은 법률의 제정에 대한 평등한 참가라는 픽션을 만들어내기도 하고, 의회의 다수의사를 ‘일반의지의 표명’과 동일시할 수 있게 해준다. 평등과 선거참여는 시민이 직접 동의하지 않은 결정에 복종해야 한다는 것을 정당화한다. 하지만 이런 식으로 형성된 ‘일반의지’는 이것의 기초에 있는 것이자 민주적 정당성을 제공하는 개별 시민의 의사와는 별개의 것으로 간주된다. ‘일반의지’를 특수이치나 이익의 집적으로 파악하는 것은 ‘국민’과 그 대표의 동일성을 훼손해버릴 수 있다. 대표는 “집단의 수임자도, 어떤 의견의 대변자도, 특수 이익의 옹호자도 아니다”(PI, 43). 뿐만 아니라 대표는 사회의 다양성의 ‘체현자’도 아니다. 순수대표제에서는 위임-대표가 국민 전체로부터 의원 전체로 이뤄지는 것과 마찬가지로, 표상-대표는 불가분한 국민의 체현이라는 형태를 띤다. 그 때문에 “국민에게 중요한 것은 그 이익의 다양성에 있어서 충실하게 대표되는 것보다도, 공통의 이익을 인식할 수 있는 인물에 의해 대표되는 것”⁶⁰⁾이다. 선거도 권력의 위임이나 대표와 대표되는 것 사이의 ‘동일화’의 과정이 아니라, “무엇보다도 가장 유능한, 일반의지의 표명에 참가하는 데 가장 어울리는 개인을 물색하는 절차”(PI, 45)로 여겨지기에 이른다. 그렇지만 순수대표제는 원래의 출발점인 ‘정치적 평등’, ‘수적 평등’의 요청과 근본적으로 볼 때 모순되지 않을까? 혁명이 배척했던 기존의 귀족제와 관련된, “새로운 부자의 귀족제”(PI, 46)를 초래하지 않을까? 이는 ‘수와 이성’을 둘러싸고 벌어진 문제로 이어진다.

‘일반의지’의 형성은 왜 인민에 의한 직접적 권력행사에서가 아니라 독립된 책임자(대표)의 토의에 맡겨진 것일까? 또한 왜 그런 책임자(대표)의 선출에 재산이나 납세액과 같은 요건이 부과되었을까? 혁명 아래서 이렇게 매우 제한적인 민주주의를 채택한 까닭은 우선 계급적 관점에서, 또는 당시 엘리트들의 민중에 대한 뿌리 깊은 불신에서 설명할 수 있다. 하지만 거기에는 그런 관점만으로는 해소할 수 없는 근본적 문제가 포함되어 있다. “위험한 민주주의에 대한 공포는 예를 들어 계급불신과 직접 연결되어 있는데, 그것은 동시에 무시할 수 없는 근본문제도 표명하고 있다. 즉, 단순한 다수에 입각한 권력의 제한, 그리고 또한 정열과 이성의 관계의 문제이다”(DI, 28).

하지만 “무엇보다도 가장 유능한, 일반의지의 표명에 참가하는 데 가장 어울리는 개인을 물색하는 절차”(PI, 45)라고 한다면, 이는 필연적으로 어떤 ‘차별·구별’을 의미한다. 그 때문에 제한민주주의(순수대표제·제한선거)를 단순한 ‘부르주아적 질서에 대한 보잘 것없는 봉헌(plate consécration)’과는 다른 것이라고 적극적으로 제시하고자 한다면, “이 구별을 평등의 유지와 어떻게 양립시키고 또한 그것이 우월성으로 일탈하고 대표가 마침내 그것 이외의 사회와는 구별되는 카스트를 형성하는가를 얼마나 회피하는가?”(PI, 46)라는 점이 난제로서 제기된다.

로장발롱에 따르면, “1789년의 사람들”은 “결코 사회학적으로 특징지어질 수 없는, 순수한 개인의 엘리트”를 창설함으로써, 그런 곤란을 회피하고자 했다. 그때 열쇠가 된

60) P. Gueniffey, *op.cit.*, p.157.

것이 ‘장점(mérite)’과 ‘신임(confiance)’ 개념이다(PI, 47-48).

우선 선거를 통해 ‘장점’에 의해 구별되는 엘리트는 카스트나 특권계급을 구성하지 않고, “완전한 가동성을 지니고, 항상 변할 수 있는” 집단이다. 이러한 엘리트관은 모든 시민에 대해서, “그 능력에 따라서, 또한 그德行과 재능 이외의 차별 없이” 공직에 취임하는 권리를 인정하는, 1789년 인권선언 제6조와도 모순되는 게 아니다. 마찬가지로, 이미 봤듯이, 선거에 의해 선별된 엘리트뿐만 아니라, 선별을 행하는 선거인에 관해서도, 역시 일정한 ‘자질’이 요구되었다. 로장발롱에 따르면, 선거인에게 요구되는 ‘소유라는 자질’은 철학적으로 보면, ‘경제적 지위’라기보다도 오히려 ‘사회적 도덕적 보증의 체계’ - 교육과 지혜, 공적인 일에 대한 관심, 부패로부터의 독립의 보증 - 였다(SC, 88-91). 이러한 ‘장점’이나 ‘덕성’의 관념 아래서, ‘부르주아적·계급적 관점’은 은폐된다. 이상과 같은 ‘장점’의 식별을 가능케 하는 것이 ‘자질을 이해하기 위한 자생적이고 총체적인 형태’로서의 ‘신임’이다. 로장발롱에 따르면, ‘신임’은 경제적 관계나 사회적 관계 등에 기초한 게 아니라, 이른바 ‘도덕의 전류(électricité morale)’에 의해 촉발되어 선거인·피선거인 사이에 ‘도덕적 유대’를 확립한다. 그것은 세습적 지위나 구별을 만들어 내지 않는다는 의미에서 ‘민주적’이다. 이리하여 일정한 ‘자질’, ‘덕성’을 갖춘 선거인이, ‘장점’을 기준으로 책임자를 ‘신임’한다는 선거상이 그려지게 된다.

다음으로 문제가 되는 것은 ‘평등과 구별’을 조화시키고, ‘신임의 유대’를 확립하는 제도이다. 혁명 아래에서 채용되었던 간접선거(2단계 투표)는 그런 시도의 하나로서 이해될 수도 있다(이 제도에 관해서는 SC, 184 et s 참조).⁶¹⁾ 예를 들어 1791년 헌법에서는 능동적 시민이 도시 또는 군(canton)의 제1차집회에 모이며, 능동적 시민 100명 당 1명의 비율로 선거인을 선출한다. 이렇게 선출된 선거인은 도의 선거집회에 소집되며, 국민회의원을 선거한다(제3편 1장 2절·3절). 이런 2단계 투표에 의해 ‘정당화로서의 참가’와 ‘진정한 최종적 결정’이 구별된다(SC, 194). 또한 “권위는 위로부터, 신임은 아래로부터”라는 이념에 기초한 시에에스가 고안했던, 1799헌법의 ‘신임명부’의 제도도, 마찬가지로의 관점에서 파악할 수 있다. 3단계의 투표를 거쳐 작성된 ‘신임명부’에 기초하여 원로원이 입법원·호민원의 의원을 지명한다는 이 제도는 로장발롱에 따르면, “귀족제적 원리와 민주주의적 원리 사이의 전대미문의 정돈(arrangement)”을 가능케 하는 것

61) 로장발롱에 따르면, 첫 번째 투표에서는 비교적 광범위한 선거자격을 인정하는 한편, 두 번째 선거에서는 선거인수를 대폭 제한하는 이 제도에 관해서 “선거권 권리설과 선거권 공무설을 양립 가능한 것으로 한다”고 말한다(SC, 188). 제1차집회의 유권자인 능동적 시민의 수는 당시의 인구의 6분의 1에 달하며, 제한선거·선거권 공무설이 보다 명료하게 타당한 것이 제2단계 선거라는 점은 확실하다. 혁명기와 복고 왕정기를 대비한 논고 속에서 바코는 1830년의 직접선거와 1791년의 간접선거, 또한 후자에서의 제1단계와 제2단계를 각각 혼동해서는 안 된다고 한 다음에, “[20만명에 불과했던] 7월 왕정의 납세자 선거인(électeur censitaire)은 실제로 제1단계의 선거인인 능동적 시민이 아니라 1791년 헌법의 제2단계 선거인과 대비되어야 한다”고 말한다(G. Bacot, «La représentation politique : le tournant de la monarchie de Juillet», *Droits*, No6, 1986, p.73).

1791년의 선거법제는 분명히 재산을 기준으로 한 제한선거이며, 법적으로 선거권 권리설에서 이것을 설명하는 것은 곤란하다고 생각된다. 하지만 7월 왕제 하의 선거법제가 유권자의 범위를 엄격하게 한정했기 때문에 간접선거를 취할 수 있었던 반면에, 1791년 헌법 하에서는 유권자의 범위가 비교적 광범위했기 때문에, ‘수의 권력’을 억제하기 위해 2단계 투표가 채용되었다는 관점은 흥미롭다.

이였다(PI, 51).

그렇지만 현실에서 ‘신임의 유대’를 확립할 수 있는 선거제도를 조직하는 것은 쉽지 않다. 특히 문제가 되는 것은 선거구라는 비교적 작은 단위에서 ‘신임’이 부여되는 것이다. 그것은 선거인과 대표 사이의 거리를 좁히고, ‘신임’과는 다른 관계를 만들어내지 않는 것인가?⁶²⁾ 특수이익의 요구에 속박당하는 게 아니라 일반이익을 발견하는 ‘탁월자’를 선출하기 위해서는 둘 사이의 ‘거리’가 필요하겠지만, 선거구의 구분은 결국, “선거인과 꼭 빼닮은 동년배들이나 의원”(PI, 54)을 뽑게 될 것이다. 명망가나 부에 의한 지배라는 제도의 본질을 감추는 것은 곤란했다. 이리하여 로장발롱의 말을 빌리자면, “능력주의(meritocracy)적 대표관”은 서서히 “부르주아적 질서에 대한 보잘것없는 봉헌(plate consécration)”으로 변질된다.

이리하여 ‘수와 이성’의 조화는 큰 어려움에 봉착했지만, 다른 한편 둘의 조화가 아니라 ‘수의 권력’에 ‘이성의 질서’를 대립시켰던 것이 기조(Guizot)로 대표되는 ‘독트리네르Doctrinaires’였다.⁶³⁾ 기조가 출발점에 둔 것은 프랑스 혁명 아래서의 민주주의를 둘러싼 논의를 규정했던 루소적인 ‘의지의 주권’이 아니라 ‘이성의 주권’이다. 그것은 이를테면 군주주권과 인민주권이라는 두 극단적인 주권론과도 구별되며, 법으로 체현된 인간이성에 최고의 정치적 권위를 인정하는 입장이다. 거기서 대표의 역할은 개인의 의사(意思)나 집단적 이익을 표명하는 게 아니다. “더 이상 이익과 의지의 복잡한 산술을 결산하는 게 문제가 아니며, ‘사회에 흩어져 있는 이성 전체를 모아 집중하는 것’이 문제이다”(DI, 109). 기조와 기존의 정치철학의 차이에 관해 로장발롱은 이렇게 말한다. “홉스, 로크, 루소, 시에예스, 콩도르세가 사회질서의 기반을 사고하려 했을 때, [기조는] 제도나 정치 메커니즘에 정열을 규제하고 정의의 정치적 산술을 구성하도록 맡긴다. … ‘독트리네르’는 능력원리와 더불어, 정치적인 것의 규제 메커니즘을 사회구조 자체 속에서 모색한다”(DI, 110 ; SC, 233 참조).

이를 정치적인 것에 대한 사회적 것의 역습 또는 정치적인 것의 자의성에 대한 사회적인 것의 자율성의 강조라고 바꿔 부를 수 있다. 이는 이른바 걸출 혹은 탁월성(éminence) 이론에 대한 대안이기도 하다. ‘수와 이성’의 양립을 기획함으로써 선거는 정당성의 연원으로서 중요한 의미를 갖게 됐다. 하지만 의지의 주권과 결별하려는 기조에게 선거는 “정당성의 원천도, 인간들 사이의 시민적(civile) 평등의 귀결도 아니다”(DI, 112). 따라서 궁극적으로 ‘능력을 선별’하는 데 적합하다면, 선거를 자격시험이나 경쟁시험으로 대체하는 것조차 가능할 것이다.

62) P. Gueniffey, *op.cit.*, p.152 et s. “대표의 통일성을 실현하기 위해서는 국토를 단일한 선거구로 간주함으로써 선거를 ‘국민화’(nationahser)하는 것이 필요했다”는 Gueniffey의 지적은 시사적이다(*ibid.*, pp.153-154). 에스망도 “투표가 실제로 일체성을 보존하고 현실에서 단일한 투표 속에 모든 유권자의 표를 포함하는” 방식이 ‘국민주권’의 표명에 가장 적합하다고 한다(A. Esmein, *op.cit.*, p.307).

63) <독트리네르Doctrinaires> 및 기조에 관해서는 많은 연구가 있으며, 로장발롱 자신도 저서를 출판했다(*Le moment Guizot*, Gallimard, 1985). 논의해야 할 점은 많지만, 여기서는 논의전개상 필요한 최소한의 범위에서 로장발롱이 말하는 바를 소개하는 것으로 그치지 않을 수 없다. 이 글이 여기서 다루는 것은 기조의 사상 그 자체가 아니라, 로장발롱이 기조를 파악하는 시각이며, 또한 ‘민주주의의 역사’에서의 그 위치부여/평가방식이다.

하지만 특권적 집단을 창설하는 게 아니라면, 게다가 보통선거에 따르는 것도 아니라면, 능력을 어떻게 선별할 수 있을까? 기초의 이론이 지닌 문제점은 여기에 있다. “이들에서는 결국 이성의 보유자라고 스스로 선언하게 되는 것은 특정 집단이다”라고 로장발롱은 말한다. 실제로, 권력의 자리에 앉은 이후, 기초와 ‘독트리네르’는 “자기네 계급이익의 진부한 변명”으로 나아가게 됐다(DI, 114-115). 보통선거가 도입된 1848년, “독트리네르가 감추고자 했던 민주주의의 얼굴의 재등장”을 앞에 둔 기초 속에 로장발롱이 간파하는 것은 철학자로서의 성찰이 아니라 “이성을 잃은 부르주아지”의 모습이다(DI, 125).

나아가 로장발롱에 따르면, 능력을 선별하는 것이 지닌 어려움 이상으로, 정치에 의한 사회질서의 확립과는 정반대의 방향을 택했다는 점이야말로 ‘독트리네르’의 ‘능력적 질서’라는 기획이 실패하게 된 심층적 원인이 있다. 즉, “시민사회가 고유한 일관성을 갖고, 시민에게 참된 포섭의 메커니즘을 제공하는” 영국이나 독일과는 달리, 프랑스에서는 정부는 무엇보다 중간단체의 파괴나 추상적 시민의 찬양 등에서 볼 수 있듯이, 사회의 조직화와 사회의 통합의 장으로 간주되었다. 민주주의의 원리(‘수의 권력’)를 정치적 장에 적용하려는 시도는 이런 프랑수아식 정치관과 상극을 이룬다는 것이다(SC, 248-249).

혁명 아래서 ‘수와 이성’의 양립을 기획했던 기초 등이 제기했던 문제는 나중에 보듯이, 보통선거가 도입된 후에도 다양성 표명의 추구 속에서, 모습을 달리하여 계속 이어진다. 그렇지만 ‘수의 잘못’이나 ‘수로 환원될 수 없는 이익’의 주장은 기초와 마찬가지로 ‘수’와 관련된 ‘적절한 척도’의 발견이라는 어려움에 부딪치게 된다. 다른 한편, 제2공화정과 제2제정을 다룰 때 보겠지만, 보통선거의 실현 직후에 문제가 된 것은 바로 기초 등이 두려워했던 ‘수의 권력’의 찬탈이며, ‘의지의 민주주의’의 병리이다.

(3) 이데올로기와 사실

셋째는 이데올로기와 사실의 이분법에 근거한 비판이다. 19세기 초반부터 반복되는 ‘실증’, ‘관찰’, ‘예측’처럼 ‘사실’을 객관화하는 ‘과학’관에 의해, 혁명기의 추상적 원리는 ‘형이상학’이라며 비판받는다(SC, 453 et s.). 제3공화정 시기의 사회학자(e.g. Fouillée, Durkheim, Ferneuil)이나 이들에게 영향을 받은 정치인(e.g. Gambetta, Ferry)도 개인의 대표=표상에 근거한 ‘정치적인 것’에 대한 일원론(‘개인주의적 민주주의’)을 비판한다(PI, 140 ; MPF, 263-274.). 왜냐하면 ‘사실’의 관찰에 근거하면, 질서의 ‘조화(harmonie)’는 중간단체의 유기적 연대에 근거하고 있기 때문이다.

이처럼 프랑스 혁명 이후 ‘정치적인 것’의 사고양식은 거듭 비판을 받음으로써 ‘물리적으로도 지적으로도 통일적’(MPF, 71)인 공화국을 목표로 삼았지만, 로장발롱에 따르면, 이런 비판은 ‘정치적인 것’의 해체가 아니라 그 수정으로 연결된다. 왜냐하면 ‘민주주의’는 정치적 ‘유토피아’와 사회적 ‘현실’ 사이의 상호 긴장 관계 속에서 성립되는 것, 그 자체로는 ‘미완의(inachevée)’ 이념이기 때문이다(cf. DI, 37). ‘사회적인 것’에 의한 비판 속에서 ‘정치적인 것’이 항상 수정되고 재생·존속된다는 운동이 ‘민주주의’의 역사를 구성하는 것이다. ‘프랑스의 정치 모델’은 ‘민주주의’에 내재하는, 정치적인 것과 사회적 것의 상극, 즉 ‘양극화’를 빼놓고 말할 수 없다(MPF, 231).

3) 자코뱅주의의 수정으로서의 프랑스 민주주의사

(1) 19세기 전반기와 자유주의

로장발롱에 따르면 19세기 전반기는 자코뱅주의가 ‘수정(amendement)’을 겪는 첫 번째 시기이다. 즉, 1789년에서 연원한 정치문화에 대한 ‘저항’을 뛰어넘어, 일반성이 ‘재구성’된 시기인 것이다(MPF, 199 et s.). 그는 그것을 19세기 전반기의 자유주의자 속에서 찾아낸다.

흔히 자유주의자는 국가권력의 확대를 경계하고 그 외부에서 개인의 자유 영역을 확보하려 한 사상가를 가리킨다(e.g. Constant, Daunou, Tocqueville, Prévost-Paradol, Leroy-Beaulieu). 그러나 로장발롱에 따르면 이들 논자들은 ‘통치의 문화’를 구성하지 못하고, 프랑스에서는 이차적인 것에 머물렀다(MPF, 223).

다른 한편, 기조와 티에르 등으로 대표되는 자유주의자는 사회의 다원화와 정치적 중앙집권화를 대립시켜 파악하지 않는다(cf. MG, 63 ; MPF, 223). 오히려 이들은 ‘정치적’ 영역과 ‘사회적’ 영역의 구별을 도입한다(MPF 218-227). 이들에 따르면, 정치적 중앙집권화에 의해 전통적인 특권들(libertés)을 폐지함으로써 개인의 자유(liberté)가 실현된다. “정치적 자유는 개인들의 독립에 의해 달성되는 것이 아니라 … [통치] 능력에 의해 초래된다”(MPF, 226). 로장발롱에 따르면, 공화국에서 개인의 자율은 집합체의 자율에 종속된다. 기조 등은 정치적 중앙집권화에 의한 자유의 확보를 주장했다(MPF, 203-212). 자코뱅주의와 마찬가지로, 국가권력의 확대와 자유의 실현을 상보적이라고 파악한 것이다. 그들은 국가의 관리운영(administration)에 의해 정치적 중앙집권화를 보완하는 메커니즘을 시민사회에서 찾는 한편, 전근대적 특권의 재생을 기피하고 ‘제도’로서의 아소시아시옹을 부정했다. 기조가 말했듯이, 아소시아시옹은 “일반적 질서를 위협하지 않는” 한에서만 허용된다(MPF, 248 et s.). 어디까지나 ‘사회적인 것’과 ‘정치적인 것’을 ‘양극화’하는 이 조류에 의해, 자코뱅주의를 수정하는 최초의 길이 열린다(MPF, 218, 225-231).

(2) 제2공화정과 제2제정

2월혁명 및 제2공화정 시기(1848년 2월~1852년)는 자코뱅주의적 전통이 명시적으로 부흥하는 시기로 간주된다. 보통선거법의 도입은 프롤레타리아의 등장을 반영했다. 그들은 정치에서 배제된 ‘비시민(non-citoyen)’이라는 공화국의 통일성에 있어서 위협으로서 당시에는 묘사됐다(SC, 335-342). 그들을 ‘시민’으로 포섭하는 것, ‘정치적인 것’을 통해 국민적 통일성을 구하는 것이 민주주의의 과제가 된다(SC, 381 et s.).

예를 들면 2월혁명 시기에는 공화파론자(e.g. Ledru-Rollin, Leroux, Blanc)에 의해 보통선거를 통한 인민의 통일성의 창출이나 국가와 개인의 무매개적 결합이라는 관념이 부활한다(cf. SC, Ch.3). 개인들은 ‘시민’으로서 보통선거를 통해 정치사회로 ‘결집(associer)’하지 않으면 안 된다(SC, 381 et s.). 중간단체에 대한 의구심이 잔존하는 가운데, 1848년의 아소시아시옹은 자코뱅주의적 유토피아를 계승하고, 국민의 통일성과 전체성(에 대한 아소시에/아소시아시옹)을 스스로 표상하려 했다(SC, 383-386 ; MPF, :239). 제2공

화정 하에서 블랑키주의자들은 소요론을, 급진적 공화주의자들은 직접 통치론을 제창하는데, 둘 모두 자코뱅주의의 한 변형으로 간주된다(DI, 139-167, 169-195).

다른 한편, 제2제정 시기(1852년-1870년)에는 ‘정치적인 것’의 중앙집권화와 ‘사회적’ 차원에서의 결사의 다양성이 구별되며, ‘양극화’라는 특징이 다시 나타난다. 우선 나폴레옹 3세는 국민투표야말로 자신의 정치모델에서 중심적인 ‘제도’라고 하며 ‘인민의 통일성/단일성’을 찬양한다(DI, 201-217). 1850년대까지 그는 일반의지의 직접적 표상을 교란하는 정치적 자유(출판, 정치결사, 집회, 신앙 등)를 부정한다(‘비자유주의적 민주주의’).

그런데 1860년대에서 직업적 결사의 허용, 공제조합의 장려, 실업기금의 정비, 단결권과 집회권의 허가 등 사회적 다원성이 일정 정도 인정된다. 자코뱅주의적인 후견인 국가상은 자유주의 진영을 중심으로 비판을 받았다. 노동자의 결사나 집회활동을 부분적으로 허용하는 움직임은 후견인 국가상의 대안의 모색이며(MPF, 249-254), “프랑스 사회사에서 거대한 전환”(DI, 221)으로 자리매김 된다. 의회 내에서는 중간단체 부정론이 ‘혁명의 잘못’이라며, 게파나 이데올로기의 차이를 넘어서(e.g. Gambetta, de Mun, Brousse, Ja urés) 규탄된다. 그러나 정치적 제도로서의 아소시아시옹의 승인에 이르지 못했다. 사회적 영역의 자율성을 승인하는 것은 정치적 영역의 ‘격리’에 의한 보전을 의도했다(DI, 218 et s ; MPF, 260).

X “선출된 국민의회는 국민에 대해 형이상학적인 관계에 있지만, 선출된 대통령은 국민에 대해 인격적인 관계에 있다. 심지어 국민회의는 개별 대표자들[의원들] 속에서 국민정신의 다양한 측면들을 제시하지만, 이 국민정신은 대통령에게서 그 화신을 발견한다.”

세계 최초로 성인 남성의 보통선거를 도입하고, 각자 보통선거에 의해 선출된 국민의 회와 대통령을 갖게 된 1848년 헌법에 관해 맘스는 이렇게 말하면서, 대통령을 ‘인민의 은총에 의한 통치자’라고 부른다.⁶⁴⁾ “인민의 은총에 의한 통치자”인 루이 보나파르트는 자신의 쿠데타를 바로 보통선거에 의해 정당화했다. 이런 의미에서 루이 보나파르트의 ‘독재정(césarisme)’은 민주주의의 ‘일탈’이라기보다는 오히려 그 ‘병리’라 할 수 있다. 로장발롱에 따르면, ‘독재정’은 세 개의 틀로 짜인 특이한 ‘인민주권’에 의거하고 있다. 세 가지 틀이란 즉, ‘plébiscite[신임투표]⁶⁵⁾라는 특권적 절차에 의한 인민의 표명의 개념’, ‘인민이 우두머리로 체현된다는 대표철학’, 그리고 ‘인민과 권력의 직접 대화의 장해물이 되는 중간단체의 거부’이다(DI, 187). 로장발롱은 이런 ‘독재정’을 “‘인민주권’의 체현 양식과 구체화의 조건을 둘러싼 이중의 미결정”에서 비롯하는 아포리아에 대한 하나의 응답(‘유토피아적 해결’의 제시)이라고 묘사한다.

64) 칼 맘스, 『루이 보나파르트 브뤼메르 18일』.

65) 원래는 라틴어의 평민(plebs)의 의결(scitum)을 의미하는 말로, 근대에서는 프랑스에서 보급된 후에 독일 등으로 퍼진 용어이다. 인민투표보다는 신임투표로 번역되는 경우가 많다. 넓은 의미로는 국민투표와 동의어로 사용되지만 구별하여 사용하는 논자도 적지 않다. 즉, 이 말은 우선 영토의 병합이나 변경 등에 있어서 영토의 귀속을 국민 또는 해당 지역의 주민의 투표에 의해 결정하는 경우에 사용되었다. 예를 들어 사보아(1792), 니스(1793), 시칠리아 및 나폴리(1860)에 관한 plebiscite를 비롯하여 제1차 세계대전 후에 민족자결의 원칙에 기초하여 행해졌던 상-슐레지엔이나 자르에 관한 plebiscite, 혹은 히틀러에 의해 행해진 오스트리아 합병에 관한 plebiscite(1938) 등이 그 예이다.

먼저 plebiscite에 관해. 이것은 “결코 여론을 충실하게 대표하지 않는” 의회를 인민과 권력자의 직접 대화와 대립시킨다. 맑스의 말을 빌린다면, “유권자의 다양성을 산출할 수 있는 것 속에서 유권자를 대표하는 게 아니라, 유권자의 통일성을 산출할 수 있는 것 주변에 집결시키는”(DI, 187) 기법이다. 이것이 미치는 범위는 헌법의 재가에 그치지 않는다. 이것의 “궁극적 의미”는 “인민에 의해 통치형태를 정기적으로 정당화시키는 것”(DI, 192)이다. 제2제정은 ‘권위제정’에서 ‘자유제정’으로 이행하지만, “체제에 주어진 지지의 두드러지게 가변적(révisable) 성격”(DI, 192) 때문에 plébiscite는 체제의 변용과도 양립할 수 있다.

로장발롱에 따르면, 이런 plébiscite는 인민에 대한 단순한 자문 기법이 아니라, 프랑스 혁명의 정치문화와도 서로 겹치는 특유의 정치관에 뿌리를 두고 있다. 그것은 “체현(in carnation) 원리에 의해 대표의 문제에 대답하면서, 책임의 요청에 의미와 힘을 재부여하는” 것으로 간주된다. 굳이 ‘책임이 있는 원수’로서 인민의 신임을 묻고, 그 신임을 얻음으로써 무책임한 군주보다 훨씬 강력하게 인민을 체현할 수 있게 된다는 것이다. 이렇게 프랑스 정치의 근대가 내포했던 대표와 인민 사이의 간극이라는 문제는 소멸하고, 위임과 표상이라는 대표의 두 측면이 원수라는 한 인물 속에서 서로 겹친다(DI, 193-195). 여기서의 표상-대표의 대상은 더는 사회의 다양성이 아니다. 혁명 하의 ‘단일하고 불가분한 국민’과 마찬가지로, 원수가 체현하는 것은 대립이나 분열을 사상(捨象)하고 단순한 다수도 초월한 ‘일자-인민’이다. “체현-대표의 사회학적 요청을 프랑스적 일원주의의 귀결에 포괄함으로써, 보나파르티즘은 그 정치관 전체를 사회적 만장일치의 상정을 둘러싸고 구축했다”(DI, 197)고 로장발롱은 말한다.

다른 한편, 세 번째 틀에 관해 로장발롱이 지적하는 것은 오히려 어떤 의미에서는 혁명의 정치문화와 ‘독재정’의 차이이다. 르 샤플리에(Issac-René-Guy Le Chapelier, 1754-94)로 대표되는 혁명기의 “급진적인 반-코포라티즘”은 중간단체를 배제하고 사적 영역과 공적 영역의 엄격한 분리를 확립하려 했다.⁶⁶⁾ 공적 영역은 “일반성의 절대적 지배” 하에 놓이며, 차이나 다양성은 사적 영역 속에 갇혔다. 이에 반해 초기의 나폴레옹 보나파르트는 “정치·행정질서에서 중앙집권화의 확대는 시민사회의 더 광범위한 자동제어를 수반하지 않으면 실현될 수 없음을 이해하고”, 오히려 중간단체를 부분적으로나마 용인했다고 로장발롱은 말한다. 루이 보나파르트 역시 “정치적 중앙집권화의 강화”를 위해서는 “자율적 시민사회를 정초할 필요성”을 인식했고, 그 결과가 1860년대의 상호조합이나 협동조합의 설립 촉진이나 형법의 단결권 금지 규정 개정이라고 할 수 있다(DI, 202-206).

그러나 나폴레옹 3세가 목표한 것은 말할 것도 없이 “시민사회의 자율성 증대”를 통해 정치를 규제하는 것이 아니다. 시민적 자유나 중간단체가 용인되는 것은 어디까지나 “정치적 중앙집권화”의 요청과 합치되는 한에서다. “민주주의의 요청은 자유의 요청보다 우선시되는 동시에 이와는 분리된 것으로 이해된”(DI, 212) 것이다. 그 귀결은 “합

66) ‘르 샤플리에 법’은 프랑스 혁명 와중에 정해진 결사금지법(1791년 6월)이다. 정식 명칭은 “동일한 신분 및 직업의 노동자 및 장인의 집합에 관한 법령”이다. 제안자인 르 샤플리에(Issac-René-Guy Le Chapelier, 1754-94)의 이름을 붙여 르 샤플리에 법이라고 불린다. 동업조합(길드) 폐지의 연장선에서 생겨났다. 혁명 전, 튀르고 칙령(1776)이 중농주의의 ‘자유방임론’을 토대로 한 ‘노동의 자유’ 관념을 근거로 하여 산업발전의 질곡이 됐던 동업조합을 폐지했다.

법적 제도의 공간을 범람하는 모든 공적인 것의 정의(定義)”의 비정당성, “일반의지의 본래적 표현을 방해한다고 비난받는 모든 정치적 중간단체의 거부”였다(DI, 220). ‘민간 civil’ 영역에서는 ‘개인적 자유’가 용인되는 한편, 집회·결사 등의 ‘공적 자유’는 ‘정치적 politique’ 영역으로부터 엄격하게 추방됐다. 또한 언론도 “정당성과 대표성의 어떠한 구속도 받지 않는 «공권력의 라이벌»”(DI, 214)이라며 엄격한 규제의 대상이 됐다. 여기서 문제가 됐던 것은 “민주주의” 자체의 부정이 아니라 “**본질적으로** 비자유주의적인 민주주의”이다. 그것은 “대표 문제의 유토피아적 해결책” 제시이기도 하다. 그 때문에 로장발롱은 이 체제를 “민주주의 이념에 **내적인 병리**”(DI, 219-220)라 부른다.

제법 많이 이루어진 제2제정 연구가 분명히 드러내듯이, 제정은 단순한 ‘독재’ 체제가 아니다. “정치기구에 내재하는 보나파르트파 통치 엘리트층의 취약성”도 지적된다. 그 만큼 이 체제가 왜 20년 가까이 지속될 수 있었는가는 근대의 독재정과 민주주의의 상호보완성이라는 관점 없이는 설명할 수 없을 것이다. 위와 같은 로장발롱의 논의는 이런 상호보완성에 관해 “철학”적 관점에서 설득력 있는 설명을 제시하고 있다. 뿐만 아니라 그것은 “민중의 소망의 동원·응집의 장치로서의 정당의 쇠퇴”를 배경으로, 극우의 대두로 상징되는 “리더십”에 대한 갈구나 “권력의 인격화”가 문제가 되고 있는 오늘날의 정치상황과의 관계에서도 흥미로운 해석이라고 할 수 있다.

X 프랑스 혁명이 정초했던 ‘정치적 평등’은 “수와 이성”의 조화, 또는 ‘이성’에 의한 ‘수’의 규제·통제라는 관점에서 큰 어려움에 봉착했다. 이런 와중에, 정치에서 배제된 자들에게 무엇보다 문제는 제한선거제도였다. ‘정치적 평등’이 불가피하게 수반하는 사회적 다양성이나 정체성의 표현 요구는 뒷전으로 물러나게 된다. 계급이나 사회적 귀속이 아니라 무엇보다도 “배제의 사실로부터 그들을 집단으로서 정의하는”(PI, 56) 것이다. 그들에게 무엇보다 문제는 “차이”를 주장하는 게 아니라 “국민”으로의 통합, 즉 보통선거였다.⁶⁷⁾

하지만 일단 보통선거가 확립되자마자 보통선거에 대한 실망이 확대된다. 루이 블랑이 시기상조라며 보통선거 도입에 반대했던 것은 잘 알려져 있다. 농민의 상당수는 명망가의 지배 아래에 있으며, 보통선거의 결과가 이들에게 찬탈당할 우려가 분명히 컸다. 뿐만 아니라 ‘비천한 대중’, ‘인구 밀집 지구의 위험분자’의 배제를 목적으로 했던 1850년의 선거법 개정으로 도시를 중심으로 유권자의 범위는 축소된다. 제2제정 하에서도 보통선거는 체제에 대한 지지를 조달하는 수단으로 이용된다. “공인후보” 제도나 공적 자유의 규제 등에 의해서도 보통선거의 결과는 크게 왜곡되었다.

이런 보통선거에 대한 실망은 19세기 중엽 이후, 그때까지 밑바닥에 깔려 있었던 다양한 사회적 정체성을 표명하고 대표를 요구하는 길을 열게 된다. 로장발롱에 따르면, 이런 요구는 세 가지 형태로 나타난다. 즉, 보통선거로는 환원될 수 없는 노동자 독자적인 이익을 주장하는 ‘노동자 대표’의 주장, 개인주의적 대표관에 대한 대안으로서의

67) 이 점과 관련하여, 보통선거 도입을 둘러싼 ‘대표철학’에 관한, 로장발롱에 의한 프랑스와 영국의 대비도 흥미롭다. 프랑스에서의 보통선거의 도입은 노동자 등 배제된 것의 ‘국민으로의 통합’으로 생각되었다. 이에 반해 영국에서 투표권의 확대를 정초치었던 것은, 로장발롱에 따르면, “구래의 사회관”, “계급대표의 정당한 승인”이었다(PI, 92-94). 이런 관점에서 보면, 프랑스에서는 보통선거 도입이 일거에 이뤄졌던 반면에, 영국에서는 단계적으로 이뤄졌던 것은 당연했다고 할 것이다.

‘직능대표’의 주장, 그리고 19세기 말부터 20세기 초반에 걸쳐 나타난 ‘비례대표’의 주장이다. 로장발롱은 이 세 가지 ‘대표’의 주장이 자주 ‘이익대표’로 통합되어 논의되는 경향이 있음을 지적한 다음, 이렇게 말한다.⁶⁸⁾

“인민이 뽑은 당선자들은 직접적으로는 일관성을 갖지 못한 집단성에 형태를 부여하기 위해 지명됐다고 생각하는 ‘구성적’(constructive) 대표관을 … 차이의 표현으로부터 사회의 대표를 파악하는 좀 더 ‘기술적인(descriptive)’ 대표관과 막연하게 대립시키는 데 만족한다면, 동일화(assimilation)는 정당화된다. 그러나 이익 개념은 19세기의 다양한 형태의 갈구에 적절한 방식으로 접근하기에는 너무도 험령하다. … 강조해야 하는 것은 사회의 분열을 사유하는 상이한 방식이다”(PI, 62).

혁명 이전의 사회처럼, 신분이나 계급 등의 사회의 구성단위가 미리 주어진 것으로서 이른바 정태적으로 존재한다면, 그런 차이를 기록하는 ‘기술적’ 대표를 생각하면 충분하다. 표상-대표를 생각하기란 쉽다. 그렇지만 그런 차이를 가늠하는 지표가 명백하게 존재하지 않으며, 다양하고 유동적인 이익들이 서로 경합하는 사회에서 대표는 ‘구성적’ 측면을 띠지 않을 수 없다. 이미 확인했듯이, 사회적 차이를 사상(捨象)하고 추상적 개인으로만 이루어진 사회를 가정했던 프랑스 혁명 동안대표를 통한 ‘국민’의 창출이 기획되었다. 이런 ‘개인’으로만 이루어진 사회에서, 수로 환원될 수 없는 대표되어야 할 ‘이익’을 발견하려 든다면, 그것들을 썰 수 있는 척도가 불가결할 것이다. 그리고 ‘척도’의 존재방식은 바로 ‘사회적 계약’을 어떻게 파악하는가에 의존한다. 이로부터 떠오르게 되는 것은 ‘국민’의 창출과 마찬가지로 뛰어나고 능동적인 대표(표상-대표)의 행위이다.

“사회가 값을 가늠[측정]할 수 있는 기초적 단위로 구성되어 있다고 이해된다면, 대표는 단순한 기술에, 번역에 있다. 그러나 이와 반대로 사회가 불투명하고 읽어낼 수 없는 것이라면, 대표는 구성적(constructive)인 차원을 띠는 것이다. 사회를 표현하려면 대표는 무엇보다 먼저 사회를 산출해야 한다”(PI, 91).

이런 세 가지 접근법은 “사회적 다양성과 시민적 보편주의를 동시에 생각해야 한다”(PI, 87)는 프랑스 특유의 어려움에 봉착한다. “과거 신분과 단체의 우주”(PI, 61)를 재생시키지 않고 사회적 다양성의 대표를 실현하기란 쉽지 않다. 그러나 대표의 ‘지표’를 발견하기가 어려운 사회이기 때문에 ‘구성적’ 대표의 행위가 더욱 더 중요한 의미를 띠게 되는 것이다.

(3) 제 3 공화정

로장발롱에 따르면 이 시기에는 사상의 ‘거대한 전환(grand tournant)’이 있었음에도 불구하고 자코뱅주의가 여전히 존속됐다. 제3공화정(1852~1946년)의 민주주의의 본질은

68) 이익대표와 비례대표는 19세기 말부터 20세기 초반의 프랑스 헌법학에서는 자주 동일한 의미를 갖는 것으로서 논의되었다. 예를 들어 카레 드 말베르는 다음과 같이 말한다. “둘 모두 동일한 이념에 입각해 있다. 즉, 인민 내부에서 다양한 범주의 시민 사이에 공존하는 물리적 혹은 정신적 차원의 모든 욕구가 의회에서 그것들의 대표를 발견하며, 거기서 나타날 수 있을 뿐만 아니라, 각각이 일정한 만족을 얻을 수 있는 것이 가능해져야만 한다는 이념에서”(R. Carré de Malberg, op.cit., t.2, p.367). 그러나 뒤에서 보겠지만, 둘 사이에는 중요한 차이가 있다.

권력 강화를 꾀하는 엘리트 의회 ‘정치’와 민중의 정치 개입을 지향하는 ‘사회’(의회의 ‘외부’) 사이의 이원론적 도식으로 파악되는 ‘제한된 민주주의(démocratie limitée)’이다(DI, 249, 259). 『프랑스식 정치모델』에서는 이런 테제를 뒷받침해준 것이 사회학자와 공화파 정치가 사이의 사상적 구별이며, 특히 후자에 의한 직업적 결사(생디칼)와 정치적 결사(아소시아시옹)를 둘러싼 의회 토론이다.

여기서 로장발롱이 중시하는 것은 유기체적 질서관을 따라 자코뱅주의적인 국가-개인의 이원적 질서관을 비판하고 중간단체 재건을 제창한 사회학자(Fouillée, Durkheim, Ferneuil, Duguit 등)의 사상이 아니라, ‘정치적’ 영역과 ‘사회적’ 영역의 ‘양극화(polarisation)’에 의해 특징지어지는 급진공화파의 정치가/엘리트(e.g. Waldeck-Rousseau, Bourgeois, Clemenceau, Paul-Boncour)의 사상이다(cf. SC, 507 et s.). 애초에는 특수이익의 표상에 의해 ‘일반성을 훼손’하는 것이라며 직업적 결사가 기피됐다. 그러나 직업적 결사의 조직력과 가입을 상승 등과 발맞춰 ‘노동자[전반]의 일반 이익’이라며 그 유용성을 인정하게 됐다(MPF, 283-293). 다만 급진공화파 주도로 성립된 1884년 3월 21일의 직업조합 자유화법은 사회·경제 영역에서 질서의 ‘조절(régulation)’양식을 의도했을 뿐이었다. 그것은 A. 미르랑이 그랬듯이, ‘정치적인 것’의 외부에 있는 것이라고 이야기됐다(MPF, 297-299). 즉, 정치적으로는 의회를 통한 의사집약과 일반이익의 일원적 ‘대표’라는 시각이 유지된 것이다.

정치적 결사(아소시아시옹) 일반은 약 20년 후인 1901년법에서 승인된다. 로장발롱은 이 기간의 의회 토론에서 프랑스 모델의 핵심이 표현됐다고 해석한다. 즉, 의회를 통해 일반이익을 실현하는 ‘정치’와 중간단체(직업조합, 대학, 상공회의소, 각종 협회·위원회 등)를 통해 다원적 이익을 추구하는 ‘사회’의 구별이 반복되어 이야기됐다(MPF, 351). 발덱 루소가 전형적이었듯이, 종교단체나 재정적·법적 제약을 받은 아소시아시옹은 출판이나 언론과 똑같은 시민이 지닌 ‘행위(acte)’의 ‘자유’로서 인정받은 것에 불과하다(MPF, 323, 334-337, 343 et s.). 급진공화파에 의해 ‘정치적인 것’이 의회를 통해 강조되는 한편, L. 뒤기가 역설했던 직능대표제는 공화국이 “무수한 작은 거점”으로 해체될 것이라는 우려 때문에 강한 반대를 겪었다(MPF, 352-354). G. 클레망소가 주장했듯이, ‘사회적인 것’을 전제로 한 ‘탈중앙집권화’는 “프랑스의 통일성과 합치하는 한”에서만 인정됐다(MPF, 375). 로장발롱에 의하면, 위와 같은 두 가지 영역의 ‘양극화’야말로 프랑스 모델의 본질인 ‘양극화된 민주주의(démocratie polarisés)’를 구성한다(MPF, 359, 376 et s.). ‘사회적인 것’을 기반으로 하는 새로운 민주주의상을 모색한 사회학자는 ‘주변(périphérique)’에 머물렀다고 한다(cf. SC, 498 et s.).

프랑스 민주주의 역사에서 아소시아시옹을 둘러싼 논의에 의해 ‘사회’의 자율성이 승인됐음에도 불구하고, 자코뱅적인 중앙집권화는 ‘수정’을 겪었을 뿐이었다. ‘양극화’를 통한 “일반성의 정치문화의 구제”가 항상 이루어진 것이다(MPF, 356-359).

X ‘일인일표’로는 환원될 수 없는 독자적인 이익·다양성의 주장으로서 로장발롱이 우선 주목하는 것은 보통선거의 도입과 그에 이어 대두된 ‘노동자대표’의 주장이다. 앞서 지적했듯이, 노동자의 상당수가 우선 주장했던 것은 독자적인 계급대표가 아니라 오히려 “국민으로의 통합”, 즉 보통선거였다. “국민주권”은 혁명 이후, 그 기초에 있는 보편적 평등의 이념과는 달리, 제한선거법제를 초래했다. 선거권·피선거권의 취득을 위해 요구되는 ‘소유’라는 요건은, ‘철학적’으로는 ‘경제적 지위’가 아니라 일정한 ‘자질’을 보증

하기 위한 것이라고 설명할 수도 있다. 하지만 거기에는 ‘능력’에 의한 차별화라는 관점이 존재하고 있다는 점을 부정할 수 없다. 또 ‘사회학적’으로 보면, 제한선거가 ‘부유한 납세자·지주의 이익대표’로서 기능했다는 점도 부정할 수 없다. “1789년부터 1848년의 체제는 그것이 법적으로 부정했던 이익직능대표를 실현했다.”⁶⁹⁾ 이런 의미에서도 노동자의 보통선거 요구는 무엇보다도 ‘보편주의의 완성’을 목표로 했다.

하지만 기대해마지 않던 보통선거의 도입은 노동자 사이에서 오히려 실망을 낳았다. 앞에서 봤듯이, 보통선거의 획득이 노동자의 정치적 해방을 충분하게는 보증하지 않는다는 인식이 확산됐다. 이리하여 보통선거 요구를 대신해 등장한 것이 정치적 장에서 노동자계급의 자율적 행동의 필요성을 강조하는 “노동자 대표(représentation ouvrière)”라는 주장이다. 노동자대표의 주장은 단순히 노동자 출신의 후보자나 노동자의 이익을 대표하는 후보자를 의회에 보낼 것을 요구하는 게 아니다. 그 밑바탕에 있는 것은 ‘사회적 분리’의 주장, 즉 노동자는 수적인 평등이나 보통선거로는 환원될 수 없는 독자적인 이익과 정체성을 갖춘 집단을 형성하고 있다는 사고방식이다. 거기서 문제가 되는 것은 사회란 단순히 개인들의 병치가 아니며, “사회를 구성하는 집단들의 다양성의 종합적이고 통일적 표현을 가능케 하는 것”(PI, 61)을 요구한 프루동의 주장에서 볼 수 있듯이, ‘집단’으로서의 노동자계급의 대표이다.

로장발롱이 노동자대표의 주장 중 특히 주목하는 것은 1863년의 선거 후 파리의 노동자들이 서명한 「60인 선언」이다. 「60인 선언」은 “정치적 평등” 대신에 “사회적 평등”을, “직접적 대표를 필요로 하는 특별한 계급의 시민이 존재한다는 것”을 승인할 것을 요구했다. 로장발롱에 따르면 그것은 “그때까지 지배적이던 보편주의와의 근본적 단절”(PI, 70, 73)을 꾀한 것이었다. 보통선거는 “시민권이라는 추상적 범주”를 통해 개인의 정치적 평등을 확립했다. 하지만 바로 그런 탓에 시민 사이에 존재하는 차이의 고려는 부정된다. ‘노동자대표’라는 주장이 문제 삼는 것은 이 점이다. 정치적 평등과 보통선거로는 충분히 헤아려질 수 없는 그들의 독자적인 이익과 정체성을 표현하는 ‘노동자대표’가 요구하는 것은 ‘국민으로의 통합’이 아니라 ‘사회적 분리’이다. 이 경우, 분리는 “평등의 새로운 조건”(PI, 73)이 된다. 또한 투표권의 확대나 개인적 권리의 주장을 대신해 여기서 새롭게 요구되는 것은 “사회적 차원의 변수의 고려”(PI, 68)이다. 이런 사회학적 관점에서의 대표의 주장, 사회의 다양성의 표명의 요구는 이윽고 이익직능대표의 주장으로 이어지게 된다.

개인주의적 대표가 아닌 ‘집단의 대표’, ‘사회학적 대표’의 주장은, 로장발롱에 따르면, 다시금 다른 면에서도 기존의 대표관과의 단절을 도입한다. 즉, ‘대표의 탁월성’, ‘능력’의 부정이다. 혁명 하에서 선거가 ‘일반이익을 찾아내는 탁월한 자’를 선출하는 것이라고 여겨졌음은 이미 지적했다. ‘일반의지’가 유권자나 선출매체의 의지나 이해와는 구별된 것이라고 구상되었던 한에서, 대표에게 그런 ‘일반의지’를 찾아낼 수 있는 ‘능력’, ‘자질’을 요구하게 됐던 것은 자연스럽다. 이에 반해 ‘노동자대표’에게 무엇보다 요구된 것은 추상적으로 ‘국민’을 대표하는 것도 ‘일반이익’을 발견하는 것도 아니며, “집단의 현존을 즉각적으로 감지할 수 있도록 만드는”(PI, 85) 것이다. ‘노동자대표’는 “단순히 신임할 수 있는 인물이 아니라, 집단적 정체성의 살아 있는 상징”이다. 이리하여 ‘노동

69) J.-P. Parrot, *La représentation des intérêts dans le mouvement des idées politiques*, P. U.F., 1974, p.5.

자대표'라는 주장은 명망가들이 '능력을 독점'하는 것을 비판하고, 노동자집단의 충실한 상징이 될 수 있는 '자질 없는 인간'을 찬양한다.

잘 알려져 있듯이, 프랑스 의회주의가 확립될 때부터 성숙될 때까지도 이것의 주역은 법률가·변호사들이었다. 법률가가 19세기의 정치적 대표의 핵심이 됐던 배경에는 우선 사회의 변화나 법률의 전문기술화 등을 지적할 수 있지만, 로장발롱은 더 나아가 변호사가 진출하게 된 또 다른 배경에는 대표의 원리가 관련되어 있다고 지적한다. 제한선거의 시대의 의원은 이들의 실제 역할이 무엇이었던 간에, 적어도 법적으로는 선거권을 갖지 않는 것도 포함한 "전 국민의 대표"였다. 일종의 '대변자(*porte-parole*)'로서의 역할은 바로 변호사의 직무와 공통적이었다.

"변호사들은 선거권의 제한이 국민(*pays*)의 일부를 문자 그대로 목소리 없는 상태로 방치했던 시대에서, 공적 공간이 확대되는 데 결정적인 행위자들(*agents*)이다. 이 당시, 특수이익(*cause particulière*)을 옹호할 뿐일 때에도 이들은 즉각적으로 국민(*pays*) 전체의 이름으로 말하며, 투표함에서 배제된 자들의 대변자였다"(PI, 208-209).

'노동자대표' 주장이 비판의 칼날을 향했던 것은 이 독립적이고 공정무사한 대변자라는 변호사 형상이다. 개인적 자질이나 직업적 명망을 대신해 요구된 것은 "피대표자와 대표자 사이의 동일성(*identité*)"이며, "모든 전문직업화의 대척점에 있는 사회적 감응(*communion*)"(PI, 213)이다. '독립성'으로 연결되는 대표의 '탁월성'과 '능력'은 '동일성'을 방해하는 것이라며 부정된다. 여기서 볼 수 있는 것은 혁명 하에서 형성되었던 고전적인 그것과는 분명히 다른 대표의 철학이다. 의원에 대한 이런 새로운 관점은 보통선거가 확대되고 대표 개념이 바뀌게 됨에 따라, 특히 좌파의 직업정당이 발전됨에 따라 서서히 확대된다. 여기서 지배적이 된 것은 독립적이고 공평무사한 '대변자(*porte-parole*)'가 아니라 이익들이나 선출단체의 '수임자'라는 의원관이다.⁷⁰⁾

이런 '노동자대표' 주장은 로장발롱이 지적하듯이 "민주적 추상에 숨은 덧"의 고발로서, 대표의 이념사에서 중요한 의미를 지닌다. 그것은 추상적 시민과 이들의 평등에 입각한 민주주의의 한계를 척결하고 사회적 측면에서 대표자와 피대표자 사이의 유사성·동일성이라는 관점을 제기했다.

그러나 '노동자대표' 주장은 거센 반발을 불러일으켰다. 혁명을 우려하는 자들에게 '계급투쟁'을 표면화시키는 '노동자대표' 주장은 위협으로 비쳐졌다. 그러나 '노동자대표'에 대한 비판은 정치적 차원에서 그치지 않는다. 여기에는 그동안 반복되었던 것과 마찬가지로, 대표를 둘러싼 이념적·철학적 차원의 문제가 포함되어 있다. 즉, 사회적 다양

70) '중간계급'의 대두를 배경으로, 법률가 출신의 의원은 제3공화제 전반기("의원의 공화국")에서는 의회의 4분의 1을 차지한다. 『의원의 공화국』의 저자 Priouret에 따르면, 1881년에는 500명의 의원 중 135명이 법률가였다(R. Priouret, *La République des députés*, Bernard Grasset, 1959, p.123). 더군다나 이런 법률가가 진출하게 된 배경에 있는 보통선거의 정착은 다른 한편으로는 제한선거 하에서의 "의원-대표모델"을 변질시키게 됐다. 이에 관해 로장발롱은 이렇게 지적한다. "어떠한 사회적 집단도 더는 자신의 목소리를 듣게 하기 위해 제3자에게 호소하도록 자동적으로(*mécaniquement*) 구속받지 않게 됐다." "제3공화정을 창설한 아버지들(이들은 고전적 유형의 대표자-변호인(*avocat-représentant*))을 체현한 마지막 사람들이다)의 시대가 지나자, 법조인들(*hommes du barreau*)은 과거의 대표자들의 아이콘과는 무관해진다. 그들은 더욱 검소하게 법 문제의 '전문가들'로 바뀐다"(PI, 210).

성과 시민적 보편주의 사이의 긴장이다. “집단적 정체성의 생생한 상징”은 바로 사회의 다양성의 일부분을 체현하는 것이지만, 동시에 거기에서 엿볼 수 있는 것은 시민적 보편주의를 통해 프랑스 민주주의가 극복하려 했던 ‘유기체적 사회의 잔상’(PI, 85)이기도 하다. “카스트의 유령”, “코포라티즘의 유령이 일찍이 문자 그대로 공화파를 위축시켰다”(PI, 90). “우리는 법률이 더는 계급을 승인하지 않는 나라에서 카스트나 계급의 후보자들을 인정할 수 없다.” “투표함 앞에서 법은 시민만을 인정한다”(PI, 88). 이것은 당시의 공화파가 ‘노동자 후보’를 비판하는 대목을 로장발롱이 인용한 것인데, 여기서 엿볼 수 있듯이 ‘시민적 보편주의’에 입각한 비판은 단순히 계급적이고 정치적 주장이라며 배척할 수 없는 본질적인 문제를 포함하고 있다.

“평등한 시민권(citoyenneté)과 전체-국민(nation-totalité)이라는 픽션이 거짓말로 간주되지 않는다면, 근대적 추상은 부정적인 차원을 띠게 되며(이는 순수한 소외이며 그 어떤 해방 과정도 가리키지 않는다), 이리하여 ‘현실(réel)’ 사회와 대립된다. 거꾸로 민주주의적 픽션이 사회통합의 새로운 형태를 가능케 하고 예고하는 적극적 작업이라고 지각된다면..., 대표에 의한 추상적 국민의 구축은 사회적 해방의 조건이다”(PI, 91-92).

시민적 보편주의라는 픽션을 통해 이른바 인간의 의사(意思)의 힘(정치)에 더 바람직한 사회를 창출해가는 것이 혁명기의 정치철학이었다. 하지만 다른 한편, 개인과 정치적 평등을 바탕으로 한 보편주의에 의해서는 헤아려질 수 없는 사회의 다양성, 정치로는 환원될 수 없는 자율성을 추구하는 다양한 사회의 구성단위는, 일단 보통선거가 확립되자마자 독자적인 대표를 주장하기 시작한다. ‘노동자대표’의 주장은 그 효시일 뿐이다. 시민적 보편주의의 의의를 받아들이면서 이런 사회의 다양성을 어떻게 담아낼 수 있을까? 19세기 말과 20세기 초 사이에 보통선거·대표의 존재방식을 둘러싼 논쟁을 통해 제기되는 질문은 바로 이것이다.

- X 양차대전 사이에 출판된 대표적 헌법 개설서 중 하나는 19세기 말부터 20세기 초반에 걸쳐 치솟았던 ‘개인주의적 민주주의’에 대한 비판의 주장을 이렇게 요약한다. “개인주의적 민주주의에 기반한 «무정형»의 민주주의를, 국민의 충실한 이미지인 양 구성된 ‘조직화된’ 민주주의로 대체한다고 주장하는 것이기도 하다. 국민은 이른바 모두 서로 교환 가능한 병치된 개인의 응집이 아닌 것이다. 그것은 가족, 직업단체, 지역단체 등 고유한 삶, 이익, 개성을 지닌 자연적 집단을 포섭하는 더 복잡한 조직체이다. 결국, 시민단체와 의회가 나라의 진정한 이미지이기를 바란다면, 선거인단 내부에서 선거인을 배치할 때 이 긴급하고 중요한 사실을 고려해야 한다.”⁷¹⁾ 이것은 “개인만이 대표되고 또한 대표될 가치가 있다”는, 혁명기에 확립된 “분명히 가장 확실한 프랑스 공법의 여건”⁷²⁾을 뒤집는 주장이다. 그리고 “개인주의적 선거관과 단절하고, 사회의 다양성을 반영하는, 사회와 유사한 의회를 실현하는”(PI, 103) 수단으로서 주창되었던 것이 이익직능대표였다.⁷³⁾ 잠시 로장발롱을 떠나 이익직능대표를 요구하는 주장의 흐름을 추적해

71) Joseph - Barthélemy et P Duez, *Traité de droit constitutionnel*, édition de 1933, Dalloz, p.32 7.

72) J - P. Parrot, *op.cit.*, p.1.

73) 이익직능대표의 역사적 전개·사상적 배경에 관해서는 J - P. Parrot, *op.cit.* 외에 특히 다음을 참조. L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tome II, 3^{éd}, Boccard, 1928, p.753 et s.

보자.

물론 이익직능대표의 주장은 19세기 후반이 돼서야 비로소 나타난 게 아니다. 개인주의적 민주주의에 대한 비판으로서의 이익직능대표론은 프랑스 혁명 이후 다양한 방향에서, 다양한 의도로 주장됐다. 개인주의적 민주주의가 수립된 프랑스 혁명기에서도, “개인 이외의 사회적 요소들의 대표 이념”⁷⁴⁾의 일부분을 엿볼 수 있다. 1791년 헌법은 ‘토지’와 ‘직접세’를 ‘대표의 기초’로 도입했던 것이다.

‘국민의 통일성의 이론가’인 시에예스도 공화력 3년의 헌법을 논할 때, “번창하는 사회의 핵심적인 세 가지 주요한 노동, 3가지 주요한 산업[농촌산업, 도시산업, 자유업]”⁷⁵⁾ 등의 대표를 요구했다. 물론 시에예스의 제안은 ‘직능단체’의 대표를 주장하는 것이라기보다는 오히려 ‘능력의 대표(représentation des compétences)’를 주장한 측면이 강하다. 그리고 이것은 그가 보기에 당시의 국민주권·대의제 이해와 모순되지 않았다. 국민주권이 이끈 제한선거는 일정한 ‘자질’이나 ‘능력’을 전제했기 때문이다.⁷⁶⁾ “입법부에서 직능적 전문화는 국가의 세분화로 향하기는커녕, 공통의 이익을 더 확실하게 유지하는 것만을 목적으로 한다”⁷⁷⁾고 그는 생각했던 것이다. 대표의 ‘직능적 전문화’라는 발상은 생시몽을 거쳐 테크노크라트에 의한 이익직능대표의 흐름으로 계승된다. 시에예스의 구상이 헌법으로 조문화된 것은 아니었지만, 헌법이 이익대표를 정면에서 인정한 유일한 예가 나폴레옹의 1815년 제국헌법 부가법이다. 단명으로 끝났지만, 부가법 33조는 혁명 이후 처음으로 대의원에서의 산업과 상업의 특별한 대표를 인정했다.⁷⁸⁾

다른 한편, 19세기 초반에는 드 메스트르(Joseph De Maistre)나 보날(Louis Bonald)처럼, 반혁명이라는 관점에서 이익직능대표를 주장하는 경우도 볼 수 있다. “개인과 이성에 입각한 대표를 파괴하고, 왕국의 여러 집단들과 공동체에 입각한 대표에 의해 그것을 대체하는 것을 목표로 하는”⁷⁹⁾ 주장은 문자 그대로 “코포라티즘의 명령”을 되살리는 것인 만큼, 왕정복고기에서도 주류가 될 수 없었다.⁸⁰⁾ 그러나 corporation의 대표라는 관점은 “능력의 대표”라는 관점과 마찬가지로, 이후 이익직능대표라는 주장으로 이어졌다.

19세기 후반 이후, 그때까지 주변적이었던 이익직능대표의 주장은 개인주의적 민주주의에 대한 비판 하에서, 프랑스를 포함한 유럽 각국에서 무시할 수 없는 한 흐름이 됐다.

74) L. Duguit, *op.cit.*, tome II, pp.759-760.

75) L. Duguit, *op.cit.*, tome II, p.760에서 재인용.

76) “가장 부유한 자들이 권력 행사에 참여할 능력을 가장 많이 갖추고 있는 것과 마찬가지로, 국민생활에 유용한 직능적 범주의 수입자는, 시에예스에 따르면, 마찬가지로 입법할 사명을 갖고 있었다”(J.-P. Parrot, *op.cit.*, p.160).

77) P. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Librairie Hachette, 1939, p.414.

78) 이 규정에 관해서는 나폴레옹이 중앙집권을 추진하는 한편 중간단체의 의미를 중시했던 것이 상기된다. 다른 한편, 시에예스와 연결된 “능력의 대표”라는 관점에서 33조를 파악하는 견해도 있다(J.-P. Parrot, *op.cit.*, pp.162-164).

79) J.-P. Parrot, *op.cit.*, p.14.

80) 르 샤플리에 법은 복고왕정 아래서도 폐지되지 않는다. 혁명 하의 법제가 “권력의 자리에 있었던 계급에 있어서, 노동자에게 결사의 권리를 거부하는 구실로서 도움이 되고, 상업과 산업의 자유의 원칙을 보증했기”(J.-P. Parrot, *op.cit.*, p.21) 때문이다.

다. 이익직능대표 주장은 가톨릭, 코포라티스트, 생디칼리스트, 테크노크라트 등, 우에서 좌까지 실로 다양한 흐름으로 전개된다. 이런 변화를 낳았던 요인은 모두 이익직능대표에 머물지 않는 대표이념의 변화와 깊이 관련되어 있는 것 같다.

이익직능대표론이 비약하게 된 요인으로 무엇보다 먼저 지적돼야 할 것은 19세기 후반의 사회학의 발전일 것이다. 뒤르켐으로 대표되는 실증주의적 사회학은 추상적 개인만으로 이루어진 사회라는 픽션의 배후에 있는, 다양한 사회의 구성요소에 주목한다. 로장발롱에 따르면, “사회학자는 두루 감지되고 있는 사회적 해체의 리스크에 대해, 이를 강화하는 것이 문제가 되는 유기체적 형태들이라는, 저 밑바닥의 현실을 대립시킨다”(P I, 111).

‘유기체적 형태들’ 또는 사회를 구성하는 ‘사회학적 현실’에 주목하는 것은 정치 혹은 국가와 사회의 관계에 관해서도, 기존의 정치철학과는 다른 파악방식을 초래한다. 예를 들어 실증적 사회학을 대표하는 뒤르켐에게 “사회적인 것(le social)은 의지가 명하는 바의 소산이 아니다.” 뒤르켐의 실증주의적 분석에서 귀결되는 것은 “주의주의적 사회구조의 변혁과는 반대의, 고정적인 보존에 의한 것이라기보다는 오히려 사회적 유대의 규제(régulation)에 의한 통치의 기술”이다.⁸¹⁾ 거기서 발견되는 발상은 혁명 이후의 정치철학처럼, 의지-정치에 의해 과거의 사회를 해체하고, 진공상태로부터 사회를 만들어간다는 접근법과는 분명히 다른 것이다. 거기서 사회는 고유한 법칙을 따라 발전해가는 것으로 생각된다. 그 때문에 국가에 기대되는 역할은 더 이상 “사회구조의 의사에 의한 변혁의 원동력”이 아니라 “기존의 구조 안에 있는 가능한 한 가장 강한 연대의 끈의 활용의 원동력”⁸²⁾이 되는 것이다.

이런 관점은 개인주의적 민주주의에 대한 비판과도 통하며, 대표에 대한 새로운 접근법으로 나아갈 길을 열게 된다. 현실 사회를 움직이는 “개인 이외의 사회적 요소들의 대표”가 모색되는 것이다. 모색의 방향은 각각의 흐름의 정치적·사회적 기반에 따라 다양하지만, 그런 다양한 이익직능대표의 주장에 공통적인 것은 정치적인 것에 대한 사회적인 것의 우위라는 관점이다.⁸³⁾ 그들에 따르면, 사회적인 것은 일반의지의 형성을 통해서, ‘정치적 의지’에 의해서 임의로 창조되는 게 아니다. 로장발롱은 이익직능대표의 밑바탕에 있는 발상에 관해 이렇게 말한다.

“사회적인 것에 대한 구조적 접근법(approche construite)을 근본화시키는 민주주의적 추상화에 직면해, 직능대표의 지지자들은 실제로 사회의 내밀한 움직임을 그 구체성과 다양성에서 파악할 필요성을 강조한다. 사회적 민주주의의 모든 지지자들은 이렇게 선행적인 것에서 출발한다. 즉, 그 부분들 각각에 있어서 그 자체로 지각할 수 있는 사회의 존재, 그 행위자들을 통해 즉각 읽어낼 수 있고 지각할 수 있는 내용의 존재인 것이다”(PI, 128).

이로부터 귀결되는 것은 정치적인 것에 의한 사회적인 것의 창출이라는 관념에 대한, 그리고 정치적 민주주의에 대한 불신 혹은 회의이다. 이 때문에 의회제 민주주의의 한

81) 다음에서 재인용. J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur la déclin des passions politiques*, Edition du Seuil, Collection <Points Essais>, 1994, pp.84-85 et 79.

82) *Ibid.*, p.137.

83) 무엇보다 파시스트에 의한 이익직능대표의 주장은 다른 조류와는 달리, “정치의 우위”에 근거한 것이었다(J - P. Parrot, *op.cit.*, p.49).

계에 관한 인식은 이익직능대표론이 비약적으로 논의되고 발전되는 또 다른 배경을 이루고 있다.

정치적 민주주의-의회제 민주주의에 대한 비판은 19세기 말부터 양차대전 사이를 거쳐 다양한 형태로 분출한다. 정치의 부패에 대한 비판, 민주주의 자체의 부정, 부르주아 민주주의에 대한 비판 등 의회제 민주주의에 대한 회의론이나 비판은 다방면에 걸쳐 있는데,⁸⁴⁾ 이익직능대표의 주장에 널리 공통되는 것은 정치적 민주주의-의회제 민주주의의 기초에 있는 개인주의적 민주주의에 대한 비판이다. 이익직능대표론자들이 가장 문제시한 것은 의회가 ‘사회적 현실’에 주목하지 않고 개인에만 기초하여 구성되어 있다는 것이다. 다양한 사회문제가 거둬지는 가운데 정치적 민주주의가 공황에 충실하게 대처할 수 없는 이유도 이것에 있다는 것이다. 개인주의적 대표관에 뿌리를 둔 “무정형의 민주주의”에 의한 사회나 경제의 통제의 불충분성을 보완하는 것으로, 또는 그 대안으로 제시되는 것이 “조직화된 민주주의”이다. 그리고 사회나 경제의 자율적 통제를 실현하기 위해서 ‘인위적인’ 개인주의적 대표 대신에 현실사회를 움직이는, “개인 이외의 사회적 요소들”의 대표가 요구되는 것이다.

이리하여 개인적 민주주의에 대한 비판, 정치적인 것에 대한 사회적인 것의 우위, 정치적 민주주의에 대한 회의를 공통항으로 가지면서, 특히 20세기 초부터 양차대전 사이에 이익직능대표론이 크게 확장된다. 그렇지만 대표되어야 할 “개인 이외의 사회적 요소들”이 무엇인지에 대해서는 입장이 서로 갈린다. 이는 이익직능대표를 통해 무엇을 실현하려 하는가에 따라 달라질 수 있다. 파로(Parrot)에 따르면, 이익직능대표론의 세 가지 흐름으로 코포라티즘, 생디칼리즘, 테크노크라트의 그것이 있다.

코포라티스트가 주장하는 것은 ‘유기체적 사회’를 구성하는 다양한 중간단체의 대표이다. 개인주의적 민주주의에 대한 비판은 코포라티스트의 이익직능대표론과 직결된다. 이것의 배경에는, 어떤 면에서 ‘단체사회’의 잔상을 역지로 끌어내면서, 19세기 후반부터 중간단체·사회집단에 대한 관심이 고조된 것⁸⁵⁾이나 20세기 초반 이후 유럽에서 코포라티즘의 대두가 있다(«Corporatif»적 현상의 역사에 관한 관심의 고조나 집단민주주의를 둘러싼 논의에 관해서는 PI, 131 et s.를 참조). 기본적으로는 보수주의자들의 주장인 코포라티스트의 이익(직능)대표론은 동시에 사회주의나 생디칼리즘을 강하게 의식한 것이기도 했다.⁸⁶⁾ “개인의 수의 대표에만 의존하는 보통선거는 꼼짝없이 인민대중의 독재에 이른다.” 그 때문에 “배타적인 수의 대표에 대한 평형추”로서, 또는 “수의 권력에 대한 방파제”로서 “조직화된 보통선거”가 대립되는 것이다.⁸⁷⁾

84) 이 점에 관련하여 예를 들어 다음을 참조. Joseph - Barthélemy, *Crise de la démocratie représentative*, Marcel Girard, 1928.

85) 파로에 따르면, 코포라티즘의 이익대표론에는 복고파부터 카톨릭, 파시스트까지 다양한 조류가 존재했는데, 그 중 ‘온건한’ 조류의 핵심에 위치한 인물이 뒤르켐이다(J - P. Parrot, *op.cit.*, p.50).

86) J - P. Parrot, *op.cit.*, pp.38-39.

87) T. Femeil, «La crise de la souveraineté nationale et du suffrage universel», *R.P.P.*, décembre 1896, p.196. 또 “수의 권력에 대한 방파제”라는 표현은 열렬한 이익직능대표론자인 C. Benoist의 것이다. Benoist의 이익직능대표론에 관해서는 다음을 참조. C. Benoist, *La crise et l'État moderne. De l'organisation du suffrage universel*, Firmin-didot, 1895. “대중과 수”의 대두에 대한 ‘교정’ 메커니즘의 주장에 관해서는 다음도 참조. E. Mauhn, *La théorie de l'État de Carré de*

이에 반해, 생디칼리스트의 이익직능대표론이 목표하는 것은 ‘노동자’, ‘생산자’의 대표에 의한 ‘경제적 민주주의’이다. 원래 이익직능대표는 공권력에 대한 참가를 의미할 뿐이며, 생디칼리스트에게는 비정치주의(apohtisme)라는 아미앵 현장의 원칙과 관련해 미묘한 문제를 품고 있다. 그 때문에 이익직능대표론을 주장한 개혁가(réformiste)는 이 주장을 “자본주의 국가를 서서히 해체해 이를 사회주의 국가로 대체하기 위한 전략”⁸⁸⁾이라고 자리매김하게 된다. 공권력에 ‘참여’하는 것은 1925년 창설된 이익직능대표의 자문기관인 “국민경제평의회(Conseil national économique)”에 의해 현실화된다. 더욱이 동시에 “국가와 Syndicat은 그 때문에 좋은 싫든, 헌법질서와 경제사회질서 사이에 새겨진 인위적 틈을 메우고 협동을 할 수밖에 없게”⁸⁹⁾ 될 것이다.

이처럼 ‘자본주의 국가’와의 전략이나 목적의 차이를 넘어서 Syndicat이 ‘공권력에의 참여’를 단행했던 배경에는 정치적 의회에 대한 공통의 인식이 있다. 즉, “국민의 대표라는 성격을 불충분하게 갖고 있을 뿐 아니라 현대산업사회의 규율을 가능케 한 기술적 결정에 대해 정치적 의회의 기능부족”⁹⁰⁾이 그것이다. 이런 전문기술성이라는 관점을 전면에 내세우는 것이 테크노크라트의 이익직능대표론이다.⁹¹⁾ ‘직능의 대표’라는 주장은 시에에스나 생시몽 등에서도 이미 볼 수 있었으나, 국가의 기능장애가 다양하게 표출된 양차대전 사이에는 테크노크라트들이 국가기구 개혁을 목소리 높여 주장하게 된다.⁹²⁾ 이익직능대표는 이런 ‘개혁’의 한 수단이었다.

이익직능대표의 주장은 이처럼 위에서 좌까지 다양한 흐름을 포함하고 있기에 이들의 내적 차이를 확인해야 한다. 더욱이 이 세 가지 흐름도 그 내부에서 다양하게 갈라진다. 하지만 이 글의 목적상 이들의 공통점을 확인하는 것이 매우 중요하다. 이로부터 대표에 대한 새로운 접근법이 산출됐기 때문이다. 이를 살펴보기 전에, 우선 이익직능대표론의 공통적인 어려움을 살펴보자.

- X 이익직능대표의 첫 번째 문제는 말할 것도 없이 “개인만이 대표되고 또한 대표될 만한 값어치가 있다”는 혁명 이후의 공리와 모순되지 않는 형태로 이를 실현하려 했다는 점에 있다. 개인주의적 대표관, 시민간의 평등, 그리고 이것들을 포괄하는 국민주권의 원리와 모순 혹은 갈등을 빚지 않으면서 이익직능대표를 실현하기란 지난하다. 헌법이론에서의 반응도 그만큼 대체로 부정적이었다. 가령 1791년의 헌법원리를 기점으로 ‘국민주권’을 정식화했던 에스망은 “국민주권 원리는 논리적으로 전국적 선거에서 이익대표라고 불리는 것을 배제한다”고 언명한다.⁹³⁾

Malberg, P.U.F., 2003, p.92 et s.

88) J - P. Parrot, *op.cit.*, p.103.

89) *Ibid.*, p.101.

90) *Ibid.*, p.153.

91) *Ibid.*, p.156.

92) 테크노크라트에 의한 국가개혁에 관해서 후술하는 “경제적 민주주의”를 참조. 양차대전 사이의 ‘국가개혁’에 관해 자세한 것은 다음을 참조. J. Gicquel et L. Sfez, *Problèmes de la réforme de l'État en France depuis 1934*, P.U.F., 1965.

93) A. Esmein, *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, 6^eéd, Sirey, 1914, pp.303-306.

에스망에 따르면, “대표를 선출하기 위한, 특히 직업마다 동일한 물질적 혹은 정신적 이익을 지닌 시민을 모으는” 기법으로는 몇 가지를 생각할 수 있다. 첫 번째 기법은 직능단체나 노동조합 등 “조직화되고 항상적으로 존재하는 기존 집단”을 ‘선거구’로 만드는 것이다. 그러나 이런 기법은 각 구성원의 수와는 무관하게 각 집단에 고유한 대표의 권리를 인정하게 되는 만큼, 국민주권과 저촉될 수밖에 없다. 물론 “국민이 선거구에 대해 그러하듯이, 직능집단 또는 그 밖의 다른 집단에 대해 국민의 이름으로 또 국민을 위해 일정수의 의원을 선출할 권리를 위임받는다”고 강변하는 것은 불가능하지 않다. 이 경우 각 의원은 선거인단의 대표가 아니라 전 국민의 대표로서 행동한다고 설명될 것이다. 그러나 에스망에 따르면, 이것은 법적 픽션의 남용이다.

다른 하나의 기법은 기존 단체를 활용하는 게 아니라, 선거만을 목적으로 직업을 같이 하는 시민으로 선거구를 구성하는 것이다. 이런 기법은 “각 직능 단체에 의해 분배되는 의원 수가 총인구 대비 구성원 수와 비례한다면, 국민주권과 양립 불가능하지 않다.” 그러나 이 경우에도 대의민주주의의 존재이유와 충돌한다는 또 다른 문제가 생긴다. 에스망에 따르면, 시민과 그 대표자들의 투표로부터 일반의지를 끌어내려면 “이성과 정의에 의해 이끌리는 대로, 쌍방이 가능한 한 그들의 특수이익을 사상(捨象)할” 필요가 있다. 혁명기의 법제도는 이를 위해 결사를 금지했다. 직능별 선거구를 채택하는 것이 각 선거인단의 이익을 강하게 고려할 수 있게 만든다는 것은 분명하다. 다양한 직능적 이해를 지닌 시민을 오로지 지리적 기준에 의해 결집시키는 선거구와는 달리, 직능 선거구의 채택이 ‘선거인단의 대표’로서의 성격을 질게 갖는다는 것은 부정할 수 없을 것이다.

이에 반해 당시의 유력한 헌법이론 속에서 유일하게 이익직능대표를 주장한 인물은 잘 알려져 있듯이 뒤르켐의 “정당한 후계자”⁹⁴⁾ 뒤기였다. 뒤기는 사회적 연대라는 이념에 바탕을 두고, 뒤르켐이 명확하게 제시하지 않았던 이익직능대표 구상을 구체화하자고 주장했다. 뒤르켐의 실증주의적 사회학의 계보를 잇는 뒤기가 보기에는, 원래 현실의 ‘국민’과는 별개의 관념적 인격으로서의 ‘국민’을 상정하고 이 인격에 주권적 특권을 인정하는 ‘국민주권’은 “형이상학적 가설”로 인정하기 어려운 것이었다. 오히려 그가 주목하는 것은 “국민의 구성원인 사람들을 그들 사이에서 특히 긴밀하게 결부된 연대의 관계, 상호의존의 관계”⁹⁵⁾이다. 뒤기에 따르면, 대표자와 피대표자의 관계는 이런 사회적 연대에서 생기는 객관적 법칙에 의해 규제되는 관계이다. 이런 객관적 법칙에 따라 대표자는 일정한 의무를 지게 된다. 즉, “대표자는 직무를 행사하는 데 있어서 자신들이 대표하고 있는 요소의 경향들과 가능한 한 일치해야만 한다. … 대표자 집단과 피대표자 집단 사이에 더 이상 일치가 존재하지 않으면, 이 연대는 끊어지기 때문이다.”⁹⁶⁾ 이로부터 직능대표는 물론이고 후술하는 비례대표가 귀결된다.

그렇지만 에스망으로 대표되는 국민주권의 공리는 뒤기가 이를 부정하려 들자, 아주 강하게 반발한다. 그래서 뒤기는 자신이 “과학적 가치를 갖지 못한 순수한 픽션”⁹⁷⁾이라

94) J-P. Parrot, *op.cit.*, p.52.

95) L. Duguit, *op.cit.*, tome II, p.12. 뒤기의 이익직능대표론과 이에 대한 비판으로는 J-P. Parrot, *op.cit.*, p.111 et s. 이하도 참조.

96) L. Duguit, *op.cit.*, tome II, p.549.

97) *Ibid.*, p.14.

고 부정했던 ‘국민주권’을 독자적인 방식으로 해석해 직능대표와의 양립 가능성을 논증하려 시도한다. 그리하여 뒤기는 직능대표야말로 국민주권의 논리적 귀결이라고 말한다.

“프랑스의 대표이론은 다음으로 귀착된다. 개개인의 의지와는 구별된 일반의지가, 국민의 의지가 존재한다. 이 의지가 주권자이다. 가능한 한 이것이 정확하게 표현되도록 보증해야 한다. 이 의지에 목적이 있다면, 그것은 국민의 구성요소 전체의 유지를 보증하는 것이다. 그런데 이런 요소에는 개인뿐만 아니라 집단도 있다. 국민주권의 도그마와 모순되기는커녕, 반대로 직능대표는 그 논리적 귀결이다.”⁹⁸⁾ 이런 식으로 뒤기는 비례대표를 통한 개인과 정당의 대표인 제1원과 나란히, 직능대표에 의한 제2원을 주장했다.

그런데 이익직능대표를 구체화하기란 쉽지 않다. 에스망도 인정하듯이, 직능을 완전히 범주화할 수 있다면, 각 범주마다 평등하게 의원을 배분하고 또 선출된 의원을 어디까지나 ‘국민대표’로서 다룬다는 조건이라면, 이론적으로 볼 때 국민주권과 양립 가능성이 아예 없지는 않다. 그러나 실제로는 이런 조건을 충족시키기란 거의 불가능하다. 직능의 영역은 일의적인 확정이 곤란하며, 각각이 자주 서로 겹친다. 가족이나 지역 등, 나아가 다양한 ‘중간단체’를 대표에 가미하려 들 경우, 이런 어려움은 더 커진다. 구체제를 연상시키는 전통적인 중간단체, 근대자본주의 하의 직업단체, 노동자나 생산자 집단, 나아가 테크노크라트에 이르기까지, 대표되어야 할 “개인 이외의 사회적 요소들”의 양상은 실로 다양하다. 집단적·직능적 ‘이익’을 기준으로 한 범주화의 어려움은 “이익 개념의 불명료함”(PI, 123)과 떼어 수 없는 관계에 있다.

집단적·직능적 ‘이익’에 따른 범주화는 나아가 다른 문제도 안고 있다. 즉, ‘능력’에 의한 ‘구별’ 또는 ‘배제’라는 문제이다. 이는 특히 테크노크라트의 이익대표론에서 현저하게 나타나지만, 다른 흐름들에도 공통적으로 발견되는 문제점이다. 개인에만 기초를 두는 정치적 대표로는 불충분한 사회나 경제를 제어할 수 있는 ‘능력’이 이익직능대표에게는 기대되고 있기 때문이다. 물론 여기에는 대표의 ‘탁월성’이나 ‘사회에 산재하는 이성’의 발견이 직접 문제가 되는 것은 아니다. 여기서의 ‘능력’은 귀속집단의 성격이나 직능의 행사로부터 귀결되는 것일 뿐, 이것이 일부 엘리트에 한정된 자질이라고 하기는 어렵다. 그렇지만 모든 것을 망라한 평등한 범주화가 어려운 한, 여기에 ‘차별’이나 ‘배제’의 요소가 있음은 부정할 수 없다. “모든 이익 대표는 그 때문에 정도의 차이는 있으나 불가능한 것이면서도 서로 상이한, ‘이익’의 요소와 ‘능력’의 요소의 존재 때문에, 문자 그대로의 애매함이라고는 말할 수 없더라도, 필연적인 양의성을 내포한다”⁹⁹⁾는 것이다. 그것은 이익직능대표 고유의 문제라기보다도 사회의 범주화에, 사회의 다양성의 모색 전반에 통하는 문제이다.

98) *Ibid.*, pp.753-754. 또한 뒤기는 주지하듯이, 이익직능대표의 실현에 관해 “모든 계급에 미치는 사회적 통합의 위대한 운동”(L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, tome I, 3^{ed}, Boccard, 1927, p.666)으로서의 생디칼리즘에 큰 기대를 걸었다. 뒤기에 따르면, 생디칼리즘은 “다양한 사회계급에, 즉 사회적 분업에서의 노역의 유사성에 의해, 그리고 또한 동시에 보다 긴밀한 이익의 공동체에 의해 이미 통합된 개인의 집단에, 명확한 법적 구조를 부여하는” 운동이다(*Ibid.*, p.664).

99) J - P. Parrot, *op.cit.*, p.156.

X “민주주의적 추상화는 그 원동력으로서 보편주의적 포함의 원리를 구성하는 반면, 종별화/특정화는 사회적 잔여를 내버려둔다. 즉, 사회를 구체적으로 파악하려는 시도는 이리하여 역설적이게도 새로운 배제 형태라는 리스크라는 대가를 치른다”(PI, 126-127). 로장발롱에 따르면, 사회의 범주화는 “새로운 형태의 배제”와 관련되며, 나아가 오늘날 하나의 문제를 안고 있다. 이익직능대표는 “그 행위자를 통해 즉각적으로 읽어낼 수 있고 지각할 수 있는 삶의 내용”을 주어진 것으로서 전제한다. 사회적·직능적 집단의 범주화는 이런 전제에 입각해 이뤄진다. 범주화에 따른 ‘구별’이나 ‘자의성’이라는 문제는 이런 전제가 시인된다면 완화될 것이다. 거꾸로 이 전제가 없다면, 사회의 범주화는 매우 어렵다. 문제는 바로 “사회적 일정한 실체에 도달할 가능성을 암묵적으로 가정”한다는 점이다. 이익직능 대표의 주장에서는 “범주는 항상 구성되는 것이며, 그것은 전혀 ‘자연’적인 게 아니다”라는 사회학에서의 전제는 충분히 인식되지 않는다(PI, 129). 거기서 대표의 역할은 ‘사회를 산출’하는 게 아니라 복사할 뿐인, 극히 수동적인 것이 될 수밖에 없다. “민주주의의 내용을 사회학적으로 ‘풍요롭게 하려고’ 노력해봤자, 그것은 결국 의미를 활성화하지 못한다(dévitiliser). 달리 말해서, 이 경우 사회적 실질의 추구는 일종의 철학적 비활성화와 부딪친다”라는 대가를 치른다(PI, 130).

로장발롱에 따르면 ‘집단’은 “여건과 구성된 것 사이의 어떤 중간적 지위를 차지하는” “사회적 활동에서 즉각적으로 파생되는 것이면서도 사회적으로 제도화된 한 형태”이다. 그것은 또한 “민주주의적 개인주의가 불안에 빠뜨리는 모든 것을 안심시킴으로써 개인과 공동체 사이의 균형을 실현할 수 있다”(PI, 131). 그 때문에 중요한 것은 “개인과 공동체 사이의 균형을 실현”하는 집단의 가능성을 끌어낼 수 있는, 그리고 집단을 이런 것으로서 ‘구성’할 수 있는 대표의 능동적 역할이며, 그 ‘제도화’를 가능케 하는 민주주의의 존재방식이다.

이상과 같은 범주화를 둘러싼 어려움은 이익직능대표의 매력을 감소시키게 되지만, 바로 헌법적 그리고 특히 철학적 이념적 수준의 문제에 덧붙여, 이익직능대표의 기획은 현실정치의 장에서도 다양한 비판과 맞닥뜨린다. 우선, 이익 직능 의회가 창설될 경우 ‘주권’을 빼앗기거나 제한될 의회의 저항이 강했음은 쉽게 상상할 수 있다. 정치적으로도 다양한 비판이 존재했다. 프랑스에서 이것의 중요한 담지자 중 하나가 생디칼리즘이었기 때문에, 보수파는 무엇보다도 이것이 사회주의로 나아가는 길을 여는 게 아닌 가라고 우려했다. 러시아 혁명 이후에는 이런 우려가 더 커졌다.¹⁰⁰⁾ 다른 한편 파시즘의 대두와 확산도 우려됐다. 파시즘은 코포라티즘에 의한 이익직능 대표론 중에서 가장 오른쪽에 자리잡고 있었기 때문이다. 파시즘의 위기가 점점 고조되던 중에 상당수의 생디칼리스트는 오히려 비판의 대상이었던 의회주의를 옹호하는 길로 나아간다.¹⁰¹⁾ 이렇게 이익직능대표 기획은 자문기관의 창설 - 앞에서 언급한 ‘국민경제평의회’ - 이라는 형태에 머물게 된다. 자문기관이 창설됐다는 것의 의미는 생각보다 사소한 것이 아니다. 이는 제5공화정에서 사회경제평의회로 계승된다. 또한 ‘사회적 요소들’에 대한 ‘자문’은 한정적이면서도 ‘사회적 민주주의’의 한 요소를 이룬다. 이익직능대표를 통해 충분히 수행되지 못했던 과제는 정당과 비례대표를 중심으로 한, ‘다원적 대표의 형태들’을 통해 ‘균형 민주주의’로서 불안정한 형태이지만 실현되기에 이른다.

100) Joseph - Barthélemy et P Duez, *op.cit.*, p.279.

101) J - P. Parrot, *op.cit.*, p.134.

X 19세기부터 20세기 초반의 유럽 국가들에서 이익직능대표와 더불어 보통선거의 재정식화를 둘러싼 거대 테마가 됐던 것이 비례대표제였다. 1865년, 비례대표론자로서 저명해진 에르네스트 나빌(Ernest Naville)을 중심으로 ‘제네바 개혁자 협회’가 성립되었던 것을 필두로, 뉴욕, 런던, 로마 등 각지에서 똑같은 조직이 발족했다. 프랑스에서도 1883년 파리에 ‘비례대표연구협회’가 성립된다.¹⁰²⁾ 이런 움직임을 거쳐 1891년에 스위스가, 또 1899년에는 벨기에가 각각 입법부선거에 비례대표제를 도입했다.

로장발롱에 따르면, 이익직능대표와 비례대표 사이에는 중요한 차이가 있다. 비례대표의 기초가 되는 정당은 직능집단과 다르며, “파생적인 방법상의 모든 어려움을 수반한 사회학에 기초하여 구축되고 정초될 필요가 없으며, 단순히 선거의 경쟁에 있어서 정식화되는 여론의 주관적인 분류로부터 비롯되기”(PI, 130) 때문이다. 바로 이 점이 비례대표와 정당의 발전에 중요한 의미를 부여하게 된다.

19세기 후반 이후 조직정당이 정치의 걸 무대에 등장하기 전부터, 비례대표의 원형에 해당되는 논의가 존재했다. 흔히 비례대표의 최초 발안자로 간주되는 것은 푸리에파 사회주의자인 빅토르 콩시데랑(Victor Considerant)이다. 「선거에 진실을 가져오는 수단」에 관하여라는 제목의 그의 논고는 1848년 무렵에 출판됐는데, 로장발롱은 그 이전에 두 명의 논자인 플로제르그(P.-F. Flaugergues)와 제르곤(J. D. Gergonne)에 의한, ‘균질한 선거구’의 형성을 둘러싼 논의에 우선 주목한다(PI, 138-143).

먼저 개인의 표의 무게를 문제 삼는 ‘양적 평등’, 다양성의 존중·특수성의 평등한 고려와 관련된 ‘질적 평등’에 관해 언급하지만, 여기서 문제되는 것은 ‘종착점(destination)의 평등’, 즉 모든 표가 ‘사표’로 되는 게 아니라 모두 대표된다는 관념이다. 동질적인 이해를 지닌 집단을 선거구로 묶어냄으로써 플로제르그는 ‘만장일치’에 의한 의원의 지명을 구상했다. 이렇게 함으로써 형식적 평등(수적 평등)과 특수성의 고려(질적 평등)를 양립시키는 것이 가능해진다. “사회학적 측면에 산술적 투표관에 전혀 이의를 제기하지 않고 고려된다”(PI, 140)는 것이다. 이것은 에스망에 의한 이익직능대표를 실현하는 두 번째 선택지와 서로 겹친다. 그러나 이미 봤듯이 이를 구체화하기란 매우 어렵다. 어떻게 ‘동질적인 선거구’를 실현할 것인가? 이에 대해 제르곤이 제시한 방법은 아주 간단하다. 의견이나 이해를 같이 하는 시민이 자유롭게 모여 일정한 규모의 선거구를 형성하면 된다는 것이다. 보통선거 아래서 이런 기법이 실현 가능한가 여부는 당연히 문제이지만, 그러나 로장발롱이 거기서 발견하는 발상은 중요한 의미를 갖고 있다. 즉, “다원주의는 더는 자연이나 사회활동에 의해 정해진 구분으로부터가 아니라, 단순한 주체성의 전개로부터 귀결된다”, “정치의 영역은 단순히 자연이나 사회의 범주에 있어서 이해되는 게 아니라, 불가분하게 이익과 정념의 화합물이다”(PI, 143)라는 점이다.

이런 관점은 푸리에주의자인 콩시데랑에게서도 발견된다(PI, 144-148). 로장발롱에 따르면, 푸리에에는 “동일한 틀 속에 자연의 우주와 인간 정념의 우주를 통합하는 것은 가능케 하는” «계열(série)» 개념을 근거로 “자연주의적 사회적 구분에 입각한 과거의 사회적 다원주의와 정념의 우연성과 주체성의 전개에 내맡겨진 근대적 다원주의 사이의 모순을 극복하고” 있는 것이다.

102) 비례대표제를 둘러싼 역사에 관해서 다음을 참조. L. Duguit, op.cit., tome II, p.744 et s. ; PI, 154 - 155.

이런 “새로운 유형의 다원주의”에서 보면 대표는 단순한 수동적인 ‘기술’로서가 아니라 인간의 주체성에 뿌리를 둔 능동적인 ‘구성’ 행위로 파악할 수 있게 될 것이다. 다음으로 문제가 되는 것은 이런 사회적인 것(le social)의 범주화의 표적을 어디서 찾아낼 수 있는가이다. 여기서 결정적인 역할을 맡는 것이 말할 것도 없이 정당의 발전인데, 로장 발롱은 그것에 선행한 중요한 의미를 지녔던 과도적인 지표로서 ‘소수파(minorité)’ 개념에도 주목한다.¹⁰³⁾ ‘소수파’ 개념은 실제로 애매한 것인데, 그만큼 대표되어야 할 다양한 정치적 사회적 분류 - 의회로부터 배제된 ‘소수파’, 피지배 집단으로서의 ‘소수파’ 등등 - 를 포괄할 수 있다. 여기서 귀결되는 것은 “어느 정도 크기의 유권자 집단은 모두 그 비중에 따라 대표되어야 한다”, “국민을 축도처럼 재생시켜야만 한다”와 같은, 비례대표의 주장에 친숙한 이념이다. 그렇지만 ‘소수파’ 개념은 그것을 원용하는 것에 있어서 매우 편리한 것인 반면, “숙명적으로 자의적인 성격”을 면치 못한다. “어떠한 구별도 아프리오리하게 다른 구별 이상으로 정당성이 있지 않으며, 모든 것이 사회의 거울을 무한히 회절(回折)시키며, 자기를 표현하고자 할 것이기” 때문이다(PI, 151). 비례대표제에 기대되었던 역할은 물론 소수파의 대표에 한정되지 않는다. 거기에 기대되었던 중요한 기능의 하나는 ‘민주주의의 조직화’이다. 보수파는 이익직능대표와 마찬가지로, “불명료한 군중의 권력의 위협을 물리치는 수단”을 거기서 발견하는 것이다. 프랑스에서는 좌파와 우파 모두로부터 비례대표가 주장되었는데, 전자가 ‘소수파의 압살에 대한 구원수단’을 기대하는 한편, 후자는 “가공할 수의 권력에 대한 가드레일”로서의 역할을 비례대표제에 기대한다. 보통선거의 도입과 정착에 의해서, 노동자의 “수적 우위”가 명료해진 만큼, 이런 기대가 생기는 것은 당연했다고도 할 수 있지만, ‘대표의 이념사’에서도 그것은 중요한 의미를 지닌다. 로장발롱에 의한 다음의 지적은 시사로 풍부하고 흥미롭다.¹⁰⁴⁾

“비례대표는 이리하여 그 내부에서 질서와 수의 권력 사이의 긴장을 해소한다. 그것은 정당의 침입의 명령을 물리치면서도, 민주주의의 프로그램의 완수를 가능케 한다. 그것은 이른바 그로부터 동시에 경이로운 잠재력을 빼앗음으로써, 인민주권을 구체화한다. 인민이 두려워하는 것은 무정형의 권력, 얼굴 없는 대중의 형태에서만이기 때문이다. ‘상상상의 인민에서 접촉도 표현도 가능한 의회로의 주권의 위양’, 바로 이것이 비례대표를 옹호할 때에 보수파가 내건 것의 본질이다”(PI, 160).

비례대표제에는 실현이 어려운 직접민주주의의 대체물로서의 역할도 또한 기대되었다. 시민 자신이 직접 입법을 행하는 것이 기술적으로 어렵다면, 여론의 분포를 정확하게 의회구성에 반영함으로써 의회의 결정에 시민의 다수에 의한 결정과 동등한 내실을 부여받으면 좋다. 비례대표제를 통해서 “기하학적으로 축소된 입법자로서의 시민단(corps des citoyens - législateurs)”¹⁰⁵⁾을 의회에 재생한다는 것이다. 더우나 거기에는 문자

103) 19세기 말의 비례대표 논자에 의한 ‘소수파’ 개념의 채용에 관해서 예를 들어 다음을 참조. A. Beson, *Essai sur la représentation proportionnelle de la majorité et des minorités*, Dijon, 1897. 참고로 베송은 주권의 분류와 위임을 출발점으로 하여, ‘종착점의 평등’에서 비례대표의 정당화를 시도한다. 당시 프랑스에서 자주 발견된 이런 입론이 비례대표에 관한 오해를 낳고 그것이 ‘국민주권’의 이념에 반하는 것이라는 비판을 초래하게 됐다.

104) 더욱이 프랑스에서는 “민주주의의 조직화”의 요청은 “수의 권력에 대한 가드레일”에 머물지 않고, 불안정한 의회제를 정당을 통해 ‘조직화’한다는 의미도 갖고 있었다.

그대로 수동적인, ‘기술적’인 대표관도 또한 엿보인다.

마지막으로, 비례대표의 ‘사회를 평화롭게 하는 기술’로서의 측면 또한 중요하다. 비례대표를 최초로 도입했던 것은 스위스, 벨기에, 덴마크, 이탈리아 같은 나라들이다. 제네바에서의 정치적 충돌과 유혈 참사가 소수파에게도 대표를 보증하는 비례대표의 도입을 촉진했음을 잘 알려져 있다. “최초로 비례대표를 시도했던 것은 민족적, 언어적 혹은 종교적으로도, 가장 불균질하고 분열의 위협을 받던 나라들이다”(PI, 162-163)¹⁰⁶라는 사실은 극히 중요하다. 그것은 또한 다음에서 보는, 정당을 통한 ‘다원주의의 합리화’와도 깊이 관련된 문제이다. ‘정당민주주의’의 도래에 의해 비례대표는 그 완전한 의미를 획득하는 게 가능해진다.

- X 19세기 후반부터 20세기 초반에 걸친 정당의 발전은 무엇보다도 당연히 보통선거 하에서의 선거의 조직화의 요청과 불가분하게 연결된 현상이다. 유권자가 확대됨으로써 그 이해관계가 다양해진 이상, 이를 통합하는 조직이 불가결하다. 그러나 로장발롱에 따르면, 정당은 “민주주의 사회에서 다원주의의 참신한 구체화”, “일종의 복합적 다원주의”의 실현이라는 또 다른 커다란 역할을 맡았다(PI, 174-175). 그것은 특히 대표의 어려움을 안고 있는 프랑스에서 중요한 의미를 갖게 된다.

프랑스에서 정당의 형성·발전은 다른 서구 국가들에 비해 출발할 때부터 큰 어려움에 어려움에 봉착한다. 그것은 혁명을 주도했던, 모든 특수성을 “분열의 위험이나 요인과 동일시하는, 급진적인 반다원주의”와 불가분한 것이다. 혁명 하, «parti»는 «corporation»과 마찬가지로, “사회의 양호한 기능과 일반이익의 추구를 방해하는 차폐물(écran)”(PI, 176)이었다. 결사금지법의 중심인물인 르 샤플리에의 다음 발언은 전형적이다. “대표에 의해 표명된 인민의 의지에 의해 구성되는 것 이외의 권력은 존재하지 않는다. 인민에 의해 위임된 것 이외의 권위는 존재하지 않는다. … 결사도 시민의 평온한 집회도, 클럽도 국가 속에는 인정되지 않는다. 그것들은 헌법에 의해 위치지어진 사적 지위를 벗어나 헌법에 저항하며, 헌법을 옹호하기는커녕 파괴한다.”¹⁰⁷

민중결사에 대한 규제는 혁명이 위기에 처했던 1793년에 일시적으로 완화되지만, 1795년 헌법은 다시 시민의 정치적 결사를 엄격하게 규제한다. 정치적 결사는 “국가 속에 국가를 만드는”¹⁰⁸ 것이라고 간주됐다. 또 1810년의 형법은 20명 이상의 결사를 구성

105) N. Saripolos, *La démocratie et l'élection proportionnelle*, t.2, Arthur Rousseau, 1899, p.19.

106) 마찬가지로 지적은 다음에서처럼, 유럽에서의 근대정당의 형성에 관련된 중요한 가설 - <cleavages> 이론 - 을 제기했던, 립셋 및 로칸에 의해서도 이뤄졌다(S.M. Lipset and M. Rokkan(ed.), *Party systems and voter alignments. Cross-national perspectives*, New York, Free Press, 1967, p.32). “비례대표제를 향한 최초의 움직임이 유럽의 나라들 중에서 민족적으로 가장 불균질한 곳에서 나타났던 것은 우연이 아니다. … 언어적 및 종교적으로 분열된 사회에서는 다수대표선거는 정치체제의 존속을 분명히 위협할 수밖에 없었다. 몇몇 소수대표의 요소의 도입은 영토 강화의 전략에서 본질적인 한걸음으로 간주되었던 것이다.”

107) R. Huard, *La naissance du parti politique en France*, Presses de Fondation nationale des sciences politiques, 1996, pp.28-29에서 재인용. 프랑스에서의 정당의 생성·발전의 역사에 관해서도 자세한 것은 이 책을 참조.

하려면 정부의 허가를 받도록 했다.

그렇지만 “프랑스 정치문화의 일원론적 기반이 원리상 정치질서에서 중간단체를 추방하는 데로 이르렀지만, 실제에서는 이보다 훨씬 유연했다”(DI, 207). 결사를 규제하는 법망의 틈새를 요리조리 피하면서, «parti»가 생성된다. 왕정복고 말기에는 ‘선거위원회 (comité électoral)’라는 형태의 결사가 허용되며, 이는 이윽고 1848년 제2공화제 아래에서 활짝 꽃핀다. 무엇보다 ‘선거위원회’는 형법의 규칙을 피하기 위해 형식상 20인 이하의, 오로지 선거만을 목적으로 한 비상설조직의 느슨한 연합체라는 형태를 취하지 않을 수 없었다.¹⁰⁹⁾ 이런 ‘성장내력’은 ‘반다원주의’의 정치철학과 더불어, 19세기 후반 이후, 다른 유럽 나라들에 비해 프랑스에서 전국적인 조직 정당의 발전이 늦어졌던 한 요인이 되었던 것처럼 보인다.

하지만 정치적 자유를 엄격하게 규제했던 제2제정이 붕괴된 후인 제3공화제 하에서 정당은 프랑스에서도 좌파를 중심으로 크게 발전을 이룬다. 특히 드레퓌스 사건을 걸쳐 우파·좌파가 재편되고, 조직정당인 급진사회당과 사회당이 형성되는 등, 불충분하지만 ‘정당민주주의’를 말할 수 있는 시대가 도래했다. 제도적으로도 정당이나 의원 집단을 둘러싸고 중요한 변화가 발견된다. 1882년에는 당시 ‘극좌’파 의원인 바로데(Barodet)가 발안해 선거가 끝나면 각 의원의 공약·강령을 출판하는 제도가 창설된다. 이 제도는 “고전적 대의정부의 조종(弔鐘)”(DI, 268-269)이 된다. 예전의 “탁월한 자의 선출”이라는 선거관을 대신해 의견이나 정책이 전면에 내세워진다. 나아가 1910년에는 대의원 규칙을 개정함으로써 기존에는 의원이사회에 의해 이루어졌던 각 위원회의 위원 지명이 각 의원 집단의 명부에 기초하여 이뤄지게 됐던 것은 의회 안에서 정당의 역할확대를 상징하는 것이었다. 이 “일반의지의 범위설정과 규범화 과정”(DI, 279)은 나아가 의원집단에 대한 의원의 종속에서 당의 집단에 대한 통제로 확대된다.

로장발롱에 따르면, “정당민주주의”의 의미는 중요하다. 근대 정당은 개인만을 기초로 삼는 유례없는 사회에서, “과거의 중간단체의 실제 상실을 회복하는 일종의 운동”으로서, “집단과의 관계로도, 명망가들과의 관계로도 환원되지 않는 사회적 정체성”을 산출하기 때문이다. 그 때문에 정당은 “스스로를 그 구성원과 결합시키는, 혹은 그 선거인들과 묶는 계약적 유형의 유대”에 머물지 않는다. 정당은 “체현(incarnation)의 힘”을 갖고 있으며, 이를 통해 “공동체적 유형의 정체성의 산출과 개인적 선택의 표현이 뒤섞이게” 된다(PI, 181-182). 로장발롱은 이렇게 근대정당을 통해 실현되는 ‘다원주의의 합리화’에 관해 이렇게 말한다. “다원주의를 고정적이고 구속하는 구조 속에 기입하는 과거의 단체의 엄격함과, 개인적 선호의 경향적 산란(éparpillement) 사이에서, 정체성의 요구와 특수성의 요청을 동시에 충족시키면서, 통일성과 다원성을 균형 잡게 하면서 정당 시스템은 일종의 합리화된 다원주의를 제공한다. 이리하여 정당은 선거에 의한 정체성이라는 근대적 인위주의와 사회적 본성에 새겨진 과거의 정체성 관(vision) 사이에서 일정한 타협을 실현한다”(PI, 183).

이것은 과거의 단체사회와 다르며, “근대사회에서는 다양성의 성질이 바뀌며, 더는 사회적인 것(le social)에 안정적인 방식으로 기입된 주어진 것으로서는 이해되지 않는다.” 이 때문에 대표의 어려움이 생겨난다. 따라서 정당은 “자신보다 선재하는 사회적 정체

108) R.Huard, *op.cit.*, p.40.

109) R.Huard, *op.cit.*, p.48 et s.

성을 수동적으로 연장하는 것에 만족하지 않는다”(PI, 184). 정당에 의한 다원주의의 합리화, 이것은 “여론과 이익에서 출발해 사회적인 것(le social)을 재조직하는”(PI, 187) 행위인 것이다. 이것은 바로 대표의 ‘구성적’ 행위와 겹친다.

하지만 당연하게도 정당에 의한 “다원주의의 합리화”가 아무런 방해도 받지 않고 진행 되는 것은 아니었다. 근대 정당은 “개인들로 이루어진 한 사회의 정치적 표상(figuration)의 결핍에 대한 응답”이라는 적극적 측면을 띠는 반면, “인민의 선택을 어떤 방향으로 유도하고 인도함으로써 인민주권을 찬탈한다”는 비판도 불러일으켰다(PI, 188). 이는 명단을 작성할 때 정당에 큰 역할을 부여했던 비례대표에 대한 비판과 겹친다.

이런 비판은 특히 강고한 조직을 지닌 좌파정당, 노동자 정당을 겨냥했다. ‘노동자정당’은 근대적 조직정당의 이념형을 제공한 동시에 ‘계급정당’이라는 측면도 겸비했다. 이 ‘계급정당’이 지닌 특유의 성격은 근대정당의 역할이나 그에 대한 비판의 의미를 생각할 때 자못 흥미롭다. 로장발롱이 특히 주목하는 것은 ‘계급정당’이 갖고 있는, ‘시민 사회와 정치사회의 매개’를 넘어선 ‘사회적 체현’의 측면이다(PI, 191).¹¹⁰⁾

프랑스에서 노동자 정당의 기원은 앞서 봤던 ‘노동자대표’론이다. 그러나 19세기 후반 프랑스에서 ‘노동자정당’이 후보자에 관해 중시했던 것은 ‘노동자라는 것’이라기보다는 ‘프로그램’이었다. ‘노동자대표’론이 중시했던 ‘사회적 변수’ 대신에 ‘정치적 변수’가 중시됐던 것이다. 선거전술이라는 면에서 보면, 이런 방향전환은 합리적이었다. 노동자계급에 속하지 않는 사람들을 간부로 등용하거나 노동자 이외의 계층이나 세력과의 연계도 가능해지기 때문이다. 그러나 이것은 동시에 생디칼리스트들의 고발, 즉 ‘사회학적 결핍’이라는 비판을 불러일으켰다. 당원이나 의원의 상당수가 노동자계급에 속해 있던 독일 사회민주당이나 영국 노동당과 달리, 프랑스 사회당(SFIO)은 노동자 기반이 불충분했던 만큼 이런 비판의 의미는 중요하다.

이런 ‘사회적 핸디캡’을 메우는 역할을 맡았던 것은, 로장발롱에 따르면, 당이 내걸었던 맑스주의 이데올로기와 더불어 정당의 규율이었다. 즉, 의원이 독립성을 포기하고 정당 규율이나 심지어 명령적 위임을 통해 당과 그 지지자에게 전면적으로 종속되는 구조를 가짐으로써 ‘노동자정당’으로서의 정체성이 유지되었다. “정당의 규율은 의원을 계급대표의 연쇄의 단순히 한 개의 톱니바퀴로 여기는 데에 이른다. 이런 식으로 규율은 선거에 대한 개인적 개념화와 급진적으로 단절한다. 그것은 정당의 사회학적 결핍을 줄이는 또 다른 방식으로 이어진다. 대표자를 엄밀하게 기능적인, 당 정책의 대리인(agent)으로 설정함으로써, 규율은 프롤레타리아 자체에 대한 그 종속을 상징적으로 표현한다”(PI, 202).

“민주주의의 찬탈자”라는 비판을 야기했던 강고한 내부 조직은 특히 프랑스에서는, 이처럼 “사회의 체현”의 기능과 깊이 관련되어 있었다. 그러나 “사회학적 결핍”은 민주주의적 일원론에 의한 뿌리 깊은 정당 비판과 더불어, 프랑스에서 ‘정당민주주의’의 한계를 드러내게 된다.

X 지금까지 봤듯이, 비례대표와 근대정당의 등장은 일정한 한계를 수반하면서도 프랑스 민주주의에 새로운 지평을 열어젖혔다. 비례대표는 이익직능대표가 충분히 전개되지

110) 또 근대정당이 형성되기 전의 선거에서 큰 역할을 맡았던 ‘선거위원회’에 대해서도 동일한 비판이 존재했다. DI, 271 et s.

못했던 대표의 새로운 접근법에 길을 열고, 민주적 보편주의와도 양립 가능한 ‘새로운 다원주의’를 준비했다. 그리고 ‘새로운 다원주의’의 행위자가 된 것은 정당이었다. 정당은 일정한 문제를 품고 있으면서도 “비교적 안정적인 정치적 정체성의 정식화를 가능케 하고, 권력의 무대에서 서로 분간될 수 있는 수단을 사회에 제공했다”(PI, 167). 동질적인 국민과 사회적 다양성의 표현, 정치적인 것과 사회적인 것, 위임-대표와 표상-대표. 대표의 어려움을 만들었던 이것들 사이의 긴장관계는 이리하여 금세기 초반의 프랑스에서 일정한 균형점을 발견하게 된다. 로장발롱은 이를 ‘균형 민주주의(démocratie d'équilibre)’라고 부른다. “그러나 정치를 추상화하는 끊임없는 시도(인민을 일자Un와는 다른 양식 아래서 인정하기를 원리적으로 거부하기 때문에 정치는 이런 긴장으로 향한다)을 강조하는 데 만족한다면, 프랑스 민주주의의 역사를 이해하지 못할 것이다. … 인민주권의 절대화와 연결된 반자유주의적 시도의 영속성을 강조하고, 또 프랑스의 예외를 강조하는 지배적 역사의 그늘에서, 더 누그러지고 감추어진 또 다른 역사가 아른 거린다”(PI, 168).

로장발롱에 따르면, 이런 ‘균형’은 “모든 것이 정치적인 것에서 생겨날 수 있지는 않다는 점을 암묵적으로 인정함으로써 가능해졌다”(PI, 168). 비례대표와 근대정당이 ‘구조적’인 대표의 행위를 통해 정치적인 것과 사회적인 것을 연결하는 역할을 맡았음은 이미 봤다. 그런데 “대표의 일상적 작동(travail)을 확장하고 보완하며, 정치공동체의 권리(le droit de cité politique)를 거부당한 사회적 특수성들의 표현을 가능케 했던 것”은 이 두 요인만 있는 것이 아니다. “사회적인 것의 비교적 자율적인 관리 양식의 구성”을 가능케 했던 생디칼리즘, “정치적으로는 «특수적»인 것이라며 자격을 빼앗긴 사회적 이해관계의 고려”를 가능케 했던 자문절차들, 그리고 “정치적 장의 가장자리에서, 거론됐던 일원론의 엄격함을 시정하고 보완하는” 경제적·사회적 민주주의 등과 같은 “다원적 대표의 형태들”도 프랑스에서 ‘균형 민주주의’의 불가결한 구성요소를 이룬다(PI, 168-169). 이것들에 관해서도 로장발롱이 말하는 바를 따라 간단하게 건드려 두자. 이 세 가지 ‘다원적 대표’의 형태가 모두 이익직능대표를 구성하는 흐름과 겹친다는 점은 흥미롭다. 이것들을 이익직능대표가 실현하지 못한 것을 민주적 보편주의와 조화를 이룰 수 있는 형태로 구체화했던 것으로 파악할 수도 있다.

① 생디칼리즘 : 프랑스의 생디칼리즘은 타국의 노동운동과 다른 꽤 독특한 역할을 맡는다. 1893년의 선거를 계기로, 사회주의 정당은 선거에서 나름의 전망을 찾아내고 의회제 민주주의에 ‘참여’하기로 방향을 틀었던 반면, 생디칼리즘은 ‘선거민주주의’, 보통 선거에 대한 비판을 정면에 내건다. 생디칼리스트가 주장하는 것은 노동자 대표와 마찬가지로, 정치적 민주주의에 의해서는 대표될 수 없는, 노동자계급의 “다른 것으로 환원 불가능하게 충돌하는 이질적인 이익”이다(PI, 225). 이리하여 생디칼리즘은 “정치적인 것에 대한 사회적인 것의 우위”, “개인에 대한 집단의 우위”를 주장한다. 로장발롱에 따르면, 이것은 “사회적 에너지 및 자율의 학파”(PI, 226)이다. Syndicat은 집단으로서, ‘노동자’라는 사회적인 것(le social)의 한 면을 직접 체현한다. 그 때문에 정치대표와는 다르며, 그 ‘대표성(représentativité)’은 투표나 선거와는 무관하다. 그것은 “생산 집단의 응집(cohésion)이라는 사회학적 전제”(PI, 231)¹¹¹⁾에서 직접 생겨난다. 이리하여 ‘위

111) 이 때문에 생디칼리즘은 분쟁조정에 참여할 대의원 선거나 파업권 투표 등을 법제화하는 시도에 강하게 반발했다(PI, 239-241).

임-대표'와 '표상-대표'라는 대표의 두 측면이 Syndicat 속에 뒤섞이게 된다. 그것은 한 면에서는 대표의 문제의 해결이지만, 다른 면에서는 보수주의자의 '반개인주의적 접근법'과 겹친다(PI, 232).

그런데 앞서 지적했듯이, 생디칼리스트의 개혁파는 이익직능대표의 한 축을 담당했다. "사회적 에너지 및 자원의 학파"가 이런 주장을 제기하는 것은 자연스럽다. 그러나 다른 한편 이익직능대표를 통한 '정치 참여'의 주장이 생디칼리즘 내부에서 강한 긴장관계를 자아냈던 것도 당연했다. 그들은 무엇보다도 "민중적 계급들의 광범위한 정치적 결집(rassemblement) 속에 노동자들이 꼭 빠져든 나머지 자신들의 정체성이 상실될 것을 우려했던"(PI, 224) 것이다. 그렇지만 19세기 말부터 20세기 초반에 걸쳐, 다양한 형태로 이를 '제도화'하려는 노력이 이뤄진다. 이런 '제도화'를 통해 생디칼리즘은 '다원적 대표의 한 형태'로서 '균형 민주주의'를 뒷받침하게 된다.

로장발롱에 따르면, 이런 제도화가 가능해졌던 것은 생디칼리즘이 "개인들로 이루어진 사회를 더 쉽게 통치할 수 있게 만들기 위한 불가결한"(PI, 224) 조직 원리로서 받아들여졌기 때문이다. 19세기 말에는 파업이 빈발하는 가운데 "통제 불가능한 혁명적 대중", "얼굴도 윤곽도 없는 세력"에 대한 "공포"가 존재했다. 실업계나 공화파는 노동분쟁의 평온한 해결을 기획하고, 조합 활동의 합법화를 도모했다. 생디칼리즘은 "구조적으로 근대사회를 특징짓는 대표의 결손을 메우는 것을 가능케 함으로써, 이 공포를 적극적으로 극복할 수 있는 수단"(PI, 245-246)으로 생각되었다.

19세기 말의 법학자와 철학자들에게도 생디칼리즘은 중요한 의미를 지녔다고 비쳐졌다. 국가가 계속 확대되는 한편, 그 중압에 노출된 개인의 고립화가 심해졌다. 이런 '개인화-국가화'의 과정을 중대한 문제라고 의식한 법학자들과 철학자들에게는 새로운 '사회의 조직화 형태'를 발견하는 게 급선무였다. 예를 들어 뒤기는 개인주의의 이론은 "개인과 국가만 볼 뿐, 고립되고 무기력한 개인을 만능한 국가에, 또는 오히려 전지전능하고 전제적인 수적 다수파에 대립시키는"¹¹²⁾ 것이라고 말한다. "국가의 확대(croissance)는 사회적인 것의 원자화를 더 키운다. 개인이 분리되거나 고립될수록, 국가는 사회화의 유일한 심급으로서 필요 불가결해지는데, 이와 더불어 이것이 낳는 중압감과 이것이 내포하는 리스크도 동반된다. ... 생디칼리즘은 당시의 모든 세대의 법학자들과 철학자들에게서 ... 사회적인 것의 신시대를 예고하는 것으로 이해됐다. 사회가 마침내 자유와 연대를 조화롭게 할 수 있는 조직화 형태를 생디칼리즘에서 보게 됐던 것이다"(PI, 247).

이런 관점에서 보면, 생디칼리즘에는 노동자운동을 넘어선 더 거대한 사정거리가 부여됐다. 앞에서 봤듯이, 뒤기는 "모든 계급에 미치는 사회적 통합의 위대한 운동"으로서의 생디칼리즘에 커다란 기대를 걸었다. 이리하여 Syndicat을 매개로 "어떠한 전통적인 법적 범주에도 결부되지 않은, 사회적인 것의 새로운 관리절차"(PI, 249)가 서서히 구체화되기에 이른다. 산업-지역의 모든 노동자들에게 파급되는 파업체결협정, 그리고 «직무(métier)» 전체를 구속하는 규범으로서의 노동협약 등이 그것이다. 이것들은 '선거 없는 대표'라는 Syndicat 특유의 '대표성'(représentativité)과 불가분한 관계에 있다.

② 자문행정 : 앞서 봤던 이익직능대표론은 이른바 사회적 이해관계들의 "직접적인 의

112) L. Duguit, *op.cit.*, t.II, p.755.

회대표”를 요구하는 것이었다. 그래서 국민주권론이나 일반의지론과 충돌을 피할 수 없었다. 그렇지만 19세기 후반 들어 다양한 ‘사회문제’가 표출되는 가운데, 정치적 대표 시스템으로는 사회의 모든 필요성이나 요구를 헤아릴 수 없다는 인식이 확산됐다. 사회의 요청을 읽어내려면, 적어도 정치적 대표를 보완하는 시스템이 필요하다고 간주된 것이다. 이리하여 “사회적 목소리를 행정의 우주에 침투시키기” 위해 ‘자문’이라는 형태를 취하고 “관행적인 정치적 경로(canal)와는 동떨어진 곳에서 이해관계의 새로운 대표 형태가 모습을 드러낸다”(PI, 257).

로장발롱이 이런 시도의 효시로 주목하는 것이 1891년에 창설된 노동고등협의회(Conseil supérieur du travail)이다. 1880년대에는 파업의 빈발이나 경기 침체, 노동운동의 대두 등 ‘사회문제’가 분출되는 가운데, 노동자를 경제적·사회적 차원의 결정에 참여시키려는 구조가 모색된다. 노동자대표에 대한 보수주의자들의 우려도 있었던 탓에, 노동고등협의회는 결국 노동자대표뿐 아니라 경영자, 의원의 대표로 구성된다. 마찬가지로 자문 기관은 이후 다양한 영역으로 확대되며, “보완적이고 더 전문화된 대표의 형태와 더 기술적인 능력의 질서”(PI, 262)에 의해 정치적 대표를 보강하게 된다(로장발롱에 따르면, 제3공화제에서 창설된 ‘평의회·협의회’의 수만 78개에 이르며, 이후 계속 증가됐다). 여기서는 “사회 위에 솟아 오른 일반이익의 보증자이자 안내자인 전지전능한 국가라는 낡은”(PI, 262) 국가 개념의 변형을 엿볼 수 있다. 이런 협의회는 ‘자문’이라는 형태를 취함으로써 민주적 보편주의와의 충돌을 피하고,¹¹³⁾ 미국식의 ‘이익 다원주의적 민주주의’나 독일식의 ‘계급 대표’가 인정되지 않는 프랑스에서 독특한 형태의 ‘사회적인 것의 대표’를 실현함으로써, “정치 시스템이 거의 고려하지 않은 필요를 표현하고 상황을 알게 만드는 것을 시민사회가 할 수 있게 해줬던”(PI, 263) 것이다.

③ 경제적 민주주의 : 자문행정과 마찬가지로, 헌법질서와의 충돌을 피하면서 발전했던 또 다른 기법이 경제적 민주주의이다. 이것의 기원은 대표의 기능부족을 비판하며 생겨난 노동자대표론이다. “한편으로는 전통적 정치 대표의 «사회학화»의 노력, 다른 한편으로는 더 자율적인 사회적 공간을 구축하려는 시도. 정치적인 것의 개혁, 그리고 이와 동시에 정치적인 것의 장의 축소”(PI, 266). 로장발롱에 따르면, 여명기의 노동운동은 대표를 개혁할 방도로 이런 두 개의 방향을 검토했다. 그러나 “의회에 대한 프롤레타리아의 직접 대표”(정치적 대표)의 사회학화 또는 정치의 개혁이 노동자대표론 혹은 이익직능대표론을 통해 더욱 추구되는 한편, 사회적 것의 더 자율적인 규제(또는 정치의 축소)는 이후 오랫동안 부차적인 계획에 머물렀다.

전환의 계기는 제1차 세계대전이었다. 전쟁을 거치면서 제도들 사이의 결정의 느려터짐, 비합리성, 잘못된 임무 배분, 쓸데없는 조직의 증식과 중복 등 “국가의 무능력”이 다양한 측면에서 비판받게 된다. 이런 비판으로부터 ‘합리적 국가(État rationnel)’의 구축을 표방하는 테크노크라트의 흐름이 생겨났다.¹¹⁴⁾ 이들은 “정치라 불리는 것의 비대

113) 이익직능대표를 강하게 비판한 에스망도 “주요한 경제적 이익이나 중요한 직능집단이 정치(gouvernement)에 대해 자신들의 소망을 표명하고 들려주는 것은 유익하고 바람직하다”고 말하며, 이를 위해서는 이익대표에 의해 선출된 의회가 아니라 주권의 행사에 참여하지 않는 자문 ‘의회’에 의거해야 한다고 주장한다(A. Esmein, *op.cit.*, p.306).

114) 자세하게는 다음을 참조. P. Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*, p.232 et s.

화”를 비판했으며, ‘민주주의의 재정식화’보다는 오히려 “정치적 장을 한정”하는 것이 검토된다.¹¹⁵⁾ 특히 문제는 경제영역의 문제를 전문적 식견을 지닌 집단이 관리하는 것이다. 이리하여 “정치적 의회의 사회적 구성을 바꾼다는 고심”에, “새로운 경제적 의회에 정치적 차원의 역할을 부여하는 기획”이 덧붙여진다(PI, 267-268). 이미 봤듯이, 이런 발상에서 테크노크라트의 이익직능대표론이 생겨났다. 테크노크라트의 그룹은 1916년, “경제국무원(Conseil d’État économique)”의 창설을 제언한다.

로장발롱에 따르면, 이런 변화의 배경에는 두 가지 요인이 있다(PI, 268-269).¹¹⁶⁾ 하나는 중간단체에 대한 재평가이다. 전쟁 동안 Syndicat을 포함한 광범위한 산업동원이 행해진 결과, 직능적 중간단체는 “일반이익의 정당한 봉사자”로 여겨지게 됐다. 다른 하나는 경제문제의 중요성의 증대이다. 이 시기에는 정치적 장의 중심적 테마로 경제가 논해지게 됐다. 이는 “정치적 결정에서 감정(鑑定)의 개입의 증대”를 초래했다(PI, 269). 이런 와중에 제1차 세계대전 후, “정치적인 것과 사회적인 것의 분리의 폐지”를 내걸고으로써, 경제평의회가 구상이 제시된다. 이 구상은 이미 말했듯이, 1925년 좌파 카르텔 아래서, 이익직능대표의 자문기관, “국민경제평의회(C.N.E. ; Conseil national économique)”로 구체화된다. 로장발롱이 지적하듯이, “국민경제평의회”는 “전통적인 정치적 대표의 ‘사회학화’”라는 측면만이 아니라, 아니 오히려 이것 이상으로 ‘사회적인 것의 자율적 관리’라는 측면을 겸비했다. 이것은 어떤 의미에서 이익직능대표 이념의 일정한 구체화와 같은 것이라고 할 수 있다. ‘정치적인 것’에 대한 ‘사회적인 것’의 우위라는 발상이 이익직능집단대표의 밑바탕에 있다는 것은 이미 봤다. 더욱이 헌법에 저촉되는 것이 불가피한 직접적인 이익직능대표의 주장과 달리, ‘국민경제평의회’는 “사실상 새로운 양식의 대표 및 심의와 관련된 것을 기술적인 감정(鑑定)의 문제로서 다룸”으로써, “헌법논의에 섯길을 도입”했다. 이런 형태로 “경제적 민주주의”는 “보편주의적인 정치대표와 본질주의적인 민주주의 사이의 일종의 타협”을 실현했다(PI, 273). 그리고 이런 ‘타협’을 통해 “추상적 보편주의의 장과 관련해 사회적 대표의 장을 직접적으로 확대”했다(PI, 275).

X 이처럼 로장발롱에 따르면, 보편주의적 민주주의와 다원적 정체성의 표현이라는 요청 사이에서 일종의 ‘충돌’이 실현됐다. 이것이 바로 ‘균형 민주주의’이다.¹¹⁷⁾ 서로 균형을

115) 예를 들어 ‘합리적 국가’를 요구한 신진 지식인이자 고급관료 그룹의 한 명인 샤르동(H. Chardon)은 “수의 투표에 기반한 정치의 장에 속할 수 있는 것과 엘리트의 선별에 의해 구성된 행정에 위임되어야 하는 것”을 명료하게 구별하자고 주장했다(DI, 351).

116) “중간단체의 재평가”는 당연히 양차대전 사이의 유럽에서 코포라티즘의 대두한 것과 겹친다. 참고로 로장발롱은 프랑스에서 ‘코포라티즘적 국가(État-corporatif)’ 형태의 구체화는 어디까지나 정치질서의 ‘일부’를 구성했을 뿐이며, 또한 이것이 ‘제한적’이고 ‘실험적’ 성격을 가졌다고 강조한다. 따라서 “1930년대에 의회제 민주주의의 대안으로서 이해되었던 것”과 “비시정권 시대에 의회제 민주주의의 전면적 대안으로 생각되었던 것” 사이에는 ‘근본적 차이’가 있다고 한다(PI, 276).

117) 로장발롱에 따르면 이런 요소들 외에도 “사회를 읽어내는 형태들”도 ‘균형 민주주의’의 한 요소를 이룬다. “민주주의에 육체를 부여하는 것. 요청은 단순히 정치적·사회학적 차원의 것이 아니다. 대표의 작업은 실제로 본질적이라고 판단되는 시민사회의 특징을 정치사회에 옮기는 것에 한정되지 않는다. 그것은 또한 인식과 독해의 작업에도 존재한다. 거기에는 사회조사·통계부터 상송, 문학까지, 다

이루는 두 요소 사이에는 양립할 수 없는 것이 있다. 대표의 어려움은 바로 이로부터 생겨난다. 그러나 다원적 정체성의 표현이 필요하다고 승인하면서도 다른 한편으로 보편주의적 민주주의를 인간해방의 기획으로서 중요하다고 생각한다면, 또 집단적 권력 형성의 필요성을 부정할 수 없다면, 둘의 ‘균형’을 모색하는 것이 지닌 의미는 중요하다. 다만, 상이한 요소 사이의 ‘균형’일 뿐, ‘균형 민주주의’는 상대성과 취약성을 면치 못한다.

‘균형 민주주의’의 상대성은 ‘대표 메커니즘 속에서 작용하는 본원적 모순을, 그 원리 자체에서 폐기하는 모델’에 의거하지 않는다는 데에서 유래한다. ‘균형’은 두 극 사이에서 흔들리는 가운데 발견되는 것이다. 취약성은 ‘잠복해 있는 긴장의 끊임없는 발효와 그 실현에 가장 적합한 제도장치의 불안정성’에서도 기인한다. 따라서 ‘균형 민주주의’는 항상 계속해서 ‘불완전한 민주주의’이다(PI, 305). 그리고 ‘불완전한 민주주의’이기 때문에 ‘균형 민주주의’는 대표 이념의 추구에서 생겨나는 두 가지 위협과 계속 직면하게 된다. 즉, ‘체현(incarnation)의 병리’(전체주의)와 ‘다원주의의 병리’이다.

대표의 어려움의 ‘유토피아적 해결’의 시도인 ‘체현의 병리’(전체주의)는 인위적으로 “그 통일성에 있어서 완전히 잃어낼 수 있는 사회”를 출현시키고자 한다. 권력은 ‘통일성’과 완전히 동일시되며, 정치적인 것과 사회적인 것 사이의 간극도 해소된다. 이로부터 귀결되는 것은 “각자에게 하나의 정체성을 재발견할 수 있게 해주는 통일되고 동질적이고 투명한 사회”라는 ‘유토피아’이다(PI, 306).

다른 한편, ‘다원주의의 병리’는 “정체성을 산출하는 다원성의 포괄적인 파악에 있어서 사회를 생각하고 조직화하는 시도”이다. 이 경우 사회는 “코포라티즘적(corporative) 요구와 인기영합적(clientéliste) 유대의 불협화음의 병존”에 의해 콩가루가 되며(«시장민주주의, démocratie de marché»), 역시나 대표 불가능해진다. “하나의-인민(peuple-un)을 체현하는 권력이라는 전체주의적 환상과는 분리되어, 사회의 표현이 다수의 고립되고 분리된 목소리로 찢겨질 때, 사회적인 것의 정치적 표상(figuration)은 거의 정반대 방향으로 뒤죽박죽된다.”(PI, 308-309). 권력은 기계적으로 ‘수요공급의 법칙’을 따를 뿐인 도구가 된다.

이런 두 가지 병리는 프랑스 민주주의의 역사 속에서도 다양한 모습으로 발견된다. 하지만 프랑스 민주주의는 이러한 두 가지 병리에 의해 결정적으로 침식당하지는 않았다. 그 이유는 무엇일까? 로장발롱이 그 요인으로 지적하는 것은 “인민에게 감지 가능한 형상을 부여하는 것이 [다른 어느 국가보다] 더 어렵다”는 점이다(PI, 309). ‘균형 민주주의’의 양극단에는 어떤 의미에서는 두 가지 병리로도 통하는 요소가 있는데, 민주주의와 대표의 어려움의 밑바탕에 있는 양자의 긴장이, 어느 한쪽으로만 나아가는 대표 이념의 추구를 허용하지 않았던 것이다. 역설적이게도 그 ‘아포리아’와 연약성이 “가장 파괴적인 대표의 병리”로부터 프랑스 민주주의를 지켰다는 것이다. 로장발롱이 민주주의가 내포하는 ‘애매함’, ‘미결정’을 간단히 해소하려 들어서는 안 된다고 말한 것의 의미를 여기서 떠올리게 된다.

양한 것이 포함된다. 그 중에서도 특히, 이른바 ‘사회의 거울’로서 ‘국민의 산출과 창설’의 역할을 맡았던 통계나 사회조사는 바로 ‘인식과 해석’을 통해서 ‘사회의 불투명성’을 감축하는 수법으로서 중요하다고 생각된다(PI, 292 et s).

X 다시 한 번 프랑스의 ‘균형 민주주의’가 지닌 특유의 약점을 살펴보자. 로장발롱이 ‘균형 민주주의’로 향한 발걸음 속에서 발견한 것은 “프랑스의 경우를 다른 주요 민주주의 국가들에 접근시키는 보통의 대의정부의 진보의 역사”(PI, 168)인데, 프랑스의 ‘균형 민주주의’의 구성요소는 어느 것이든 다른 서구국가들에 비하면 아주 불안정하다. 이 때문에 프랑스의 ‘균형 민주주의’는 상당히 특수한 형태를 취하게 된다.

우선 첫째로 지적되는 것은 ‘정당 민주주의’의 기반의 취약성이다. ‘정당의 사회학적 유발성(valence, 끌어당기는 힘)의 약하다는 것이 프랑스에서 이런 제도적 취약성과 불충분한 정당성에 의해 배가되었다. 상이한 양식에 기초한 것이지만, 사회민주주의체제(독일, 네덜란드, 스웨덴 양식)와 이익집단의 역학에 대한 높은 평가에 기반한 시스템(미국식)은 정당에 충분한 지위를 부여하는 동시에 대표기능을 더 잘 작동하고 더 가시적이게 할 수 있었다”(PI, 310).

앞서 봤듯이, 혁명 이후의 반결사법은 프랑스에서 ‘정당(parti)’에 분권적 구조를 강제했으며, 중앙집권적 근대정당의 발전에 제동을 걸었다. 그리고 이러한 법의 배후에 있던 것은 “혁명기의 일원론의 뿌리 깊은 효과”(PI, 311)이다. 물론 좌파는 “사회학적 결핍”을 메우기 위해 정당을 강고하게 조직했다. 그러나 중도와 우파의 경우 제3공화정을 거치면서 정당조직은 여전히 미완성이었다.¹¹⁸⁾ 제4공화정이 출범하면서 예외적으로 ‘정당 민주주의’의 강화를 향한 구상이 구체적으로 제시된다. 공산당·사회당·MRP의 ‘3당정치’ 아래서 ‘정당규약’을 법제화하려는 시도가 이루어졌다. 그러나 ‘정당규약’은 끝내 구체화되지 못했다. 또 ‘3당정치’ 아래서 ‘정당 민주주의’는 ‘정당의 독재’, ‘정당체제’라는 비판을 불러들이고, 정권이 극도로 불안정한 가운데 서서히 후퇴한다(PI, 312-313). 제4공화정의 붕괴 후, 드골이 수립한 제5공화정이 출범했을 때도 ‘정당체제’에 대한 강한 불신감이 뿌리 깊게 잔존했다. 이런 역사는 프랑스에서 “단순히 역사적 사실로서가 아니라 조직화된 양식 위에서 다원주의를 사고하는 것이 지닌 원초적 어려움”(PI, 313)을 예증하는 것이라고 말할 수 있다.

둘째, 비례대표제가 정착되지 못한 것도 ‘정당 민주주의’의 확대에 걸림돌이 됐다(PI, 313-314). 더욱이 프랑스 역사에서 유일하게 본격적으로 비례대표제를 채택했던 제4공화정에서 내각 불안정이 극심해졌던 것도 비례대표제에 대한 강한 불신을 남겼다. 또한 정당의 경우와 마찬가지로, “혁명기의 일원론의 뿌리 깊은 효과”도 비례대표제 도입을 둘러싼 논의에 큰 영향을 미쳤다. 선거 개혁에 관한 논의가 활발했던 제3공화정 시기에 ‘비례대표’는 ‘국민주권’에 입각한 당시 주류파의 헌법이론으로부터 격렬하게 비판 받았다.¹¹⁹⁾ 예를 들어 카레 드 말베르의 지적은 “혁명기의 일원론의 뿌리 깊은 효과”를

118) 르네 카피탕은 1936년의 논고에서 “모든 민주주의 나라 중에서 프랑스는 틀림없이 정당이 가장 조직화되지 않은 부류이다.” “어떤 체제에서도, 의원이 이 정도로까지 정당으로부터, 혹은 집단으로부터도 해방되지 않은 곳은 없다”고 말하며, “그 일관된 단기투표제(單記投票制)에 대한 충성은 무엇보다도 정당에 대한 적대감에서 생겨난다”고 지적한다(R. Capitant, “La crise et la reforme du parlementarisme en France. Chronique constitutionnelle française 1931-1936”, *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart*, Bd.23, 1936, p. 9).

119) ‘비례대표’는 ‘주권의 분할’과 연결된다. 대표의 독립이라는 혁명 이후의 프랑스 대의제의 이념에 반하는 것이라는 비판도 나왔다. 선거제도의 유형인 ‘비례대표’와 ‘주권의 분할’을 연결하는 논의의 배후에서 ‘일원론’의 영향을 찾아볼 수 있다.

생각할 때 시사적이다. “[시민단체]corps des citoyens의 분할 불가능한 통일성이라는] 이 통일적 개념은 프랑스 인민의 정치적 정신과 제도 속에 깊은 자국을 남겼다. … 이리하여 ‘일반의지’를 말함으로써, 혁명기의 텍스트는 집단과 당파 사이에 존재할 수 있는 의견의 다양성에도 불구하고, 국민의 의지를 통일성으로 이끈다. 마찬가지로, 혁명기의 선거체제는, 의원들이 전체 국민에게서 선출된다는 이념에 입각해 있었다. 이런 통일적 관점(vues unitaires)은 논리적으로, 다수선거제를 도입하고 비례선거를 배척한다.”¹²⁰⁾ 마지막 세 번째 요소로, “타국보다 훨씬 두드러졌던, 경제적·사회적 이익의 정치적으로 조직된 표현 형태의 실시에 대한 망설임”을 확인할 수 있다(PI, 315). 그 대신 ‘사회적·경제적 이익’의 표현은 앞서 봤듯이 결국 ‘자문’이라는 모습에 머물렀다.¹²¹⁾ 이런 특수성과 약함을 내포하는 프랑스의 ‘균형 민주주의’는 나아가 1980년대 이후, 중대한 ‘위기’에 직면하게 된다.

4. 정치적인 것의 재구축

1) 로장발롱의 역사적 분석이 지닌 특징 혹은 변별점

로장발롱에 따르면, “양극화된 민주주의”의 틀은 20세기 이후에도 기본적으로 계속됐다. 의회를 통한 정치적 중앙집권화가 유지된 한편, 엘리트 관료가 주도하는 행정권력이 강화됐다. 후자는 “정치적인 것의 외부에서” 사회의 다원성을 “합리적으로 관리운영”하고 “민주적 보편성”을 보완하기 위한 존재라고 진단됐다(cf. PI, 238, 257, 262).¹²²⁾

이런 정치 모델은 전후의 경제성장 속에서 비교적 안정적으로 지속됐다(cf. DI, 42 ; P I, 13 et s.). 다만 1970년 이후 제3부문(third sector) 등의 아소시아시옹과 다양한 커뮤니티 같은 국가와 개인을 매개하는 중간단체의 대두는 전지구화라는 경제 환경 변화와 보조를 맞춰, 기존의 프랑스 방식에 대해 의문을 제기하고 있다(MPF, 425-428). 그러나 로장발롱은 자코뱅주의가 과거의 것이 됐다고는 생각하지 않는다. “초기의 자코뱅주의적 ‘조직(organisation)’은 훨씬 수정되긴 했지만, 일반성의 ‘정치문화’는 [주권이나 일반 이익을 생각하는 데 있어서] 사고양식으로 계속 머물러 있다”(MPF 432).

그렇다고 해서 로장발롱은 오늘날의 정치사상적 과제가 자코뱅주의의 극복이라거나 토크빌식의 ‘전제(專制)’로부터의 자유를 옹호하는 것이라고 생각하는 것은 아니다. ‘사회적’ 영역에서 중간단체가 다양한 발전을 거쳐 왔다는 사실을 토대로, ‘정치적인 것’을 어떻게

120) R. Carre de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, Sirey, 1922, t. 2, p. 472, note (4).

121) 그렇지만 로장발롱에 따르면, 1960년대에 하나의 전환이 찾아온다. 69년, 드골이 제시한 이익직능대표의 제2원 안이 국민투표에 의해 거부되는 한편, ‘경제계획(Plan)’이라는 독특한 형태가 등장한다. “현대경제의 관리에 부적합한 의회주의의 극복”을 취지로 내세운 «경제계획»을 통해 실현된 것은, 로장발롱에 따르면, “공권력과 사회직능대표의 협력”이며, 그것은 일종의 ‘참여’와 ‘사회의 대표’를 실현하고자 하는 것이다(PI, 320-321).

122) P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique : Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010, pp.12-14, 67-78, 85를 참조.

재구축할 것인가, 즉 ‘일반이익’이나 통합의 공통가치를 어떻게 재발견할 것인가가 핵심 과제라고 한다(MPF, 434). 왜냐하면 ‘사회적인 것’의 저항을 받으면서도, 프랑스적 근대를 관통하는 ‘정치적인 것’의 사고양식은 주어진 것을 초월한 보편적인 국민 통합을 ‘형식적으로’ 가능하게 해 왔기 때문이다. “정치적인 것이야말로 사회를 형식적으로 구축한다”(S C, 112).

이처럼 로장발롱의 프랑스 민주주의 역사에 대한 성찰이 지닌 첫 번째 특징은 ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 대립에 입각해 약 2세기 동안의 사상사 속에서 민주주의를 독해해 낸 데 있다. 둘 사이에는 긴장과 대항관계가 내재되어 있으며, 이런 의미에서 계속 ‘미완’인 이념이 프랑스적 민주주의라고 규정됐다. 르포르와 고세가 자코뱅주의 전통이 ‘전체주의’, ‘종교(성)’, ‘권력’ 등으로 이어진다면 **비판적으로** 논한 것에 비하면, ‘양극화’에 근거한 새로운 분석 시각에 따라 자코뱅주의 전통을 **재평가**했다는 것에 로장발롱의 특징이 있을 것이다.

두 번째 특징은 그가 ‘일반성의 구축’에 있어서 ‘정치적인 것’을 우위에 두는 해석을 제시했다는 점이다. 여기에는 민주주의의 과제를 ‘국민(nation)’의 재통합/재창조라는 수준에서 파악하는 그의 현대정치에 대한 관심이 짙게 반영되어 있다(PI, 416-432 ; DI, Conclusion). 그에 따르면 민주주의는 단순히 통치의 정당성을 담보하는 ‘시스템’, ‘문구(phrase)’에 그치는 것이 아니라 ‘일반의지’의 체현자인 ‘국민’/‘단일사회’를 창출하는 ‘레짐(regime)’이다(cf. DI, 435 et s ; PI, 469).

민주주의는 일반의지의 체제(레짐)이며, 일반의지는 오랜 시간 속에서 구축된다.¹²³⁾ 그에 따르면 현대의 정치적 위기의 근본에 놓여 있는 것 중 하나는 사회가 ‘일반의지’에 근거한 ‘단일한 것’으로 인식/표상되지 않는다는 것이다(DI, 390 et s.). 프랑스에서는 대혁명 이후 ‘일반의지’, ‘일반성’의 형성은 ‘수정’을 겪으면서도 ‘정치적인 것’의 사고양식에 기초했지만, ‘사회적인 것’은 그런 지속성·단일성이 없기 때문에 거부당했다. 그래서 “일반성의 정치문화”라는 프랑스적 근대를 관통하는 전통의 재평가야말로 오늘의 프랑스 민주주의를 생각하는 데 있어서 여전히 중요하다고 한다.

마지막으로 로장발롱은 오늘날 프랑스 국내뿐만 아니라 민주주의가 문제가 되는 배후에는 ‘일반성’의 (재)정의 문제가 있다고 지적한다(MPF, 434). 그리고 2006년에 간행된 『대항-민주주의(Contre-démocratie)』 이후 그는 프랑스 민주주의 역사에 머물지 않는 현대 민주주의론을 주로 유럽 국가들과의 비교정치사 속에서 현재 탐구하고 있다.¹²⁴⁾

논의를 더 밀고 나가기 전에 두 가지를 고민해야 할 것이다. 먼저 분석틀의 유효성 문제이다. 이는 ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’의 긴장 혹은 대결을 통해 19세기 정치사상을 분석할 때의 유효성 문제와 20세기 이후의 오늘날을 분석할 때의 유효성 문제로 크게 나눌 수 있다. 프랑스 혁명 이후의 자코뱅주의의 영향, 국가권력의 비대화, 사회로의 권력의 확산, 사회문제의 출현 등에 의해 분석틀도 국가와 시민사회, 계급대립이라는 단순한 것에서부터 일원성과 다원성, 정치적 질서의 내부와 외부, 규율과 자율, 중간집단의 정치적/사

123) P. Rosanvallon, «Penser le populisme», in *Le Monde* du 21 juillet 2011. 르몽드에 수록된 것은 요약본이며, 전문은 다음의 사이트에서 볼 수 있다. <http://www.laviedesidees.fr/Penser-le-populisme.html> (2015년 10월 30일 현재).

124) 이에 대한 본격적인 검토가 가장 중요한데, 불가피하게도 이는 다음 기회로 미룰 수밖에 없다. 로장발롱의 책에 대한 ‘옮긴이 후기’를 통해 이것이 실현될 것이라 약속드린다.

회적 역할 등, 논자에 따라서 다양해지고 있다. 그래서 ‘정치적인 것’ 자체가 논쟁적 개념이 된다. 이에 대한 개념규정은 오늘날의 민주주의의 사상적 과제를 어디에서 찾아내느냐는 문제로 직결된다. 이런 문맥 속에서 ‘정치적인 것’을 어떻게 재파악할 것인지에 대해 깊게 논의할 필요가 있다.

다음으로, 로장발롱의 분석 틀에 일정한 편견이 포함되어 있지 않는가라는 지적이 가능할 것이다. 앞서 확인했듯이, 로장발롱의 연구는 기존 연구가 근대민주주의를 비판적으로 보는 것에 반해서 ‘정치적인 것’의 사고의 지속성을 강조한다. 이런 전환의 배후에는 현대 프랑스를 둘러싼 논의 상황이 있다. 즉, 한편으로는 전지구화, 유럽화에 의한 프랑스 국가의 자율성의 흔들림과, 다른 한편으로는 국내의 사회적 분단(이민자·청년·배제문제 등)의 심각화와 대의제의 기능장애이며, 이런 것들로부터 귀결되는 ‘프랑스 모델’의 전환이라는 논의이다.¹²⁵⁾ 이런 문맥 속에서 로장발롱은 프랑스 민주주의의 전통과 대의제를 옹호하고 국민(naion)의 재구축을 호소하는 등, 현대정치에 대해 활발한 제언을 계속하고 있다.¹²⁶⁾

그러나 위와 같은 실천적 관심을 배후에 지닌 19세기 연구는 대상에 본래 내포된 다양성이나 역동성을 훼손하고 이것들을 정태적인 역사관으로 환원시키게 된다. ‘정치적인 것’과 ‘사회적인 것’을 분리하고 ‘정치적인 것’(일원적 통합원리)의 일관된 우위를 상정한다는 틀로는 19세기 전반기의 자유주의자(Constant, Madame de Staël, C. Dunoyer), 중반기의 사회주의자, 19세기 말의 사회학자 등 ‘사회적인 것’에 입각해 ‘정치적인 것’을 다시 묻고자 한 사상가들의 상당수가 결가지에 자리매김 된다. 대혁명 이후의 프랑스 사상이 ‘자코뱅주의’와 대립하면서 사회적 유대의 재구축을 모색하고, 사회주의에서 보수주의까지 폭넓은 사상 투쟁을 벌였다는 역사를 제대로 파악하지 못하는 것이다. ‘정치적인 것’의 지속성을 축으로 삼은 그의 역사관에 대해 복수(複數)의 ‘사회적인 것’의 경합 속에서 새로운 질서 구성 원리를 찾아내려는 사상사적 관점을 대립시키는 것이 필요하다는 얘기가.

X 70년대부터 80년대에 걸쳐, 프랑스에서 서서히 표면화된 ‘대표의 위기’, 그것은 로장발롱에 따르면, 무엇보다 “사회에서 차이화의 시스템의 가시성의 대폭 저하”(PI, 323)이다. 정당이나 Syndicat, 자문행정, 경제적 민주주의 등, 프랑스에서 ‘균형 민주주의’를 떠받치고 사회를 그럭저럭 ‘가시적’인 것으로 만들었던 요소들의 기능이 서서히 저하됐다는 것이다. 따라서 이것은 ‘정치적 대표의 위기’에 그치는 것이 아니라 ‘사회적 표상’의 위기이기도 하다. ‘위기’는 투표행동의 불안정화, 그리고 선거·정치의 ‘탈사회학화’라는 모습을 취한다.

125) 예를 들어 로장발롱이 편집한 La République des Idées 시리즈의 한 권인 *La nouvelle critique sociale*, Paris, Seuil, 2006. 혹은 P. Culpepper et al. dir., *La France en mutation, 1980-2005*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2006.

126) 로장발롱은 근대 민주주의의 모순을 강조함으로써 그 불신을 조장하고 키워왔던 기존의 정치사상 연구를 비판한다. P. Rosanvallon, *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, pp.24 et s[피에르 로장발롱, 『대항-민주주의 : 불신시대의 정치』, 김상운 옮김, 후마니타스, 근간예정]. 국민의 재구축에 관해서는 P. Rosanvallon, *La nouvelle question sociale : Repenser l'État-providence*, Seuil, 1995의 2장과 이 책의 「일본어판 서문」(「日本語への序文」, 『連帯の新たな哲学』, 勁草書房, 2006, v頁)을 참조.

물론 프랑스뿐 아니라, 자본주의 사회의 발달과 더불어 정당 시스템이나 투표행동에 큰 변화가 생겨났다. 보통선거의 도입과 거의 엇비슷한 시기에, 복수(複數)의 사회적 대립축을 기반으로 형성되었던 서유럽 국가들의 정당 시스템은 아주 안정적이었다.¹²⁷⁾ 사회구조에 뿌리를 둔 정당 시스템은 견고했으며, 개별 정당 조직도 ‘대중정당(Mass Party) 모델’에서 볼 수 있듯이, 지지자를 강고하게 조직했다.¹²⁸⁾ 이런 안정적 정당 시스템은 유권자 속에서 일종의 집단적·사회적 정체성도 산출했다. 로장발롱이 20세기 초반의 ‘정당 민주주의’나 ‘여론과 이익에서 출발해 사회를 재조직하는’ 정당의 역할에 관해 말했을 때 염두에 둔 것은 정당의 이런 이미지이다.

그러나 후-산업화의 시대를 맞이하여 계급대립이 약해지고, 좌파를 포함한 많은 정당이 단독이든 연립이든 정권에 참여하는 가운데 정당들의 차이는 줄어들었고 각 당은 고유의 지지기반을 벗어나 폭넓게 유권자를 찾으려 하게 된다(이른바 포괄정당, catch-all-party).¹²⁹⁾ 이에 따라 유권자의 투표행동도 전보다 더 크게 변화한다.¹³⁰⁾ 과거의 ‘이데올로기 투표’를 대신하여 ‘전략적’으로 그때그때마다의 쟁점에 따라 투표행동을 가볍게 바꿔버리는 «새로운 유권자(New Voter)»가 존재한다고 얘기되기도 했다.¹³¹⁾

프랑스에서는 산업구조전환이 지체된 탓도 있었는지, 50년대부터 60년대 사이에는 이런 변화가 뚜렷하게 등장하지 않았다. 그러나 70년대 후반부터 선거사회학자들이 전통적인 투표행동의 변화와 선거결과를 좌우하는 ‘전략적 투표자’의 존재를 지적했다.¹³²⁾ 투표행동에 관한 ‘프랑스의 예외’가 종언을 맞이했다고 얘기됐다. ‘노동자·샬러리맨 중간층 연합’을 ‘사회학적 기반’으로 삼아 탄생했던 미테랑 정권이 80년대 중엽 이후 경제운영에서 막다른 골목에 이르고, 서서히 사회주의 색깔을 빼게 됨으로써, 투표행동의 불안정화와 정치의 ‘탈사회학화’는 급속히 늘어났다.¹³³⁾ ‘통치정당’의 지지율의 저하,

127) 이런 서구국가들의 정당 시스템 형성 메커니즘을 설명하는 유력한 가설로 알려진 것이 이른바 <cleavages> 이론이다. 즉, ‘중앙-주변’, ‘교회-국가’, ‘지주-산업자본’, ‘자본가-노동자’와 같은 사회적 ‘균열(cleavages)’이 산업혁명 이후 보통선거와 거의 같은 시기에 유럽 국가들에서 정당 시스템을 산출했다는 견해이다. S.M. Lipset and M.Rokkan(ed.), *Party systems and voter alignments : Cross-national perspectives*, Free Press, 1967. 이 점에 관해서는 P. Mair, *Party system change*, Clarendon Press, 1997, p.3 et s.도 참조.

128) ‘대중정당’ 및 ‘포괄정당’ 개념에 관해서는 P. Mair, op.cit., p.93 et s.를 참조.

129) P. Mair, op.cit., p.94 et s.

130) <cleavages> 이론은 이른바 정당 시스템의 ‘동결’을 귀결하게 되는데, 이런 ‘동결이론’에 관해서는 60년대 이후 후-산업사회에서 정당 시스템의 변화나 유권자의 투표행동의 빈번한 변화를 충분히 설명할 수 없다는 비판이 있다. 이에 대해 메어는 개별 정당은 변화하더라도 ‘정당시스템’ 그 자체의 변화는 꼭 큰 것은 아니라고 지적한다(P. Mair, op.cit., p.45 et s.). 무엇보다 메어는 사회와의 연계의 약화는 ‘카르텔 정당’이라는 일종의 ‘병리’를 귀결한다고도 지적한다(Ibid., p.107 et s.).

131) 투표행동분석과 관련된 프랑스어 문헌으로는 다음을 참조. D. Boy et N. Mayer, *L'électeur français en question*, 1990 ; C. Ysmal, *Le comporte merit electorate des francais*, La Decouverte, 1986.

132) J. Capdevielle et al., *France degauche vote a droite?*, nouvelle edition, Presses de sciences po, 1988.

133) D. Boyet N. Mayer, *L'électeur ses raisons*, Presses de sciences po, 1997 ; P. Habert, *L*

극우·국민전선의 대두, 총선마다 번번이 ‘정기적’으로 반복되는 정권교체 등 ‘사회의 비가시화’, ‘정치의 탈사회학화’를 꼽을 수 있는 징후는 많다.¹³⁴⁾ 이것들은 ‘사회적 표상의 위기’ 자체이기도 한 만큼, 변화는 정당 시스템이나 투표에만 머물지 않았다. ‘균형 민주주의’의 다른 대들보였던 생디칼리즘이나 ‘자문’도 당연히 큰 영향을 받았다(PI, 332-333). 이런 변화의 결과에 관해 로장발롱은 이렇게 말한다. “80년대는 **대결의 민주주의**에서 개인적 책임의 고발과 개인에 대한 낙인에 기반한 **귀책(imputation)의 민주주의**로의 이행에 의해 특징지어진다. 경쟁하는 사회세력들의 주요한 역사적 대결은, 개인만을 대상으로 한 활동과 도덕을 높이 평가하는 것에 길을 내줬다. … 정치인은 더는 상황이나 경험을 읽을 수 있게 만드는 자들이 아니게 됐다. 이들은 진부한 관리인-수임자(gérant-mandataire)로 변질됐다. 그러니까 암암리에, 민주주의의 곤란(malaise)을 극복하는 데 도움이 될 수 있다고 착각을 품고서 사람들은 기존의 개인적 선거관으로 돌아간 것이다.”

로장발롱에 따르면, 이런 정치의 ‘개인화(personalisation)’는 ‘엘리트에 대한 비난’에 의해 배가된다. 지금까지 봤듯이 ‘엘리트’ 개념은 대표의 역사에서 ‘탁월성’, ‘능력’ 등으로 모습을 바꿔 다양하게 나타났다. 하지만 아무튼 이 개념은 “다양한 사회집단 내부의 일종의 자격(qualification)”과 불가분했다. ‘사회적 표상’의 붕괴 속에서 나타났던, 비판 대상으로서의 ‘엘리트’는 부정적인 의미를 띠면서 사회집단들로부터 ‘외부화’됐다.¹³⁵⁾ 이는 정치에서 ‘능력 개념’의 위기이기도 하다. “개인적 능력의 요소를 사회적 뿌리내리기(enracinement)의 변수와 혼합한 기존의 피선거(éligibilité) 기준은 더 이상 인정되지 않고, ‘좋은 대표자’의 개념을 더 불확실하게 만든다”(PI, 333-334)고 로장발롱은 말한다.

이처럼 대표가 “사회적 동일화의 자발적 형태들”을 재구축하고 표현한다는 역할을 잃어버린 결과 생겨나는 것은, “귀속의 탈퇴와 해체라는 감정의 확산”이다. 이리하여 우리는 대표의 어려움으로 돌아가게 된다. “우리가 체험한 상황은 이제야 비로소 **실제로** 흡스나 로크의 저작에 함축됐던 모델에 대응한다. 우리는 실제로 사회가 가시적 일관성을 갖지 못하고 그 조직화 원리를 고유하게 정치적인 양식 아래서만 찾을 수 있는 상황에 이르게 됐다”(PI, 333-334).

다시 말하지만, 이런 상황은 프랑스에만 한정된 게 아니다. 그렇다면 ‘대표’에 어떤 역

e nouvel electeur. Chroniques electorates : 1988-1993, Vinci, 1996 등을 참조.

134) 특히 90년대 이후의 선거사회학자에 의한 다음의 일련의 투표행동 분석을 참조. 각각의 표제 자체가 ‘위기’의 양상을 이야기하고 있다. T. Bonenbnt et al., *Le vote eclate*, Presses de sciences po, 1992 ; P. Habert, P. Perrineau et C. Ysmal (dir.), *Le vote sanction*, Presses de sciences po, 1993 ; P. Perrineau et C. Ysmal (dir.), *Le vote de crise*, Presses de sciences po, 1995 ; P. Perrineau et C. Ysmal (dir.), *Le vote surprise*, Presses de sciences po, 1998 ; P. Perrineau et D. Reynie, *Le vote vncertavn*, Presses de sciences po, 1999 ; P. Perrineau et C. Ysmal (dir.), *Le vote de tous les rejus*, Presses de sciences po, 2003.

135) 참고로, 이러한 ‘엘리트 비판’이 극우에 의해 대표되는 유럽 각국에서의 포퓰리즘의 담론에 공통적인 것에 관해 Y.Menyet, Y.Surel, *Parle peuple, pour le peuple*, Fayard, 2000, p.69 ets. 이러한 포퓰리즘의 대두 배경에는 유럽통합, 이민문제와 나란히, 정당을 중심으로 한 ‘집단적 매개(media tion)’ 시스템의 마모가 있다고 지적된다(*Ibid.*, p.86 ets.).

할을 찾아내는 것이 가능할 것이며, 또 이를 통해 어떤 ‘민주주의의 역사’를 전망하는 것이 가능할까? 마지막으로 이 점을 확인함으로써, 로장발롱의 ‘민주주의의 역사’에 대한 검토를 마무리하고 싶다.

X 기존의 중간단체를 통해, 또는 과거의 ‘정당민주주의’와 같은 모습으로 사회적 정체성의 재생이 곤란하다면, 필요한 것은 대표와 민주주의의 근본적 재정식화이다. 3개의 주저를 쓸 당시만 하더라도, 로장발롱에 따르면, 큰 어려움을 동반한 이런 급진적 선택을 피할 수 있는 방법을 생각할 수 없는 것은 아니다.¹³⁶⁾

그 하나가 ‘절차적 민주주의(démocratie procédurale)’이다. ‘절차적 민주주의’란 ‘민주주의를 비실체화(désubstantialiser)하고 엄밀한 권리구성(agencement de droits)으로 귀착시키는’ 이론이다(PI, 338).¹³⁷⁾ 로장발롱은 ‘절차적 민주주의’의 의미에 관해 자세히 말하지 않지만, 그 대표적 논자로서 거론되는 것은 롤즈와 특히 하버마스다. 로장발롱에 따르면, 이들의 시도가 매력적인 것은, 이것이 “법의 차원과 의지의 차원”(자유주의와 민주주의의 관계) 사이의 긴장, 그리고 대표의 어려움과 관련된 “일반성과 동일성” 사이의 긴장을 해소할 수 있게 해주기 때문이다. 그렇지만 동시에 “암묵적으로 추상적 보편주의의 (사)법적 원리를 도덕적 타당성에서 역사적 진실로 미끄러지게 하는”(PI, 339) 이 접근법은 철학적, 기술적 논의가 치밀한 데도 불구하고, 로장발롱은 이것의 “실천적 타당성”을 걱정한다. “이론적 고찰은 확실히 이런 자율성을 정당하게 요구할 수 있다. 하지만 시민들이 품고 있는 불만족을 이것들이 고려할 수 있는 능력이 있는가 없는가는 여전히 본질적인 문제이다”(PI, 339).

이 지적은 어떤 의미에서는 “이론과 실천”이라는 단순한 문제에 머물지 않는다. 여기서 문제가 되는 것은 민주주의의 ‘법적(juridique) 계기/모멘트’와 ‘사회학적(사회사적) 계기’ 사이의 긴장이다. ‘절차적 민주주의’가 “법의 복권이라는 정당한 배려와 이론의 혁신이라는 칭찬할 만한 시도”에 대응한다는 것을 인정하면서도, 로장발롱이 걱정하는 것은 “이것들이 현실사회에 관해 말하는 것을 폐기하는 데 이르는” 게 아닌가라는 점이다. 로장발롱에게 ‘민주주의’란 무엇보다도 ‘하나의 역사의 구축’이며, 이는 현실사회나 정치적 행위와 맺는 관계를 빼고는 생각될 수 없다. “사회적 정체성의 인식·표명”은 이런 관점에서 사유되어야 한다. “그러니까 절차적 정의(定義)(결단과 정당화의 메커니즘)에도, 본질주의적 접근법(권력과 대표자들의 ‘사회적 질’의 고려)에도 만족할 수는 없다. 민주주의는 시간의 함수이다. … 집합적 정치주체로서의 인민은 실제로 그 자체로 시간의 형상이다. 인민은 실질적으로 하나의 역사이다. 그러니까 민주주의는 단순히 집단성이 스스로 자기를 통치할 수 있게 해주는 시스템이 아니라, 공통적 정체성이

136) 이런 기법으로서 ‘절차적 민주주의’, ‘정체성의 찬양’ 외에 로장발롱이 드는 것은 ‘상상의 인민(peuples imaginaires)’이라는, 새로운 정체성 창출의 시도이다(PI, 340 et s.). 그것은 여론 조사의 빈번한 사용, 극우에 전형적인 ‘국민 찬양’(‘생물학적 기준’에 의거한 ‘배제’를 통한 ‘국민’ 정의), 미디어에 의한 ‘정념의 공통체의 연출’과 같은 형태를 취한다고 간주된다.

137) 여기서는 ‘절차적 민주주의’ 자체에 대해서는 깊이 있게 검토할 수 없고, 그저 로장발롱이 말한 바를 소개하고, 그가 특히 중시하는 ‘역사의 구축’이라는 관점의 중요성을 지적하는 데 그칠 수밖에 없다.

거기서 구축되는 체제(régime)이기도 하다”(DI, 410-411). 로장발롱에 따르면, ‘절차적 민주주의’의 대두는 무엇보다도 오늘날 ‘민주주의의 실체(chair)’를 사유할 때의 어려움이 증폭되는 것과 궤를 같이 하는 것이기도 하다. 그러나 로장발롱에게 ‘절차적 민주주의’는 ‘해결’이 아니라 어디까지나 그 ‘징후兆候(symptome)’로 간주되어야만 한다.

다른 한편, 정치의 불안정화, ‘탈사회학화’ 속에서 서서히 표면화되고 있는 것이 새로운 정체성의 주장이다. 90년대의 프랑스에서 특히 문제됐던 것은 ‘민족’, 그리고 ‘여성’(«parité»의 주장)이다. 로장발롱은 이 중에서 특히 후자를 깊이 분석한다. 로장발롱이 «parité»의 주장에서 발견하는 것은 1860년대의 ‘노동자대표’론과의 유사성이다(PI, 348). 민주주의(또는 이 경우는 공화제적 보편주의)에 대한 실망, 그리고 대표의 ‘차이화’, ‘분리’의 요구라는 점에서 확실히 둘은 공통적이다. 보편주의의 입장에서 비판을 불러 일으켰다는 점에서도 둘은 공통된다. 예를 들어 1982년 헌법재판소의 판결은 선거권과 피선거권의 평등에 관한 헌법원칙을 끌어들이며, “헌법적 가치를 지닌 이런 원칙들은 범주에 의한 선거권자 또는 피선거권자의 모든 분할과 양립하지 않는다”며, 지방선거에서 쿼터제를 도입하는 것이 위헌이라고 밝혔다.

하지만 로장발롱에 따르면, 이 둘을 완전히 똑같이 파악할 수는 없다. «parité»를 필두로 한 새로운 정체성의 주장은 사회학적으로 읽어내기 어려워진 사회에서 “보상적이고 규정할 수 있는 정체성의 표명(expressions identitaires)”이라는 성격을 갖고 있는 것이다. 이처럼 “기존의 사회학적 규칙이 더는 조직화하지 않는, 불투명한 사회에서 대표할 수 있는 차이들의 모색”이 도입하는 것은 로장발롱에 따르면, ‘역설적’이게도, “자연적 질서의 추정된 명증성[증거]”이다(PI, 352).

당연히 프랑스에서 «parité»의 주장이 반드시 “자연적 질서의 추정된 명증성”을 전면에 내거는 것은 아니다. «parité»는 “공화주의적 평등 원리의 완성이다”라는 주장이 나오는가 하면, “남녀의 구별은 인간성(humanité)과 불가분하며, 다른 구별과는 다르다”는 논의도 이뤄졌다. 반면, 미국의 경우에는 프랑스와 달리, 대표의 ‘차이화’, ‘분리’에 관한 주장은 “인종적 게리맨더링” 등에서 볼 수 있듯이, 아주 급진적인 형태를 띠어 왔다. 이런 미국의 경험에 비춰서 로장발롱이 무엇보다 걱정하는 것은, “소수자들의 공정한 대표의 조건에 관한 논쟁이 사회를 달린 정체성 속에서 경직되게 만들 수 있다”는 점이다(히잡 착용 관련 논쟁). 이런 논쟁에서는 “거울로서의 당선자의 존재론적 속성들이 그 대표성을 보증하는” 것으로 생각된다. 하지만 여기서 전제되는 것은 “대표의 자질의 기반으로서의 집단의 만장일치”이다(PI, 353-354). ‘자연적 질서’에 뿌리를 둔 집단의 구성원이 모두 동질적인 이익을 갖는다는 가정 자체가 문제인 것이다. «parité»가 제기하는 문제는 ‘노동자 대표’와 마찬가지로, 사회의 다양성의 대표를 생각할 때 매우 중요하다. 하지만 다른 한편으로, ‘보편주의의 완성’(‘배제’된 자의 통합) 요구를 넘어서 대표의 ‘차이화’, ‘분리’를 둘러싼 주장에는 이런 ‘함정’이 항상 따라다니게 된다.

그런데 이런 접근법들을 모두 취할 수 없다면, 대표와 민주주의에는 어떤 길이 더 있는 것일까? 이 점에 대해 『발견하기 힘든 인민』의 끝 부분에서 로장발롱이 제시하는 방향성은 그다지 명료하지 않다. 하지만 거기에는 ‘대표의 이념사’, ‘역사로서의 민주주의’를 꿰뚫는 관점이 짙게 깔려 있는 듯하다. 이때 로장발롱이 특히 강조하는 것은 대표의 ‘인식(cognition)’, ‘해석’으로서의 측면이다. 대표의 이런 측면은 민주적 추상의 원리에 입각한 ‘정치’의 불충분성을 보충하는 역할을 맡았다. 이런 측면은 사회가 쉽사리 읽어낼 수 없는 것이며, ‘기술적(記述的)’ 대표가 더 이상 어려운 오늘날, 결정적으로

중요한 의미를 갖게 된다. “사회를 그 자체에 있어서 명확히 드러내는”(PI, 355) 것이야말로 정치의 핵심 과제이자 임무이기 때문이다.

그렇다면 판독 가능성(lisibilité)을 크게 상실한 사회에서 ‘인식·해석’의 행위는 어떤 시각에서 이뤄지게 될까? 이미 봤듯이, 민주적 보편주의·일원론과 사회적 다양성의 양립이라는 난제를 계속 품고 있는 프랑스 민주주의의 이념사에서 “이해관계의 집약(agrégation) 양식을 합법화하고, 국가와 개인 사이에 중간적 규제[조절]의 극을 창설함으로써 사회를 더 통치 가능하게 해주는, 19세기 말에 ‘발명되었던’ 범주”(PI, 357)가 ‘사회적인 것(le social)’이었다.¹³⁸⁾ 하지만 오늘날에는 이런 ‘사회적인 것’의 쇠퇴 아래서 ‘대표의 위기’가 생겨나고 있는 만큼, ‘인식·해석’의 실마리가 되는 관점의 모색은 ‘대표의 재생[재발생]’을 모색하는 것과 불가분의 관계에 있다.

여기서 로장발롱이 제시하는 것은 ‘역사’라는 관점이다. 즉, “집단적 정체성을 역사적 양식 위에서, 안정적인 공통적 자격보다 훨씬 더 교차된 여정(parcours), 평행적인 걸음 걸이로서 이해하는 것”(PI, 356)이야말로 중요하다는 것이다. 이는 ‘사진’, ‘거울’에 견줄 수 있는 ‘수동적’인 대표를 뜻하는 것이 아니다. 대표(표상)는 “능동적 정체성의 추구”(PI, 356)라는 성격을 띤다. 이는 의지에 의한 창조 행위인 ‘정치’의 역할과도 중첩된다. “그러니까 대표는 시간 속에서 하나의 사회가 활동(action)을 위한 형태를 취하는 과정으로 이해돼야 한다. 이 접근법은 여전히 정치적인 것에 관한 직접적으로 능동적인(actif) 개념화와 관련된다. 이런 경우 정치적인 것은 사회를 안정적인 방식으로 조직하는 창설의 심급[순간]에는 그다지 존재하지 않는다. 정치적인 것은 정치의 의미를 산출하는 시련과 현시[시위]의 공간을 정의한다. 공통세계의 구축은 단순히 분유된 가치에만 달려 있는 것이 아니다. 그것은 «우리»에게 형태를 부여하는, 차이를 수용하고 차이의 공존을 조직할 수 있게 해주는 규칙들이 발견된다고 전제한다”(PI, 359-360).

이렇게 이해된 민주주의는 바로 “항상 불완전·미완성인 형태에 의해 특징지어지는 체제”이다. 이는 ‘사회’(사회적인 것)에 대한 끊임없는 ‘인식’, ‘해석’ 행위이기도 하다. 이런 것들이 축적되는 가운데 공통의 영역이 형성되며 혁신된다. 따라서 “인간들의 투쟁과 세계의 표상(representation)이 교차하는 지점”을 파악하기 위해서는 “사슬의 두 끝을 잇는 기획”으로서의 민주주의의 이념사를 거듭 시도해야 한다. 그렇지만 이 시도는 “권력투쟁과 이익분쟁의 해석을 강조하는”¹³⁹⁾ ‘사회사’와도, 또한 “현실사회의 메커니즘을 분명히 하는”¹⁴⁰⁾ ‘사회학’과도 다르다. 전자만으로는 ‘투쟁’의 기저에 있는 ‘표상’의 의미를 충분히 설명할 수 없으며, 현실을 숨기는 베일을 벗겨내는 후자도 “개인의 세계에서의 사회적 통합의 조건”¹⁴¹⁾으로서의 ‘추상’이라는 ‘픽션’의 의미를 충분히 파악하지 못하기 때문이다. 다른 한편으로, 그것은 사회의 역사나 현실과 거리를 둔 “자율적인 이념사의 시도”(PI, 362)와도 다르다. ‘표상’이 사회와 불가분하다는 점에 관해 로장발롱은 다음과 같이 말한다.

138) ‘사회적인 것(le social)’의 개념에 관해서는 특히 다음을 참조. J. Donzelot, *L'invention du social. Essai sur la déclin des passions politiques*, Edition du Seuil, Collection Points Essais, 1994.

139) P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du pouvoir*, Seuil, 2003, p.21.

140) Ibid., p.23.

141) Ibid., p.24.

“표상(représentation)과 이념(idées)은 사회적 경험을 구조화하는 소재(matière)를 구성한다. … 이것들의 표상은 사회의 삶에 있어서 현실적이고 강력한 ‘하부구조(infrastructure)’를 구성한다.”¹⁴²⁾

거듭 말하거니와, 로장발롱이 이런 기획을 통해 목표로 하는 것은 “능동적 정체성의 추구”이다. 일정한 시간과 공간을 공유하면서, 정치라는 능동적 노력을 통해 사회를 ‘재조직 혹은 재편’하는 것이라고 해도 좋다. 거기서 무엇보다 ‘공통의 경험’을 통한 공동체의 정체성의 형성이 생각되고 있다. 민주주의가 ‘시간의 함수’로 간주되는 것은 이 때문이다(DI, 411 et s.). 또 그 의의를 높이 평가하면서도 로장발롱이 롤즈나 하버마스의 논의와 선을 긋는 이유도 여기에 있다. 로장발롱은 차이의 수용과 차이의 공존을 가능케 하는 규칙을 찾으면서도, “언어나 법의 순수과학이 거기에 따르지 않을 수 없는 합당한 해결을 인간들에게 제시할 수 있는 것마냥, 규범성의 부과에 의해 근대정치의 수수께끼를 풀려고 해서는 안 된다”¹⁴³⁾고 말한다.

사회가 판독 가능성을 크게 상실한 오늘날, 현실의 사회에 관해서 말하면서 정체성을 재생하는 시도는 큰 어려움에 봉착하지 않을 수 없다. ‘절차적 민주주의’가 매력적으로 비치는 것은 그 때문이기도 하다. 그러나 로장발롱이 절차적 민주주의에 대해 품고 있는 의심은, 민족적·종교적 분쟁이나 독립·분리의 동향으로 대표되는, “사회계약의 쇠퇴와 집단적 정체성의 축소에 의한 국민국가의 안으로부터의 취약화”¹⁴⁴⁾라는 인식과 연결되어 있다. 집단적 정체성의 동요는 전지구화나 유럽통합 등, 말할 것도 없이 바깥에서도 생긴다. 특히, 유럽통합의 진전을 둘러싸고 오늘날 문제가 되는 것은 “공통의 제도의 형식적 정당성의 증대가 여론 내부에서의 서구 전체의 정당성의 상실의 확대를 동반했다”¹⁴⁵⁾는 점이다. “법적(legale) 공동체”와 “정신적(morale) 공동체”의 차이라고 해도 좋을지 모른다. 사회학적 실체의 상실에 덧붙여, 이렇게 민주주의를 뒷받침하는 ‘실체’가 흔들리고 있는 오늘날, 민주주의나 ‘국민(인민)주권’에 실체를 부여하는, ‘역사’ 속에서 ‘주체적’으로 정체성을 추구하는 시도를 사회와 사회에 작동되는 ‘표상’의 점진에 계속 해 나가는 것이 지닌 의미는 결코 적지 않다. 다만, 로장발롱 자신도 이런 시도의 끝에 무엇이 있는지에 관해 명확한 전망을 제시하는 것은 아니다.

142) Ibid., p.29.

143) Ibid., p.27.

144) Ibid., p.40.

145) J. Lacroix, op.cit., p.173. 자유주의와 공동체주의를 비교검토하는 이 책은 정치적 통합의 원리로서는 공동체주의가 자유주의의 대안이 될 수 없다(결국 다양성·다원성을 귀결할 수 없다)고 진단을 내리면서도, 유럽통합이 진전되는 중, 공동체주의가 제시하는 관점이 일정한 ‘경종’으로서의 의미를 가질 수 있다는 점을 지적한다. “법적(legale) 공동체”, “정신적(morale) 공동체”라는 말은 마이클 알쩌를 인용하면서 유럽통합을 둘러싼 이 책이 사용하는 것이다.

* 붙임자료 1 : <아사히신문> 2015년 4월 1일 인터뷰

선거로 대표를 뽑고 의회로 보낸다. 그것만으로는 민주주의는 잘 이뤄지지 않는다. 정당은 방향 감각을 상실했으며 포퓰리즘으로 내달린다. 대표되지 않는다고 실망한 유권자는 투표소에서 멀어진다. 위기의 대표제 민주주의를 선거 이외의 방법으로 뒷받침하지 않으면, 프랑스 민주주의 연구의 대가는 이렇게 역설한다.

질문 : 선진국들에서 투표소로 발걸음을 옮기는 사람이 줄고 있습니다. 사람들은 정치나 민주주의에 대해 더 실망을 금치 못하고 있나요?

로장발롱 : 확실히 투표율은 낮아지고 있습니다. 하지만 예를 들어 거리로 나서서 시위를 하는 사람은 늘고 있습니다. 정치에 대한 관심이 약해지고 있는 것은 아닙니다.

질문 : 일본에서도 4년 전의 동일본대지진과 후쿠시마 제1원전 사고 이후, 사람들이 시위나 집회에서 주장을 할 기회가 다시 늘고 있습니다.

로장발롱 : 사람들은 정치의 세계가 사회를 잘 대표하고 있지 않다. 사회로부터의 말에 귀를 기울이고 있지 않다고 느끼고 있습니다. 자신들의 말을 전달하려면 투표 이외의 방법도 필요하다고 의식하고 있는 것입니다.

질문 : 민주주의라고 하면 곧바로 선거나 의회를 떠올리기 쉽습니다만.

로장발롱 : 프랑스 혁명 무렵의 사전을 보면, '민주주의'는 '고대의 체제' 등이라고 되어 있고, 고대 그리스의 도시 등이 사례로 꼽히고 있습니다. 당시에는 직접 민주제를 가리키는 '낯은 말'이라고 취급 받았습니. 원래 혁명기에는 사용되는 것 자체가 드물었습니다. 얘기된 것은 오로지 '대표제'입니다. 하지만 그것을 민주주의라고 부르지는 않습니다.

질문 : 그것이 왜 민주주의의 대명사로 된 건가요?

로장발롱 : 당시의 프랑스는 이미 2,500만 명의 인구를 가진 대국이었습니다. 그래서 실질적인 이유로 대의제 시스템을 채택했습니다. 큰 나라에서는 불가능한 직접 민주제를 기술적으로 대체하는 구조로서 말입니다. 다만 동시에, 대의제의 선택에는 이런 생각도 있었습니다. 인민 자신이 배움이 없다. 따라서 대표하는 자들은 다른 사람들과 달리 뛰어난 자들이 아니라면 ... 대표제 안에는 두 가지가 뒤섞여 있었습니다. 즉, 첫째는 대표하는 자는 대표되는 자들과 거의 같아야 한다, 축소판이어야 한다는 동등(동질)의 원칙입니다. 둘째는 대표하는 자들은 교육을 받고 현명한 자들이어야 한다, 이른바 특별한 자들이라는 귀족제적 의미를 지니는 차이의 원칙입니다. 대표제의 역사는 이 둘 사이에서 계속 흔들렸습니다.



질문 : 그래도 나름대로 기능해 왔던 것입니다만, 최근 들어 잘 먹혀들지 않고 있는 것 같아요.

로장발룡 : 정당이 바뀌었어요. 정당이 사회를 대표하는 역할을 맡고 있었을 때는 대의제가 잘 작동했습니다. 유럽이라고 하면 노동자의 당, 상류계급의 당, 상인들의 당 등이 있으며, 사람들은 이들 정당에 의해 대표되고 있다고 느꼈습니다. 그런데 20년 정도 전부터 정당은 사회를 대표하지 않게 됐습니다. 이유는 두 가지입니다. 우선 사회가 더 복잡해져서 대표할 수 없게 됐습니다. 예를 들어 사회의 개인화. 계층이나 사회집단에 의해 구성되어 있을 때는 대표제는 더 간단했습니다. 그 뿐만이 아닙니다. 정당이 대표하는 것이 아니라, 통치하는 기관이 됐기 때문이기도 합니다.

질문 : 무슨 말인가요?

로장발룡 : 의회가 본질을 바꿔버렸습니다. [의회는] 역사적으로 볼 때 심의의 장소, 사회의 목소리를 듣는 장소였습니다. 그런데 오늘날 의회는 정부에 대한 지지나 반대냐가 벌어지는 장소가 됐습니다. 더 이상 큰 문제에 대해 논의하는 장소가 아닌 것입니다. 정당과 사회의 관계가 역전된 것입니다. 이제 정당은 정부에 대해 사회를 대표하기보다는 사회에 대해 정부를 대표하고 있습니다. 여당은 사회를 향해서 왜 지지해야 하는지를 설명하고 야당은 왜 비판해야 하는지를 설명합니다. 그래서 사회에는 대표되지 않는다 [대표자가 없다]는 감각이 생겨났습니다.

■ ■
질문 : 저서에서 대의제 민주주의에는 목발이 필요하다고 지적하고 있네요. 그것은 무슨 말인가요?

로장발롱 : 사람들이 목소리를 표명할 수 있는 새로운 방법이 필요합니다. 저는 그것을 대항-민주주의(contre-democratie)라고 부릅니다.

질문 : 사람들의 의견을 표현하는 선거 이외의 각종 구조나 수단이군요. 시위, 시민단체의 활동, 신구 미디어, 각종 독립위원회 ... 저서에서 그 적극적인 의미에 주목할 것을 촉구하고 있습니다만, 대항contre라는 말에는 대의제 민주주의와 마주대한다는 의미를 담고 있는 것이지요?

로장발롱 : 대항-민주주의는 정부를 견제하거나 감시하거나 비판하는 등의 기능을 담당합니다. 가령, 정책에 대한 항의 시위, 권력을 비판하고 감시하는 NGO 등이 이것에 해당됩니다. 또 미디어. 정당이 사회를 제대로 대표하고 있을 때보다는, 정당의 역할이 바뀌고 사회가 충분히 대표되고 있지 않은 지금이야말로 [미디어의 역할이] 중요합니다. 취재에 의해 정부를 견제하는 데 기여하며 정치적 언동을 독해(讀解)하는 역할을 담당합니다.

질문 : 사법이나 제3위원회나 독립위원회 같은 조직 등에는 어떤 역할이?

로장발롱 : 대의제는 다수결의 민주주의입니다만, 다수파는 사회의 전부가 아닙니다. 선거에서 기권이 늘고 있는 오늘날에는 특히 다수결 방식 말고도 사회를 대표하는 방법이 필요합니다. 가령 프랑스의 (입법의 합헌성의 판단 등을 하는) 헌법평의회가 있습니다. 이것이 대표하는 것은 민의의 기억이라고 할 수 있습니다. 작금의 사회를 창출한 원리를 대표하고 있는 것입니다. 하지만 그것은 그때그때의 민의의 대표와는 다릅니다. 또한 독립위원회 등은 공평의 원칙에 의해 사회의 원리를 대표합니다. 정치는 여당과 야당의 이해관계 사이에서 결말을 짓습니다. 하지만 사회가 공정공평을 요구하는 영역도 있습니다. 예를 들어 공영방송. 그것은 정부의 텔레비전이어서는 안 됩니다. 다수결 원리에 근거한 대표제 의외의 차원이 있는 것입니다.

질문 : 정부를 견제하거나 감시하는 역할은 정당도 담당하고 있는 게 아닌가요?

로장발롱 : 그러나 정당은 그 역할을 정략적[政局的]으로만 수행합니다. 시민은 다양한 문제를 개별적으로 논하기를 원하는 데도, 정당은 전부를 모아서 정부를 지지하거나 비판하거나 합니다.

■ ■
질문 : 대항-민주주의에 의미가 있다고 하더라도, 정당성의 문제가 있습니다. 정치가들은 그것을 독점하려 하기 십상입니다. 선택된 것은 우리가, 시위를 하고 있는 사람들이 아니라고 말하면서 말입니다.

로장발롱 : 인가되어 얻어진 정당성과 실행해서 얻어진 정당성을 나눠서 생각해야 합니다. 선거에서는 대표로서의 역할을 인정받고 정당성을 얻습니다. 그러나 날마다 증명해야 합니다. (프랑스 제2제정의 황제) 나폴레옹 3세는 보도기관을 비판하며 이렇게 말한 적이 있습니다. «나는 보도의 자유에 반대한다. 왜냐하면 기자들은 선출되지 않았기 때문이다. 선출된 자들만이 인민의 목소리를 대표하도록 하기 위해 보도의 자유를 폐지하고 싶다.» 문제가 어디에 있는지 아시겠죠? 인가의 정당성과 실행의 정당성을 혼동한 것입니다. 사회의 목소리는 어쩔 수 없이 다수파의 대표자의 목소리에는 미치지 못합니다.

질문 : 대항-민주주의와 더불어 민주주의는 더 복잡해지지 않습니까?

로장발롱 : 그렇습니다. 민주주의라는 것은 간단한 구조가 아닙니다. 프랑스의 사상가 토크빌은 보통선거와 다수결원리로 정치가 간단해진다고 생각했습니다. 거꾸로 저는 민주주의가 기능하려면 다양화되어야 한다고 생각합니다. 시민도 그것을 알고 있습니다. 만일 누군가가 «나는 선거에서 이겼기 때문에, 텔레비전에는 내가 속한 당의 의견을 표명하게 만든다» 등이라고 해도, 시민은 동의하지 않죠.

질문 : 대의제와 대항-민주주의는 서로 보완해야 한다는 말인가요?

로장발롱 : 말씀하신 대로입니다. 선거에서의 투표는 기대한 대로 행동해줄 사람에 대한 '신뢰'를 표명하는 것입니다. 대항-민주주의는 '불신'감을 통해, 제도에 일종의 시험을 하는 것입니다. 민주주의는 두 개의 다리로 서 있습니다. 하나는 '신뢰', 다른 하나는 '불신'입니다. 전자는 대의제가, 후자는 대항-민주주의가 맡고 있습니다.

*** 붙임자료 2 : 피에르 로장발롱 소개와 주저 목록**

1) 인물 소개

1948년 블루아(Blois)에서 태어나, 1969년에 고등사범학교(HEC)를 졸업했다. 그 후 곧바로 노동조합 CFDT의 경제고문, 기관지인 CFDT-aujourd'hui의 편집장을 역임했다. 한때 사회당과 가까운 입장을 피력, 정치세계에 입문할 것이라고 여겨졌으나, 서른 살을 앞두고 학계로 돌아가 사회과학고등연구원(EHESS)에 제3과정 박사논문을 제출(『유토피아적 자본주의』)했다. 이후 파리9대학, 다음으로 사회과학고등연구원에서 가르치면서 연구를 계속했다. 1985년 기조에 관한 논문(『기조의 모멘트』)으로 국가박사학위를 취득했다. 사회과학고등연구원에서는 프랑수아 뤼레의 뒤를 이어 「레이몽 아롱 정치 연구 센터」를 주관하고 있다. 이 센터에는 클로드 르포르, 모나 오주프Mona Ozouf, 마르셀 고셰, 피에르 마냥 등이 활동하고 있다. 또 로장발롱은 뤼레 등과 함께 1982년에 「생시몽재단」을 설립했다. 이 설립에는 상-고뱅(Saint-Gobain)의 전임 회장인 로제 포르, 경제학자인 알랭 밍크도 가담했다. 이로부터 알 수 있듯이, 이 재단은 이른바 '싱크탱크'로서 재계와의 관계를 굳건하게 하고, 프랑스에서 새로운 지적 거점을 형성하는 것을 목적으로 삼았다. 그러나 1997년 뤼레가 사망한 탓인지, 생시몽 재단은 1999년에 해산한다. 한편, 로장발롱은 2001년 콜레주드프랑스 교수로 취임했으며, 이후 뒤의 부록에 달려 있듯이, 많은 책을 내고 있다. 연구대상은 프랑스혁명 이후의 정치사상사부터 현대사회 분석에 이르기까지 다방면에 걸쳐 있다.

2) 주저 소개

- L'Âge de l'autogestion ou la politique au poste de commandement*, Le Seuil, coll. « Points politique », 1976.
- Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Le Seuil, coll. « Sociologie politique », 1979 ; nouvelle édition, Points politique, 1989, sous le titre *Le Libéralisme économique ; Histoire de l'idée de marché* ; Points essais, 1999, 1ère et 2e édition augmentée.
- La Crise de l'État-providence*, Le Seuil, 1981, Points politique, 1984 ; Points essais, 1992 ; et nouvelle édition.
- Le Moment Guizot*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1985.
- L'état en France de 1789 à nos jours*, Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 1990 ; Points histoire, 1993 et 1998.
- Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1992 ; Folio-Histoire, 2001.
- La Monarchie impossible. Histoire des Chartes de 1814 et 1830*, Fayard, coll. « Histoire des constitutions de la France », 1994.
- La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*, Le Seuil, 1995 ; Points essais, 1998 (2 éditions).
- Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 1998 ; Folio-Histoire, 2002.

La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2000 ; Folio-Histoire, 2003.

Pour une histoire conceptuelle du politique, Le Seuil, 2003.

Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours, Le Seuil, 2004 ; Points-Histoire, 2006.

La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance, Seuil, 2006 ; Points-Essais, 2008.

La Légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité, Seuil, 2008 ; Points-Essais, 2010.

La Société des égaux, Seuil, 2011.

Le Parlement des invisibles, «Raconter la vie», Seuil, 2014.

자유 의 정의역을 통해서 본 정치적 자유의 공화주의적 출구

- H. Arendt, P. Pettit, J-J. Rousseau 의 자유론을 중심으로

정원규(서울대)

1. 머리말

현대 자유주의적 자유 개념의 한 원형(prototype)을 제시한 것으로 평가받는 벌린(Isaiah Berlin)은 자유를 소극적 자유와 적극적 자유로 구분하고 전자의 우선성과 후자의 위험성을 강변하였다. 이러한 벌린의 자유론은 강제없음으로서 자유주의적 자유의 의미를 소극적 자유의 보장, 즉 '사적 영역에 대한 불간섭'으로 명료히 한 것 외에도, 이를 독재여부를 판명하는 실질적인 기준으로 제시했다는 점에서, 당대는 물론 지금까지도 많은 사람들에게 정치적 자유의 한 전형을 제시한 것으로 평가받고 있다. 그러나 이러한 벌린의 자유론은 영향력을 미친 것 만큼이나 많은 사람들을 불편하게 만들기도 했다. 우선 벌린의 자유론에 따르면 현대의 복지국가는 국민의 사적 영역에 관여한다는 점에서 정도의 차이만 있을 뿐 모두 독재국가로 분류되는데, 이는 명백히 현대 민주주의 국가 시민들의 정치적 직관에 반하는 것이다.

나아가 벌린의 자유론은 통상적으로 우리가 생각하는, 그리고 이 글의 주제이기도 한, '정치적 자유'의 의미를 이론적으로 사상시켜 버린다. 예를 들어 벌린은 콩스탕(Benjamin Constant)을 원용하여 소극적 자유만 보장된다면 통치가 어떤 식으로 이루어지더라도 큰 문제가 아니라고 주장한다(Berlin 2002: 209). 이렇게 되면 정치는 언제나 최소화되어야 할 것, 따라서 정치적 자유도 소극적 자유를 보전하는 것과 관련된 역할 이외에는 최소화되어야 할 것이 되고 만다. 벌린의 이론 체계에게서는 우리가 통상적으로 참정권과 관련 짓는 정치적 자유의 핵심적 의미가 사라져 버리는 것이다.

자유지상주의자나 신자유주의자들은 이러한 비평이 벌린 자유론의 이론적 한계를 지적하는 것이라고 전혀 생각하지 않겠지만, 모든 자유주의자들이 이들과 동일한 입장을 지니는 것은 아니다. 예를 들어, 롤즈(J. Rawls)나 드워킨(R. Dworkin) 같은 자유민주주의자들은 소극적 자유를 부정하지 않으면서도 이러한 비평을 극복할 수 있게 해주는 우회적 전략을 제시하는 방식으로 대응한다. 가령 롤즈는 정의의 우선성을 역설하면서도 자신의 정의원칙은 소극적 자유와 조화될 수 있는 것이라고 주장한다(Rawls 1999: 178). 또, 드워킨은 자신이 강조하는 평등이 벌린의 소극적 자유와 조화될 수 있다고 보는 것은 물론, 한 발 더 나아가 아예 모든 정치적 가치가 서로 조화될 수 있어야 한다고 주장한다(Dworkin 2001:74-6). 요컨대 두 사람 모두 현대 민주국가의 이념적 지향성을 소극적 자유의 보장만으로 한정하는 것은 잘못이지만, 소극적 자유와 양립가능한 정치이념을 추가함으로

써 별린식 자유론의 한계를 극복할 수 있다고 보는 것이다.

그러나 이러한 자유민주주의적 대응은 무엇보다 자유와 다른 정치이념이 서로 갈등을 일으키지 않는 방식으로 양립할 수 없다고 주장한 별린의 도덕 형이상학에 전면적으로 배치되는 것이다(Berlin 2009:213). 이는 언뜻 생각하기보다 심각한 이론적 문제를 발생시키는데, 롤즈나 드워킨이 정의, 또는 평등의 개념이 별린의 소극적 자유와 조화로우 수 있다고 주장하는 것만으로도 그들은 이미 도덕 형이상학적으로 별린의 자유론과 양립불가능한 주장을 하고 있는 셈이다. 나아가 이러한 자유주의적 대응은 또 다른 문제, 즉 정치적 자유의 실존에 대한 대응은 아니라는 점에서 더욱 근원적인 한계를 지닌다. 물론 롤즈나 드워킨이 정치적 자유에 대해서 전혀 언급하지 않은 것은 아니다. 그러나 양자의 논의에서 정치적 자유는 이미 정립된(built-in) 것으로 주어진다. 즉, 양자의 이론은 정치적 자유의 내용을 역동적으로 구성하는 것이 아니라, 이미 나름의 자유 개념을 전제하고 그것의 분배방식이나 적용방식만을 문제삼는 것이다. 그런 면에서 별린 자유론의 한계, 특히 정치적 자유의 문제와 관련하여 더욱 풍부한 논의가 가능하기 위해서는 자유주의의 울을 넘어 아예 다른 지평에서 이 문제를 바라볼 필요가 있다.

이러한 맥락에서 필자가 새롭게 돌아보고자 하는 것은 자유에 대한 공화주의적 견해들이다. 공화주의적 자유론들은 무엇보다 정치적 자유를 자유의 중심 개념으로 본다는 점에서 자유주의적 자유론과 뚜렷이 구분된다. 그리고 공화주의가 자유주의에 비해 상대적으로 긴 역사를 갖고 있음에도 불구하고, 현대에 들어 공화주의 내적으로 다양한 자유론이 제기되고 있는 상황도 자유에 대한 다각적 검토를 용이하게 하는 점이다. 필자가 특히 주목하고자 하는 공화주의적 자유론의 흐름은 세 갈래인데, 첫째는 자유를 정치의 존재 이유로 보는 아렌트의 견해, 둘째는 로마 공화정의 자유론을 계승하여 자유를 비지배로 정의하는 페팅의 입장, 그리고 최근에는 상대적으로 덜 주목받고 있지만 근대 사회계약론의 전통에서 자유를 자기 통치로 보는 루소의 자유론이 그것들이다. 필자는 특히 자유의 정의역(domain)과 관련하여 이러한 자유론들의 특징과 장단점을 검토할 것이다. 이는 기원적으로 별린의 자유론이 자유의 정의역을 문제삼았기 때문이기도 하지만, 이러한 정의역의 검토를 통해 공화주의적 자유론들의 지향점과 특성이 더욱 뚜렷이 비교될 수 있다고 보았기 때문이다.

필자는 먼저 아렌트의 입장에서 논의를 시작할 것인데, 아렌트는 별린과 유사한 방식으로 사적, 공적 영역을 구분하면서도 별린과는 반대로 자유는 사적 영역의 속성이 아니라고 주장한다는 점에서 별린의 자유론과 가장 극명히 대비되는 공화주의적 자유론의 한 전형을 보여준다. 페팅은 별린과 달리 자유는 소극적인 것도, 적극적인 것도 아니라는 입장을 취하고 있으며, 별린은 물론 아렌트와도 달리 자유는 사적, 공적 영역의 구분과 무관하게 모든 영역에 적용될 수 있는 것이라고 주장한다는 점에서 공화주의적 자유의 또 다른 가능성을 보여준다. 이러한 아렌트와 페팅의 자유론은 각각 소극적 자유의 보전 이상의 것으로서 정치적 자유의 독자적 의미와 기능을 명료히 밝혔다는 점에서, 그리고 자유의 개념과 적용 범위가 공적 영역이나 사적 영역 중 어느 한 곳의 문제가 아니라는 것을 분명히 드러냈다는 점에서 높이 평가할 수 있다. 그러나 아렌트의 자유론은 정치적 자유가 무엇인지에 대한 적절한 규정을 사상하고 있다는 점에서, 그리고 페팅의 자유론은 공적 자유의 정치적 특성을 부차적인 것으로 보았다는 점에서 여전히 이론적 한계를 드러내고 있다. 이러한 한계를 극복하는 공화주의적 자유론은 절차주의적 변용을 허용한다는 전제 하에서 루소의 일반 의지 개념을 통해 더욱 완비된 형태로 제시될 수 있다는 것이 필자의

입장이다.

2. 벌린 자유론의 예비적 쟁점화

공화주의적 자유론을 본격적으로 검토하기 전에, 벌린의 자유론이 정치적 자유와 관련하여 어떤 내용과 한계를 지니고 있는지를 이후의 비평과 관련된 내용을 중심으로 간략히 재구성해보고자 한다. 널리 알려져 있는 것처럼 벌린이 가장 두려워하는 것은 정치적 독재, 좀 더 구체적으로는 개인에 대한 사회의 집단적 통제이다. 벌린에 따르면, 누가 지배하는가는 오히려 부차적인 문제이다. 지배자가 바뀐다고 해도 지배정도가 심해진다면 피 지배자들의 삶이 개선되었다고 말할 수 없기 때문이다. 심지어 벌린은 그러한 지배자가 인민이라 할지라도 이러한 사실은 예외가 될 수 없다고 단정한다. 물론 이러한 지배가 단지 정치적 영역에만 한정되는 문제는 아니라는 것에 벌린도 동의하는 듯하다. 하지만 벌린은 ‘아직까지는’ 경제적 지배보다는 정치적 지배가 핵심적 문제라고 주장한다. 따라서 벌린의 정치철학적 과업은 합당한 지배자가 누구인가를 규명하는 것보다는 정치적 지배 영역의 축소, 즉 지배가 미치지 못하는 사적 영역을 확보하는 것이다(Berlin 2009: 38-9).

벌린에 따르면, 자유 개념은 바로 이러한 사적 영역의 확보로서 소극적 자유의 수립에 기여하는 것이어야 한다. 그러나 그때까지의 자유는 주로 적극적 자유, 즉 지배자가 누구여야 하는지를 논의하는 것이었기에 독재의 방지에 효과적이지 못했다. 이러한 적극적 자유는 자아를 두 개로 분리하여 더 나은 것이 더 열등한 것을 지배하도록 하는 전통에서 있다. 예를 들어 고대 아테네나 칸트에서 나타난 것처럼 정신이 육체를, 이성이 감성을 지배하는 것 등이 모두 이러한 적극적 자유 개념의 반영이다. 그런데 역사적으로 이러한 자아의 분리와 지배는 개인적 분열에 그치지 않고 상위의 자아를 제도, 교회, 민족, 인종, 국가, 계급, 문화, 정당, 또는 그보다 더 어렵스런 개념들인 일반 의지, 공동선, 계몽세력, 진보계급의 전위, 운명적 지배설 등과 동일시하면서, 곧잘 권위와 억압의 교설로 전환된다(Berlin 2002: 36-7).

이러한 벌린의 자유론에 대한 공화주의적 비평은 이하에서 상세히 다루어질 것이지만, 그에 앞서 한 가지 분명히 해 둘 것이 있다. 그것은 ‘소극적 자유’와 ‘소극적 자유의 보장’을 개념적으로 구분할 필요가 있다는 사실이다. 벌린이 스스로 이야기하고 있는 것처럼 소극적 자유는 경제적 자유, 더 넓게는 사적 영역에서 간섭받지 않고 행동할 수 있는 자유를 의미한다. 그런데 이러한 소극적 자유는 사적 영역 범위 내의 정책이나 제도의 정비 를 통해서만 보장될 수 없다. 예를 들어 양심의 자유나 거주이전의 자유는 그것들을 침해하는 것을 금지, 처벌하는 실정법을 통해서만 보호받을 수 있다. 이렇게 보면 소극적 자유의 우선성은 결국 적극적 자유에 대한 소극적 자유의 우선성이 아니라, 소극적 자유를 우선시하는 특정한 적극적 자유의 다른 적극적 자유에 대한 우선성임을 알 수 있다. 따라서 선스테인(C.R. Sunstein)이 지적하고 있는 것처럼 소극적 자유와 적극적 자유의 대비는 잘못된 것이며, 진정한 대비는 적극적 자유 사이에서만 성립한다.¹⁾

1) 그러나 선스테인도 벌린과 반대의 범주적 오류를 범하는 것은 마찬가지이다. 어떤 적극적 자유가 필요할지를 이야기하기 위해서는 그러한 적극적 자유를 통해 무엇을 달성하고자 하는가에 대한 이야기

유감스럽게도 벌린은 이처럼 소극적 자유를 우선시하는 적극적 자유에 대해서는 상세히 서술하고 있지 않고, 다만 그러한 자유가 결과적으로 어떻게 구현되는지, 또 그것이 무엇이 아닌지에 대해서만 이야기하고 있다. 가령 이러한 자유는 삶의 형식들을 실현하는 적극적 활동이 아니라 개인의 앞길을 가로막는 장애물을 소극적, 제도적으로 제거하는 것이다. 그렇기 때문에 이러한 자유는 일부 학자나 종교인이 이야기하는 것처럼 단순히 자기가 원하는 것을 행하는 것이 아니다. 만약 자유가 자신이 원하는 것을 행하는 것이라면, 내가 원하는 것을 전혀, 또는 거의 할 수 없는 처지에 있더라도 나의 소원을 축소하기만 하면 자유로워질 수 있을 것이다. 그런데 벌린의 자유는 개인이 그것을 원하는 것과 무관하게 방해물을 제거하는 것이기 때문에 개인의 내면의 문제와는 궤도를 달리한다(Berlin 2009:186). 또, 이러한 방해물의 제거, 또는 행위할 수 있는 기회의 제공으로서 자유는 합리적인 것의 개인적, 사회적 실현으로서 자유와도 거리가 멀다. 우주가 합리적인 것이라고 생각할 근거가 없기 때문이다(Berlin 2009:192-3). 전술한 것처럼 벌린이 정부형태도 소극적 자유의 보장과는 논리적으로 무관하다고 본다는 점까지 고려하면, 벌린은 사실상 소극적 자유를 저해할 가능성이 있는 방해물들을 제거해야 한다는 주장을 제외하고는 어떤 실질적인 주장도 하고 있지 않은 셈이다.

그런데 다른 정치행위와 무관하게 소극적 자유만을 보장하는 적극적 자유가 구현될 수 있는 것일까? 소극적 자유를 보장하는 방식에 따라서 소극적 자유는 물론, 우리의 삶의 방식도 크게 달라지는 것은 아닐까? 나아가 적극적 자유가 소극적 자유를 보장하는 기능을 제외하고는 사람들의 정치적 삶에서 어떤 독립적인 의미도 갖지 못하는 것일까? 특히 과도한 경제적 지배력이 문제되는 현대 사회에서는 사적 영역 내에서 발생하는 자유의 문제를 더 심각하게 고민해야 하는 것은 아닐까? 이런 의문에 대답하는 과정에는 화해되기 어려운 이론적, 실천적 쟁점들이 자리잡고 있겠지만, 적어도 벌린식 소극적 자유의 우선성을 인정한다고 하여 적극적 자유, 또는 정치적 자유의 문제가 소멸되는 것은 아니며, 그런 의미에서 적극적 자유, 또는 정치적 자유에 대한 주제적 검토가 필요하다는 것은 부인할 수 없는 사실이라 하겠다.

3. 아렌트 공적 자유론의 의의와 한계

소극적 자유, 즉 개인의 사적, 경제적 영역의 보호를 자유의 본질로 본 벌린과 달리, 아렌트는 자유를 애초부터 공적 공간, 특히 정치의 영역에서만 체현될 수 있는 것으로 본다. 양자에게서 이러한 차이가 나타나는 것은 근본적으로 자유에 대한 정의가 서로 일치하지 않기 때문이다. 아렌트는 우선 과거에 자유가 종종 자유 의지와 동일시되어 왔다는 사실을 지적한다. 그런데 우리의 의지는 내적, 외적 필연성에 의해서 제약된다. 이러한 조건하에서 이처럼 자유를 자유 의지와 동일시하게 되면, 자유는 내적, 외적 필연성을 극복할 수

가 생략될 수 없다. 즉, 자유에 관한 모든 논의가 적극적 자유에 대한 논의로 치환될 수는 없는 것이다. C.R. Sunstein & S. Holmes/박병권 역, 권리의 대가 (서울: 박영사, 2012), 41-8면. C.R. Sunstein, "Beyond the Republican Revival", *The Yale Law Journal* (Vol.97 No.8, 1988), 1539-1590면.

있도록 해주는 힘에 의지(will to power)로 인식되고, 이는 다시 종종 억압에 의지(will to oppression)로 전환된다. 이러한 전환으로 인해 근대 자유주의자들은 자유를 이기성, 특히 생활적 이기성의 발현으로, 정치를 이러한 이기성의 각축장으로 이해하고, 결과적으로 자유와 정치를 양립불가능한 것으로 여기게 되었다(Arendt 2006a:161). 아렌트는 이러한 전통적, 자유주의적 이해와 달리 자유를 이처럼 의지의 속성이 아니라 의지(I will)와 능력(I can)의 일치로 이해하여야 한다고 주장한다(Arendt 2006a:158-9). 아렌트의 서술에서 의지와 능력의 일치가 무엇을 의미하는지는 그렇게 분명하지 않지만, 자유의 현현으로서 행위(action)의 의미와 발생과정, 그리고 그것을 가능하게 해주는 조건을 살펴봄으로써 이러한 일치의 의미를 추적해 볼 수 있을 것이다.

아렌트는 인간의 활동을 노동, 작업, 행위의 세 형태로 구분한다. 이 중에서 노동은 인간의 자연적 필연성에 대응하는 활동이며, 작업은 인간적 유용성과 관련된 활동이다. 자유와 관련된 것은 행위인데, 행위는 노동이나 작업과 달리 지성이나 의지, 즉 고정된 목적(end)이나 목표(goal)에 의해서 안내되지 않는다. 행위를 안내하는 것은 일종의 덕으로서의 원칙(principle)인데, 원칙은 의지의 작동방식인 동기와 달리 인간의 외부에 있으면서 행위를 고무한다. 또, 원칙은 지성의 작동방식인 판단과 달리 행위 자체의 수행을 통해서만 명시화된다. 물론 행위가 이루어진 뒤에는 이러한 목적이나 목표에 덧붙여서 그러한 행위의 의미가 알려질 수 있다. 그러나 행위는 복수의 인간들과의 상호작용을 통해 이루어지므로, 행위 중에는 이러한 목적, 목표, 의미 등을 알 수 없으며, 그런 면에서 자유는 오직 원칙에 따른 행위를 통해서만 구현될 수 있는 것이다(Arendt 2006a:150-1).

이상의 서술을 통해 알 수 있는 것은 아렌트가 이야기하는 'I can', 즉 능력은 단순히 자연적 필연성이나 유용성을 충족시킬 수 있는 능력이 아니라는 것이다. 필연성이나 유용성의 달성을 위해서는 고정된 목적이나 목표가 미리 알려져 있거나 알려져야 한다. 그러나 자유의 현현으로서 행위는 이러한 목적이나 목표에 미리 구애되지 않는다. 아렌트에게서 행위는 너무나 일반적이어서 특수한 목표를 사전에 규정하지 못하는 원칙의 안내에 따른 활동이다. 칸트식으로 표현한다면 행위는 자연적 필연성이나 유용성의 울타리를 벗어나서 무언가를 할 수 있는 능력, 즉 새로운 것을 시작할 수 있는 능력이다. 물론 그렇다고 해서 아렌트에게서 'I can'의 의미가 노동이나 작업과 관련된 능력을 배제하는 것은 아니다. 시작 능력을 뒷받침해줄 수 있는 노동, 작업 능력이 없다면 시작 능력도 발휘될 수 없을 것이다. 그러나 아렌트에게서 시작 능력 없는 'I can'은 자유의 한 축이 될 수 없다(Arendt 2006a:150). 아이히만의 사례에서 보여지는 것처럼 그러한 'I can'은 'I will'을 추진하는 역할을 할 수 있을 뿐, 'I will'에 대한 성찰을 불가능하게 만들기 때문이다.²⁾

아렌트에게서 정치적 자유는 이러한 형이상학적 자유가 경험되는 장(field)과 관련하여 설명될 수 있다. 정치적 자유는 세 가지 형태 - 공간, 행위, 복수성(plurality) - 로 그려지는데, 그것은 우선 행위가 가능한 조건으로서 정치적 공간, 즉 정치적 평등이 보장되는

2) 아렌트는 자유를 will과 동일시하는 입장을 비판하면서 can을 강조하고 있다. 그런데 아렌트가 이러한 비판을 통해 겨냥하고 있는 루소는 물론, 페티어나 벌린까지도 자유를 순전히 will의 문제로 보고 있지는 않다. 다만 논자에 따라 can의 의미가 크게 달라질 뿐이다. 아렌트가 can을 시작능력으로 연결시킨다면, 벌린은 제도적 제약의 부재, 페티은 힘(power), 그리고 루소는 주권, 즉 힘과 더불어 [절차적] 정당성을 강조하고 있다는 점에서 차이가 있다.

공적 공간의 형태로 묘사된다. 아렌트에 따르면 인간은 나면서부터 평등한 것은 아니다. 그러나 정치를 위해서는 이러한 평등이 요청되므로, 이를 인위적으로라도 구현할 필요가 있다. 그것이 고대 그리스의 평등(isonomy, 비지배)이며, 이는 법적, 제도적 장치를 통해 구현된다(Arendt 2006b: 20-1).

그러나 이러한 정치적 공간이 주어졌다고 해서, 곧바로 자유가 구현되는 것은 아니다. 자유를 구현하는 것은 그러한 공간 안에서 행위가 이루어진다는 것을 의미한다. 그리고 아렌트는 행위를 의견의 교환으로서 숙의 및 그에 따른 실천과 연결시킨다. 이러한 아렌트의 견해는 숙의과정을 경시했다는 이유로 루소를 비난하는 부분과 더불어 프랑스, 러시아 등의 혁명기에 잠시 활성화되었던 평의회에 대한 그의 우호적 서술에서 잘 드러난다(Arendt 2006a:162, 2006b:6장4절). 아렌트가 보기에 평의회는 단순히 의견을 결집해서 상부에 전달하는 조직이 아니라 자신들이 직접 실천행위에 참여하기를 목적하는 조직이었다.

그리고 이처럼 정치적 평등과 숙의 및 그에 따른 실천이 이루어지면, 그 결과로 복수성이 구현되는 사회, 즉 다원주의적 사회가 탄생한다. 그런데 실제로 아렌트는 복수성이 자유의 결과가 아니라 전제조건이라고 보고 있다. 하지만 복수성이 이미 실현되고 있는 사회는 여타의 조건에 대한 서술이 필요없는 사회, 즉 이미 자유가 구현된 사회가 아닐까? 그런 면에서 복수성은 자유의 전제조건이라기보다는 자유 구현의 결과, 또는 기준이라고 보는 것이 더 나을 듯하다.

아렌트는 이러한 이론적 서술과 별개로 자유주의적 자유의 실천적 한계를 지적한다. 소극적 자유를 우선적으로 보장한다는 자유주의 사회를 보면, 사회의 전체적인 부(wealth)는 증가하지만 아무것도 소유하지 못한 사람들의 수도 늘어나고 있다(Arendt 1998:60-1). 결국 자유주의 사회는 스스로 표방하는 것과 반대로 사적 자유를 제대로 보호하지 못하고 있는 것이다. 그런데 이는 공적 영역이 소멸하면 사적 영역도 소멸한다는 사실을 자유주의자들, 또는 자유주의 사회가 간과했기 때문이다. 가령 ‘전체주의’는 공적 영역이 극대화되어서 사적 영역이 소멸한 정치체제가 아니다. 전체주의는 시민들이 서로 대등한 입장에서 서로 자유롭게 토론할 수 있는 공적 공간을 소멸시키고, 그 동시적 결과로 사적 공간, 즉 소극적 자유가 보호해 주어야 할 공간 자체가 사라진다. 따라서 사적 영역의 보전을 위해서라도 공적 영역에서 발생하는 정치와 정치적 자유의 문제에 무관심할 수 없는 것이다(Arendt 1976: 475). 그러나 벌린은 이를 간과했고, 실천적으로도 소극적 자유의 보호를 최우선적으로 표방하는 현대 자유주의 국가들에서 문자 그대로의 의미에서 ‘무산자’, 즉 정치에 참여할 수 없는 사람들이 증가하고 있는 것이다.

벌린 자유론의, 나아가 자유주의적 자유론의 이러한 한계는 공적 자유의 의미에 대한 적절한 이해와 더불어 정치적 자유, 즉 정치적 평등을 보장하는 적절한 제도와 자유를 구현하는 시민들의 행위에 의해 극복되어야 한다. 그리고 아렌트는 이러한 극복의 역사적 사례를 미국 혁명에서 찾는다. “미국인들은 공적 자유가 공적 업무에서 일익을 담당하는데 있다는 것과, 이런 업무와 연결된 활동들은 결코 짐이 되는 것이 아니라 이러한 활동을 공적으로 이행한 사람들에게 다른 곳에서는 얻을 수 없는 행복감을 준다는 것을 알고 있었다(Arendt 2006b:110).” 그래서 제퍼슨은 ‘생명, 자유, 재산’이라고 표현되던 당시의 공식적 문구 중에서 ‘재산’을 ‘행복 추구’로 대체했던 것이다(Arendt 2006b:117-8).

나아가 미국혁명은 각 주의 독립성을 전제한 상태에서 연방 권력을 구성했다고 하는 점

에서도 전형적으로 공화주의적이다. 반대로 프랑스 혁명에서는 “정치체의 외부에 있는 독립적인 권리의 존재를 공언한다. 그리고 이러한 이른바 권리들, 즉 인간으로서 인간의 권리들을 시민의 권리와 동일시하기에 이른다(Arendt 2006b:140).” 그러나 “미국의 독립 선언이 [영국] 왕관과 의회의 권위와 권력을 폐지한 후에, 제헌헌법에 선행한 주 헌법들의 목적은 - 그것들이 지방 의회에 의해 초안되었는지, 아니면 매사추세츠의 경우처럼 제헌 의회에 의해 초안되었는지와 무관하게 - 새로운 권력 중심을 창출하려는 것이었다(Arendt 같은 곳).” 프랑스 혁명에서는 시민들이 권리를 자연권이나 신이 준 선물로 여겼다면, 미국 혁명에서 권리는 시민들이 스스로 획득한 것, 또는 만들어 낸 것이 된다. 이는 제도적, 즉 내용적으로도 차이를 발생시킬 뿐 아니라, 헌법이나 연방체제의 보전과 발전을 위해서도 시민들의 지속적인 참여를 요청하는 근거가 된다는 점에서 아렌트 공화주의의 특징을 잘 보여주는 사례라 할 수 있다.³⁾

이러한 아렌트의 입장은 별린의 자유론이 갖고 있는 이론적, 실천적 문제점을 적절히 지적하는 것임에도 불구하고, 우리에게 적어도 다음과 같은 두 가지 이론적 미진함을 남긴다. 우선 아렌트가 별린과 달리 자유의 공적 성격을 명료히 드러내면서도, 별린과 마찬가지로 사적 영역에서의 자유에 대해서는 거의 아무런 언급도 하고 있지 않다는 사실을 지적할 수 있다. 우리들이 현재 목도하는 것처럼 자유의 문제는 공적 영역뿐 아니라 사적 영역에서도 빈번히 발생한다. 가정에서 발생하는 강제와 억압은 사적 영역에서 발생하는 오래된 부자유 의 문제이며, 현재 대기업의 주주, 경영자들은 중세 봉건 영주나 기사와 유사한 특권을 누리고 있다. 아렌트처럼 자유의 문제를 공적 영역의 문제로만 바라보게 되면 이처럼 사적인 영역에서 발생하는 부자유 의 문제를 다룰 수 없게 되며, 당연히 이러한 사적 영역에서의 자유와 공적 영역에서의 자유의 유사성과 차이성, 양자의 관계 등의 문제도 고찰할 수 없게 된다. 그런 면에서 아렌트의 자유론은 사적 자유의 문제를 포괄하는 방식으로 확장될 필요가 있다.

아렌트 자유론의 또 다른 미진함은 아렌트의 자유론이 실천적으로 그녀 자신이 신랄히 비판하는 자유주의적 자유론과 큰 차이를 보이지 않는다는 것이다. 해석자에 따라 강조점이 달라질 수 없는 것은 아니지만, 아렌트 자유론의 실천적 함의는 크게는 입헌주의와 시민불복종, 작게는 정치적 평등, 표현의 자유, 시민 자치 등이라고 할 수 있다. 그런데 이러한 제도들은 자유주의자들이 주장하는 것과 다를 바 없는 것은 물론, 현대 자유주의 사회에서 이미 상당히 실현되고 있는 것들이기도 하다. 물론 아렌트가 평의회처럼 비자유주의적인 제도도 제안하고 있기는 하지만, 혁명기에 잠시 효력을 발휘했던 평의회를 비혁명기

3) 아렌트는 이처럼 권력의 [공화주의적] 구성에 대한 관심으로 발생한 미국 혁명과 빈곤의 극복을 목표로 한 프랑스 혁명을 대비시킨다. 프랑스 혁명이 일어날 당시에는 빈곤과 자유에 대한 갈망이 뒤섞여 있었으나, 점차 빈곤이 유일한 혁명의 의제로 부각된다. 군주의 권모술수 못지않은 혁명 지도부들의 거짓, 위선, 배신의 유희를 목격한 가난한 사람들은 적나라한 욕구와 관심만이 위선을 지니고 있지 않다는 것을 확신한다. 거기에서 당시 혁명 주도 세력을 대표했던 로비에스피에르는 자유의 제도적 구현 수단이 될 수 있었던 평의회를 해산하는 실수를 범한다. 이처럼 빈곤이 혁명의 의제가 되고, 그에 상응하는 공적 영역이 위축되면 그 결과는 역사가 보여주는 것처럼 끔찍한 것이라고 아렌트는 서술하고 있다(Arendt 2006b:100-2). 필자가 볼 때, 이러한 참상은 프랑스 혁명 이후, 전체주의 국가에서 재현되었고, 20/80, 또는 1/99의 자유주의 사회가 달려가고 있는 목표(?)이기도 하다.

에 그대로 구현할 수 있는지는 의문이다. 그리고 필자는 아렌트가 평의회를 통해 제안하고 싶었던 사회조직 형태가 시민단체와 매우 유사하다고 보는데, 그렇다면 이 또한 자유주의 체제에서도 얼마든지 허용될 수 있는 것이다. 마지막으로, 아렌트가 사적 영역에 대한 보호를 강조하고 있다는 점에서 자유주의와 궤를 같이하고 있는 것도 아렌트 자유론의 실천적 특색이 무엇인지 의심하게 하는 지점이다.

4. 페티트 비지배 자유론의 의의와 한계

별린식 자유의 영역구분에 직접적으로 문제를 제기하는 페티트의 비지배 자유론은 별린 자유론의 또 다른 유력한 공화주의적 대안이다. 페티트가 별린의 자유론과 관련하여 일차적으로 이의를 제기하는 것은 자유의 개념 정의와 관련된 것이다. 주지하다시피 별린이 자유를 사적 영역에 대한 불간섭으로 보고 있음에 반하여, 페티트는 자유를 비지배, 즉 공적, 사적 영역을 막론하고 지배관계가 존재하지 않는 것으로 규정한다. 페티트에 따르면 누군가를 지배하거나 지배할 힘을 갖는다는 것은 지배하려는 사람이 1) 타인이 취사할 지위를 갖고 있는 어떤 특정한 선택들에 대해, 2) 자의적으로, 3) 간섭할 수 있는 능력을 지니고 있는 경우에 성립한다(Pettit 1999: 52). 그리고 자유는 이러한 지배관계가 존재하지 않는 것을 의미한다. 그런데 비지배 자유론 자체에 대한 논의는 이미 많은 학자들에 의해 충분히 이루어진 바 있고, 또 이 글의 주제는 자유의 정의 자체에 대한 것이 아니라 정치적 자유의 문제에 관한 것이므로 이러한 자유 정의의 타당성에 대한 전반적 논의는 생략하도록 하겠다. 하지만 맥락에 따라 이에 대한 논의가 부분적으로 이루어지는 것은 피할 수 없을 듯하다.

이러한 페티트의 자유론에서 정치적 자유와 관련하여 우리가 특히 주목해야 할 것은 두 가지이다. 첫째, 페티트는 별린과 달리 자유가 사적 영역에 대한 불간섭이 아니라 사적, 공적 영역을 막론하고 지배관계가 존재하지 않는 것이라고 본다. 이는 자유를 폭넓게 해석하는 전통적 공화주의자의 입장과 일치하는 요소이면서, 동시에 페티트와 별린의 자유론을 명료히 구분해주는 특징이다. 그리고 그런 면에서는 예외적이지만 페티트와 아렌트의 자유론을 구분해주는 특징이기도 하다. 둘째, 페티트는 정치적 자유 실현의 실천적 통로를 사법 체계에서 찾는다. 이는 인민의 참여를 중시하는 아렌트의 입장과 전면적으로 구분되는 특징이면서, 앞의 경우와 달리 정치적 자유를 자기 통치와 연관시키는 전통적인 공화주의적 입장과는 갈라서는 부분이기도 하다. 하나씩 살펴보도록 하자.

우선 첫 번째 특징과 관련하여 전통적으로 공화주의자들은 정치적 자유가 순전히 사적 영역의 보호와 관련된 개념은 아니라는 입장에서 이를 폭넓게 해석하는 입장을 지지하고 있다. 그런 면에서는 공적 영역과 사적 영역을 엄격하게 구분할 것을 주장한 아렌트의 입장이 오히려 예외적이다. 페티트는 공적, 사적 영역 모두에서 지배관계가 존재한다면 자유롭다고 할 수 없다는 입장을 견지함으로써 전통적인 공화주의적 입장을 고수한다. 페티트의 이러한 견해는 정부의 간섭과 관련된 논의에서 잘 드러나는데, 전술한 것처럼 별린을 비롯한 자유주의자들은 대부분 정부의 간섭은 원칙적으로 잘못된 것이거나 최소화되어야 할 것으로 주장함에 반하여, 페티트는 지배관계만 존재하지 않는다면 정부의 간섭도 정당화될 수 있다고 주장함으로써 자유주의와 완전히 결별한다. 그런데 이렇듯 정부의 간섭도 정당화될 수 있다고 보게 되면, 별린이 우려했던 것처럼 적극적 자유를 명분으로 큰 정부가

들어서서 사적 영역에 간섭하는 상황이 벌어지는 것은 아닐까? 페티트는 “아마도 정부에 할 당된 광범위한 책임을 질 것이라는 의미에서 그러한 정부는 큰 정부라고 할 수 있을 것이다. 그러나 정부가 광범위한 독립적 권력을 지니지는 않을 것이라는 의미에서 그러한 정부는 결단코 작은 정부라고 해야 할 것이다(Pettit 1999: 150).”고 답하고 있다.

그런데 이처럼 책임은 큰, 그러나 권력은 작은 정부가 어떻게 가능할까? 페티트는 이러한 정부가 아렌트식 populism의 형태로 구현되어서는 안 된다는 점을 분명히 한다. 참여를 중시하는 아렌트식 공화주의에서는 국가(state)가 피신탁자가 되는데, 이러한 피신탁자에게 비자의적 통치의 권한을 위임하는 것은 언제나 다수의 폭정으로 변질할 가능성이 존재한다는 것이다(Pettit 1999: 8). 이러한 아렌트식 populism에 대한 비판은 아렌트의 참여주의가 전혀 populism의 형태를 띠고 있지 않으며, 나아가 아렌트 정치적 자유의 기본 전제가 페티트가 바로 위의 서술 직후에 강조하고 있는 다원주의라는 사실을 이해하지 못한 소치로 판단된다. 하지만 비평의 타당성과 별개로 페티트의 의도에 초점을 맞춘다면 페티트의 이러한 anti-populism은 다수결주의에 대한 페티트의 일관된 부정적 태도와 연결하여 이해할 수 있을 것이다.

이러한 페티트의 anti-populism은 비지배 자유의 실천적 통로를 사법체계에서 찾는 그의 견해와 자연스럽게 연결된다. 페티트는 자신의 비지배 공화주의의 제도적 특징을 입헌주의와 민주주의로 요약하고 있는데, 우선 입헌주의와 관련하여 페티트는 조작방지를 위하여 법의 지배, 권력 분산, 다수결 제한이 필요하다는 입장을 제시한다. 그런데 페티트가 로마공화정 전통의 핵심을 법 앞의 평등으로 해석한 것이나 비지배의 실현에 사법부가 중심이 되어야 한다는 입장을 내세운다는 점까지 고려하면, 일견 이러한 입헌주의는 자유주의의 그것과 큰 차이를 보이지 않는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 구체적인 법의 형태가 어떤 것이어야 하는지를 살펴보면, 확연한 차이가 발견된다.

우선 자유주의적 입장에서 입헌주의는 무엇보다도 사적 권리를 보호하는 것을 목적으로 한다. 따라서 이러한 법은 내용적으로 명료하게 표현될 필요가 있으며, 이를 위반하는 국가기관이나 단체, 개인 등은 그에 상응하는 제재를 받게 된다. 그런 면에서 자유주의적 법은 위반자를 처벌하는 위반자 중심적(deviant-centered) 전략을 취하고 그 주요 수단은 위반자에 대한 제재(sanctions)가 된다. 그러나 페티트의 공화주의에서는 법이 이처럼 무조건적인 금지를 명령하는 것이 아니라 시민들의 상호작용에 따른 결과이므로, 법은 위반자보다 순응자에 초점을 맞추어야 한다고(complier-centered) 본다. 그리고 그 달성 수단도 제재가 아니라 ‘범법행위가 발생하지 않도록 걸러내는 방식(screening)’이어야 한다고 주장한다(Pettit 1999: chap.7).

입헌주의에서와 마찬가지로 민주주의와 관련해서도 페티트는 자유주의는 물론, 고전적 민주주의와도 다른 견해를 제시한다. 페티트에 따르면 종래의 민주주의는 어원상으로 자기 통치(self-rule)을 의미했다. 그러나 현실적으로 자기 통치하는 개인은 종종 자동조종장치(automatic pilot)와 다를 바 없이 기원을 알 수 없는 시기와 압박에 근거한 믿음과 욕구에 따라 행동한다. 이는 자기 통치하는 demos나 people의 경우도 마찬가지이다. 따라서 이처럼 정치적 결정을 무근거하고 신뢰할 수 없는 자기 통치에 내맡기기보다는 결정되려는 사안들이 관련된 자신의 이해관심이나 의견에 어긋날 경우에 이의를 제기하고, 그것을 수정할 것을 요구할 수 있는 제도와 능력을 갖추어야 한다. 그런 면에서 민주주의는 동의(consent)가 아니라 이의제기능력(contestability)을 구성하는 것을 목적으로 실행되어

야 하며, 이를 위해 페티트는 숙의와 포괄성, 반응성 등을 갖추 것을 주장한다(Pettit 1999: chap.7).

페티트 자유론의 이러한 특징은 자유에 대한 아렌트의 형이상학적 견해와 비교할 때 더욱 명료히 파악될 수 있다. 벌린이 자유를 전적으로 I can의 문제로 본 것에 반하여 아렌트는 자유를 I will과 I can의 일치에서 찾았다. 그런데 비지배에 대한 정의에서 드러나는 것처럼 페티트는 벌린과 같이 자유를 순전히 can의 문제로 보고 있다. 가령 노예주가 노예에게 자신의 권한을 실제로 행사할 것인가 여부는 페티트에게서 전혀 중요한 문제가 아니다. 노예주가 자의적 간섭을 할 능력을 갖고 있다는 사실 자체만으로 지배관계가 발생한다고 보기 때문이다. 그러나 페티트는 벌린과 달리 자유를 I can의 문제로 보는 것이 아니라, I can과 you can의 함수로 본다. 노예주가 자의적 간섭을 할 수 있는지 여부는 노예주의 힘도 변수가 되지만 노예가 갖고 있는 힘이 노예주의 그것에 미치지 못해야하기 때문이다. 그런 면에서 you can과 무관하게 적절한 I can의 영역을 확보하는 것이 벌린 자유론의 관심사라면, 페티트 자유론의 관심사는 I can과 you can이 적절하게 균형을 이루도록 하는 것이다.⁴⁾

이러한 페티트의 자유론은 벌린과 아렌트를 넘어서 자유가 공적인 문제임과 동시에 사적인 문제임을 드러냈다는 점에서 일차적 의의를 갖는다. 나아가 아렌트가 자유의 조건이나 실행방법, 결과에 대해 서술하면서도 정작 자유가 무엇인지에 대해서는 분명히 언급하고 있지 않음에 반하여, 페티트는 공화주의적 자유의 의미를 비지배로 명확히 제시했다는 점에서 한 발 진전된 모습을 보이고 있다. 또, 법이 단순히 사적 권리를 보호하기 위한 장치나 정치적 행위가 이루어지기 위한 공간을 조성하는 울타리의 역할을 한다고 보는 입장을 넘어서서, 법은 시민들의 상호작용의 결과이자 덕성의 표현이라고 본 것도 벌린이나 아렌트와 차별되는 공화주의적 특성을 잘 드러낸 것이라 할 수 있다. 그러나 오랫동안 공화주의의 특징으로 생각되어왔던 자기통치의 개념을 부정하는 것이나, 민주주의의 정당근거를 동의에서 이익제기능력으로 변경한 것에는 동의하기 어렵다. 그런데 이러한 쟁점들에 대한 상세한 논의는 다음 절에서 루소의 공화주의를 논하면서도 함께 이루어질 것이므로, 여기에서는 일단 페티트의 비지배 자유 개념이 벌린이나 아렌트의 그것과 달리 정치적 자유의 정의로 합당한지와 관련된 가장 특징적인 부분, 즉 비지배로서의 자유가 공적, 사적 영역에서 자유의 문제를 적절히 포괄할 수 있는 것인지만 검토하도록 하겠다.

비지배 자유 개념의 공적, 사적 영역에의 적용이 문제되는 것은 비지배로서의 자유 개념이 영역에 따라 잘 적용되지 않는 것처럼 보이는 맥락이 존재하기 때문이다. 예를 들어, 죄수가 자유롭다고 생각하는 사람은 그렇게 많지 않을 것이다. 그런데 페티트의 자유 개념을 차용하면 정당한(legitimate) 절차, 즉 지배관계가 존재하지 않는 상태에서 제정된 법과 사법체계에 의해 투옥된 죄수는 자유롭다고 하지 않을 수 없게 된다. 물론 그것만으로

4) 이러한 구조로 인해 페티트는 자유주의자들에게 will의 문제를 고려하지 않았다는 점에서 많은 비판을 받았다. 이러한 비판은 벌린의 자유론에도 그대로 적용될 수 있는 것이라는 점에서 자유주의자들의 비판은 잘못된 것이지만, 이로 인해 페티트가 will의 문제를 적절히 고려하지 않았다는 비판의 유효성까지 소멸되는 것은 아니다. 크레이머(Matthew Kramer)가 지적하는 것처럼 페티트의 체계에서는 거인이 아무리 선량해도, 그가 거인이라는 이유만으로 제약을 당할 수 있는 것이다(Kramer 2008:41이하).

페팅의 자유론의 부당성이 입증되는 것은 아니지만, 일차적으로 페팅의 자유 개념이 반직관적 사례들을 포함하고 있다는 결론은 도출된다. 이에 대해 페팅은 죄수의 경우에 인간으로서 죄수는 자유롭지만, 죄수의 행위는 자유롭지 못하다고 응수하는 방식으로 이러한 문제를 비켜가려 한다. 즉, 자유는 노예와 노예주의 지배/비지배 관계의 문제이지, 노예의 개별적인 행동에 대한 통제 여부의 문제가 아니라고 주장했던 것처럼, 죄수의 경우도 개별적인 행위는 자유롭지 못할 수 있으나 행위 주체로서 죄수는 자유롭다고 할 수 있다는 것이다. 그러나 가령 웬트(Fabian Wendt)는 이러한 페팅의 응수가 사람의 자유와 행위의 자유에 서로 다른 기준을 적용한 결과라고 비판한다. 즉, 페팅은 사람과 관련해서는 비지배라는 공화주의적 자유 개념을, 행위와 관련해서는 불간섭이라는 자유주의적 자유 개념을 차용하는 비일관성을 통해 그러한 결론에 도달했다는 것이다(Wendt 2011:186).

필자는 이러한 문제가 발생하는 것은 페팅의 비지배 자유론이 두 가지 문제를 지니고 있기 때문이라고 본다. 첫째, 비지배가 정치적 자유의 필요조건이라고 해도 충분조건은 아닐 수 있는데, 이러한 사실이 충분히 고려되지 않았다. 둘째, 자유가 공적, 또는 사적 영역에 각각 한정되는 문제가 아니라고 하더라도 자유가 나타나는 양상은 두 영역에서 서로 다를 수 있는데, 이러한 사실 역시 고려되지 않았다. 이러한 이유로 인해, 죄수처럼 비지배의 조건을 충족시키면서도 자유롭지 못한 것으로 보이는 반례가 가능한 것이다. 그렇다 하더라도 전술한 것처럼 자유가 단지 사적, 또는 공적 영역만의 문제는 아니며, 실천적으로도 자유주의와 뚜렷이 구분될 수 있는 가능성을 열어준 것은 아렌트 자유론과는 구별되는 페팅 자유론의 강점이라고 할 수 있겠다.

5. 루소와 자기 통치로서의 절차주의적 자유

그러면 루소의 자유 개념이 별린 자유 개념의 한계를 공화주의적 입장에서 비판하면서도 아렌트, 페팅의 자유 개념에서 발생하는 또 다른 이론적 결함들을 극복할 수 있는지 살펴보도록 하자. 그런데 시기적으로나 내용적으로 루소의 자유 개념이 별린의 자유 개념을 비판하기 위해 고안된 것은 아니며, 마찬가지로 아렌트나 페팅의 그것과 대비되기 위해 쓰여진 것도 아니다. 루소의 서술을 있는 그대로 이들의 것과 비교하기는 어려운 것이다. 그러므로 루소의 원래 의도를 가급적 훼손하지 않는 범위에서 루소의 자유론을 이들의 자유론과 대비시킬 수 있는 방식으로, 즉 자유의 영역적 성격이 분명히 드러날 수 있는 방식으로 재정리하는 것에서부터 논의를 시작하고자 한다.

이를 위해 필자는 먼저 루소의 일반 의지를 절차주의적으로 재해석하는 작업에서부터 시작하고자 한다. 그런데 이처럼 시작점을 일반 의지 개념으로 잡는 것은 물론 일차적으로 일반 의지 개념이 루소 사상에서 결코 생략될 수 없는 핵심적 요소이기 때문이다. 하지만 더 중요한 이유가 있는데, 그것은 공적 자유 개념에 일반 의지가 쉽게 등치될 수 있는 반면에, 루소 사상에서 사적 자유 개념에 해당하는 개념은 그리 분명하지 않기 때문이기도 하다. 주지하다시피 루소 사회계약론에서 사적 자유의 후보로 거론될 수 있는 개념은 자연적 자유, 또는 개별 의지일 것이다. 그런데 자연적 자유는 일반 의지의 대응 개념이 아니라 사회적 자유의 대응 개념이라는 점에서 사적 자유라고 보기 어렵고, 개별 의지는 종종 일반 의지에 의해 지양되어야 하는 것으로 설정되고 있다는 점에서 역시 사적 자유와 연결하기가 쉽지 않다. 따라서 공적 자유에 해당하는 일반 의지 개념을 먼저 명확히

재해석한 다음, 그에 맞추어 사적 영역에서의 자유 문제를 재론하는 방식으로 논의를 전개하는 것이 더욱 효율적일 것이다.

그러면 일반 의지가 구체적으로 무엇을 의미하는지 살펴보도록 하자. 우선 루소의 다음과 같은 서술은 루소가 일반 의지를 통해 구현하고자 하는 것이 무엇인지를 분명히 보여주고 있다.

“공동의 전체의 힘으로 결사체 성원 각각의 인신과 재산을 방어하고 보호하는 결사체의 형태, 그리고 그것 덕분에 각인이 전체로 결합되었으면서도 오직 자신에게만 복종하며 전과 같이 자유롭게 남아 있도록 해주는 그런 결사체의 형태를 어떻게 발견할 것인가? 이것이 사회계약에 따른 해법을 필요로 하는 근본 문제이다(Rousseau 2012: 172).”

여기에서 흥미있는 것은 루소가 일반 의지를 강조하는 한 이유가 벌린과 유사하게 ‘각각의 인신과 재산을 방어하고 보호하는 것’이라는 사실이다. 물론 이러한 이유가 일반 의지 성립의 유일한 이유이자 정당 근거는 아니다. 그러면서도 ‘자신에게만 복종하며 전과 같이 자유롭게 남아 있을 수 있어야 하기 때문이다.’ 물론 페팅의 비지배를 연상시키는 이러한 서술은 루소에게서만 나타나는 것은 아니다. 아렌트가 비지배를 정치적 평등으로 해석했던 것처럼 형태는 조금 다를 수 있지만 비지배는 고대 아테네 시절부터 공화주의적 자유가 성립하기 위한 필요조건임을 루소의 이러한 서술에서도 확인할 수 있을 뿐이다. 그런 면에서 루소 공화주의의 가장 두드러진 특색은 ‘각인의 전체로 결합됨’에서 찾을 수 있다.

그런데 루소의 비판자들은 흔히 이 부분이 루소의 전체주의적 함의를 적나라하게 드러내는 부분이라고 주장한다. 특히 루소가 국가에 자신의 권리를 남김없이 양도해야 한다는 서술을 하고 있다는 사실까지 고려하면, 이러한 해석이 전혀 일리가 없는 것은 아닌 것처럼 보이기도 한다. 그러나 이러한 서술의 의미를 온전히 이해하기 위해서는 드러난 그대로의 문자적 의미보다 전후 맥락을 고려한 해석적 작업이 필요하다. 가령 이를 드러난 그대로, 즉 전체주의적 함의를 지니는 것으로 받아들이면 당장 바로 다음의 비지배를 강조하는 부분과 의미가 통하지 않기 때문이다. 또, 루소가 홉스의 사회계약론이 정당화 문제를 사상했다는 이유로 비판하거나, 자발적 방식을 포함한 노예제 일반에 대해 부정적 입장을 취하고 있으며, 직접적으로 “각인은 이러한 합의에 의해서 그에 남겨진 몫의 재화와 자유를 모두 다 [마음대로] 처분할 수 있다(J. Rousseau, 185-186).”고 서술하고 있는 것 등을 볼 때에도 각인의 전체적 결합이 무조건 전체주의적 함의를 지니는 것이라고 하기는 어려운 맥락이 존재하는 것이다.

그렇다면 각자의 권리의 남김없는 양도에 의한 각인의 전체적 결합의 의미를 어디에서 찾아야 할까? 필자는 일차적으로 루소가 입법권을 인민에게 부여하고 있으며, 정기적인 총회를 통해 정부 형태와 정부 책임자를 결정하게 하고 있는 점에 주목할 필요가 있다고 본다. 이러한 입법의 결과나 총회의 결과에는 정부 관계자들은 물론 인민들도 복종해야 한다는 점에서 국가에 참여하는 인민은 어떤 면에서 권리를 남김없이 양도한다고 할 수 있다. 그런데 이렇게 양도하는 권리에 국가의 결성을 위한 사전 계약의 권리, 입법권, 정부 형태와 정부 책임자를 결정하는 권리 등은 포함되지 않는다. 다만 이러한 투표의 결과를 수용하는 것과 관련된 권리만 남김없이 양도하는 것이다. 이렇게 보면 각자의 전체적 결합 및 권리의 전적인 양도는 현대 민주주의 국가의 관점에서 볼 때, 그다지 파격적이거나 신선하지도 않다. 법적 정당성을 확보한 투표 결과를 수용해야 하는 것은 현대 민주주의 국가 시민들의 당연한 의무이다. 그런 면에서 각자의 권리의 남김없는 양도에 의한 각

인의 전체적 결합이 지니는 의미는 홉스나 로크의 사회계약론과 대비될 때에 오히려 뚜렷이 부각된다. 홉스는 계약이 성립한 이후에 리바이어던을 제외한 채 인민들만이 주권을 양도하도록 하였고, 로크는 어떤 주권자들도 권리를 남김없이 양도하지 않도록 하였다. 루소는 단지 홉스의 사상은 정당화될 수 없고, 로크의 견해는 원리적으로 국가의 성립가능성을 부인하는 것이라는 점을 강조하고 싶었던 것뿐이다.

이렇게 보면 루소 자유론의 특징은 이처럼 권리의 양도 및 그에 의한 각인의 전체적 결합 자체보다는 그러한 양도 및 결합의 방식에서 더 뚜렷이 드러난다고 할 수 있다. 루소의 일반 의지 및 그에 근거한 국가 운영 과정에는 두 가지 합의 과정이 포함되어 있다. 첫째는 국가를 형성하기로 하는 '사전 계약'이며, 둘째는 '정례 총회'이다. 그리고 이러한 두 합의 과정에는 합의를 가능하고 정당하게 만드는 조건 이외에는 어떤 목적도 미리 설정되지 않는다(Rousseau 2012: Bk.III chap.16). 그리고 필자가 루소의 사회계약론, 특히 일반 의지를 절차주의적으로 해석해야 한다고 보는 것은 바로 이러한 이유에서이다. 하버마스가 의사소통적 합리성을 가능하도록 해주는 네 가지 타당성 요구와, 그러한 요구가 정당한 것으로 수용되는 이상적 대화상황을 상정했다면, 루소는 일반 의지 실현의 조건으로서 인민이 입법권을 갖고 정부 형태 및 통치자를 결정하는 국가형태와 그러한 국가에 참여하여 투표의 결과를 수용하기로 하는 사전 계약이라는 이중의 절차를 제안한다(Rousseau 2012: Bk.IV chap.2).

물론 루소의 서술에는 일반 의지를 이처럼 절차주의적으로 해석할 수 있는 가능성과 동시에 그것을 절차가 아닌 내용을 지닌 것으로 해석할 가능성도 존재하는 것이 사실이다. 이러한 가능성은 가령 일반 의지를 공동선이나 자기 보전과 연결시키는 곳에서 발견된다(Rousseau 2012: Bk.I 58-60). 그러나 필자는 일반 의지를 실현하는 것과 이러한 실현의 결과를 구분할 필요가 있다고 본다. 루소의 사상 체계에서 일반 의지가 실현되면 당연히 공동선과 자기 보전도 실현되지만, 공동선과 자기 보전이 실현된다고 해서 반드시 일반 의지도 실현되었다고 할 수는 없다. 그렇다면 일반 의지는 공동선이나 자기 보전과 범주적으로 등치될 수 없는 것이고, 따라서 이를 통해 일반 의지의 절차주의적 해석이 부인되는 것은 아니라고 할 수 있다.

그러면 이렇게 해석된 루소의 일반 의지가 정치적 자유의 문제와 관련하여 어떤 함의를 지니는지를 벌린 및 아렌트, 페팅의 자유론과 비교하여 살펴보도록 하자. 먼저 페팅의 자유론과 대비하여 살펴보면, 페팅과 대비되는 루소 자유론의 특징으로는 두 가지를 꼽을 수 있다. 첫째, 페팅이 비지배라는 자유의 필요조건만을 제시하고 있음에 반하여, 절차주의적으로 해석된 루소의 자유론은 자유의 필요충분조건을 제시하고 있다. 둘째, 페팅의 자유론은 자유가 공적, 사적 영역에서 공히 발생하는 문제임을 적시하였음에도 불구하고, 그것이 발생하는 양상이 서로 다를 수 있음을 간과하였다. 이에 반해 루소의 자유론에서는 이러한 문제를 일반 의지와 개별 의지의 관계를 통해 해명할 수 있다고 본다. 하나씩 설명해 보도록 하자.

설명의 편의를 위해 먼저 두 번째 문제, 즉 루소 자유론에서 공적, 사적 자유의 차이가 어떻게 설명될 수 있는지부터 살펴보도록 하자. 전술한 것처럼 루소 자유론에서 공적 자유는 일반 의지 개념을 통해 쉽게 설명될 수 있다. 문제는 사적 자유인데, 필자는 루소 자유론의 절차주의적 특성을 통해 이를 해명할 수 있다고 본다. 루소는 가령 우리가 다수결 규칙에 왜 복종해야 하느냐고 묻는다. 그것은 다수결 규칙을 따르기로 하는 사전 합의

가 있었을 때에만 정당화될 수 있으며, 이러한 합의가 없었다면 소수가 다수의 의견을 따라야 할 정당한 이유가 존재하지 않는다는 것이다. 이를 사적 자유의 문제에 대입해보면, 루소에게서 정치적 자유는 일관되게 절차의 문제이되, 만장일치가 적용되는 사전 계약의 경우를 제외하면 여타의 영역에서는 상위 절차에 의해 하위 절차의 특성 및 정당성 여부가 정해진다는 것을 알 수 있다. 그래서 가령 동일한 의결기관에서 결정을 내린다 할지라도 사안에 따라 의결 절차나 정족수가 달라질 수 있는 것이다. 또, 가령 죄수에게서 일정한 권리를 박탈할 경우, 그러한 권리 박탈이 정당한 절차에 의해 이루어졌다면 그러한 차원에서 죄수는 자유롭다고 할 수 있다. 그러나 그로 인해 하위의 차원, 즉 더 사적인 차원에서는 죄수가 자유로울 수 없는 영역이 존재할 수 있는 것이다.

대비를 위해 공적, 사적 자유와 관련하여 페티트의 입장을 죄수의 문제에 다시 적용해 보면, 페티트에게서 죄수는 비지배의 원칙이 적용되었다는 전제 하에서 공적으로도, 사적으로도, 또는 상위의 차원에서도, 하위의 차원에서도 자유로운 사람이어야 한다. 이처럼 불합리한 귀결이 도출되는 것은 전술한 것처럼 페티트의 비지배 개념이 자유의 필요충분조건이 아니기 때문이다. 그리고 이러한 한계는 무엇보다 페티트의 contestability 개념에서 잘 드러난다. 주지하다시피 페티트는 자유와 consent를 연결시키는 것에 부정적 입장을 취하고 있다. 그 이유는 동의에 근거했다고 해서 지배여부가 달라지는 것은 아니며, 동의를 종종 다수결주의와 연결되기 때문이다. 더욱이 자유 계약은 계약의 조건에 대한 계약을 포함하지 않는데, 이는 동의를 자유, 즉 자의적 지배를 방지하는 조건으로 간주할 수 없게 하는 근거가 된다(Pettit 1999:62). 그런데 루소의 입장에서 이러한 페티트의 비판은 동意的 수준을 구분하지 못한 소치이다. 당연한 것이지만, 루소의 자유론에서도 다수결 규칙의 적용 여부나 부당한 계약 조건에 대한 논의를 포함하지 않는 계약은 정당화될 수 없다. 그러한 계약은 상위의 계약, 즉 궁극적으로는 일반 의지를 반영하지 않은 계약이기 때문이다. 역으로 루소의 입장에서는 페티트에게 contestability, 나아가 비지배 자체는 어떻게 정당화될 수 있는지 물을 수 있다. 인간을 자유로운 존재, 즉 자유 의지를 지닌 존재로 상정하는 루소의 입장에서는 그러한 최종적 근거로 consent를 제시할 수 있지만, contestability는 그런 역할을 할 수 없는 것이다.

두 번째로 아렌트와 루소의 자유론은 특히 자유의 공적 성격에 주목했다는 점에서 동질적이다. 그런데 아렌트는 자유의 이러한 공적 성격을 시민들 간의 복수성에서 찾은 반면에 루소는 주권에서 찾고 있다. 이러한 차이는 아렌트가 루소를 비판하는 강력한 이유가 되고 있는데, 아렌트에 따르면 자유와 주권은 양립할 수 없다. 따라서 주권을 얻기 위해서는 자유를 반드시 포기해야 하고, 루소에게서 이는 개인의 일반 의지에 대한 종속으로 나타난다는 것이다. 그러나 루소의 입장에서 보면 일반 의지는 개인 위에 군림하는 어떤 다른 것이 아니며 각자 모두에게 동등하게 적용된다는 점에서 특정한 개인이나 조직의 우월성을 인정하지 않는 것이다. 나아가 아렌트가 주장하는 것처럼 정치적 자유와 관련하여 주권을 생략할 수 있는지도 의문이다. 가령 아렌트가 주장하는 것처럼 복수성이 보장되고 그로 인해 각자가 개별적 정체성을 확보할 수 있으면 그것만으로 자유롭다고 할 수 있을까? 만약 아렌트가 이야기하는 것처럼 그 이후의 자유가 순전히 행위의 문제라 하더라도 그러한 행위를 가능하게 해주는 공간으로서 법의 제정과 관련해서는 주권의 문제가 어떤 식으로든 포함되어야 하지 않을까?

아렌트는 또 루소가 일반의지의 이름으로 토론을 허용하지 않는다는 점을 지적하고 있

는데, 루소는 군주정, 귀족정, 민주정의 순으로 정부의 타락을 경계하고 있다는 점에서 시민들의 다양한 의견이 반영되는 것이 바람직하다는 것을 분명히 인정하고 있다. 다만 그것이 구현되는 방식과 관련하여 숙의에 의한 것만으로는 부족하며, 투표와 같은 구체적인 절차가 필요하다고 보았을 뿐이다. 물론 아렌트와 루소의 차이는 여기에 그치지 않는다. 아렌트는 또 루소가 자유를 전적으로 will의 문제로 보았다고 비판한다. 그러나 각주 2)에서 설명했던 것처럼 루소가 자유에서 can의 문제를 외면한 것은 아니며, 오히려 아렌트에 비해 힘과 정당성의 문제를 추가적으로 고려하고 있다고 반박할 수 있다.

그런데 어쩌면 이러한 논란들은 순전히 이론 만들기의 차원에서 행해지는 것일 수 있다. 전술한 것처럼 루소의 저술이 아렌트의 자유론을 겨냥하고 쓰여진 것은 전혀 아니기 때문이다. 또, 아렌트의 루소 비판이 일부 잘못된 해석에 근거하고 있다고 하더라도 그로 인해 아렌트 자신의 자유론이 부정되는 것은 아니다. 그런 면에서 필자는 추가적으로 루소와 아렌트 자유론의 실천적 함의에 눈을 돌려볼 필요가 있다고 본다. 전술했던 것처럼 아렌트의 자유론은 자유주의와 구분되는 뚜렷한 실천적, 제도적 함의를 시사하지 못하고 있다. 그러나 절차주의적으로 해석된 루소의 자유론은 다수결 규칙의 적용과 관련된 민주주의의 오래된 문제에 실제적 해결책을 던져줌과 동시에 요즘 많은 곳에서 논란이 되고 있는 분리독립의 문제에도 분명한 방향을 제시하고 있다. 그런 면에서 루소의 자유론이 아렌트의 자유론에 비해 실천적 우위를 점하는 것은 분명하다고 할 수 있으며, 다만 자유의 인간론적 함의와 관련해서는 아렌트적 계기를 수용할 필요가 있다 하겠다.

마지막으로 루소의 자유론이 벌린과 유사하게 ‘각각의 인신과 재산을 보호하고 방어하는 것’을 국가 성립의 목적에 포함시키고 있다는 사실을 간략히 언급하고자 한다. 물론 벌린과 달리 루소에게서는 이러한 보호와 방어가 정치적 자유의 내용을 규정하는 최우선적인 근거가 아니다. 루소에게서 그러한 보호와 방어는 일반 의지의 구현을 통해서 가능하고, 그런 면에서 일반 의지, 즉 정치적 자유가 벌린적 의미의 소극적 자유에 우선한다. 나아가 벌린의 소극적 자유가 그야말로 소극적으로 국가가 사적 영역에 간섭하는 것을 방지하는 것이라면, 루소에게서 일반 의지는 결과적으로 인신과 재산을 증대시키는 것이어야 한다(Rousseau 2012: Bk.II chap.4). 그런 면에서 루소적 일반 의지는 복지국가를 예비하는 것으로 벌린의 소극적 자유론과는 전혀 다른 입장을 취하고 있다고 할 수 있을 것이다.

6. 맺음말

이상의 논의를 통해 자유주의적 자유와 공화주의적 자유의 차이가 무엇인지, 그리고 공화주의적 자유들 중에서도 아렌트, 페팅, 루소의 자유론이 어떻게 다른지 다소라도 분명해졌기를 기대한다. 서로 상이한 맥락에서 제기된 자유론을 무리하게 비교하다 보니 각각의 입장에 충실하지 못했을 뿐 아니라, 저자들 원래의 의도가 왜곡된 점도 없지 않았으리라 본다. 특히 자유의 정의역과 관련된 논의에 초점을 맞춘 것은 이론적 전개를 위해 부득이하면서도 공화주의적 자유론의 전모를 제약한 면이 적지 않았으리라. 그런데 필자가 이처럼 무리한 기획을 하게 된 것은 주제적 흥미에 따른 것도 있지만 공적인 삶이 우리에게 어떤 의미를 지니는지를 해명하고 싶은 욕구가 있었기 때문이다. 사적 욕구에 따른 사적

만족이 우리 삶의 유일한 목적이 아니라면, 그것을 넘어서는 공적 활동은 우리에게 개인적으로 어떤 의미를 줄 수 있는 것일까? 물질적으로 더 풍요로운 생활을 할 수 있다고 하더라도 전제정이나 독재체제 하에서는 삶이 더 선호할 만한 것이 아니라면, 공적으로, 정치적으로 자유로운 삶의 의미는 무엇일까? 이러한 물음을 상대적으로 도외시하고 있다고 생각한 자유주의자 벌린을 일차적으로 제외했지만, 공화주의적 틀 안에서도 이에 대한 대답이 선뜻 도출되는 것 같지는 않다. 아렌트가 이야기하는 것처럼 복수성이 나의 삶의 의미를 진작시켜 줄까? 지배만 없으면 나의 모든 공적 삶의 의미가 충만해질 수 있을까? 복수성과 비지배가 모두 더불어 살기 위한 필요조건이지만 충분조건이 아니라면, 그래도 구체적으로 더불어 살아가는 방식을 제시한 루소의 절차주의적 자유론에 희망을 기댈 수 있지 않을까? 그렇다 하더라도 그러한 절차를 통해 구체적으로 어떻게 함께 살아갈 것인지, 무엇을 구현할 것인지는 이후에 추가적으로 검토되어야 할 또 다른 문제이리라.

참고문헌

Arendt, Hannah,

The Origins of Totalitarianism, (A Harvest Book, Harcourt, Inc., 1976).

『전체주의의 기원』 1,2, 이진우, 박미애 옮김 (서울: 한길사, 2011).

The Human Condition, 2nd (ed.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1998).

『인간의 조건』, 이진우, 태정호 옮김 (서울: 한길사, 1996).

Between Past and Future, (Penguin Books, 2006a)

『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김 (서울: 푸른숲, 2005).

On Revolution, (Penguin Books, 2006b)

『혁명론』, 홍원표 옮김 (서울: 한길사, 2004).

Berlin, Isaiah, *Liberty*, ed. Henry Hardy, (Oxford UP, 2009).

『자유론』, 박동천 옮김 (서울: 아카넷, 2006).

Pettit, Philip, *Republicanism* (Oxford UP, 1999).

『신공화주의』, 곽준혁 옮김 (서울: 나남, 2012)

홍원표, 『아렌트: 정치의 존재이유는 자유다』 (서울: 한길사, 2011)

Dworkin, Ronald, “Do Liberal Values Conflict?”, *The Legacy of Isaiah Berlin* (ed.)

Mar Lilla, Ronald Dworkin, and Robert B. Silvers (New York: New York Review of Books, 2001) pp.73-90.

Kramer, Matthew H., “Liberality and Domination”, Laborde, Cecile & Maynor, John (ed.) *Republicanism and Political Theory* (Blackwell Publishing Ltd., 2008) pp.31-57.

Laborde, Cecile 외, 『공화주의와 정치이론』, 곽준혁, 조계원, 홍승헌 옮김 (서울: 까치글방, 2009).

Rawls, John, *A Theory of Justice* (revised ed.) (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

Rousseau, Jean-Jacques, “The Social Contract”, translated and edited by John T. Scott, *The Major Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* (The University of Chicago Press, 2012) pp.153-272.

Sunstein, C.R., “Beyond the Republican Revival”, *The Yale Law Journal* (Vol.97 No.8, 1988).

C.R. Sunstein & S. Holmes/박병권 역, 『권리의 대가』 (서울: 박영사, 2012).

Wendt, Fabian, “Slaves, Prisoners, and Republican Freedom”, *Res Publica* (2011) 17:175-192.

토론문

최원의 「발리바르의 민주주의」에 대한 토론문

이성민 (독립연구자)

1. 이소노미아에 대한 “더욱 정확한 번역어”로서의 평등자유는 “평등과 자유의 실천적 동일성”을 가리킨다. 하지만 자유주의자는 자유를, 사회주의자(좌파)는 평등을 상위에 놓는다. 시민권과 민주주의는 “변증법적이고 내적인 긴장”의 관계에 있다. 하지만 자유주의자는 시민권을 특권화하고 사회주의자(좌파)는 민주주의를 특권화한다.

A: 자유 + 평등

B: 시민권 + 민주주의(=평등자유)

평등자유(A)는 B의 한 가지 항, 즉 “정치 변혁의 동력으로서의 민주주의”에 해당한다. 그런데 발표자에 따르면, “평등과 자유 가운데 어느 하나를 우선시하는 태도는 정치를 시민권과 민주주의의 변증법적이고 내적인 긴장을 통해 사유하기보다는 정치를 그 중 어느 한 쪽에만 일방적으로 귀속시키려는 경향에서 비롯되는 것이라고 말할 수 있다.” 이 말의 정확한 의미는 무엇인가? 자유에 시민권이 대응하고, 평등에 민주주의가 대응한다는 말인가? 하지만 자유와 평등은 평등자유로서 민주주의와 등치되고 있다. 그렇다면 정치를 시민권과 민주주의의 변증법적이고 내적인 긴장을 통해 사유함으로써, 제도로서의 민주주의가 아니라 부정적 원리=평등자유로서의 민주주의에 주목할 수 있으며, 그리하여 이제 평등과 자유를 평등자유로서 사고할 수 있다는 뜻인가?

2. “그런데 이렇게 어떠한 개별적인 봉기도 절대적으로 보편적일 수 없는 것이 사실이라고 한다면, 이는 … 봉기라는 것 자체가 가지고 있는 어떤 한계 때문이라고 말하는 것은 불가능할까? 다시 말해서, 평등자유명제라는 것 자체가 가지고 있는 한계와 같은 것은 없는가? 평등자유명제에 입각한 정치는 근본적으로 다수자의 정치, 다시 말해서 ‘인민에 의한 인민을 위한’ 정치일 수밖에 없다면, 그것은 소수자의 정치라는 차원을 아우를 수 없는 근본적인 한계를 가지고 있는 것은 아닐까?”(9쪽) → 평등자유명제에 입각한 정치는 왜 근본적으로 다수자의 정치이며, 소수자 정치를 아우를 수 없는 것인가? 여기서 봉기라는 말은 정확히 어떻게 이해되고 있는 것인가? “소수자의 봉기”라는 것은 정의상 있을 수 없는 것인가?

3. “노동자 운동은 생산과 재생산의 자본주의적 분할 그 자체에 긴밀하게 연결되어 있는 여성의 부부의 가사노동 및 성적 위계구조, 핵가족이라는 가족형태 자체의 억압적이고 착취적인 성격 등에 대해 사실상 어떤 의미 있는 문제제기도 하지 못했으며…” 우리는 이러한 문제들과 관련하여 당사자들인 여자들 편에서의 문제제기와 여성 운동이 있어왔으며, 그렇기에 상황이 예전보다 좋아졌다는 것을 알고 있다. (남성) 노동자 운동의 실패 지점은 여성 운동의 성공 지점이기도 하다. 발표문에 근거해 볼 때, 발리바르는 여성 운동의 역사적 현존을 고려하고 있지 않는 것처럼 보인다. 여성 운동의 역사는 서술에서 누락되

어 있으며, 그런 상태에서 그는 이제 소수자와 비정상인으로 나아가려는 것처럼 보인다.

여자는 다수자인가 소수자인가? 여자는 정상인인가 비정상인인가? 여자는 소수자가 아니다. 여자는 또한 비정상인도 아니다. 덧붙이자면, 여자는 물론 남자가 아니다. 그렇다고 할 때, 여자라는 범주는 남성 지배적인 “성적 위계구조”의 하위를 가리킬 때만, 남성의 지배를 받고 있을 때에만, 그나마 정치(학)적으로 “유의미한” 범주인 것인가? 남자와 여자의 평등을 정치적 문제로서 사유하거나 서술하는 것은 힘든 일인가?

홍태영의 「민주주의와 인간 권리의 정치」에 대한 토론문

홍철기(서울대학교)

이 글에서 홍태영 선생님은 클로드 르포르 정치철학의 핵심을 ‘정치적인 것’과 ‘민주주의’의 관계에서 찾으십니다. 르포르는 법, 경제, 윤리, 미학과 같이 ‘사회’의 다원적 영역들 중 하나에 불과한 ‘정치’와 ‘정치적인 것’을 구분합니다. 그리고 정치적인 것은 사회의 모든 영역을 포함하는 사회 자체, 즉 ‘사회적인 것’ 자신의 자기에 대한 ‘형태 짓기(형태부여)’로 정의됩니다. 그런 점에서 정치적인 것은 ‘사회적인 것’의 자가-조직화, 자가-창설, 그리고 자가-재현이라고 할 수 있을 것입니다. 그런데 르포르의 관심사는 ‘정치적인 것’의 개념 중에서도 고대적 개념이 아닌 ‘근대적 개념(로장발롱)’에 있습니다(발표문 p. 11). 정치적인 것의 근대적 개념의 특징은 지적하신 것처럼 “사회적 분할”, 혹은 “확실성의 표식”이라는 말이 나타내듯이 사회적 토대가 ‘비결정’되어 있다는 전제일 것입니다(발표문 p. 3). 그래서 르포르가 말하는 민주주의는 근대 민주주의이며, 선거 절차로만 환원될 수 없는 광의의 “대표 개념”과 실천을 수반할 수밖에 없습니다(발표문 p. 7). 르포르의 정치철학은 “경제적·법률적·미학적 관점이 아닌 정치적 관점을 통해 우리 시대, 즉 근대사회를 해석하려는 작업”으로 규정될 수 있으며, 그런 점에서 “르포르의 탐구는 정치적인 것이라는 시각을 통해 근대성의 총체를 이해하려는 시도”라고 정확하게 요약할 수 있을 것입니다(발표문 p. 3).

발표문에서 르포르의 정치철학은 근대 사회의 본원적인 ‘비결정’, 혹은 그 초월적 토대로서의 “하나의 공백의 장소”를 중심으로 일련의 개념쌍들을 통해 서술되고 있습니다(발표문 p. 5). 정치와 정치적인 것(발표문 p. 5 각주 5), “인격적 권력과 비인격적 권력”(발표문 p. 3), ‘합체(불)가능성’과 ‘전유(불)가능성’(발표문 p. 4), 정치적인 것의 ‘선형성’(아렌트)(발표문 p. 5)과 비-선형성 혹은 ‘역사성’(발표문 p. 14), 미국 혁명의 공화주의와 프랑스 혁명의 공포정치(발표문 pp. 6-9), 민주주의와 전체주의(발표문 pp. 9-10)가 바로 그러한 개념쌍들이라고 하겠습니다. 이러한 개념쌍들을 추적하면서 르포르가 프랑스 혁명에 대한 비판적 평가, 그리고 미국 혁명에 대한 긍정적인 평가라는 입장을 공유하면서도 어떻게 토크빌, 아렌트, 그리고 푸레와 구분되는 근대적인 ‘정치적인 것’의 개념을 형성하게 되는가 하는 것이 발표문에 매우 잘 드러나고 있습니다. 르포르는 토크빌과 마찬가지로 민주주의에 내재된 자기 파괴적인 경향을 인식하고 있지만, 그러한 경향은 고대의 전제정이 아닌 근대적 전체주의를 낳았다고 보고 있습니다(발표문 p. 9). 또한 르포르는 아렌트와 마찬가지로 전체주의 비판이 현대 정치철학의 출발점이라고 보면서 당대의 경제주의적인 맑스주의를 비판합니다. 다만 아렌트와 달리 르포르는 근대성 안에서 대안을 찾으려 합니다(발표문 p. 11). 그리고 푸레나 고쉐와 마찬가지로 프랑스 혁명의 자코뱅주의와 구분되는 프랑스적 자유주의의 고유성을 추구하고 있지만, 그들과 달리 여전히 이를 급진 민주주의적 대안(“공산주의의 문제”)과 양립할 수 있는 것으로 보는 입장을 견지하는 것으로 나타납니다(발표문 p. 12-14). 이러한 비교를 통해 공화주의, 자유주의, 민주주의의 관계에 관한 르포르의 독창적이고 끈질긴 사유의 특징이 잘 드러난다고 봅니다.

발표문에 따르면, 르포르의 이와 같은 민주주의 정치철학은 아렌트로부터 계승하여 발전시킨 “권리의 정치”(혹은 ‘권리를 가질 권리’의 정치)로 귀결됩니다. 공적 사유와 언어의 가능성을 축소시킴으로써 공공의 공간을 권력의 공간으로 사유화하는 전체주의에 맞서서 권리의 정치는 ‘인권’을 “개인적 자유”가 아닌 “관계의 자유”로 재정의하면서(발표문 p. 11), “민주주의적 공간을 형태 짓는 계기”이자 법률을 형성하는 원천으로서의 “민주주의적 공론장을 구성하는” 계기로서의 역할을 수행하는 것으로 묘사됩니다(발표문 p. 13). 이렇게 봤을 때, ‘권리’는 권력이나 법률로 환원되지 않는, 민주주의의 ‘구성’의 계기이자 ‘확장’의 계기로 이론화되는 것으로 해석됩니다. 이러한 해석은 민주주의의 구성과 혁신의 계기로서의 ‘제한권력’ 개념을 둘러싼 논의와 르포르 정치철학의 관계를 드러내는 장점이 있다고 봅니다. ‘권리의 정치’라는 르포르 정치철학의 기획의 중요성은 단지 전체주의 비판이라는 애초의 문제의식에만 국한되는 것이 아니라 ‘전체주의 이후’ 시대, 즉 신자유주의와 포퓰리즘으로 정치적 대안이 양극화된 시대에도 여전히, 혹은 더욱 더 유효하다고 할 수 있겠습니다.

여기서 저는 세 가지 쟁점에 대해서 논하고자 합니다. 첫 번째 쟁점은, 르포르의 정치철학에서 ‘정치’와 ‘정치적인 것’의 관계에 관한 것입니다. 두 번째 쟁점은 ‘실재’가 ‘정치’의 경험적 현실로 환원될 수 있는가 여부에 관한 것입니다. 마지막 쟁점은 virtual representation의 번역어에 관한 것입니다.

첫째, 르포르의 정치철학에서의 ‘정치’와 ‘정치적인 것’ 사이의 관계에 대해서 이야기하고자 합니다. 르פור는 ‘하나의 공백의 장소’에 대해서 이야기할 때, ‘형태 짓기’이자 상연 내지는 ‘연출’에 대해 이야기하는 동시에 권력의 주기적인 갱신과 “갈등의 제도화”(Lefort 1986, 27)에 대해서도 이야기합니다. 그런데 이는 ‘정치적인 것’에 속한다기보다는 오히려 ‘정치’에 속하는 것이 아닌가 생각합니다. 왜냐하면 선생님이 발표문에 쓰셨듯이 정치 행위자가 자신을 권력의 장소와 ‘합체할 수 없다’는 것은 그 행위자가 그 장소를 ‘전유할 수 없다’는 것과는 구분되어야 하기 때문이다. 그런데 이렇게 봤을 때, ‘갈등의 제도화’를 통한 권력의 장소의 ‘전유할 수 없음’이란 그 자체로는 결국 정치(과)학, 특히 슌페터나 최소주의자들이 민주주의와 등치시키는 주기적 자유 경쟁 선거 내지는 경쟁을 통한 통치엘리트의 선출과 다를 바가 없어집니다. ‘갈등의 제도화’는 정치(학)의 대상이 되면서도 여전히 르포르의 정치철학에 속한다는 점에서, 결국 르포르의 정치철학은 ‘정치적인 것’에 대해서만 배타적으로 다루기보다는 오히려 정치와 정치적인 것의 관계에 관한 것이라고 이해될 수 있지 않을까요? 그리고 그때에 비로소 ‘경합주의(agonism)’와 정치-정치적인 것 사이의 관계 및 ‘권리의 정치’와 정치적 대표 사이의 관계가 보다 구체적으로 설명될 수 있는 않을까 생각합니다.

둘째, ‘실재적인 것’(발표문 p. 5 각주 5번)이란 ‘정치’의 경험적이고 과학적인 대상이 아니라 오히려 ‘정치적인 것’의 철학에 고유한 대상으로 해석되어야 하는 것이 아닌가 생각합니다. 아마도 이러한 해석이 상징-상상-실재의 관계의 원형적인 모델을 제공하는 정신분석의 어법에도 더 충실할 것입니다. 물론 ‘실재’에 대한 르포르 자신의 서술에 대해서는 별도로 검토할 필요가 있을 것입니다. 다만 만일 르포르가 말하는 상징과 실재의 관계가 상징-상상-실재의 관계를 전제로 하는 것이라고 본다면 ‘실재적인 것’이란 정치(과)학의 대상영역으로서의 경험적인 사실의 영역이라기보다는 사회의 ‘상징적’ 차원과 정치의 ‘상상적’ 행위 사이의 관계가 아닐까 생각합니다. 다시 말해서, ‘하나의 공백의 장소’라는 상징적 구조와 그 공백의 장소를 여전히 정치의 무대 위에서 가시화하며 상연하고 또한

연출해야 하는 상상적 재현 사이의 관계가 곧 실재적인 것이 아닐까요? 결국 민주주의에서의 비인격적 권력과 인격적 권력 사이의 변증법적 관계가 오히려 정치적 '실재'의 내용이라고 봐야하지 않을까요?

마지막으로 번역어에 관련하여 한 가지 점을 덧붙이고자 합니다. 선생님은 virtual representation을 '실질적 대표'라고 번역하셨습니다(발표문 p. 8). 물론 virtuality는 한글로 '가상성' 이외에도 '사실성', 내지는 '실질성'으로 번역되는 것이 사실입니다. 그런데 아시다시피 virtual representation이란 역사적으로 봤을 때, 영국에서 actual representation과 쌍을 이루는 개념입니다. 그리고 양자를 구분하는 기준은 대표되는 대상이 참정권자인가 여부에 있습니다. 보통 선거의 확립 이전에 소수의 참정권자를 대표하는 것만으로는 의회의 대표성을 정당화할 수 없었기 때문에 참정권이 없는 대다수의 지역을 대표한다는 의미에서 virtual representation의 개념이 등장하였습니다. 참정권자를 대표하는 경우가 actual representation에 해당하였으며, 그 이외의 경우가 virtual representation에 해당하였습니다. 이렇게 봤을 때, virtual representation이란 대표자가 '마치(as if)' 참정권자를 대리하는 것과 마찬가지로 비-참정권자를 대표한다는 '허구적' 요소를 포함한다고 하겠습니다. 따라서 '실질 대표'라는 번역어는 두 가지 문제점이 있다고 봅니다. 첫째, '실질적'이라는 말은 '형식적(formal)'과 쌍을 이루는 듯한 뉘앙스를 갖는다는 점에서 '실체적(substantial)'이라는 말과 혼동을 일으킬 수 있습니다. 둘째, '실질적 대표'는 virtual representation의 허구적 차원의 의미를 충분히 살리지 못한다고 봅니다. 따라서 '실제 대표'와 쌍을 이루는 '가상 대표'라는 번역어가 더 적합하지 않을까 생각합니다.

루소의 자유론이 당대에 있어 공화주의적 출구일 수 있을까?

정원규의 「자유 의 정의역을 통해서 본 정치적 자유의 공화주의적 출구」에
대한 토론문

김만권(연세대학교 사회과학연구소)

정원규의 논문은 벌린 자유론의 한계를 지적하며, “특히 정치적 자유의 문제와 관련하여 더욱 풍부한 논의가 가능하기 위해서는 자유주의의 울을 넘어 아예 다른 지평에서 이 문제를 바라볼 필요”를 제기한다. 그리고 이를 위해 “공화주의적 자유론들”에 주목하는데 “무엇보다 정치적 자유를 자유의 중심 개념으로 본다는 점에서 자유주의적 자유론과 뚜렷이 구분”되기 때문이다. 이 논문이 특히 주목하고자 하는 공화주의적 자유론의 흐름은 세 갈래인데, “첫째는 자유를 정치의 존재 이유로 보는 아렌트의 견해, 둘째는 로마 공화정의 자유론을 계승하여 자유를 비지배로 정의하는 페릿의 입장, 그리고 최근에는 상대적으로 덜 주목받고 있지만 근대 사회계약론의 전통에서 자유를 자기 통치로 보는 루소의 자유론”이다. 특히 이 논문은 자유의 “정의역(domain)의 검토를 통해 공화주의적 자유론들의 지향점과 특성”을 더욱 뚜렷이 비교하고 있다.

이 논문은 공화주의를 대표하는 세 가지 자유론을 넘나들며 탁월한 분석 및 비교를 내 보이고 있다. 더불어 읽는 이로 하여금 글을 읽는 기쁨과 함께 많은 생각할 거리를 제공한다. 이 토론문이 주로 초점을 맞추고자 하는 부분은 루소의 자유론인데, 이 논문이 루소의 자유론에 대한 재해석을 통해 정치적 자유의 출구를 모색하고 있기 때문이다.

루소의 두 가지 자유개념

루소의 자유개념은 “인간을 온전히 국가에 맡기던지, 그를 스스로에게 맡겨두라”는 루소의 언급에서 알 수 있듯 자유로운 시민과 자유로운 인간이란 두 개의 다른 입장을 취하고 있다(Honohan, 2002). 『에밀』이 인간으로서 자유에 대한 것이라면, 일반의지가 등장하는 『사회계약론』은 “시민”의 자유를 정초하고 있다.¹⁾ 이 논문은 루소의 이런 기획을 적절한 문장을 인용하며 정확하게 짚어 내고 있다.

“공동의 전체의 힘으로 결사체 성원 각각의 인신과 재산을 방어하고 보호하는 결사체의

1) 루소의 이런 ‘인간’과 ‘시민’이란 이중구도는 주디스 슈클라(Judith Shklar)의 루소에 대한 연구서 *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969)에서 쉽사리 확인할 수 있다.

형태, 그리고 그것 덕분에 각인이 전체로 결합되었으면서도 오직 자신에게만 복종하며 전과 같이 자유롭게 남아 있도록 해주는 그런 결사체의 형태를 어떻게 발견할 것인가? 이것이 사회계약에 따른 해법을 필요로 하는 근본 문제이다(Rousseau 2012: 172).”

그리고 루소의 일반 의지를 절차주의적으로 재해석하는 작업을 통하여 “루소가 입법권을 인민에게 부여하고 있으며, 정기적인 총회를 통해 정부 형태와 정부 책임자를 결정하게 하고 있는 점”(12쪽)에 주목한다.

실제 한 인간이 다른 인간에게 종속하게 될 때 인간의 타락이 불가피하다고 보았던 루소는, 결속된 인간 즉 하나의 인민(a people)이 된 집단이 스스로 협력하여 함께 법을 만들고 이렇게 만들어진 법에 스스로 따를 때에만 종속을 피할 수 있다고 주장했다. 이런 맥락에서 본다면 이 논문에서 더해진 루소의 자유론에 대한 절차주의적 해석은 누구에게나 수용될 수 있는 것이라 보인다.

문제제기 1. 실천적 제도적 함의: 참여형 소규모 국가?

다만 이 절차주의적 해석을 보다 명료하게 받아들이기 위해 살펴보아야 할 두어 가지 사안이 있다. 첫째, 『사회계약론』에서 루소가 제시한 시민의 역할에 따른 정치공동체의 형태이다. 루소는 기본적으로 인간의 인간에 대한 종속을 방지하기 위해 “대표”라는 개념을 거부했다. “대표라는 발상은 근대적인 것이다. 이 발상은 봉건주의에서 유래한, 인류를 격하하는 부당하면서도 불합리한 정부의 형태다...고대 공화국, 그리고 심지어 군주정에서조차 인민들은 대표자를 지니고 있지 않았다. 그 단어조차 알려져 있지 않았다”(Social Contract, Book III, xv). 이런 점에서 루소가 그려내고 있는 정치공동체는 소규모 참여형 국가이다. 이런 시스템은 어떻게 구축할 것인가? 이 논문이 아렌트의 자유론을 두고 (자유주의와 구분되는 뚜렷한) “실천적, 제도적 함의”를 보여주지 못한다는 점을 비판하고 있다는 점을 고려해 본다면 이 논문 역시 루소가 내세우는 사실상 ‘대표자 없는 소규모 국가’가 당대에 얼마나 적합한 “실천적, 제도적” 함의를 지니고 있는지 답해야 하는 것은 아닐까?

이런 실천적 함의와 관련하여 또 하나 제기되는 문제는, 루소 스스로 지적하고 있듯이 인민은 일반의지가 작동하는 정치공동체가 있을 때에만 공공선에 입각한 입법권을 행사할 수 있다는 점이다. 더 나아가 사람들이 정치공동체를 형성하기 위한 계약을 맺을 수 있을 지언정, 그들이 하나의 인민이 되기 이전엔 그들에게 필요한 공정한 국가의 형태를 결정하진 못한다. 이 때문에 루소는 이런 공동체를 형성하는 임시적 단계를 맡는 이로서 소위 법의 수여자(law-giver)라는 개념을 제시하고 있다. 루소는 심지어 “인민을 세우는 일을 하는 법수여자는 자신이 인간의 본성을 바꿀 수 있다고, 전체로부터 고립된 각 개인들을 더 큰 전체의 일부로 바꿀 수 있다고 느껴야만 한다”고 강조한다(Social Contract, Book II, vii). 과연 당대의 그 누가 자유로운 시민이 일반의지에 따라 살 수 있는 공동체의 제도를 만들어 내는 이런 역할을 할 수 있을까? 어쩌면 이런 모든 실천적 문제들 때문에 루소 자신조차 자기가 내세운 대안에 낙관적이지 못했던 것은 아니었을까?

문제제기 2. 소통과 토론의 부재 혹은 최소화

둘째, 호노한이 Civic Republicanism(2002)에서 지적하고 있듯이, 루소의 일반의지가 작동하는 절차적 과정에는 토론과 논의라는 과정이 사실상 없다. 이 논문은 루소의 일반의지가 구현되는 방식과 관련하여 “숙의에 의한 것만으로는 부족하며, 투표와 같은 구체적인 절차가 필요하다고 보았을 뿐”(13쪽)이라고 하지만, 실제 루소에게 “토론과 논의는 일반의지를 세우는 데 아무런 역할도 하지 않는다.”(Honohan, 91). 특이하게도 루소는 토론과 논의가 일부 당파들이 자신들의 이익을 행사할 수 있는 행위로 보았으며, 그렇기에 투표하러 들어가는 이들은 다른 이들과 소통 없어야 오히려 자신의 의견을 고스란히 행사할 수 있다고 여겼다. 다시 말해 루소의 일반의지는 소통과 토론을 무시하거나 아무리 좋게 보아도 사소한 것으로 취급하는 경향이 있다.

아무리 절차 그 자체가 옳다고 하더라도, 각자가 서로에게 종속되지 않고 일반의지를 따르는 방식을 소통의 부재 혹은 소통의 최소화로 택한 루소의 정치적 자유를 우리가 받아들일 수 있을까? 아니, 소통의 최소화를 받아들이는 행위 그 자체가 당대의 민주공화국에서 정당한 일이 될 수 있을까? 극단적으로 해석한다면, 루소의 공화국의 인민들은 자신을 타자에게 종속시키지 않는다는 이유로 소통 없는 투표기계가 되는 것은 아닌가? 소통을 통한 타락을 두려워하는 루소의 공화국의 인민들은 구체적 의견을 서로에게 제시하지 못한 채, 국가가 주민투표를 통해 묻는 질문에 단순히 “예,” 혹은 “아니오”라는 두 가지 방식으로만 답하는 존재가 되는 것은 아닐까?

한발 더 나아가 최종적으로 투표와 다수결이 결정하게 되는 이런 ‘절차주의적’ 해석은 이 논문이 비판적으로 본 자유주의적 틀과 실천적 차원에서 얼마나 구분되는 것일까? 이 논문은 “루소적 일반 의지는 복지국가를 예비하는 것으로 별린의 소극적 자유론과는 전혀 다른 입장을 취하고 있다고 할 수 있을 것”이라고 말하고 있지만, 이런 복지국가가 자유주의 좌파들의 대안에 오래전부터 포함되어 왔다는 점에서 당대 자유주의자들의 틀과 확연히 구분되는 점은 과연 무엇일까? 아니 오히려 롤스와 같은 자유주의 좌파들은 소득이전을 이차적으로 가하는 복지국가를 거부하고 최초분배가 정의로워야 한다고 주장한다는 점에서 이런 해석이 자유주의보다 더 급진적인 부분 혹은 구분되는 점은 무엇인가? 거기에 더하여 소통이 부재하거나 최소화된다는 점에서 ‘소통’을 강조하는 최근의 자유주의적 대안보다 오히려 더 열악한 상황에 이르게 되는 대안 아닌 대안이 되는 것은 아닐까?

일반의지는 정치적 자유의 출구일까 아니면 결과물일까

무엇보다 일반의지가 작동하기 위해선 대표자 없는 직접적인 시민의 참여가 가능한 정치공동체를 형성해야 한다. 이 논문은 아렌트의 복수성의 개념을 향해 다음과 같이 비판을 가한다.

“아렌트는 복수성이 자유의 결과가 아니라 전제조건이라고 보고 있다. 하지만 복수성이 이미 실현되고 있는 사회는 여타의 조건에 대한 서술이 필요없는 사회, 즉 이미 자유가 구현된 사회가 아닐까? 그런 면에서 복수성은 자유의 전제조건이라기보다는 자유 구현의 결과, 또는 기준이라고 보는 것이 더 나을 듯하다.”(5쪽)

어쩌면 우리는 이 논문이 내세우는 일반의지와 관련하여 똑같이 서술할 수도 있다.

“이 논문은 일반의지가 자유의 결과가 아니라 전제조건이라 보고 있다. 하지만 일반의지가 이미 실현되고 있는 사회는 여타의 조건에 대한 서술이 필요 없는 사회, 즉 이미 자유가 구현된 사회가 아닐까? 그러 면에서 일반의지는 자유의 전제조건이라기보다는 자유 구현의 결과, 또는 기준이라고 보는 것이 더 나을 듯하다.”

일반의지가 작동하는 조건이 직접적인 참여가 가능한 정치공동체라는 점에서 당대에서 일반의지의 실현은 이 논문이 제시하는 정치적 자유의 출구라기보다는 일반의지가 없는 상태에서 어떤 혁신적인 정치적 자유의 행위가 만들어 놓은 결과물로 보인다. 물론 그 결과물이 다시 시민이 공공선을 따라 참여할 수 있는 기준을 만들 수는 있을 것이다.

덧붙이는 말

이 짧은 토론문을 닫으며 마지막으로 몇 가지 사안에 대해 언급하고자 한다. 첫째, 이 논문의 시작점이 별린의 자유에 대한 두 개념이었다는 점에서, 루소의 자유론을 가장 강력히 공격한 별린의 비판이 거의 논문에서 보이지 않는 부분은 큰 아쉬움으로 남는다.

둘째, 이 논문은 아렌트의 자유론과 관련하여 “우선 아렌트가 별린과 달리 자유의 공적 성격을 명료히 드러내면서도, 별린과 마찬가지로 사적 영역에서의 자유에 대해서는 거의 아무런 언급도 하고 있지 않다는 사실을 지적할 수 있다. 우리들이 현재 목도하는 것처럼 자유의 문제는 공적 영역뿐 아니라 사적 영역에서도 빈번히 발생한다. 가정에서 발생하는 강제와 억압은 사적 영역에서 발생하는 오래된 부자유 문제이며, 현재 대기업의 주주, 경영자들은 중세 봉건 영주나 기사와 유사한 특권을 누리고 있다.”고 말한다. 이 비판은 한편으로 옳으면서도 또 한편으로 그 적합성에 의문도 동시에 든다. 우선 아렌트의 자유는 오로지 공적 영역, 그것도 정치행위를 하는 가운데에만 존재하는 것이기에 사적 영역에 대해선 언급을 하지 않은 것이 아니라 할 필요가 없었으며 더 정확하게는 언급할 수가 없다는 점이다. 아렌트에게 있어 가정에서의 억압은 자유가 아니라 일종의 ‘해방’의 문제다. 아렌트에게 있어 ‘해방’은 자유와 다른 개념이다. ‘해방’은 다양한 수단을 통해 이루어질 수 있지만 자유는 오로지 행위를 통해서만 실현가능한 것이다. 그리고 이 논문이 정치적 자유의 출구를 찾는다는 점에서 이 논문이 제기하는 이런 가정에서 부자유 문제, 대기업주주들이 누리는 특권이 정치적 자유의 문제와 어떻게 연관이 되는지 좀 더 설명이 있어야 할 것으로 보인다.