

2017 고려대 민족문화연구원 학술회의

# 우리가 살고 싶은 나라

**일시** 2017년 3월 24일(금)~25일(토) 오후 1시~6시

**장소** 고려대 민족문화연구원 회의실(B동 203호)

**기획** 고려대 민족문화연구원 HK한국문화연구단  
〈우리가 살고 싶은 나라〉 기획연구팀



## 목 차

3월 24일

을의 민주주의란 무엇인가? .....	5
진태원(고려대 민족문화연구원)	
문학과 을의 민주주의 - 정치와 정치적인 것 .....	23
함돈균(고려대 민족문화연구원)	
인권선언과 세 가지 정치 : 기입, 반복, 보편화 .....	37
정정훈 (서교인문사회연구실 연구원)	
경제민주주의: 기원과 역사적 맥락 .....	49
류동민(충남대 경제학과)·이명현(인천대 경제학과)	
복지와 기본소득 .....	67
안효상(기본소득한국네트워크)	

3월 25일

민주공화국과 역량강화의 정치 .....	77
이재승(건국대 법학전문대학원)	
정치개혁을 위한 첫단추, 선거제도 개혁 .....	99
하승수(비례민주주의연대 공동대표)	
청소년이 오늘의 시민이 되기 위해 .....	119
공현(청소년인권행동 아수나로)	
장애인은 대한민국의 시민인가 -노동권과 자기결정권을 통해 본 장애차별주의와 시민권- .....	125
김도현(노들장애학궁리소)	
우리는 모두 이주자다 : 분단의 마음에서 현대의 윤리로 .....	137
김성경(북한대학원대학교)	



# 을의 민주주의란 무엇인가?

진태원(고려대 민족문화연구원)

## I. 을에 관해 말하기

누군가는 ‘촛불혁명’이라고 부르고 누군가는 ‘시민명예혁명’이라고 부르기도 하지만, 광화문 광장을 비롯한 전국 각지에서 지난 4달 동안 진행된 촛불집회가 우리나라 현대사의 주요 사건으로 기록되리라는 점에 대해서는 이견이 없을 것이다. 그리고 뜨거웠던 지난 4달의 역사적 현장은, 3월 10일 헌법재판소의 탄핵 판결을 기점으로 이제 대선 국면으로 접어들고 있다.

지금 진행 중인 사건에 대해 정확한 인식을 얻는다는 것은 불가능하며, 따라서 사건의 흐름 속에서 그 사건에 대해 이론적인(또는 철학적인) 명제를 언표한다는 것은 매우 불확실할뿐더러 위험한 일이다. 그럼에도 내가 이 글에서 아직 진행 중인 이 사건에 관해 몇 마디 이야기를 해보려는 것은 객관성에 대한 염려가 때로는 **사건의 평범화에 대한 알리바이**로 기능할 수 있기 때문이다. 곧 사건을 가능한 한 객관적으로 관찰하려는 의지에는 부지불식간에 이 사건 역시 우리가 익히 알고 있는 바와 같은 한국 현대사의 다른 사건들과 같은 경로를 따르게 되리라는 어떤 예상이 미리 작용할 수 있다. 한 순간 대중의 격렬한 열망이 솟구치고 나라 전체가 거대한 소용돌이에 휩싸이지만, 어느덧 그러한 열망은 지리멸렬한 제도권 내의 정치 일정 속에서 또 한 번 실망스러운 결과로 귀결되리라는 것이다. 일부 정치학자들에 따르면 **열망과 실망 사이의 이러한 주기적인 반복**이야말로 한국 현대 정치의 특징이라고 할 수도 있다.(사실 그것은 한국 정치에만 국한된 것은 아니다. 모든 혁명은 어떤 의미에서는 늘 그 혁명의 배반의 역사를 낳았다고 할 수도 있다.<sup>1)</sup>)

실로 이번 사건 역시 우리가 익히 알고 있는 이러한 반복의 또 다른 사례로 귀결될 수도 있다. 어쩌면 그런 개연성이 클 것이다. 따라서 주말마다 빠지지 않고 집회에 참여하고 주중에는 종편 뉴스를 시청하고 인터넷 기사를 검색하는 데 열중하면서도 우리들 각자의 머릿속에는 이번 사건의 예측 가능한 결말이 이미 맴돌고 있을지도 모른다. 아니 그에 앞서, 우리가 때로는 거리에서, 때로는 식사를 하면서, 때로는 전화나 카톡으로 지인들과 더불어 차기 대통령이 누가 될지, 그가 대통령이 되기 위해서는 어떻게 전선을 그어야 하고 어떻게 연대를 해야 할지, 그의 강점과 약점은 무엇인지, 또 그의 잠재적인 정치적 적수의 가능한 전술은 어떤 것일지에 화제를 집중할 때, 우리는 우리가 이미 예상하고 있는 그 결론을 향해 우리 자신을 스스

1) 이를 조금 더 철학적인 용어로 표현한다면, 민주주의는 특정한 유형의 정체가기 이전에 역사적 운동이며, 그 운동은 민주화와 탈민주화(de-democratization)의 갈등적인 과정이라고 말할 수 있다. 그리고 한국 현대사는 이것의 예외가 아니라 한 가지 사례다. 민주주의를 민주화와 탈민주화의 갈등적인 과정으로 이해하는 관점에 대해서는, 찰스 탈리, 『위기의 민주주의』, 이승협·이주영 옮김, 전라과문화, 2010; Etienne Balibar, *La Proposition de l'égaliberté*, PUF, 2010을 각각 참조.

## 우리가 살고 싶은 나라

로 이끌어가고 있는 것인지도 모른다. 우리가 되풀이 경험해온 그 실망의 늪으로부터 이번에는 그가 일종의 메시아처럼 구원해주리라 기대하면서, 따라서 우리 자신의 정치적 책임의 상당 부분을 미리 그에게 떠넘기면서 말이다.

따라서 진행 중인 이 예외적인 정치적 사건에 관해 내가 몇 마디 해보려는 것은, 내가 무언가 특별한 통찰을 가지고 있다거나 독창적인 테제를 제시할 수 있다고 믿어서가 아니다. 그것은 연구자로서의 책임과 시민으로서의 정치적 책임을 이율배반 관계에 놓기보다는 후자가 전자를(그리고 전자도 후자를) 과잉결정할 수 있는 길을 모색하기 위해서이다.

우선 다음과 같은 몇 가지 언급에서 시작해보자.

1) 사건의 역사적 희귀성: 우리가 현재 경험하는 이 사건이 역사적으로 매우 드문 사건이라는 점은 분명해 보인다. 헌정사상 처음으로 현직 대통령의 탄핵을 이끌어낸 사건이기도 하거니와, 지난 4달 동안 벌어진 집회의 양적 규모만으로도 이번 촛불 집회는 한국 현대사의 주요 변곡점 중 하나로 기록될 만하다. 1987년 민주화 투쟁과 비교해볼 수도 있겠지만, 최고 권력자의 퇴진을 이끌어냈다는 점에서는 오히려 4.19혁명과 유사한 측면이 있다. 그렇다면 우리가 현재 경험하는 이 사건은 대략 30년 내지 60년 만에 경험하게 되는(따라서 우리가 생애에 한 두 번 경험할까 말까한) 역사적인 사건인 셈이다.

2) 사건의 역사성의 내포: 하지만 현재 진행 중인 이 사건을 강한 의미에서 **역사적** 사건으로 만드는 것이 무엇인가에 대해서는 좀 더 정확한 성격 규정이 필요하다. 그리고 이는 현재의 사건 및 그 예상 경로와의 비판적인 거리두기를 필요로 한다. 현재 사건의 ‘정치적’(제도적인 의미에서) 귀결은 어떤 것일까? 장래가 원칙적으로 예견 불가능하다는 것을 가정한다고 해도(사실 작년 초에, 아니 작년 10월 초까지만 해도 오늘날 이런 일이 벌어지리라고 누가 예견했을까?), 그 귀결이 **새로운 정권의 성립**(기존 정권과 연장선상에 있든 아니면 이른바 ‘정권 교체’로 연결되든 간에)과 다를 것이라고 생각하는 사람은 많지 않을 것이다. 그런데 만약 현재 우리가 경험하는 이 사건이 이렇게 귀결된다면, 이 사건의 역사적 의미는 크게 감소될 것이다. 새로운 정권이 기존 정권의 연장선상에 있다면 더 그럴겠지만, 현재의 야권에서 정권을 획득한다고 해도 그 역사적 의미가 특별히 더해지는 않을 것이다. 어떤 의미에서는 2018년 2월에 예정되어 있던 ‘정치적’ 일정이 현 대통령의 비리와 부정으로 인해 다소 앞당겨졌다는 점 이외에 특별한 의미가 존재하지 않을 것이다.

따라서 이번 사건을 역사적 사건으로 만드는 것이 있다면, 그것은 **새로운 정권의 성립과 다른 차원에서** 찾아야 할 것이다. 그런데 이러한 다른 차원은 정치공학의 측면에서는 딱히 찾기가 어렵다. 현재 거론되는 유력한 대선 후보들 중 어떤 한 후보가 당선된다고 해서 우리나라의 제도 정치가 큰 변화를 보일 것이라고 기대하기는 어렵기 때문이다. 그렇다면 이 사건을 역사적 사건으로 규정할 수 있게 해주는 것은 어디에서 찾아야 할까? 따라서 지금 많은 사람들이 고민하는 것은 어떻게 단순한 정권 교체로 만족하지 않고 **플러스 알파**를 이끌어낼 것인가라고 할 수 있을 것이다. 또는 조금 더 철학적으로 표현한다면, ‘정권교체’를 **대체보충하는**<sup>2)</sup>

2) 개념에 대해 간단히 부연하자면, ‘대체보충’이라는 개념은 프랑스 철학자인 자크 데리다가 루소의 『언어기원론』에 대한 탈구축적 독서에서 발전시킨 개념이다. Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Éditions du Minuit, 1967. 프랑스어 쉬플레망supplément은 영어의 서플먼트supplement와 마찬가지로

어떤 것이 과연 무엇인지에 관한 고민이라고 할 수 있을 것이다. 곧 외관상으로는 정권교체에 의존하는 것처럼 보이고 따라서 정권교체에 그 성패 여부가 달려 있는 것으로 보이지만, 사실은 이번의 정권교체를 **여느 정권교체와 다른 것으로 만들 수 있는 것**. 따라서 정권교체를 한국 민주주의 및 한국 사회의 변화의 계기로 만들 수 있는 것이 무엇인가 하는 것이 촛불집회에 참여하고 이끌어온 많은 사람들의 관심사라고 할 수 있을 것이다. 오늘 내가 ‘을의 민주주의’라는 용어로 말해보려고 하는 것도 이러한 고민과 크게 다르지 않다.

주지하다시피 을(乙)이라는 용어는 최근 몇 년 사이에 우리나라에서 가장 널리 쓰이는 시사적인 용어 중 하나가 되었다. 국어사전에 따르면 을은 크게 두 가지 뜻으로 정의된다. 하나는 “둘 이상의 사람이나 사물이 있을 때, 그중 하나의 이름을 대신하여 이르는 말”이라는 뜻이고, 다른 하나는 “차례나 등급을 매길 때 둘째를 이르는 말”이라는 뜻이다. 앞의 것은 을이 계약 관계에서 두 상대방 중 하나를 가리키는 용어로 사용된다는 뜻이고, 뒤의 것은 갑, 을, 병, 정 등에서 을이 두 번째 위치를 차지한다는 뜻이다. 따라서 사전의 정의에 따르면 을이라는 말은 아주 평범한 말이다. 하지만 최근 우리 사회에서 을이라는 말은 비정규직 노동자들을 지칭하는 포괄적인 명칭으로 사용되고, 대기업의 하청 업체 직원들이나 프랜차이즈 가맹점들, 또는 재벌 기업의 횡포에 피해를 당한 여러 종류의 사람들을 지칭하는 일반적인 용어가 되었다. 을은 약자이고 피해자, 못 가진 자, 주변화된 자, 배제된 자, 또는 프랑스의 철학자 자크 랑시에르의 표현을 빌린다면 “몹 없는 이들”<sup>3)</sup>을 가리키는 보통명사가 된 것이다. 그런데 흥미로운 것은 이 용어가 학자들이 만들어낸 말이 아니라 **대중들 스스로 만들어낸 말**이라는 점이다. 그것은 사실 을들의 외침이라고 할 수 있다. 나는 갑에 의해 억압당하고 착취당하고 모욕당하고 무시당하는 을이라고, 우리는 갑질의 공통적인 피해자인 을이라고, 나는, 우리는 더 이상 이러한 폭력을 참을 수 없다는, **익명적인 을들의 고통의 소리들**이다. 따라서 주로 계약관계에서 당사자 중 한 쪽(채무자나 피고용인 등)을 지칭하기 위해 널리 통용되던 이 말은 사회적 약자, 몹 없는 이들 일반을 가리키는 용어로 등장하고, 우리 시대의 대표적인 **정치적 연표**가 되었으며, 이제 필자와 같은 지식인들에게 성찰을 강제하고 있다.

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 비정규

지로 일반적으로는 ‘보충’이나 ‘추가’를 뜻하며, 어떤 책이나 간행물에 덧붙여지는 ‘부록’을 의미하기도 한다. 요컨대 어떤 본체나 중심이 먼저 존재하고, 그것에 부족하거나 결여되어 있는 것을 채우기 위해 덧붙여지는 것이 바로 ‘쉬플레망’이나 ‘서플먼트’의 일반적인 의미다. 하지만 데리다는 쉬플레망의 일반적 의미에 담겨 있는 본체와 보충물, 중심과 부가물 또는 기원적인 것과 사후에 덧붙여진 것 사이의 위계 관계를 뒤집어, 본체와 중심, 기원적인 것이야말로 보충물이나 부가물 또는 사후적인 것에 존재론적으로 의존하고 있다는 점을 보여준다. 『그라마톨로지에 관하여』에서 데리다는 특히 『언어 기원론』에 나오는 말과 문자의 관계에 대한 루소의 분석에서 대체보충 개념이 작동하고 있음을 드러내고 있다.

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

우리가 살고 싶은 나라

직 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 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 이들, 이 을들에 기반을 둔, 그리고 이 을들을 주체로 하는 민주주의를 사고하고 구성할 수 있을까?

‘을의 민주주의’라는 표현은 잘 정리된 개념보다는 하나의 화두에 가까운 말이다. 을이 누구인지, 그들이 실제로 정치적 주체로, 민주주의적 주체로 구성될 수 있을지, 그들이 과연 지금까지 존재해왔던 ‘역사적 대한민국’의 공동체와는 다른 새로운 공동체를 구성할 수 있을지, 아니면 을은 그냥 잠시 사용되었다가 곧 소멸하게 될 유행어인지, 따라서 인터레그넘(interregnum)의 시기를 건너는 새로운 정치의 주체는 다른 데서 찾아야 할지, 그것은 누구도 모른다. 하지만 중요한 것은 사람들 스스로 자신들을 을이라고 지칭하고 있으며, 사회 스스로 을이라는 이 평범한 말을, 심각하고 무거운 말로, 사회의 심층적인 현실을 가리키는 말로 사용하고 있다는 점이다. 이러한 을들의 자기 지칭으로서의 을이라는 표현은 을의 민주주의가 몇 가지 중요한 쟁점을 포함하고 있음을 시사해준다.

## II. 을을 위한, 을에 의한, 을의 민주주의?

‘을의 민주주의’라는 화두는 간단히 말하면, 링컨 대통령의 말로 잘 알려져 있는 “for the people, by the people, of the people”, 곧 “국민(인민)을 위한, 국민(인민)에 의한, 국민(인민)의”라는 경구의 의미에 대한 재해석의 시도, 또는 그것을 새로운 방식으로 선언하려는 시도라고 할 수 있다. 이 경구는 민주주의의 의미를 가장 간결하고 압축적으로 표현하는 것으로 잘 알려져 있지만, ‘을’의 관점에서 생각해보면, 다음과 같은 질문을 낳게 된다.

### 1. 대한민국은 민주공화국이다

최근 촛불 집회에서도 널리 운위된 “대한민국 헌법 제1조”라는 노래가 있다. 이 노래의 가사를 이루는 우리 헌법 제1조에 따르면 “대한민국은 민주공화국이다. 대한민국의 모든 권력은 국민으로부터 나온다.”고 되어 있다. 이처럼 대한민국이 민주공화국이며, 국민이 주권자라고 외치는 것은, 반대로 현재의 대한민국의 현실이 민주공화국과 다르다, 대한민국에서는 국민이 주권자가 아니라, 소수의 권력자와 재벌들이 대다수의 국민을 지배하고 억압하고 착취하고 있

다는 판단이 깔려 있다. 이 노래는 이러한 현실에 대한 항의의 뜻을 담고 있으며, 헌법의 정신에 비춰 현실을 비판하고 개혁하려는 의지를 담고 있다. 따라서 ‘을의 민주주의’라는 화두는, 일차적으로 민주공화국의 정신이 훼손되고 국민이 주권자가 아니라 피지배자, 피억압자, 피착취자로 간주되는 우리 사회의 현실을 점검하고 이를 바로잡기 위한 방안을 모색하려는 취지를 담고 있다. 대한민국이 민주공화국이라는 것은, **을의 관점에서 본다면** 무엇을 의미하는가?

## 2. 을을 위한, 을에 의한, 을의 민주주의

링컨 대통령의 경구를 따라, 이를 ‘을을 위한, 을에 의한, 을의 민주주의’라고 바꿔 표현해 볼 수 있다. 이때 을의 민주주의는 우선 **을을 위한** 민주주의로 이해될 수 있다. 흔히 말하듯 우리 사회가(아울러 세계의 많은 지역과 국가들이) 신자유주의적으로 재편되면서 빈부격차가 심화되고 민족주의적 또는 국민주의적 배타성과 충돌이 강화되고 있으며, 사회 대부분의 사람들, 곧 우리가 을이라고 부르는 사람들은 사회적 안전 메커니즘의 약화와 해체 속에서 각자도생의 생존경쟁의 논리를 강요받으면서 불안정한 노동과 삶을 영위하고 있다. 따라서 이러한 신자유주의적 사회 질서가 평등한 자유의 이념 위에서 시민들의 공동선을 추구하는 것을 존재 이유로 삼고 있는 민주주의 공동체의 원리와 충돌할 수밖에 없다는 점은 이미 많은 사람들이 여러 가지 방식으로 보여준 바 있다.<sup>4)</sup> 그렇다면 을의 민주주의란, 이러한 신자유주의적 질서에 따라 세계와 사회가 재편되면서 생겨난 슬한 을들을 보호하고 배려하기 위한 정책을 추구하는 민주주의라고 규정해볼 수 있다. 여기에서는 그들이 자유로운 개인으로서 각자 존엄과 행복을 추구할 수 있고 시민으로서의 평등을 보장받을 수 있는 여러 가지 제도적인 대안이나 정책을 모색하는 것이 중요한 과제가 된다. 가령 다양한 형태의 비정규직 노동에 시달리는 노동자들을 위한 정책, 최악의 실업난에 시달리는 청년들을 위한 실업대책, 결혼과 출산을 기피하는 젊은이들을 위한 주거, 육아, 복지 제도 확충, 질병과 가난의 이증고에 시달리는 빈곤 노인들을 위한 정책, 차별과 모욕, 배제에 시달리는 성적 소수자들, 여성들, 이주자들을 위한 인권 보호 정책 등이 을을 위한 정책의 사례들이 될 것이다. 우리 사회가 민주공화국의 이념에 걸맞은 사회가 되기 위해 이런 정책들은 실로 매우 중요하고 긴급한 시행을 요구하는 것들이다.

하지만 만약 을의 민주주의가 이것에 그치게 된다면, 그때 을의 민주주의는 을을 그냥 약소자의 처지, 피통치자, 피억압자의 처지에 놓아두게 되며, 따라서 (용어모순적이게도) 일종의 후견적인(paternalistic) 민주주의를 벗어나지 못할 것이다. 그리고 알다시피, 약소자로 머물러 있는 약소자들을 위해 ‘윗분들’이 알아서 대안을 마련하고 정책을 집행하는 일은 극히 드물다.

4) 지나치는 김에 몇 가지 문헌만 언급해둔다면, 리처드 세네트, 『신자유주의와 인간성의 파괴』, 조용 옮김, 문예출판사, 2002; 콜린 크라우치, 『포스트민주주의』, 이한 옮김, 미지박스, 2008; Pierre Dardot & Christian Laval, *La Nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, 2009; 피에르 다르도·크리스티앙 라발, 『새로운 세계 이성: 신자유주의 사회에 관한 시론』, 오토르망 옮김, 그린비, (근간); 지그문트 바우만, 『방황하는 개인들의 사회』, 홍지수 옮김, 봄아필, 2013을 각각 참조.

## 우리가 살고 싶은 나라

따라서 우리가 좀 더 근본적인 의미에서 을의 민주주의에 대해 말하기 위해서는, 어떻게 그들을 위한 정치를 할 것인가를 묻는 데 그치지 않고, 여기서 더 나아가 **을에 의한 민주주의**, **을의 민주주의**는 어떤 것인지 질문해보고자 한다.

여기서 **을에 의한 민주주의**는, 정확히 말하면 을의 의지와 목소리가 잘 대표된 민주주의라고 할 수 있다. 현대 민주주의는 대부분 대의 민주주의 체제로 운영되고 있고, 따라서 민주주의가 잘 작동하기 위해서는 국민(인민)의 의지를 잘 대표하고 그 목소리를 정책과 제도에 잘 구현할 수 있는 대표자들을 공정하게 선출하며 그들을 잘 감시, 통제하는 것이 중요하다. 반대로 현대 민주주의에 대한 많은 비판과 불만이 제기된다면, 이는 이러한 대표자들이 국민 전체, 특히 대다수 을의 의지와 이해관계를 대표하기보다는 권력자나 재벌을 비롯한 소수의 갑의 이해관계와 의지를 구현하고 집행하기 때문이다. 더욱이 세계화 시대 국민국가는 세계시장의 압력에 항상적으로 노출됨으로써, 을의 이해관계와 의지가 입법 및 정책 과정에 반영되기는 더욱 어려워졌다. 따라서 어떻게 **을에 의한 민주주의**, **을의 목소리와 이해관계를 대표할 수 있는 민주주의**를 실행할 수 있는가 하는 문제는 오늘날 더욱 더 중요한 문제가 되었다.

더 나아가 ‘**을의 민주주의**’, 곧 약소자로서 을을 배려하고 보호하는 정책과 제도만이 아니라, 또한 을의 이해관계와 의지를 잘 대표할 수 있는 대표자들을 선출하고 통제하는 과정만이 아니라, **을들 자신이 직접 정치에 참여하고 영향을 발휘할 수 있는 방안**을 고민하고 모색하는 것이 ‘**을의 민주주의**’의 근본적인 관심사라고 할 수 있다.

### 3. 을은 누구인가? 내적 배제와 주체화

그런데 이렇게 되면 **을은 누구인가**라는 질문이 중요해진다. **을은 누구인가?** 우리가 서두에서 언급했던 것처럼, 다양한 형태의 비정규직 노동자들, 이주자들, 성적 소수자들, 여성들, 청소년들, 소규모 자영업자들, 교수의 각종 뒤치다꺼리를 감당해야 하는 대학원생들, 빈곤 노인들, 또는 모든 것이 서울 중심으로 이루어지는 나라에서 늘 손해와 차별을 감수해야 하는 지방 도시 및 농어촌에 사는 사람들 등이 **을인가?**

만약 이들이 **을**이라면, 이들은 ‘**을을 위한 민주주의**’의 대상이라고 할 수 있겠지만, 민주주의의 **주체**라고 할 수는 없을 것이다. 또한 이들이 각자 **이해관계의 주체**로서 압력 집단이 되어 각종 정책과 입법과정에 영향력을 행사한다면 이들을 **을에 의한 민주주의의 행위자**라고 할 수는 있겠지만, 역시 이들을 **민주주의의 주체**라고 할 수는 없을 것이다. 그런데 이해관계의 주체로서의 **을**들은 항상 자신보다 더 강한 다른 갑들의 이해관계에 밀릴 수밖에 없고, 따라서 약소자로 남게 될 것이다. 더욱이 자신의 이해관계를 표현할 만한 길을 처음부터 차단당한, **이해관계의 주체로서도 인정받지 못하는** 수많은 **을**들이 존재할 것이다. 이들이 이처럼 **을로, 병으로, 정으로** 남아 있는 한, 민주주의는 보편적인 민주주의, 모든 국민 내지 인민의 민주주의가 아니라 다수의 **을**을 배제한 **배제의 민주주의**로 남게 될 것이다. 따라서 ‘**을의 민주주의**’라는 화두는, 이해관계의 경쟁에서 밀려나고 차별받고 배제당하는 **을**들이 민주주의의 주체로 인정받고 구성되는 길은 무엇인지 묻지 않을 수 없다. 정치적 대표의 과정을 포함하여 이러한

을들의 이해관계와 의지를 광범위하게 대표하고, 이들을 민주주의의 주체로 구성하고 주체화할 수 있는 길은 무엇인가?

### III. 다시, 을이란 무엇인가?

그러므로 다시 을이란 무엇인가라는 질문을 다시 한 번 던져볼 필요가 있다. ‘을’이라는 말은, 얼핏 보기에는 자명한 대상을 지칭하는 것 같다. 앞서 말했듯이, 재벌 가족의 횡포에 시달리는 직원들, 프랜차이즈 가맹점주들, 그 알바생들, 하청업체 직원들, 비정규직 노동자들, 성적 소수자들 등이 바로 을들 아닌가? 하지만 우리가 생각하기에 이는 이론적 성찰의 소재로서의 을이지, 이론적 작업을 통해 개념화된 것으로서의 을은 아니다. ‘을’이라는 단어가 단순한 시사적 용어에서 이론적 개념으로 발전하기 위해서는 다음과 같은 질문들을 제기하고 그것에 대답해야 할 것으로 보인다.

#### 1. 을은 계급 개념인가 그렇다면 그것과 전통적인 계급 개념의 차이는 무엇인가?

을이 다양한 형태의 피지배 집단들을 가리킨다는 것은 분명해 보인다. 하지만 이것을 사회과학적 계급 개념과 어떻게 관련시킬 수 있을지는 매우 불분명해 보인다. ‘을’은 노동자 계급이 아니며, 빈민 계급도 아니고, 더욱이 중간 계급도 아니다. 하지만 그렇다고 해서 ‘을’이 사회적 실재성을 결여한 가공적인 용어에 불과한 것은 아니다. 오히려 이 용어는, 신자유주의적 세계화로 인한 사회경제적 불평등의 심화를 나타내는 여러 가지 표현들, 곧 ‘20 : 80’, ‘10 : 90’, 또는 ‘1 : 99’ 같은 표현들이 지칭하는 사회적 현실을 정확히 가리키는 기호인 것으로 보인다. 따라서 ‘을’이라는 용어는, 최근 촛불집회에서 주권의 주체로 호명되고 있는 ‘국민’(nation)이라는 개념이 담지 못하는 계급적 함의, 곧 지배자와 피지배자 사이의 사회경제적·정치적 불평등 관계를 표현하는 용어인 것으로 보인다. 그렇다면 그 자체로는 전통적인 계급 개념이 아니지만 다양한 형태의 계급적 불평등과 차별을 표현하는 을이라는 용어가 의미하는 것은 무엇인가?

다른 식으로 질문해본다면, 을이라는 용어는 계급에 관한 전통적인 표상/재현(representation) 방식(리프리젠테이션에 관해서는 뒤에서 좀 더 논의하겠다)을 어떻게 해체하는가? 을이라는 용어 자체는, 계급적 불평등의 현실, 따라서 계급투쟁의 현실(이것의 완화된 표현이 ‘갑질’일 것이다)을 표현하되, 전통적인 계급 표상/재현 양식을 해체하는 가운데 그렇게 하는 것으로 보인다. 요컨대 을이라는 용어가 표현하는 것은 계급(들) 없는 계급투쟁의 현상, 적어도 우리가 갖고 있는 계급 표상/재현 양식으로 적절히 설명되지 않는 계급투쟁의 현상이 아닌가?

## 2. 을은 민중의 다른 이름인가?

이러한 질문은 바로 을과 민중의 관계에 대한 질문으로 이어진다. 다양한 종류의 피억압자들을 지칭한다는 점에서 을은 한국 인문사회과학에서 오래 사용되어온 민중이라는 용어와 매우 가까운 것으로 보인다. 또는 을은 민중이라는 개념의 시사적인 표현인 것으로 보인다.

하지만 우리가 보기에 을과 민중 사이에는 꽤 중요한 차이점이 존재하는 것으로 보인다. 우선 을이라는 용어는 (적어도 그 현행적 용법을 고려해볼 때) 민중이라는 개념과 달리 저항의 주체나 변혁의 주체로 제시되지 않는다. 오히려 을은 피해자, 피착취자, 피억압자, 피차별자 등과 같이 수동적으로 피해를 겪는 존재자들을 지칭하는 용어로 주로 쓰인다. 을이라는 용어가 사회적으로 널리 쓰임에도 불구하고 인문사회과학 연구자들이 이 용어에 별로 주목하지 않거나 매력을 느끼지 못하는 이유 중 하나가 여기에 있을 터이다. 하지만 다른 한편으로 보면 을의 이러한 용법은, 민중이라는 개념에 담긴 가상적 측면 및 그 한계를 드러내주지 않는가? 우리가 보기에 특히 두 가지 측면이 중요한 것 같다. 곧 한국 인문사회과학에서 표준화된 민중이라는 개념은 피억압자, 피착취자들 사이의 연대나 통일성을 선명적으로 전제하는 것 아닌가? 더 나아가 민중이라는 개념은 피억압자, 피착취자로서의 민중, 수동적 피해자로서의 민중과 능동적인 저항과 변혁의 주체로서의 민중 사이의 거리를 이상적으로 최소화하거나 제거해온 것은 아닌가?

반면 을이라는 용어는, 그 통일성이 문제적일 뿐만 아니라, 80년대 진보적인 인문사회과학이 이상화한 변혁의 주체로 자처하지도 않는 이질적이고 다양한, 또한 사회의 거대 다수를 형성하는 약소자들을 지칭하고 있다. 그럼에도 이들은 스스로 자신들을 갑과 대립하는, 갑에게 착취당하고 모욕당하고 지배당하는 을이라고 부름으로써 자신들을 정치적 집합체로서 정체화하고 있다. 하지만 그렇다고 해서 을이 반드시 진보적인 것은 아니다. 18년 간의 박정희 군사독재를 지지했던 것은 다수의 을이었고, 그로부터 30여 년이 지난 뒤 이명박, 박근혜 정권이 연속적으로 집권할 수 있게 해준 동력은, 다름 아닌 박정희의 유령을 호명했던 을들의 욕망이었다.

아마도 을은 민중의 다른 이름이고, 또한 을의 민주주의는 민중 민주주의의 다른 이름이라고 할 수도 있을 것이다. 그러나 그때의 민중은, 우리가 상상해온 민중보다 훨씬 더 이질적이고 다양한, 더욱이 훨씬 더 분할되고 갈등적인 집합체일 것이며, 민중 민주주의는 하나의 해답이라기보다는 훨씬 더 까다롭고 복잡한 문제에 대한 명칭일 것이다.

## 3. 을은 소수자(minority) 또는 서발턴(subaltern) 또는 프레카리아트(precariat) 등으로 표현될 수 있는가?

을과 민중의 이러한 차이점은 또 다른 질문을 낳는다. 2000년대 들어서 한국 인문사회과학에서 꽤 널리 쓰이는 용어들이 소수자, 서발턴, 프레카리아트 같은 용어들이다. 을은 이러한 이론적 용어들의 시사적인 표현인가?

하지만 우리가 보기에는 을이라는 용어는 이 용어들과도 꽤 의미 있는 차이점을 지닌 것으로 보인다. 우선 프레카리아트라는 개념은 주지하다시피 노동자 계급을 지칭하는 ‘프로레타리아트’(proletariat)라는 마르크스주의적 개념과 ‘불안정한’을 의미하는 ‘precare’라는 용어를 결합하여, 현대 사회의 많은 노동자들이 다양한 형태의 불안정 노동(임시직, 기간제, 파견, 외주 등) 업무에 종사하면서 불안정한 삶을 살아가고 있다는 점을 표현하기 위해 만들어진 용어다.<sup>5)</sup> ‘을’이라고 지칭되는 많은 부류의 사람들이 이러한 불안정 노동에 종사하고 있다는 점을 감안하면 을과 프레카리아트는 서로 겹치는 점이 많다고 할 수 있다. 하지만 을이라는 용어는, 주로 노동 관계의 특성을 지칭하는 프레카리아트라는 개념에 비해 이러한 불안정 노동자들은 동시에 모욕당하고 차별당하고 때로는 혐오의 대상이 된다는 특성, 곧 사회적 인정 관계 내지 상징적 위계 관계에서 종속적인 위치에 속해 있다는 특성도 지닌다는 점을 표현해주는 것으로 보인다. 을이라는 용어는 불안정 노동이 대개 격심한 감정 노동을 수반한다는 점을 보여준다고 할 수도 있을 것이다.

을이라는 용어는 인문사회과학에서 광범위하게 사용되는 ‘소수자’라는 용어와도 일정한 차이점을 지니고 있다. 사실 영어의 마이너리티(minority)나 불어의 미노리테(minorité)라는 용어에 비하면 우리말의 ‘소수자’라는 용어는 의미 범위가 상당히 제한적인 편이다. 영어나 불어에서 이 용어들은 우리말로 ‘미성년’이라는 말을 포함하고 있으며, 또한 ‘약소자’라는 뜻도 담고 있다. 칸트가 유명한 「계몽이란 무엇인가?」라는 질문에 대한 답변(1784)의 서두에서 계몽이라는 개념을 정의할 때 등장하는 것이 바로 ‘미성숙’으로서의 ‘미성년’이라는 의미이며,<sup>6)</sup> 이것은 영어나 불어로는 minority 또는 minorité로 번역된다. 또한 마이너리티나 미노리테는 ‘약소자’라는 뜻도 담고 있는데, 프랑스 철학자 자크 랑시에르가 ‘해방’(émancipation)을 정의하면서 이를 미노리테에서 탈출하는 것이라고 정의할 때 염두에 둔 것이 이러한 다층적인 의미이다.

해방이란 소수파/약소자/미성년(minorité)에서 탈출하는 것이다. 그렇지만 누구도 자기 스스로의 힘을 통하지 않고서는 사회적 소수파/약소자/미성년에서 탈출할 수 없다. 노동자들을 해방하는 것은 노동을 새로운 사회의 정초 원리로 보이게 만드는 것이 아니라, 노동자들을 소수파/약소자/미성년의 상태에서 탈출하도록 만드는 것이자, 그들이 정말 사회에 속해 있음을 증명하고, 그들이 정말 공통 공간 속에서 모두와 소통하고 있음을 증명하는 것이다. ... 도래할 사회를 지배할 대항 권력을 정초하는 것보다는 능력을 증명하는 것—그것은 또한 공동체를 증명하는 것이기도 하다—이 중요하다. 스스로 해방된다는 것은 이탈을 감행하는 것이 아니라, 공통 세계를 함께 나누는 자로서 자신을 긍정하는 것. 비록 겉모습은 다르지만 우리가 상대와 같은 게임을 할 수 있음을 전

5) 가이 스탠딩, 『프레카리아트: 새로운 위험한 계급』, 김태호 옮김, 박종철출판사, 2014 참조.

6) “계몽이란 우리가 마땅히 스스로 책임져야 할 미성년 상태에서부터 벗어나는 것이다. 미성년 상태란 다른 사람의 지도 없이 자신의 지성을 사용할 수 없는 무능력이다.” 이한구 옮김, 『칸트의 역사철학』, 서광사, 1992, 13쪽(강조는 칸트). 독일어 원문은 다음과 같다. “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.”

제하는 것이다.<sup>7)</sup>

이렇게 확장된 의미로 이해된 마이너리티 또는 미노리테는 ‘소수자’라는 용어가 답을 수 없는 여러 가지 쟁점을 표현해준다(가령 최근 화제가 되는 선거 연령의 문제가 그렇다).

그렇다고 해도 ‘을’이라는 용어는 마이너리티나 미노리테로 환원되지는 않는 것으로 보인다. 왜냐하면 ‘을’이라는 용어는 마이너리티나 미노리테라는 용어에 비해, 소수자나 약소자는 수적으로 소수가 아니라 사실은 압도적 다수라는 것(‘1:99’에서 ‘99’라는 숫자가 표현하는 것)을 보여주기 때문이다. 이는 사실 신자유주의적 세계화가 산출하는 주요 현상 중 하나는 소수자들/약소자들의 다수화 현상이라는 점을 드러내준다는 점에서 중요한 함의를 지닌다. 곧 신자유주의적 사회화는 노동자 계급 조직을 비롯한 사회적 연대 조직을 약화시키거나 해체하고 더 나아가 개인들이 속해 있는 소속 관계를 불안정화함으로써(비정규직화, 조기 정년, 프리랜서, 자영업 등이 그 한 사례일 것이다) 대다수 개인들을 단자화(單子化)하고 불안정한 존재자들로 만든다. ‘을’은 수적으로는 압도적인 다수를 차지하고 있지만, 사실 자신들의 독자적인 조직과 네트워크로 연결되지 못한 단자적이고 불안정한 소수자들/약소자들이다.<sup>8)</sup>

이런 의미에서 본다면 ‘을’이라는 용어는 서발턴(subaltern)이라는 개념과 매우 비슷한 의미를 지닌다고 할 수 있다. 이탈리아의 마르크스주의 이론가였던 안토니오 그람시(Antonio Gramsci)가 고안해낸 이래 인도 서발턴 역사학 연구자들 및 가야트리 스피박(Gayatri Spivak) 같은 문예이론가들이 발전시킨 서발턴이라는 개념은, 한편으로 지배 엘리트 집단과 대비되는 대다수의 피지배 집단을 가리키면서 다른 한편으로는 스스로 자신을 표현하거나 주체화하지 못하는 정치적 무능력을 표현하기 때문이다.<sup>9)</sup>

하지만 을이라는 용어는 서발턴 개념과도 일정한 차이를 지니고 있다. 인도 역사학자들과 가야트리 스피박이 이론화한 서발턴 개념은 두 가지 난점을 안고 있는 것으로 보인다. 첫째, 이 개념은 일정한 역사적 시기의 흔적을 깊이 포함하고 있다. 곧 이 개념은 국민 대다수가 문맹자 농민이었던 식민지 시기 또는 포스트 식민 초기 시기의 인도 상황(대략 1960년대까지의 시기)을 표현하고 있다. 반면 그 이후 인도는 급속한 산업화 과정 및 사회적 분화 과정을 겪었으며, 원래 서발턴 개념의 주요 지시체였던 문맹자 농민들은 더 이상 인구의 대부분을 차지하지 않게 되었다. 이에 따라 서발턴 역사학자들 중 일부는 ‘피통치자’(governed)라는 푸코적인 개념으로 서발턴 개념이 지닌 역사적 한계를 극복하려고 시도하고 있다.<sup>10)</sup> 둘째, 서발턴

7) 자크 랑시에르, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 양창렬 옮김, 도서출판 길, 2014(수정 재판), 92~93 쪽. 번역은 다소 수정했다. 특히 번역문에서는 minorité를 “소수파”로만 번역했지만, 우리가 보기에 저 단어에는 ‘약소자’나 ‘미성년’이라는 뜻이 포함되어야 한다.

8) 지그문트 바우만, 『방황하는 개인들의 사회』, 앞의 책; Robert Castel, *La montée des incertitudes: Travail, protections, statut de l'individu*, Seuil, 2009; 에티엔 발리바르, 「보편들」, 『대중들의 공포』, 서관모·최원 옮김, 도서출판 b, 2007을 각각 참조.

9) 라나지트 구하, 『서발턴과 봉기』, 김택현 옮김, 박종철출판사, 2008; 가야트리 스피박, 「서발턴은 말할 수 있는가?」, 로절린드 모리스 엮음, 태혜숙 옮김, 『서발턴은 말할 수 있는가』, 그린비, 2013; 존 베벌리, 「혼종이나 이분법이나? 하위주체와 문화연구에서 다루는 ‘민중’의 범주에 관하여」, 『하위주체성과 재현: 라틴아메리카 문화이론 논쟁』, 박정원 옮김, 그린비, 2013을 각각 참조.

10) Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Columbia University Press, 2004.

개념은 지배 엘리트와 대비되는 피지배 집단, 특히 자신을 표현하거나 주체화할 수 없는 집단들의 일반적 상황에 초점을 맞춘 개념으로, 피지배 집단 내의 이질성과 차이, 따라서 갈등적 상황을 표현하는 데 난점을 지니고 있다.

반면 을이라는 용어는 서발턴이라는 용어가 지닌 이러한 난점들을 반드시 수반하지 않는 것으로 보인다. 을이라는 용어 자체는 을과 병, 정 ... 과 같은 내재적 분할과 또 다른 위계 관계를 그 자체 안에 포함하고 있기 때문이다. 을이라는 용어는 **본질적으로 복수적이며 내적으로 분할된** 용어라고 할 수 있다. 뒤에서 조금 더 상론하겠지만, 탄핵 정국에서 ‘촛불집회’와 대결하는 또 하나의 대중집회로 주목을 받은 이른바 ‘태극기집회’야말로 을의 이러한 복수성과 내적 분할을 잘 드러내는 사례라고 할 수 있다.

심지어 여기서 한 걸음 더 나아가 을이라는 범주, ‘몹 없는 이들’이라는 개념에 제대로 포함되지도 않는 존재자들을 떠올려 볼 수 있다. 을 겨울 AI 파동으로 인해, 또 몇 해 전에는 구제역 파동으로 인해, 살아 있는 채로 매몰되거나 살처분당한 수천 만 가축들이야말로, 가장 대표적인 을이면서 역설적으로 을이라는 범주에 포섭되지 못하고 그 지위를 인정받지도 못하는, 따라서 그야말로 **역설적인 을**이라고 부를 수 있는 존재자들이 아닌가? 어떤 사람들은 자연 환경, 생태계 자체 역시 이러한 역설적인 을에 포함시킬 것이고, 어떤 사람들은 또 다른 AI, 곧 인공 지능과 로봇의 문제에도 역설적인 을의 문제가 함축되어 있다고 생각할 것이다.

#### 4. 을은 다중인가?

현대 인문사회과학에서 광범위하게 사용되는 또 다른 용어로 다중(multitude)이라는 개념을 들 수 있다. 이탈리아의 철학자인 안토니오 네그리와 그의 미국인 제자인 마이클 하트의 공동 저작인 『제국』, 『다중』, 『공통체』<sup>11)</sup>를 통해 국내에도 잘 알려져 있는 이 용어는, 그 저자들에게 따르면 근대 서양정치철학에서 정치적 주체를 지칭해온 몇 가지 주요 개념들과 차이를 지닌 개념이다. 이들에 따르면 우선 다중은, 주권 개념과 한 쌍을 이루며, 통일성과 환원을 특징으로 하는 ‘인민’(people) 개념—남한의 헌법이나 정치적 원리에서는 ‘국민’ 개념에 해당하는—과 구별된다.

인민은 하나(일자)이다. 물론 인구는 수없이 다양한 개인들과 계급들로 구성되어 있다. 그러나 인민은 이 사회적 차이들을 하나의 정체성으로 종합하고 환원한다. 이와 달리 다중은 통일되어 있지 않으며 복수적이고 다양한 상태로 남아 있다. 정치철학의 지배적 전통에 따르면, 이것이 바로 인민이 주권적 권위로서 지배할 수 있고 다중이 그럴 수 없는 이유이다. 다중은 **독특성들의 집합**으로 구성되어 있다. 그리고 여기서 독특성은 그 차이가 동일성으로 환원될 수 없는 사회적 주체, 차이로 남아 있는 차이를 뜻한다.<sup>12)</sup>

11) 안토니오 네그리·마이클 하트, 『제국』, 윤수종 옮김, 이학사, 2001; 『다중』, 서창현 외 옮김, 세종서적, 2008; 『공통체』, 윤영광·정남영 옮김, 사월의책, 2014.

12) 안토니오 네그리·마이클 하트, 『다중』, 135쪽.

또한 다중은 '대중'(mass) 개념과도 차이를 지니는데, 이는 대중 개념이 근본적으로 수동적이고 지도를 받아야 하는, 지리멸렬하고 공통성이 없는 개인들의 집합을 가리키기 때문이다. 이들에 따르면 대중은 다른 측면이며, 동질적이고 분산된 개인들의 집합으로 해체된 인민을 가리킨다.

더 나아가 다중은 마르크스주의에서 말하는 노동자 계급과도 구별되는 개념이다. 노동자 계급이 주로 산업 노동자 집단이나 생산적 노동에 종사하는 사람들을 가리키는 명칭인데 반해, 이들에 따르면, 다중은 “프롤레타리아 개념에 그 가장 풍부한 규정, 즉 자본의 지배 아래에서 노동하고 생산하는 모든 사람들이라는 규정을 부여”<sup>13)</sup>하는 개념이다. 특히 이들은 종래의 물질노동과 구별되는 비물질노동, 곧 “서비스, 문화 상품, 지식, 또는 소통과 같은 비물질적 재화를 생산하는 노동”<sup>14)</sup>이 포스트모던 자본주의에서 종래의 물질노동에 대하여 ‘질적 헤게모니’를 차지하게 되면서, 좁은 의미의 산업노동자 계급을 넘어서는 새로운 계급 주체, 실로 공산주의의 주체로서의 다중이 등장할 수 있게 되었다고 주장한다.

이렇게 본다면 ‘다중’은 을이라는 용어와 상당히 가까운 의미를 지닌다고 할 수 있다. 을은 정치 공동체의 성원 전체 및 그 통일성을 가리키는 인민(또는 국민)과 동일하지 않으며, 오히려 그 내부의 이질성과 다양성을 표현한다. 또한 을은 당연히 넓은 의미의 노동에 종사하는 사람들일 것이며, 그 중 상당수는 네그리와 하트가 비물질노동이라고 부르는 종류의 노동을 수행하는 사람들일 것이다.

하지만 내가 보기에 을이라는 용어와 다중 개념의 중요한 차이점은, 앞서서도 지적했던 것처럼 을이라는 용어가 이질성과 다양성을 넘어서 갈등성을 자신의 본질적 요소로 포함하는 데 반해 네그리와 하트가 이론화한 다중 개념에서는 이러한 내적 갈등과 분할을 찾아보기 어렵다는 점이다. 실로 다중 개념은 근본적으로 **목적론적인** 개념이며, 따라서 현대 철학에서 사용되는 **주체화의 문제를 사고하기 어렵게 만드는**(불가능하게 하지는 않을지 몰라도) 개념이다.

네그리와 하트는 『제국』에 대한 비평가들에 대해 답변하는 대목에서 다중 개념이 함축하는 두 개의 시간성을 구별한다. 하나는 영원성으로서의 다중으로, 이러한 다중은 그것이 없이는 “우리의 사회적 존재를 생각할 수 없”<sup>15)</sup>는 다중, 곧 사회의 **존재론적 토대**로서의 다중이다. 이러한 다중은 강한 의미의 **정치적 주체**로서의 다중, 곧 사회를 형성하고 유지하고 이끌어가는 다중, 따라서 자율적인 사회적·정치적 역량을 지닌 주체로서의 다중이다. 다른 하나는 “역사적 다중, 아니 정확히 말해서 ‘아직 아닌’ 다중”이다. 이러한 다중은 첫 번째 영원성의 다중에 걸맞은 다중으로 아직 구성되지 않은 다중, 따라서 정치적으로 구성되고 형성되어야 하는 다중을 가리킨다. 문제는 두 가지 시간성에 따라 구별되는 다중은, **내적 갈등과 분할의 문제에서 비껴나 있는 다중**이라는 점이다. 두 번째 다중은 항상 이미 첫 번째 다중에 의해 규정되어 있는 다중, 곧 목적론적 발전 경향 속에서 포착된 다중이다. 이 때문에 이들은 다음과 같이 말한다.

13) 안토니오 네그리·마이클 하트, 같은 책, 143쪽.

14) 안토니오 네그리·마이클 하트, 『제국』, 382쪽.

15) 안토니오 네그리·마이클 하트, 『다중』, 272쪽.

이 두 유형의 다중은 개념적으로 구별될 수 있을지언정, 실제로는 분리될 수 없다. 다중이 이미 우리의 사회적 존재 속에 잠재되어 있지 않고 내재되어 있지 않다면, 우리는 다중을 하나의 정치적 기획으로 상상할 수조차 없을 것이다. 그리고 마찬가지로, 우리가 오늘날 다중을 실현하기를 바랄 수 있는 것은 다중이 이미 하나의 실제적인 잠재력으로 존재하기 때문이다.<sup>16)</sup>

이런 질문을 던져보자. 태극기 집회에 참여하는 사람들은 다중인가 아닌가? 탄핵 정국의 와중에서 탄핵에 집요하게 반대하고, 헌법재판소에서 탄핵 결정이 내려진 이후에도 여전히 탄핵에 불복하면서 계엄령을 내려달라고 호소하는 이들은 다중인가 아닌가? 또한 2012년 대선 당시 박근혜 후보에게 투표를 했던 51%의 유권자들은 다중인가 아닌가? 만약 이들이 다중이라면, 보수적이거나 심지어 반동적인 정치 세력도 다중에 속한다고 할 수 있는 것인가? 그리고 만약 그렇다면 어떻게 해방의 주체로서의 “다중이 이미 하나의 실제적인 잠재력으로 존재”하고 있다고 말할 수 있을까?

만약 이들이 다중이 아니라면, 아마도 수구 보수 세력을 지지하지 않고 적어도 자유주의적인 세력 이상을 지지하는 사람들만이 다중이라고 불릴 자격이 있다고 할 수 있다. 그런데 네그리와 하트가 말하는 ‘공산주의의 주체’로서, 마르크스의 프롤레타리아를 계승하는 해방의 주체로서의 다중에 걸맞은 개인들과 집단을 추출하려면 그 지표는 훨씬 더 엄정해야 할 것이다. 그렇다면, 가령 2012년 대선에서 문재인 후보를 지지한 48%의 사람들 전체가 다중은 아닐 것이며, 아마도 그중의 일부, 구 통합진보당이나 오늘날의 소수 진보정당, 곧 정의당이나 노동당 또는 녹색당을 지지하는 사람들만이 진정한 의미의 다중이라고 할 수 있을 것이다. 그렇다면 나머지 대다수는 다중이 아닐 터인데, 어떻게 다중을 사회의 존재론적 토대라고 할 수 있을까?

따라서 다중이 사회의 존재론적 토대로 간주될 수 있으려면 다중은 필연적으로 다수의 보수적인 또는 더 나아가 수구반동적인 세력을 포함해야 한다. 반대로 다중이 “이미 하나의 실제적인 잠재력으로 존재하는” 해방의 정치적 주체로 존재하려면, 다중은 상당히 축소된 범위의 개인들 및 집단들로 한정될 수밖에 없으며, 따라서 사회의 존재론적 토대로 간주될 수 없다. 내가 보기에, 네그리와 하트가 가능한 한 최대한 다중의 외연을 확장하면서도 이들을 해방의 주체, 공산주의의 주체라고 부를 수 있는 것은 목적론적 추론의 가상 때문이다. 그리고 이러한 목적론적 추론의 가상은 정치적 분석이 분석하고 설명해야 할 대상 자체를 말소시켜 버린다. 그것은 곧 **을들 내부의 이질성과 다양성, 그리고 갈등성이라는 문제**이며, 랑시에르, 에르네스토 라클라우, 에티엔 발리바르 및 여러 현대의 정치 이론가들이 푸코에서 유래하는 **주체화(subjectivation)**라는 개념을 갖고 씨름하는 문제가 바로 이것이다.<sup>17)</sup>

16) 같은 책, 같은 곳.

17) 현대 정치철학에서 주체화의 문제에 대해서는 진태원, 「정치적 주체화란 무엇인가? 푸코, 랑시에르, 발리바르」, 『진보평론』 2015년 봄호 참조.

## IV. 을을 주체로 하는 민주주의는 무엇인가?

만약 을이라는 용어가 현대 인문사회과학의 주요 개념들과 이러한 차별성을 지니고 있다면, 을을 주체로 하는 민주주의란 과연 무엇인가? 그리고 그것은 지금까지의 민주주의와 어떤 차이점을 지니는가라는 질문들이 제기될 수 있다. 여기에서도 역시 몇 가지 쟁점을 지적해두는 게 좋을 것 같다.

### 1. 을을 잘 대표하는 것이 을의 민주주의인가?

을의 민주주의에 관하여 일차적으로 **을을 잘 대표하는 민주주의**라고 정의해볼 수 있다. 그리고 다시 '을을 잘 대표하기'에 대하여 다음과 같은 제도적 함의를 제시해볼 수 있다. 가령 최근 많은 논의의 대상이 되는 경제 민주화를 생각해볼 수 있다. '경제 민주화'라는 표제 아래 우리 사회 극소수 파워 엘리트 집단을 대표하는 재벌 체제를 해체하고, 그 대신 사회의 대다수를 이루는 을의 경제적 이해관계 및 지위를 강화하는 여러 가지 법적·제도적 대안들을 고려해볼 수 있다. 여기에는 재벌 지배구조를 민주화하고 소수 주주의 이익을 보호하는 것에서부터 산업적 시민권을 강화하는 방안에 이르기까지 여러 가지 제안이 포함될 수 있다.

또한 정치적 대표의 틀 자체를 개혁하는 방안도 생각해볼 수 있다. 보수 양당 체제가 독점해온 정치적 대표의 틀을 해체하고 다수의 진보 정당의 원내 진출을 통해 을의 정치적 이해관계와 지위를 보장할 수 있는 방안은 을의 민주주의의 주요 내용을 구성할 것임에 틀림없다. 흔히 지적되는 정당명부식 비례대표제를 비롯하여 선거 연령 인하, 지방 자치제도의 정비 등이 이러한 대안에 포함될 것이다.

아울러 포괄적인 의미에서 사회적 민주화라고 부를 수 있는 것의 법적·제도적 방안도 모색해볼 수 있다. 우리가 '사회적 민주화'라고 부르는 것은, 사회경제적 구조나 정치적·법적 제도를 통해 완전히 포괄되지 않는, 하지만 대다수의 을들이 삶 속에서 겪는 억압과 차별, 착취 등을 개혁하는 과정을 지칭한다. 가령 여성이나 비정규직 노동자, 장애인, 성적 소수자, 청소년 등에 대한 차별과 억압, 착취를 법적으로 금지하고 그들을 보호하거나 그들의 피해를 지원 하는 방안을 마련하는 것은 매우 중요한 일이다. 하지만 그들을 보호하거나 지원하는 일을 넘어, 그들을 예외적이거나 비정상적인 존재자들, 피해자들이 아니라 **정상적인 주체들**로, 민주주의의 **중심적인 구성원들**로 재현하는/대표하는(represent), 그리고 구성하는 것은 더욱 중요한 일이다. 그런데 이렇게 되면 '대표하기'가 무엇을 의미하는가 하는 것이 중요한 문제로 제기된다.

### 2. 을을 대표한다/재현한다는 것은 무엇인가?

따라서 정치적, 경제적, 사회적 민주화의 과제들을 넘어서 '대표하기/재현하기'라는 말이 갖

는 다양한 함의를 살펴보는 일 역시 ‘을의 민주주의’를 사고하고 개념화하는 데 본질적인 과제인 것으로 보인다.

사실 우리가 ‘대표하기’ 내지 ‘대의하기’라고 부르는 개념, 곧 영어로는 리프리젠트(represent) 내지 리프리젠테이션(representation)이라는 용어들로 표현되는 개념은 꽤 복잡한 의미를 지니고 있다. 이 용어는 다음과 같은 기본적인 의미를 지닌다.

### 1) 재현하기

리프리젠테이션의 기본적인 의미는 ‘표상’ 내지 ‘재현’이라고 할 수 있다. 이때 표상으로서의 재현(再現)은, 인식하는 주관 바깥에 이미 그 자체로 성립해 있는 또는 현존하는 어떤 사물이나 대상을 가능한 한 있는 그대로, 정확하게 다시-제시함(re-presentation)을 의미한다. 이런 의미의 재현은 첫째, 재현 과정에 앞서 미리 그 자체로 성립해 있는 사물이나 대상의 현존을 전제하며, 둘째, 재현 작용 자체는 이러한 사물이나 대상을 있는 그대로, 정확하게 잘 묘사하거나 제시하는 것을 목표로 삼는다는 것을 전제한다.

### 2) 대표하기

이것의 정치적 표현이 ‘대표’라고 할 수 있다. 인식론적 의미의 ‘재현’과 마찬가지로 현대 민주주의의 핵심적인 활동으로서 대표는, 선거를 통해 선출된 대표자들이 자신을 선출해준 피대표자들, 곧 주로 유권자들의 목소리나 욕망, 이해관계를 잘 대변하는 것을 목표로 삼는다. 따라서 정치적 활동으로서의 ‘대표’ 역시 ‘재현’과 마찬가지로, 대표 과정에 앞서 이미 그 자체로 성립해 있는 피대표자들 내지 유권자들이라는 사물 내지 대상의 현존을 전제하며, 이러한 사물 내지 대상을 가능한 한 정확하게 다시-제시하는 것, 그들의 이해관계, 욕망, 목소리를 있는 그대로 다시-들려주는 것을 목표로 삼고 있다.

### 3) 재-현하기

그런데 포스트 담론의 주요한 이론적 기여는, 재현에 관한 통상적 생각과 달리 재현 과정과 독립해서 이미 성립해 있는 사물 그 자체는 존재하지 않으며, 따라서 재현 과정이란, 리프리젠테이션(representation)이라는 말의 원래 뜻과 달리 이미 존재하는 것을 있는 그대로 제시하는 것이 아니라, 사물이나 대상 자체를 구성하는 과정이라는 것을 보여주었다는 점에서 찾을 수 있다. 따라서 이런 의미의 재현은 오히려 재-현이라고 표현할 수 있다. 이때의 재-현은, 재현 과정을 통해 기존에 존재하는 사회적 범주들이나 대상을 변형하고 재구성하는 과정, 이를 통해 이전까지 드러나지 않고 들리지 않았던 것을 드러나게 하고 보이게 만드는 변형적인 현시 과정이라고 할 수 있다. 랑시에르는 『불화』에서 이처럼 (‘치안’ 체제 안에서) 보이지 않고 들리지 않는 것을 보이게 하고 들리게 만드는 것을 정치라는 개념의 가장 기본적인 의미로 규정한 바 있다.

그렇다면 민주주의적 대표/재현은, 유권자들의 이해관계나 욕망, 목소리를 있는 그대로 전달한다. 대표한다는 소극적인 목표(때로는 기만적이기까지 한)에 만족할 수 없으며, 그러한 대

우리가 살고 싶은 나라

표/재현은 적극적인 변형적 현시로서의 재-현 작용까지 포함해야 할 것이다. 그런데 이러한 의미의 재-현이란 무엇인가?

### 3. 을은 정치적 주권의 주체인가?

하지만 우리가 화두로 제안하는 ‘을의 민주주의’는 이러한 재-현의 차원에 머무를 수는 없다. 이러한 재-현 과정 자체는 **주체의 문제**를 그냥 방치해두기 때문이다. 우리가 재현을 단순한 ‘다시-제시하기’로 이해하지 않고 ‘재-현’으로 이해하게 되면, 주체의 문제, 특히 ‘정치적 주체’의 문제가 첨예하게 제기되지 않을 수 없다.

재현/대표로서의 리프리젠테이션의 차원에서 주체의 문제는 직접 민주주의나 간접 민주주의 또는 대의 민주주의나 의 양자택일의 문제로 제기되며, 또한 직접 민주주의의 불가피한 보충물로서의 대의 민주주의의 관건은 필연적으로 부재할 수밖에 없는 직접적인 주체를 가능한 한 잘 대신하는 것, 잘 재현/대표하는 것이 된다. 곧 가능하다면 정치적 주체로서의 국민이 직접 정치에 참여하는 것이 바람직하겠지만, 현대 사회의 복잡성이나 정치 공동체의 규모 등의 이유로 인해 간접 민주주의가 불가피한 이상, 부재하는 실제의 주체, 주권자로서의 국민 내지 인민을 잘 대표하는 것이 민주주의의 핵심 과제가 된다.

그런데 만약 현대 사회 체제의 성격상 부재하지만, 정의상 존재해야 하고 또 존재하는 것으로 간주된 주권적인 주체가 사실은 **허구적인 개념**에 불과하다면, 곧 **주권자로서의 국민 같은 것은 현존하지 않는다**면 또는 **항상 부재하는 원인으로서만 현존한다면** 어떻게 되는가?

사실 현대 자유민주주의 체제에서 인민 주권 내지 국민 주권 개념은 두 가지 역할을 수행하는 것으로 보인다. 첫째, 그것은 권력의 정당성의 궁극적 기초 역할을 수행한다. “모든 권력은 국민으로부터 나온다”는 것은, 국민 내지 인민이라는 주권자의 허락이나 승인 없이는 어떠한 정치권력도 성립하거나 유지될 수 없음을 의미한다. 둘째, 하지만 역으로 이러한 정당성의 궁극적 기초로서의 국민은 **항상 부재하는 이상**, ‘국민’은 기존 권력 또는 그러한 권력을 산출하고 재생산하는 체제를 정당화하는 이데올로기적 근거로 활용되기도 한다. 때때로 일정한 사건들을 통해 이러한 유령 같은 주권자가 출몰하는 일이 벌어지기도 하지만, 홀연히 나타났다가 다시 어느덧 사라질 수밖에 없는 것이 바로 주권자로서의 인민 내지 국민인 이상 그것은 늘 자신의 대리자를 정당화하는 역할(‘연기’) 이상을 수행할 수 없는 것으로 보인다.

바로 그렇기 때문에, 주권의 주체는 ‘국민’을 넘어서 ‘인민’으로 또는 ‘민중’으로 대체되어야 한다고 주장할 수 있다. 요컨대 국민 주권이 아니라 인민 주권 내지 민중 주권을 실현하는 것이 진정한 민주주의에 더 가까이 다가가는 것이며, 을의 민주주의란 요컨대 **을을 주권의 주체로서의 인민 내지 민중으로 세우는 것**을 목표로 한다고 말할 수 있다.

그런데 최근 몇몇 철학자들이 공통적으로 제기하는 바와 같이, 여기에서 ‘인민’ 내지 ‘민중’이라는 개념이 포함하는 내적 분할의 문제가 생겨난다. 영어의 people이나 불어의 peuple 또는 스페인어의 pueblo 같은 단어들은 공통적으로 두 가지 대조적인 의미를 지닌다. 곧 이 용어들은 한편으로 어떤 **국가 내지 정치체의 합법적 성원**이라는 의미, 따라서 우리말의 ‘국민’에

더 가까운 의미를 가리킨다. 하지만 다른 한편으로 이 용어들은 라틴어의 플레브스(plebs)라는 말이 역사적으로 뜻했던 것처럼 ‘몹 없는 이들’로서의 을을 지칭하기도 한다. 이런 후자의 의미에서 본다면 people, peuple, pueblo는 공동체의 합법적인 성원이면서 또한 그 안에서 착취당하고 모욕당하고 차별받는 이들을 의미하는 것이다.<sup>18)</sup>

따라서 인민 내지 민중이 주권자가 되는 민주주의는 아마도 people, peuple, pueblo가 지니는 이러한 내적 차이와 위계 관계를 해체하거나 제거하는, 또는 적어도 줄이거나 최소화하려는 민주주의라고 할 수 있을 것이다. 하지만 문제는 바로 여기에 있을 것이다. 이러한 내적 차이와 위계 관계를 해체하거나 축소한다는 것은 무엇인가? 그리고 그것은 어떻게 가능한가? 가령 이런 질문을 던져볼 수 있을 것이다. 을의 민주주의가 국민 주권을 인민 주권이나 민중 주권으로 대체하는 것을 목표로 한다면, 현행 헌법에서 “대한민국의 모든 권력은 국민으로부터 나온다”고 표현되어 있는 것을 새로운 헌법에서는 “대한민국의 모든 권력은 민중으로부터 나온다”로 바꿀 수 있을까? 요컨대 **인민 내지 민중으로서의 을은 헌법 속에 권력의 주체, 주권의 주체로서 명기될 수 있을까?** 만약 그것이 불가능하다면, 인민 내지 민중으로서의 을은 계속해서 더 나은 **대표/재현의 대상**으로 머물러야 하는 것일까? 아니면 을들이 주권의 주체로 존재하지 않지만 정치의 주체가 될 수 있는 또 다른 길을 모색해볼 때가 된 것인가?

더 나아가 이런 질문을 던져볼 수도 있다. 만약 이 주권자가 사실은 **주권자로 존재하기를 원하지 않거나 그것을 두려워한다면**, 어떻게 할 것인가? 실제로 우리가 지난 3달의 기간 동안 관찰하고 있는 것은, 촛불 정국 내지 탄핵 정국에서 대선 정국으로 추이가 어느덧 이동해가고 있다는 점이다. 이는 민중 내지 을들이 계속 운동을 지속할 수 없으며, 또 그럴 의사도 없다는 점이다. 이들은 이제 **자신들을 대신해서** 정치를 수행할 대표자를 뽑고 싶어 하며, 자신들은 정치의 장에서 물러나 일상으로 돌아가고 싶어 한다. 그리고 사실 또 그렇게 하지 않을 수 없다. 하지만 스스로 통치할 수 있는 역량의 부재 때문이든 아니면 스스로 통치자가 되는 것에 대한 두려움 때문이든, 아니면 민주주의 정치가 지닌 무정부주의적 본성 때문이든, **주체가 주체되기를 거부한다면**, 그때 민주주의는, 특히 을의 민주주의란 무엇인가? 그것이 어떤 것일 수 있는가?

우리가 보기에 이러한 질문들은 ‘을’이라는 주체가 지닌 본질적인 특성들로 인해 불가피하게 생겨나는 질문들이며, 바로 이점이 을의 민주주의를 민중 민주주의나 인민 민주주의와 다른 것으로 만든다. 민중 민주주의나 인민 민주주의라는 이름 아래에서는 불가능한 또는 제기되지 않고 제기하려고 하지도 않는 질문들, 아마도 민주주의의 본성과 한계에 대한 핵심 질문들을, ‘을의 민주주의’는 열어놓는 것이다.

18) 진태원, 「몹 없는 이들의 몹: 을의 민주주의를 위하여」, 『황해문화』 2015년 겨울호 참조.



## 문학과 을의 민주주의 - 정치와 정치적인 것

함돈균(고려대 민족문화연구원)

### 1. 언어와 정상 정치

『정치학』을 쓴 문명의 스승 아리스토텔레스가 인간을 ‘정치적인 동물’로 규정했을 때, 그가 이 존재 규정에서 가장 우선시 했으며 중요한 전제조건으로 삼았던 것이 언어(logos)를 둘러싼 인간 현상이었다는 것은 주지의 사실이다. 그는 다음과 같이 주장한다.

인간은 언어 능력을 가진 유일한 동물이다. 단순한 목소리는 다른 동물들도 갖고 있으며 고통과 쾌감을 표현하는 데 쓰인다. 다른 동물들도 본성상 고통과 쾌감을 감지하고 이런 감정을 서로에게 알릴 능력이 있기 때문이다. 그러나 언어는 무엇이 유익하고 무엇이 유해한지, 그리고 무엇이 옳고 무엇이 그른지 밝히는 데 쓰인다. 인간과 다른 동물들의 차이점은 인간만이 선과 악, 옳고 그름 등등을 인식할 수 있다는 것이다. 그리고 이런 인식의 공유에서 가정과 국가가 생성되는 것이다.<sup>1)</sup>

아리스토텔레스는 이 간명한 주장을 통해 언어를 이익의 유무를 판단하고 가치를 잴 수 있는 척도로 간주하면서, 주체들 간의 의사소통(communication) 행위가 곧 인식론적 실천의 일종이며, 이러한 인식론적 실천이 공동 공간, 즉 공동체(community) 형성의 가장 중요한 근간이 된다고 말한다. 이 문장만으로 본다면 언어는 또는 언어 행위는 이익의 계산을 가능하게 하는 도구인 동시에 가치를 재는 이성적 척도로 작용하며, 가정과 국가라는 ‘공동체’는 이 두 가지 것에 대한 인식론적 ‘공유’를 바탕으로 해서만 성립할 수 있는 문명의 기제다. 주목할 점은 국가를 개인과 가정에 ‘본성상’ 앞서는 자연의 산물이며, 이미 완전한 자급자족에 도달해 있는 궁극적 공동체라고 얘기하는 부분이다. 전체는 필연적으로 부분에 앞서며, 공동체의 본성을 담고 있는 것이 국가라는 것이 그의 논리다.<sup>2)</sup> 그의 규정에 따르면 ‘정치’는 국가라는 완전하고 필연적이며 궁극적인 공동체에서 일어나는 주체들 간의 언어적 실천이다.

역사 이래 널리 알려지고 전승된 이 견해는 현대 이론가들인 하버마스의 의사소통행위 이론이나 한나 아렌트의 정치철학에까지 지대한 영향을 미침으로써 유력한 민주주의론이거나 최소한 전체주의 정치 담론의 반론적 근거로서 활용되어 왔다. 그러나 언어 또는 언어 행위에 내재해 있으며 그 결과라고 아리스토텔레스가 주장한 이익과 가치에 대한 인식의 ‘공유’는 과연 구체적으로 어떻게 가능한지, 또 언어 행위의 전제가 되는 주체의 대칭성 또는 공동주관성은

1) 아리스토텔레스, 『정치학』, 1253a9~17, 천병희 역, 숲, 2009: 이탤릭체 표시는 논문 필자의 강조다.

2) 아리스토텔레스, 위의 책, 1252b27~1253a28.

과연 언제나 성립할 수 있는 것인지 하는 문제 등을 그가 철저히 따져 물었던 것은 아니었으며, 그래서 이 주장은 역시 역사적으로 철학적으로 많은 논란거리를 제공해 오기도 했다. 아리스토텔레스적 언어 실천에는 말 건네는 주체와 말 듣는 주체의 기하학적 대칭성이 전제되어야 하고, 그 사이에 건네지는 말의 내용이 이 대칭성에 부합되어야 하지만, 과연 그러한 의사소통적 대칭성이 성립될 수 있느냐 하는 것이 논란의 핵심이 된다. 아리스토텔레스에 따르면 정치란 의사소통적 대칭성의 근간 위에서만 필연적이고 텔로스적인 발생론을 갖는다. 이 발생론의 필연성은 자연적 속성을 가정하고 있다는 점에서 '보편'을 상정하며, '되어야만 하는' 질서-로고스를 따른다는 점에서 규범적이다. 공동체에 아르케를 부여하려는 이러한 의미의 '정치'가 우리에게 가장 널리 알려진 정치다. 이 '정치'는 정치에 필연성과 규범성을 도입함으로써 보편을 상정하고 표준화 하며 이런 방식으로 '정치'의 정상성을 정당화 한다.

## 2. 대칭성, 치안, 이면계약

하지만 아리스토텔레스적 '정상 정치'는 사회적 실재를 드러내지 못한다. 의사소통적 주체, 즉 담론적 주체들에 전제된 공동주관성은 확인된 바 없는 기하학적 대칭성의 산물인데, 이 대칭성은 모든 타자를 의사(擬似) 타자화 함으로써 모든 인칭을 1인칭의 복사물로 만들기 때문이다. 아리스토텔레스적 이익과 가치의 '공유'는 최소한 로고스 교환이 가능한 주체들 간의 공유이며, 언어적 실천은 로고스의 무대 위에, 담론적 타자 위에 올라와 있는 존재들 간의 언어 교환이다. 이 언어 타자는 문화적이고 사회적인 승인, 그러므로 정치의 승인을 받은 존재들 간에 성립된다. 그러므로 이 언어 교환의 체계는 '자연스럽게' 순환되며 존재들 간의 위상은 기하학적으로 대칭적이다. 이 교환에는 근본적으로 충돌될 수 있는 것들이 거세되어 있고, 그러므로 '합의'될 수 있는 계약서만이 놓인 타자이기 때문이다. 자연스러운 교환이 이루어지는 타자, 이미 승인된 타자는 다른 인칭을 드러내지 못한다. 이 '필연적' 전체로서의 공동체-국가-정치에는 근본적인 사회적 적대가 드러나지 않는다. 없다. 지워진 것, 삭제된 것, 망각된 것이 있다는 뜻이다. 그러므로 진정으로 '정치적인 사건'이 발생할 수 있는가 하는 것이 이 논문의 근본질문이다. 발생하지 않는 '정치적 사건'은 '정치적인 것'과 '사건적인 것' 모두가 동시에 소거되어 있음을 뜻하는 것은 아닌가.

아리스토텔레스적 국가-정치는 플라톤적인 국가-정치와는 다른 차원의 위상학을 시도하지만, 이 위상학에서 여전히 근본적으로 다른 무엇이 발생하지 않는다는 점은 결과적으로 동일하다. 대칭적인 것들 사이에서의 교환은 일종에 또 다른 배치이고 사회적 할당하기 때문이다. 랑시에르에 따르면 말하는 존재자들 사이의 산술적이지도 기하학적이지도 않은 평등(대칭)의 우연성을 실질적인 것으로 현재화하는 이러한 논리는 집단들의 결집과 동의, 권력의 조직과 장소들 및 기능들의 분배, 이러한 분배에 대한 정당화 체계가 이루어지는 과정들의 전체로서 '치안(police)'에 불과하다. '치안'은 주체-신체들이 출현하는 규칙이고, 각각의 신체들에게는 고유한 업무를 공간들에는 분배와 점유에 관한 속성들을 부여하는 짜임이다.<sup>3)</sup>

이 짜임에는 망각된 것, 은폐된 것, 삭제된 것, 그러므로 재현되지 못한 ‘실재’가 잉여로 떠돈다. 이 잉여는 없는 것이 아니라, 다만 언어공동체에서 말 건넬 수 있고, 대칭적 지위에서 말 들을 수 있는 위상을 부여 받지 못한 ‘없지 않은 존재’다. 그러나 이 ‘없지 않은 존재’는 실은 ‘정상 정치’의 조건과 토대를 이룬다는 점에서 ‘정치적인 것’을 구성한다. 정상 정치, 치안이 언어 실천의 대칭적 주체로 승인하지 않는 이 존재는 그 비대칭적 위상학으로 인해 정치의 그림자로 존재하지만 사회의 실재라는 점에서 제거될 수 없는 얼룩이며 치안에 불안을 드리우는 ‘정치’의 상수다. 그 자신이 인민의 일부이나 늘 인민의 구성 개념에서 소거되고 망각되어 온 이 존재는 정치공동체에서 대리되지 못하는 ‘아직 아닌 언어-목소리’다. 정치체에서 온전한 몫을 부여받지 못한 이 존재를 우리 시대의 용어로 ‘정치적 을(乙)’이라고 일단 호명하기로 하자. 그들은 정치체에서 명백한 권리를 주장할 수 있는 계약서를 쓰지는 못하지만 실은 이면계약의 당사자로 실재해 왔으며, 의무의 압축적 담지자 형태로 사회에 ‘묶여’ 있고 사회를 지지하고 있다. ‘을’은 정치체에서 노동의 분할을 비롯하여 정치체의 구성과 사회 유지를 위해 필수적인 역할과 분할에 대한 다양한 요구를 수용함으로써, 정치체를 분유하는 정치의 ‘실재’다. 그러나 언어적(담론적) 실천의 결과로 짜인 이익과 가치의 공유 공동체에서 결코 존재론적으로 수평적인 위상학을 갖지 못함으로써 정치-사회의 공식 계약서에 주체로 아직 등장하지 못한다.

### 3. 장소와 주체의 절단

문학 현상은 최초 출현하던 문명의 그 순간부터 정치-사회의 이면계약을 들춤으로써 권리 없이 의무의 담지자로만 존재하는 을의 ‘아직 아닌 목소리’를 일관되고 집요하게 호명해 온 사건의 장이다. ‘사건’은 대칭적 공간에 비대칭성을 도입함으로써 사건 이전과 이후를 절단한다. 이 절단은 현행 ‘정치’에 몫을 갖지 못한 자, 온전한 상징적 이름을 부여받지 못한 존재를 호명함으로써, 사회와 문화의 공식 계약체계에서 대변되지 못한 언어적 신체를 언어 탁자 앞에 앉히는 방식으로 진행된다. 문학은 정치의 현행 세계시간에서 대의되지 못한 몫 없는 자의 목소리를 지금 여기 시간에 현전케 한다. 그런 의미에서 소위 문학적 재현(representation)은 단순한 ‘표상’이 아니다. 문학적 재현은 존재하지 않는 것처럼 존재하는 목소리, 있었으나 온전히 있지는 않았던 목소리, 그러므로 미래에는 있으나 현재에는 아직 아닌 목소리를 ‘생생하게’ 현전하게 한다는 뜻이지, ‘다시’ 보여준다는 의미가 아니다. 이울배반적이지만 저 『정치학』의 저자가 『시학』 같은 문학론의 저자가 되었을 때에는 그도 그것을 알고 있었다. 이미 존재했던 일을 기술하는 역사가보다 ‘존재할 수 있는’ 일을 쓰는 시인의 일이 훨씬 더 보편적이라고 한 말은 바로 그런 뜻이다. 문학은 전미래적으로 사회의 실재를 ‘지금 여기’로 불러낸다.

문학의 서사-이미지는 ‘아직 아닌 것-존재’ 그러나 정치의 토대를 이루고 정치 구성의 일부라는 점에서 ‘정치적인 것’을 가시화하는 사건의 장이자 다른 신체 감염이 일어나는 감각적인

3) 자크 랑시에르, 『불화』, 진태원 역, 길, 2015, 63쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

것들의 새로운 사태다. 그러므로 문학의 고유한 시간은 절단의 시간이다. 이익과 가치를 공유하는, 공동주관성으로 묶인 주체들 간의 언어 탁자 위에 모습을 드러내지 않았던 이면계약의 담지자들이 모습을 드러낸다. 그것은 공식 언어로부터 감추어진 것이 드러난다는 점에서 비은폐적인 것이 드러나는 새로운 언어 사건이다. 이 언어 사건은 정치의 '적대(antagonism)'가 드러나는 증후요, 대칭적 언어공동체에서 발생한 계쟁(係爭)이다. 문학은 정치에서 아직 온전히 권리를 가지지 못한 존재, 다름 아닌 '을'의 목소리를 통해 을의 '있음'을 각성시키고 이미 이름 가진 존재들로 구성된 언어공동체가 공유하는 이익과 가치의 필연성과 규범성, 다름 아닌 '보편성'을 물음에 부친다. 이 물음은 공동 공간, 언어공동체, 즉 기존 정치의 보편성의 근거를 되묻는다. '정치적인 것'의 목소리를 통해 기존 정치를 대질시키고, 특수성의 지위에 있는 을의 위상학으로 보편성의 지위와 '정상'의 정상성을 따져 묻는다. 그러므로 문학은 온전히 대변되지 못하는 묵 없는 존재의 불가능한 현전을 앞서 현현시키는 존재 사건이자 적대의 현전이 일어나는 정치적인 장이다.

아리스토텔레스가 『정치학』을 쓰던 시기 동아시아에 살았던 장자(莊子)는 문학의 언어로 정확하게 이 존재 사건을 드러낸 바 있다. 『장자』 내편(內篇) <덕충부(德充符)>에는 발뒤꿈치가 잘리는 형벌을 받아 절름발이가 된 전과자 신도가(申徒嘉)와 정(鄭)나라 재상 자산(子產)의 갑론을박을 담은 문학적 서사가 실려 있다. 그 둘은 '백혼무인(伯昏無人)'이라는 스승에게 십구 년 간 동문수학한 사이이다. 그러나 자산은 재상의 지위를 가진 자신이 같은 공간 안에서 전과자와 공부한다는 사실이 늘 불만이였다. 어느 날 스승이 없던 강론 공간(학교)에서 신도가를 만난 자산은, 그에게 한 공간에 같은 시간에 머무르지 말자는 제안을 하였으나 신도가는 이 말을 듣지 않고 같은 시간에 같이 자리하였다. 그러자 자산은 신도가에게 다음과 같이 말을 건넨다.

“내가 먼저 나가거든 그대는 머무르고 그대가 먼저 나가거든 나는 머무르리라 하였는데, 이제 내가 나가려고 하니 그대는 머무를 수 있겠는가 아니면 그렇게 하지 못하겠는가? 또한 그대는 재상을 보고서도 비켜주지 않는데 그대는 재상과 동등하게 놀려고 하는가?”<sup>4)</sup>

이에 대해 신도가는 다음과 같이 대답했다.

“선생님의 문하에 본디 이와 같은 재상이 있었다는 말인가? 그대는 곧 그대의 재상 벼슬에 의기양양하여 남을 깔보려는가? 들으니 거울이 밝으면 먼지와 때가 내려 앉지 않나니, 먼지와 때가 내려앉으면 거울이 밝게 비출 수 없다. 현인과 함께 오래 살게 되면 허물이 없어지리라 하니 이제 그대가 존경하여 믿는 것은 선생님이로되 오히려 말을 이와 같이 하니 지나치지 않은가?”<sup>5)</sup> “자기의 잘못을 변명하여 발을 잃은 것을 부당하다고 생각하는 사람은 많고, 그의 잘못을 변명하지 않고 자기 발을 보존하고 있는 것이 오히려 온당치 않다고 생각하는 사람은 적다. 어쩔 수 없다는 것을 알고 편안하게 명(命)에 따르는 것은 오직 덕 있는 사람만이 할 수 있느니라. 명사수 예라는 사람의 사정권 안에서 왔다 갔다 하는 것과 같나니, 중앙은 화살을 맞을 곳이로되 그런데도 맞지 않는 것은 명(命)이다. 사람들이 그의 온전한 발로

4) 장자, 『장자(莊子)』1, 이강수·이권 역, 길, 2013, 269쪽.

5) 장자, 위의 책, 271쪽.

써 나의 온전치 못한 발을 비웃는 사람은 많거늘, 나는 불끈 성을 냈다가 선생님이 계신 곳에 가게 되면 씻은 듯이 돌아오나니 선생님이 좋은 물로써 내 마음을 씻어주셨는지 모르겠다. 나는 선생님과 십구 년을 같이 지냈어도 일찍이 내가 발이 잘린 병신이라는 것을 알지 못했소. 이제 그대는 나와 몸과 뼈의 안(形骸之內)에서 사귀어야 하는데, 몸과 뼈의 바깥(形骸之外)에서 나를 찾으니 어찌 잘못이 아니겠는가?”<sup>6)</sup>

이 문학적 서사는 대화라는 언술 형식을 통해 몫-권리를 다룬다는 뜻의 ‘계쟁’의 함의를 날카롭게 보여주고 있다. 우선 주목할 만한 점은 이 대화가 ‘치안’의 제도적 상징인 ‘법’ 담지자들 간의 갈등을 드러내고 있다는 사실이다. 자살이 재상이라는 사실은 그가 법의 화신으로서 치안의 총수라는 뜻이며, 반면 신도가는 신체형을 부과 받은 범죄자다. 법의 집행자와 법에 의해 처벌 받은 사람 간의 대화라는 설정은 이 대화를 드라마틱하게 만드는 설정인 동시에 이 드라마의 극적 긴장을 매우 첨예하게 하는 요소다. 이 드라마틱한 설정은 현실에서 일어나는 일이 거의 불가능한 설정이다. 법의 집행자-통수권자와 법에 의해 처벌 받은 자가 한 장소에서 ‘동등한’ 위상으로 무려 십구 년이나 함께 공부한다는 설정은 현대에도 일어나지 않는 문학적 가상이다. 허구다. 이 대화의 장은 대칭적 질서를 통해서만이 가능한 주체들 간의 언어적 실천의 현실에서 전혀 일어날 수 없는 ‘사건’이다. 그러므로 문학적으로 출현한 이 가상적 설정은 이와 같은 방식으로 언표화 되는 순간 기존의 시간과 인식을 절단하는 ‘사건’이 된다. 가상 무대는 역사의 실재로 늘 존재해 왔지만, ‘정치’의 장 안에서는 주체화되지 못하고, 그러므로 이익과 가치를 논하고 공유하는 언어적 실천의 탁자, 정치공동체에 전혀 앉아 있을 수 없었던 몫 없는 존재를 그의 목소리를 통해 주체화 한다. 이 주체로의 호명, 목소리의 탈은폐라는 사실 자체가 사건이다. 그것은 정치가 삭제시킨 존재를 드러내는 일이라는 점에서 어떤 새로운 주체의 개입, 다른 시간으로의 단절을 표현한다. 이 문학적 사건에서 자살으로 대변되는 기존 법-정치는 새로운 보편 사건 앞에서 말-논리-로고스를 잃는다.

주목할 점은 신도가와 같은 문학적 주체의 등장으로 인해 기존 정치 체계로부터 부여 받은 공간의 속성과 그 속성들을 할당하는 사회적 짜임에 변화가 일어난다는 사실이다. 신도가는 몫 없는 자다. 법에 의해 희생된 자가 법의 집행자에게 당당히 제 몫을 말한다. 권리를 ‘언표화’ 한다. 나는 법에 의해 처벌 받은 사람이지만 내가 선생님께 가르침을 받는 일은 포기할 수 없다. 나는 스승의 도(道)를 좇아서 스승의 도 아래에서 당신과 평등하게 배울 권리를 가지고 있다. 신도가가 주장하는 배움의 평등성은 ‘재상’의 지위라는 사회적 위상학, 정치체가 부여하는 사회적 역할 분배, 전과자라는 주체에 대한 사회의 신체적 할당, ‘학교’라는 장소의 배치를 거절한다. ‘몸과 뼈의 안(形骸之內)’에서 사귀어야 한다는 신도가의 말은 신체와 장소의 속성에 관한 사회적 역할과 배당을 거부하고 인간을 인간으로 인정하는 근본적 동등함고 그에 관한 권리, 다시 말해 평등에 관한 요구를 담고 있다. 신도가에 따르면 몸과 뼈의 바깥(形骸之外), 즉 사람의 바깥, 사람을 둘러싼 사회적 기제는 현실의 ‘정치’와 정치를 구성하는 온갖 이데올로기적 장치들이다. 그러나 정치의 정상성을 규정하는 이 바깥이야말로 허구다. 문학의 허구는 아주 오래 전부터 문학적 가상을 통해 오히려 진짜 허구가 무엇인지 질문한다. 그것은

6) 장자, 위의 책, 271쪽: 번역은 논문 필자가 일부 수정하였다.

‘실재’가 도래한 질문의 장이다. 신도가에게 정치의 정상 규범을 따르기를 요구했던 재상 자신은 신도가를 통해 그 자신 요구가 보편적인 것이 아니라 오히려 특수성에 갇힌 것임을 뒤늦게 깨닫고 당황한다. 반면 신도가의 논박은 묵 없는 자의 항변을 통해 묵 없는 자가 존재한다는 사실 자체를 우선 확인시키며, 나아가 묵 없는 자의 목소리 자체가 오히려 보편성에 근거해 있음을 암시한다. 그것은 말과 사물과 인식이 결합되고 교환되는 언어공동체 너머를 지시하는 ‘보편성’이다. 신도가는 배움이 일어나는 장소의 일반 속성, 그 장소를 점유하는 주체들의 할당된 속성에 단절을 가져온다. 신도가에 의해 그 장소는 평등한 장소, 그러므로 특수성을 종식시킨 보편성의 장으로 변화했다. 랑시에르의 관점을 따르자면 이 단절은 묵들의 부재가 정의되는 공간을 다시 짜는 일련의 행위로서 한 신체를 그것에 배정된 장소로부터 이동시키거나 그 장소의 용도를 변경하는 활동으로서 치안에 대비되는 진정한 정치의 시공간을 연다.<sup>7)</sup>

그가 자기 논변의 근거로 삼는 스승은 이 보편성의 상징이다. 권리의 배제 없는, 권리의 외부가 없는 이 배움의 터전은 그런 점에서 그 자체로 ‘민주주의적’이다. ‘민주주의’를 협소한 정치제도나 기계적인 차원의 법의 지배 또는 다수결의 원리로 보는 것이 아니라 ‘묵 없는 자의 정치’ ‘을의 정치’라는 근본적 함의를 상기하는 한에서 말이다. 여기에서 조사 ‘의’는 묵 없는 자나 을의 독점적 권력 소유를 뜻하는 것이 아니라, 모든 존재에 대한 개방성, 무배제의 원칙, 권리의 평등주의를 표현한다. 물론 백혼무인(伯昏無人)이라는 스승의 이름이 시사하는 바는 분명하다. ‘무인(無人)’이라는 명칭은 이 스승이 사람이 아니거나 사람 세계에 없는 존재라는 뜻이다. ‘백혼(伯昏)’은 궁극적인 어둠, 빛나는 어둠을 뜻한다. 현행 정치 공동체에는 ‘아직 없는’ 존재라는 뜻이다. 백혼무인 자체가 보편성을 담지한 진리의 스승이지만, 이 스승은 지금 정치의 시간에는 현존하지 않는다. 그는 공동체의 담론적 실천 속에서는 실체를 가지지 못한다. 그러나 문학이라는 현상을 통해, 스승의 도를 충실하게 좇는 제자 신도가를 통해, 다름 아닌 묵 없는 존재, 을을 통해 이 순간 텍스트 속에서 스승의 도가 현전하는 사건이 일어난다.

#### 4. 사회적 적대, 정치적인 것, 민주주의

세계문학사에서 묵 없는 자의 실존을 그 자체로 제목으로 삼았던 것은 빅토르 위고의 『레미제라블 Les Misérables』이었다. ‘불행한 사람들’이라고 번역할 수 있는 이 작품은 ‘묵 없는 자들’이라고 의역해도 무방한 내용을 담고 있다. 빵 한 조각을 훔친 죄로 19년 옥살이를 한 후에도 법에 쫓기는 신세가 된 주인공의 이야기를 다룬 이 소설에서, 우리의 논의와 관련하여 특히 궁금한 것은 자베르로 대변되는 법권력 특유의 집요함이 과연 무엇 때문이나 하는 것이다. 장발장에 대한 경찰 자베르의 집착은 법권력, 다름 아닌 치안이 지닌 강박의 메커니즘이 어떤 인식론에 기반해 있는지를 드러낸다는 점에서 주목을 요한다. 자베르가 신분을 숨기고 사는 장발장의 정체를 알아낸 순간 그들이 나눈 긴박한 대화 장면을 살펴보자.

7) 자크 랑시에르, 앞의 책, 63쪽.

자베르: 수년 간 너를 찾아 다녔지. 너 같은 인간은 절대 변하지 않아. 너 같은 인간은.

장발장: 나를 믿어주세요.

자베르 나 같은 사람도 결코 변하지 않지.

장발장: 당신은 내 인생에 대해 아무 것도 모르지 않소.

자베르: 아니, 24601번!

장발장: 난 단지 빵을 조금 훔쳤을 뿐인데.

자베르: 나는 법과 관련된 일을 하지.

장발장: 당신은 세상에 대해 아무것도 모르지 않소.

자베르: 너에게는 권리가 없어.

장발장: 당신은 곧 내가 죽는 걸 보게 될 거요.<sup>8)</sup>

하나의 문학 작품이라는 차원에서 이 작품이 가진 매력과 성공 요인은 생생하게 살아 있는 캐릭터다. 이 작품에서 특히 가장 중요한 인물인 자베르의 캐릭터가 그렇다. 자베르가 지닌 문제성은 이 캐릭터가 온전히 개인 자신에서 비롯되고 그에게 다시 귀속되는 차원의 것이 아니라는 데에 있다. 자베르는 이 작품에서 결코 부패하거나 타락한 ‘나쁜 개인’으로 등장하지 않는다. 그의 캐릭터는 법권력, 법을 담지하고 집행하는 신체, 법의 수행자로서 그의 신체 자체가 법의 처소라는 의미를 갖는다. 다시 말해 그는 법을 통해 그 자신에게 부과된 사회적 역할을 지나치리만큼 성실하고 집요하게 수행하는 존재다. 그는 사회가 그의 신체에 부과하는 고유한 속성과 업무들과 행위 규칙의에 철저하다. 법과 개인 신체 사이에 간격이 전혀 없다는 도착적 성격이 이 캐릭터의 특징이다. 공교롭게도 그의 신체에 기입된 속성-업무-규칙은 정치체에 속한 다른 신체들 또한 그들에게 부과된 속성-업무-규칙의 고유성을 얼마나 잘 숙지하고 있는지를 감시하고 처벌하는 일이다. 그런 점에서 그는 ‘치안(police)’의 화신이다.

이 대화는 치안의 무의식이 어떻게 작동하며 강화되는가를 보여준다는 점에서 우선 흥미롭다. 가장 중요한 언술은 “너 같은 인간”과 “나 같은 인간”이다. 자베르에게 인간 문제는 ‘인간성’의 문제이며, 인간성은 일종의 유전적 요인처럼 신체에 생물학적으로 기입되어 있는 것으로 이해된다. 그가 보기에 생물학적 요인으로서 이해되는 인간성, 인간 문제는 변화하지 않는다. 그는 변하지 않는 “나 같은 인간”과 마찬가지로 논리로 변하지 않는 “너 같은 인간”의 인간성을 필연적인 것으로 간주한다. 여기에서 자베르는 인간성이 정치체로부터 할당된 사회적 역할 놀이, 몫들의 배치와 매우 밀접하게 관련된다는 사실을 전혀 이해하지 못한다. 이 몫들의 배치와 짜임은 또한 역사적으로 실존적으로 우연하게 주어진 것임에도 불구하고 그는 이 질서를 자연의 필연적 질서, 불변의 질서로 이해한다. 말하자면 이 질서를 보편적이고 영원한 것으로 간주한다. 알튀세르적 의미에서 자베르는 이데올로기적이다.

자베르의 캐릭터가 장발장 같은 몫 없는 이들에게 가혹한 것은 이 때문이다. 자베르에게 세계의 질서는 되어야만 하는 당위의 질서 속에 있다. 말하자면 그의 캐릭터는 우연한 것을 필연적인 것으로, 가변적인 것을 불변의 것으로, 특수한 것을 보편적인 것으로 여기는 인식론적

8) 함축적 진술로 표현된 대화의 극적 성격을 효과적으로 전달하기 위하여 영화 《레미제라블》(톰후퍼, 유니버설픽처스, 2012)의 시나리오 대사를 인용하였다.

오류의 산물이기도 한 것이다. 이러한 오인 속에서는 법집행이 그 자체로 자연의 질서를 대변하는 필연적이고 절대적인 것이므로 어떠한 오점도 남기지 않으려는 강박을 수행하게 된다.

자베르의 의식 속에서 ‘너 같은 인간’은 ‘나 같은 인간’과 동일한 메커니즘을 갖는다. 타자에 대한 강력한 부정은 그 반동을 통해 나 자신에 대한 강력한 긍정을 수행하기 때문이다. 장발장에 대한 존재 부정은 자베르와 같이 정치체에서 법권력을 업고 있는 존재들의 순수한 위상을 강화하고 신화화 하며 이것은 그 자체로 현행 법권력의 존재 이유를 정당화한다. 여기에서 ‘너 같은 인간’은 ‘나 같은 인간’을 긍정하기 위한 구성적 타자가 된다. 그러므로 이 구성적 타자는 완전히 거세되어서도 안 된다는 아이러니가 생겨난다. “나 같은 인간”을 위해 “너 같은 인간”은 ‘없지 않은 존재’일 뿐만 아니라 ‘없어서도 안 되는’ 존재다. 자기 긍정을 위해 부정해야 하는 타자는 일종에 요청되는 타자라는 아이러니를 갖는다. 하지만 이것은 단순한 심리적 메커니즘이 아니다. 물리적 실재에 있어서도 그렇다. 치안은 왜 ‘레미제라블’을 감시하는가. 신체와 장소, 업무들의 사회적 할당을 통해 현행 정치체의 존속이 실은 그들에게 달려 있기 때문이다. 고대 아테네의 문화적 번영이 역사책에 등장하지 않는 묵 없는 노예들과 여자들에게 의해 가능했던 것처럼, ‘레미제라블’은 언어공동체의 공식 타자에서 쓰이지 않은 이면계약의 존재를 드러내고 그 계약의 실재이자 당사자인 ‘을’을 호출함으로써 인식론적으로 개입하는 실천이다. 이 실천은 그러나 인식론적 실천에 그치지 않으며 감추어졌던 사회적 적대를 드러냄으로써 ‘정상 정치’를 둘러싼 ‘정치적인 것’의 실재를 환기한다.

다원론적 민주주의자인 샹탈 무페에 따르면 사회의 실재를 이루는 묵 없는 자들의 존재를 드러냄으로써 정상 정치에 긴장의 계기를 도입하는 인식론적 투쟁, 즉 ‘정치적인 것’을 각성하는 일은 그 자체로 ‘민주주의적인’ 계기가 될 수 있으며 정치의 과정으로 이해되어야 한다. 그것은 오늘날 ‘정상 정치’의 규범처럼 되어버린 ‘민주주의’가 법의 매끄러운 지배와 대칭적 주체들 간의 합의의 체계가 아니기 때문이다. 우리에게 필요한 것은 합의와 만장일치가 가능하다는 가상을 하루 빨리 폐기하는 일이며, 정치공동체의 구성원들에게 모든 시민에게 적용 가능한 ‘시민권’이라는 중립적 관점을 목표로 삼지 않는 일이다. 국가-사회에 관한 사회계약론적이고 자유주의적인 관점만큼이나 ‘공동선’을 실체적인 것으로 규정하려는 공동체주의적 접근 역시 허구적인 것이다. 모든 정체성이 관계적이라는 것, 차이의 긍정, 즉 ‘구성적 외부’ 역할을 하는 ‘타자’의 개입을 불가피하게 하며, 관계체적인 차원의 ‘을’의 존재를 제거할 수 없다는 사실을 이해하게 될 때, 정치에서 발생하는 ‘적대’는 불가피한 것으로 이해되어야만 한다.<sup>9)</sup> 적대는 사회적 실재로서 제거될 수 있는 것이 아니며, 오히려 정치체를 구성함에 있어 정치의 가능성을 가능하게 하는 ‘정치적인 것’이다. ‘정치적인 것’은 역사가 바뀌어도 모든 인간 사회에 다양한 방식과 양태로 상존한다. 역설적으로 이 계기들은 사회-정치체를 다시 반복해서 구성하는 계기가 된다. 적대로서의 사회적 실재, 즉 정치적인 것과 정치 사이에 난 틈과 조우함으로써 ‘정치적인 것’은 정치가 그것을 인지하고 수렴하게 하는 외상적 계기가 될 수 있다. 이른바 헤게모니 투쟁이란 ‘정치적인 것’과 조우한 정치의 운동이며, 가능한 것과 불가능한 것, 접합과 탈구, 현실과 실재 사이에 끝없이 벌어지는 놀이의 도식이다.<sup>10)</sup>

9) 샹탈 무페, 『정치적인 것의 귀환』, 이보경 역, 후마니타스, 2007, 13~17쪽.

10) 야니 스타브라카키스, 『라캉과 정치』, 이병주 역, 은행나무, 2006, 184~186쪽.

문학은 자베르로 대변되는 법권력이 승인하지 않는 ‘레미제라블’, 장발장이라는 ‘을’의 권리 인정에 관한 드라마를 긴장감 있게 드러낸다. 이 긴장의 드러냄 자체가 이면계약 속에서 권리-몫을 가지지 못한 존재에 대한 인정 투쟁을 수행한다. 문학은 이런 방식으로 ‘정치적인 것’이며 정치적인 것을 위한 투쟁이 된다. ‘정치(the politic)’는 ‘정치적인 것(the political)’을 준거 삼아 정치체에 항존하는 적대와 갈등의 조건을 순치시키면서 인간의 공존을 조직하고 질서화 하는 것이라는 무페의 ‘민주주의’ 관점을 상기하자. 하지만 그렇다 하더라도 이는 문학이 몫 없는 존재를 통해 정치의 순화에 기여하게 된다는 뜻이 아니다. 왜냐하면 ‘민주적 정치’의 목표는 ‘정치적인 것’은 제거될 수 없는 것이며, ‘우리/그들’ 사이의 대립은 절대 극복될 수 없다는 사실을 인정하는 것에서부터 출발해야 하기 때문이다.<sup>11)</sup> 이는 오늘날 유일하게 정치체의 윤리로 가능할 수 있는 것이 ‘민주주의’인 까닭을 보여주기도 하는데, 이는 ‘민주주의’가 사회적 적대의 문제를 해결할 수 있어서가 아니라 오히려 이 분열적 상황 자체를 제도화 하는 정치체이기 때문이다. ‘민주주의’는 적대적인 계기로 드러나는 폭력과 분열의 양상을 내적인 계기로 지양하거나 통합할 수 없다는 것을 알고 있으며, 사회조직화의 원칙에 통일성이 아니라 결핍과 부조화의 양상을 원리로 받아들인다. 민주주의는 사회체의 질서와 주체 자신을 동일시 하는 상상의 전략이 아니라, 적대적인 것으로 드러나는 사회적 증상을 동일시함으로써 사회체의 실재를 인지하는 체계이다. 여기에서는 오히려 법의 실패와 파열, 신체들에 새겨진 폭력적 정서 자체는 정치의 조건이 된다.<sup>12)</sup> 문학 현상은 이런 관점의 ‘민주주의’ 이론을 수용할 때, 역사 이래 가장 일관되게 민주주의적 관점을 포섭해 온 정치적 현상의 일종이라고 할 수도 있다. 어떤 사회에서건 문학은 역사의 이면계약 속에 억압되고 드러나지 않은 사회적 적대, 정치적인 것, 아직은 목소리를 가진 몫 없는 자의 권리투쟁의 장이었기 때문이다.

## 5. 우리 인민

그러므로 이제 우리의 논의가 문제 삼아야 하는 것은 ‘우리, 인민(people)’이라는 단어다.<sup>13)</sup> 주디스 버틀러에 따르면 이 용어는 정치가 포괄하는 가능한 모든 주체들을 포함하는 것처럼 보이는 중립을 가장하면서도 늘 그것의 구성적 외부를 가진다. ‘우리, 인민’이라는 단어를 주장하면서 모여든 사람들은 정치의 전체를 대표하지 못하면서도 전체를 대변하는 것처럼 생각하는 경향이 있다. 즉 ‘우리, 인민’은 자기 지시적이며 자기 구성적인 용어다. ‘우리, 인민’은 발화하는 순간 발화자 자신을 인민으로 구성하려는 의지의 산물이며, 어떤 의미에서 발화를 통해 어떤 식으로건 효과가 발생하는 수행적 언어 행위다. 그러니까 ‘우리, 인민’은 자신이 명명한 사회적 다수를 기술하는 것이 아니라 구성하고 탄생시키려는 언술이다. 이 발화 행위는 실재를 가리면서 강력한 수행적 효과를 발휘한다는 점에서 마법적 성격을 띤다.<sup>14)</sup> ‘우리, 인

11) 샹탈 무페, 앞의 책, 157~158쪽.

12) 야니 스타브라카키스, 앞의 책, 332~334쪽.

13) ‘우리, 인민’이라는 용어를 ‘우리, 국민’ ‘우리, 시민’ 또는 ‘우리, 민족’ 등 정치공동체의 집합적 표상을 뜻하는 무엇으로 바꿔 표현해도 무방하다고 생각한다.

## 우리가 살고 싶은 나라

민'은 정치공동체의 전체를 대표하지 않으면서도 전체를 대표하는 것 같은 착각을 불러일으킨다. 아리스토텔레스나 고대의 귀족 자산(子産)이나 여전히 귀족주의의 대리표상인 '근대인' 자베르는 '우리, 인민'이라는 말을 선호하지 않으며, 그들이 그 안에 속하기를 원하지도 않았겠지만, 어떤 방식으로든 모든 정치체에는 공동체를 대표하는 집합적 표상으로서의 수행적 언술 행위가 존재한다. 이를 이데올로기적 호명이라고 부를 수도 있을 것이다. 정교하게 기술되지 않았지만 아리스토텔레스의 정치가 구성되는 국가-공동체의 언어 실천은 바로 이 집합적 표상들 간의 대화였다고 해야 할 것이다.

문학 현상이 드러내는 뭉치는 존재, 음의 존재는 이 집합적 표상이 삭제한 그림자들에 관련된다. '우리, 인민' '우리 시민' '우리, 국민' '우리, 민족' '우리, 무엇'이라고 부르건 간에 그것은 정치의 호명 행위가 마법적 언술 행위를 통해 무엇을 삭제하고 망각하고 있느냐 하는 문제와 관련이 있다. 정치의 호명이 자신을 구성하면서 동시에 그 구성에서 타자로 분류하고 있는 이 존재가 무엇인가 하는 문제는 역사의 단계와 양태들 속에서 매우 다양하게 나타난다. 호명과 생략, 구성과 배제, 내부와 외부가 결합되어 있는 이 구성적 타자는 결국 '정상 정치'라 불리는 것의 이면계약과 그 주체들의 실재를 문제 삼는다. 문학은 '우리, 인민'이라는 수행적 발화와 호명이 그 자체로 '정치적인 것'을 탄생시키는 발화이기도 하다는 걸 문제 삼는다. 문학의 언술은 이 정치적인 것의 가시화, 호명되지 못한 존재의 아직 아닌 이름, 뭉치는 자의 아직 아닌 목소리의 가시화를 통해 사회적 적대를 대면하게 하는, 알랭 바디우 식 용어를 차용하자면 '진리 사건'이다. 그럼으로써 전체를 대변하지 못하면서 전체를 대변하는 듯이 선전하는 '정상 정치' '치안'의 동일화 전략에 맞서 '전체'의 보편성과 '정상 정치'의 대표성에 의문을 던진다. 보편성을 수행하지 못하는 전체와 대표성을 갖지 못하는 정치는 민주주의적이다. 다시 말해 현행 세계시간 속 '정치'는 존재에 대해, 존재의, 존재를 위해 평등한가. 이것이 문학의 가장 오래되었을 뿐만 아니라 일관되며, 미래에도 지속될 근본적인 질문이다. 이와 관련하여 최근에 나타난 정치적인 현상으로서 한국을 포함하여 전세계적으로 급격하게 늘어가고 있는 대중의 표상은 문학의 집중적 관심 대상이 되고 있다는 점에서 주목을 요한다. 물론 그것은 '우리, 인민'에 관한 앞의 논의와도 밀접한 관련을 갖는다.

불에 그슬린 그대로  
150일째 다섯 구의 시신이  
얼어붙은 순천향병원 냉동고에 갇혀 있다  
까닭도 알 수 없다  
죽인 자도 알 수 없다  
새벽나절이었다  
그들은 사람이었지만 토끼처럼 물이를 당했다  
그들은 사람이었지만 쓰레기처럼 태워졌다  
그들은 양민이었지만 적군처럼 살해당했다

14) 주디스 버틀러, 「우리, 인민-집회의 자유에 관한 생각들」, 『인민이란 무엇인가』, 서용순 외 역, 현실문화, 2013, 69~70쪽.

- 송경동, 「이 냉동고를 열어라」 부분, 『사소한 물음들에 답함』 2009

2009년 한국에서 쓰인 이 시에서 우리가 마주하고 있는 상황은 무엇인가? 어떤 ‘문학적’ 질문이 우리 시대에 ‘다시’ 도래하고 있는가? 2009년 용산 재개발 지역에서 벌어진 철거민 투쟁을 배경으로 한 이 시를, 하나의 정치적 퇴행 상황이나 우발적 사태에 대한 문학적 폭로, 그리하여 종종 일어나는 그래서 한시적으로 지나가고 곧 잊힐 수 있는 시사적 상황에 관한 사회참여적 문학에 불과하다고 생각하는 것은 사태의 본질을 파악하지 못하는 것이다. 이러한 시에서 감지되는 것은 역사를 ‘시사’로 차단하고 사건을 ‘사실’로 왜곡하고 축소하는 모종의 이데올로기적 효과를 저지하는 파열음이다. 두말할 나위도 없이 이 파열음의 중심축에는 하나의 시적 질문이 자리하고 있다. 우리 시대에 대체 ‘사람’이란 무엇인가 하는 질문이 그것이다.

이 시에 대한 가장 ‘나쁜’ 독해는 이 시의 “토끼”와 “쓰레기”와 “적군”을 하나의 비유로, 그러므로 이 언표들의 뒤에 붙은 조사인 “처럼”을 직유법으로 읽는 일이다. “사람이었지만 토끼처럼 물이를 당”하고, “사람이었지만 쓰레기처럼 태워졌”으며, “양민이었지만 적군처럼 살해당했다”는 표현은, “사람이 아니라고 여겨서/죽었을 것이다/사람입니다, 밝히지 못하고/죽었을 것이다”(이영광, 「유령3」)라는 한 시인의 물음과 같은 인식을 담고 있다. 이 시적 상황에서 물이당하고 태워지고 살해당한 “사람”은, “토끼”였을테고 “쓰레기”였을 것이며, “양민”이 아니라 “적군”이었을 것이다. 그러므로 이 시의 “토끼”와 “쓰레기”와 “적군”은 비유가 아니다. 이 시에는 아무런 수사법도 쓰이지 않았음을 읽어 내는 것이 이 시의 가장 바른 독해다. “150일째”(실제로는 350여 일간) 냉동고 속에 갇힌 사람의 상황은 그들이 이 시대 법의 집행인들에게(그리고 궁극적으로는 동시대인들의 무의식 속에서) ‘사람’으로 인식되지 않았기에 그러한 것이 아닌가. 이 일이 『난장이가 쏘아 올린 작은 공』이나 흔한 조폭 영화에 나오는 이야기처럼 용역깡패들이 아니라, 수도 한 복판에서 법의 집행인들에 의해 수행된 사건이며, “사람”이 불태워진 후에도 어떠한 애도의 절차도 없이 “150일째” 냉동고 속에 버려져 있었다는 사실만큼 이 사실을 증거 하는 건 없을 것이다.

여기에서 문제가 되는 것은 ‘사람이 죽었다’는 시사적 사실이 아니며, 죽은 사람은 있으나, 죽은 사람을 본 사람은 없으며, 따라서 누구도 ‘사람’이 죽었다는 인식을 갖지 않는 기묘한 애도 부재(不在)의 사태다. 이 부재는 그 ‘없음’의 인식론적 망실(忘失)의 공간을 통해, 우리 시대가 누락하고 있는 혹은 우리 시대에 삭제되어 가고 있는 모종의 인식론적 형상, 아마 어떤 형태로든 이데올로기적인 것과 관련될 수밖에 없는 중대한 사태 변화에 대한 증후를 보여주는 것은 아닌가. 그것은 “사람”과 “양민”에 대한 관점의 근본적 변화를 수반한다는 점에서 휴머니티, 즉 ‘인간이란 무엇인가?’ 또는 ‘인권이란 무엇인가?’ 라는 질문에 기초를 제공해 온 현대성의 지식과 그 지식의 물리적 현실태이기도 한 국민국가의 주권권력-법체계의 파열을 노출한다. 이는 출생과 더불어 ‘인권’(말 그대로 ‘인간의 권리’라는 뜻이다)이 부여되던 국민국가 내부에 이제는 법과 치안의 이름으로 인권의 대상이 될 수 없는 존재들이 거주하는 명백한 경계지대-계토가 설정되었으며, 아군과 “적군”을 가르는 ‘내전(內戰)’ 상황이 발생했음을 보여주는 증거가 되기 때문이다. 이 ‘내전’ 상황, 이 계토에서 삭제되고 있는 것은 ‘보편적 인간’의 권리를 규정한 자연권, 근대 국민국가의 근간을 이루는 인간(성)의 이념이다. 이 인식론적 망

## 우리가 살고 싶은 나라

실의 공간, 이 부재와 파열, 내전의 경계지대는 물리적 현실과 직접 연관될 뿐만 아니라, 우리 시대 말과 사물의 인식론적 배치와도 밀접한 관련을 맺는다는 점에서 '시적' 질문이 제기될 수밖에 없는 공간이다. 매우 중요한 지점은 '인간'에 대한 공권력의 이러한 전투가 동시대 시민에게 역시 강력한 저항을 불러일으키지도 않았다는 점에서 '뭉 없는 자'가 '시민-인민'의 범주에서 점점 더 제거되고 있는 것은 아닌가 하는 의혹이다.

몸이 있으나 몸을 부러들 공간이 없다 그들에게는 소비할 공간이 없다 먹고 죽을 공간도 없다 그러나 어떻게 발을 두나 머리를 두나 먹을 입과 담아들 위장과 배설할 항문을 어디에 두나 똥은

또 어디에 내려놓나

모든 가능 공간을 몰수당했으므로 그들은

존재일 수 없음

그러므로 그들의 시간도 꽃필 수 없음 나프탈렌처럼

또는 유령처럼 생으로 졸아들다가 증발한다

그러니 그들의 시간도 튀긴 구정물처럼 길가 담벼락이나

애꿎은 바짓자락 같은 곳에 묻어 오갈들 뿐

그 뗏뗏한 공간들은 다 어디로 갔나 그들은 정말로

그 싱싱한 공간들을 다 먹어치운 것인가 소문처럼

그 착한 공간들을 어디서 똥 뉘 치운 것인가

마이너스 공간에서 반(反)물질을 소비하며 그들은 있다

아닌 공간의 그들을 인 공간에서 보면

없다. 떼먹은 공간을 변제하고 그들은 없어야 한다

그러므로 그들의 현재는 오직 게워냄에 있다 제 안을 밖으로 뒤집는 데 있다

그러므로 그들은 게운다 제 목구멍을 제 내장을 제 항문을 항문 바깥의 우수마발(牛糞馬勃) 장삼이사  
를 똥갓갓을 피눈물을 마지막으로 게우는 제 입까지를 게운다

구강에서 항문까지 속통의 안팎이 훌딱 뒤집힌 채

그들은 있다, 있음인 체해본다 한사코

그들은 완성이자 죽음인 블랙홀이다 모든 공간은 몰수되고

우리는 그들의 내장 위에 붙어 있다

우리는 그들이 게워낸 공간 안에 다시 게워져 있다

우리는 그들의 항문을 지나 그 다음에 있다

- 김사인, 「노숙2」 전문, 『가만히 좋아하는』 2006

오늘날 우리는 사회적 경제적 국가적 객관성의 경계에 있다. 지난 수 세기 동안 국가적 고려의 실제 대상이 되는 기존 사회, 정상 정치의 주체-대상은 세습적 귀족과 졸부들로 구성된 것이었기에 정상 정치, 공식적 사회에서 실존하지 않는 것처럼 존재하는 대중은 가난한 농민 대중이었다. 그러나 오늘날 스스로에게 '선진 사회' 또는 '민주주의'라는 지위를 부여하는 사회에서 실존하지 않는 대중의 핵심은 최근에 나타난 새로운 프롤레타리아들, 어떤 의미에서 광범한 차원의 사회적 '이민자들'이라고 불리는 존재들이다. 그들을 중심으로 하여 비정규직

노동자들, 알바생들, 낙오한 지식인들, 대도시 변두리에 유배되고 격리된 모든 청년들이 모호한 전체를 구성한다. 이러한 전체를 진정한 차원에서 ‘인민’이라고 부르는 것은 정당하다. 국가의 관점에서 공식적인 ‘우리, 인민’(우리, 시민/우리, 국민)이 누리는 존경의 권리를 그들이 갖지 못하는 한에서 말이다.<sup>15)</sup>

문학이 몹 없는 존재의 호명을 통해서 정치(치안)와 정치적인 것 사이의 간극과 분열, 정치의 현실과 실재하는 사회적 적대 간의 분열과 동요를 문제 삼는다면, 정치의 대표 표상, 집합적 표상과 관계된 이 새로운 이민자들의 문제는 가장 첨예한 문학적 테마가 될 수밖에 없다. 그리고 이 표상들은 그 자체로 민주주의의 주체와 민주주의적 실천에 관한 다양한 테제를 생산해낸다. 전세계적으로 확산되고 있는 도시의 새로운 이민자에 관한 이 작품은, 우리 시대에 가속화되고 있는 이 현상에 대한 적나라한 문학적 사색을 보여준다. 효과 중 하나를 보여준다. ‘우리, 인민’이 포괄하지 못하는 인식론적 계토, ‘우리, 인민’ ‘우리, 인간’이라는 동일자의 자기 확보를 위해 완전히 제거하지는 못하는 인간과 비슷하나 인간은 아닌 것의 형상. 이 시적 장면은 우리 시대가 직면한 인간(성)의 이념 변질, 인간(성) 가능성에 대해 회피하지 못하는 질문을 제기한다.

인간(성)이란 단어는 대체 무슨 뜻인가? 그것은 단지 하나의 ‘생명’, 단지 ‘동물’이란 뜻만은 아닐 것이다. 아감벤에 따르면 모든 생명체에 무차별적으로 적용됨으로써 단순히 살아있다는 사실을 뜻하는 ‘조에(ζωή zoē)’와 인간 삶의 고유한 가능성을 뜻하는 ‘비오스(βίος bios)’는 같은 말이 아니다. 인간(성)과 그것이 기초해 이루는 ‘삶’이란 자연 그대로인 상태로서의 ‘혈벗은 생명’을 지칭하는 것이 아니며, ‘삶’의 고유성은 아직 현실의 공간에서 실현되지 못한 잠재적인 가능성을 실현하는 일과 관계된다. 인간(성)과 삶이란 말에는 ‘아직 되어지지 않은’ 존재란 함의가 전제되어 있다. 인간(성)과 삶의 본질은 그의 몸뚱이 자체, 그가 당면해 있는 현재에 있는 것이 아니라 아직 실현되지 않은 그 자신 고유의 잠재적인 가능성, 즉 ‘시간’ 속에 있다. 하이데거 식으로 말해, 인간이야말로 그 자신의 존재, 삶의 고유한 가능성을 문제 삼는 유일한 동물이며 ‘시간’은 그 고유한 가능성의 가장 중요한 지평이다.

이 시를 우리 시대의 풍경을 구성하는 하나의 대상에 대한 ‘객관 묘사’라고 읽어서는 안 되는 까닭이 여기에 있다. 이 시에서 초점이 되어야 할 것은 “몸이 있으나 몸을 부러들 공간이 없다”는 노숙자의 현실 자체, “소비할 공간이 없다 먹고 죽을 공간도 없다”는 사실 자체가 아니다. 그런 방식의 폭로는 도처에 널려 있다. 중요한 것은 시선의 주체가 시선의 대상에서 길어 올리는 시적 직관이다. 시적 화자는 노숙자라는 ‘존재’를 응시하면서 “모든 가능 공간을 몰수당했으므로 그들은/존재일 수 없음”이라고 말한다. “모든 가능 공간을 몰수당했”다면 현실에 이 존재의 공간은 ‘없다’. 혹은 “마이너스 공간”에만 “반(反)물질을 소비하며 그들은 있다”. 현실에 거주할 공간을 잃어버린 자들, 삭제되었으므로 현실의 어디에도 없는 “아닌 공간” “마이너스 공간”이란 “존재일 수 없음”을 뜻한다. “그들은 없어야”하며 ‘비존재’이다. 그들이 자신의 삶에 내재한 고유한 잠재적 가능성, ‘시간’까지도 몰수당한다는 사실에 주목하자. “시간도 꽃필 수 없”고, 시간은 “유령처럼 생으로 돌아들다가 증발하”며, “시간도 튀긴 구정물처럼

15) 알랭 바디우, 「‘인민’이라는 말의 쓰임에 대한 스물 네 개의 노트」, 『인민이란 무엇인가』, 23~24쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

길가 담벼락이나/애꿎은 바짓자락 같은 곳에 묻어 오갈들 뿐”이다. 공간의 박탈과 시간에 내재한 고유한 가능성이 사라진 존재는 “존재일 수 없”다. 미래로 열린 어떠한 고유한 가능성, 잠재성이 삭제된 이 ‘비존재’의 삶을 우리는 ‘삶’이라고 할 수 있을까. “그들의 현재는 오직 계워냄에 있”으며 “있음인 체해” 불 뿐이다.

아감벤이 말하는 ‘벌거벗은 삶·생명(nuda vita)’이란 바로 이런 삶의 고유성을 “물수당한” 존재 형식을 말하는 것이 아닐까. 거기에서 ‘조에’와 ‘비오스’의 구별은 사라지며, 자연과 문화의 경계는 뒤섞이고, 인간(성)의 이념은 ‘벌거벗은 삶·생명’에 자신의 자리를 내어 준다. 주목할 점은 이 자리에서 근대 국민국가, 민주주의제도 이념의 바탕이 된 ‘인권’, ‘자연권’ ‘시민’ ‘인민’ 등등의 개념 역시 균열의 조짐을 보인다는 사실이다. 출생과 더불어 사람을 ‘순수하고 단순한 생명’에서 ‘인간’의 자리로 상승시켰던 근대 국민국가의 ‘인권’의 이념이 파열되는 이 자리는, 인민이라는 대표 표상을 통해 민주주의를 정초하려는 이념의 파열이 일어나는 지점이기도 하다. 더 이상 온전한 ‘인간’이 아닌 것으로 부지불식간 간주되는 존재, 그럼으로써 ‘인민’ ‘시민’ ‘국민’의 몫을 가질 권리를 가지지 못하는 존재로 ‘인민의 공동체’로부터 격하되고 배제되는 이 ‘비존재’는, 법을 통해 결정적으로 자기를 현시되는 주권권력이 그 권력의 유지를 위해 늘 생산하고 관리할 수밖에 없는 구성적 외부로서의 또 다른 ‘을’의 형상이기도 하다.

하나의 정치적인 질문이 문학적인 형상으로 임재하는 자리는 정상 정치라고 불리는 ‘치안’의 통제 공간에서 “모든 가능 공간을 물수당”한 “존재일 수 없음”의 자리, 바로 이 존재 망실의 처소가 아닐까. 인간의 고유하고 온전한 존재 가능성이 사라진 “마이너스 공간”은, 역사 속에서 늘 존재해 왔지만 정치체가 내재적 배제를 통해 승인하지 않았던 얼룩이라는 점에서, 치안의 보편성이 작동될 수 없다는 사실을 폭로하는 자리이다. 이 마이너스 공간을 우리 시대의 용어로 을의 처소라고 부를 수 있지 않을까. 우리가 민주주의의 문제를 우리 시대의 중요한 과제로 설정할 때에 이 처소를 괄호에 넣고서는 아무 것도 더 이상 사유를 진전할 수 없으리라. ‘인간’과 ‘인민’과 ‘국가’와 ‘정치’와 ‘공동체’에 관한 우리 시대 사유의 무력함이 노출되는 이 한계 지점은 늘 문학의 정치가 일관되고 집요하게 사유해 왔던 영역이다. 문학의 아포리아인 이 을의 처소는 민주주의적 정치 사유의 아포리아이기도 하다. 그러나 늘 전진은 아포리아에서 시작된다. 아포리아는 해소될 수 없으나 해소를 위한 화두로 존재하는 사유 운동의 거점이다. ‘우리가 살고 싶은 나라’에 이 마이너스 공간, 을의 처소를 마련할 수 있을까. 이 공간과 처소는 을을 위한 것이라기보다는, 궁극적으로는 을(이라는 개념 구분)없는 정치를 위한 방편 공간이다. 문학은 온전히 실현되지 못한 역사의 이 궁극적 목표를 위한 가장 오래된 보편 운동 중 하나다.

# 인권선언과 세 가지 정치

: 기입, 반복, 보편화

정정훈(서교인문사회연구실 연구원)

## 1. 우리에게 '선언'이 있는가?

2017년 3월은 1960년 4월과 1987년의 6월과 더불어 대한민국의 역사에서 시민의 봉기가 부당한 권력을 전복한 달로 기억될 것이다. 2017년의 3월은 단지 인민의 힘으로 국가최고 권력자를 권좌에서 끌어내린 투쟁의 달로서만 아니라 짧게는 1945년 해방이후 시작된 한반도에서 민주공화국 만들기라는 역사적 과정의 중요한 결절점으로 기억되어야 한다. 대한민국이 모든 인간과 시민의 자유와 평등을 보장하는 민주공화국으로서 정체성을 명확하게 만드는 시작점으로서 말이다. 나는 이와 같은 시작을 위해서 시민의 힘으로 만들어낸 '인권선언'의 중요성에 대해서 함께 고민할 필요가 있다고 생각한다.

1789년 7월 11일, 미국 독립선언문의 초안을 작성했던 미국 정치가 토마스 제퍼슨은 프랑스대혁명의 와중에서 런던으로 긴급하게 편지한통을 쓴다. 수신인은 영국의 민주주의 혁명을 위해 활동해온 토마스 페인이었다. 제퍼슨은 이 편지에서 국민의회가 지금 “낡은 정부를 무너뜨리고 이제 새로운 정부의 기초를 다지기 시작”했는데 그를 위한 가장 중요한 과업으로 “자연적이고 소멸될 수 없는 인간의 권리 선언”을 정초하고 있다고 쓰고 있다. 바로 이 선언이 1789년 8월에 반포된 그 유명한 프랑스인권선언, 즉 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」(Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)이다. 이 선언은 이후 공화국 프랑스의 구성과 운영의 원리를 정초하는 문서로 자리 잡게 된다.

물론 '인간과 시민의 권리에 관한 선언'에 대한 비판이 없는 것은 아니지만, 이 선언만큼 프랑스대혁명의 근본적 의미를 명확하게 밝혀놓고 있는 문서도 없을 것이다. 프랑스대혁명은 1789년에 시작되어 1875년 제3공화국 헌법제정으로 비로소 종결되는 100년의 장기혁명이었다. 그 장기혁명의 결과가 모든 인간과 시민의 자유와 평등이 국가질서의 구성 원리이자 운영 원리로 기입된 민주공화국이라는 정체의 수립이었다. '인간과 시민의 권리에 관한 선언'은 인민의 결집된 힘을 통해 혁명의 정신과 결과, 곧 모든 인간의 자유와 평등을 국가의 토대에 최소한 '형식적'으로라도 기입한 공적 문서였다.

한반도에서 모든 인간의 자유와 평등을 보장하는 국가체제로서 민주공화국을 만들고자 했던 시도는 적어도 1945년 해방과 더불어 시작되었다고 할 수 있다. 1960년 4.19혁명, 1979년 부마항쟁과 1980년 광주항쟁, 1987년 6월 항쟁과 7.8.9노동자대투쟁, 2008년 촛불집회를 지나 2017년 광화문 대로를 가득채운 촛불항쟁 등은 바로 1945년 이후 시작된 자유와 평등의 민주

## 우리가 살고 싶은 나라

공화국 수립을 위한 과정의 중요한 분기점들이다. 민주공화국을 향한 우리의 역사 역시 투쟁으로 점철되어 있는 것이다.

그런데 우리는 그 역사적 투쟁의 성과를, 승리의 결과를 어떤 방식으로 남겼을까? 우리의 현대사는 아직 인권과 민주적 권리를 시민의 힘으로 공인한 권위 있는 공적 문서를 아직 갖지 못했다. 1960년 4월의 승리도, 1987년 6월의 승리도 자유와 평등에 기초한 권리를 아로새긴 공적 문서를 남기지 못했다. 매주 100만이 넘는 인파가 모여 민주주의와 시민의 권리를 외친 집회는 우리 현대사만이 아니라 세계사적으로도 그 유례를 찾아보기 드문 혁명적 사건이다. 지금 우리는 이 나라를 모든 인간의 자유와 평등이 보장되는 민주공화국으로 만들기 위한 장구한 투쟁의 결정적 국면에 서 있다. 우리는 이 국면에서 무엇을 남겨야 할까?

이 글은 1879년 8월 프랑스대혁명의 시작점에 명확히 기입되어 이후 프랑스대혁명의 주요 국면에서 반복되면서 보편화되어 갔던 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」에 대해서 살펴볼 것이다. 그러나 이 선언이 만들어지고 활용된 역사적 과정에 대한 상세한 고찰보다는 이 선언이 갖는 정치성의 의미에 논의의 초점을 맞추고자 하고자한다. 그러한 논의를 통해 단지 1789년의 인권선언만이 아니라 인민의 힘에 의해 공포된 인권선언들이 갖는 정치적 의미를 점검하고 촛불항쟁 이후 현재 우리에게 필요한 정치적 실천의 방향 가운데 하나를 모색해 볼 것이다.

## 2. 기입의 정치

1789년의 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」에 대한 무수한 비판에도 불구하고 그 선언문은 근대정치의 기본적 질서와 방향을 정초한 문서들 가운데 하나이다. 그런데 이 선언문의 무엇이 근대정치의 기본적 방향을 정초하고 있다는 말인가? 1789년 선언문의 첫 조항은 “인간은 태어날 때부터 자유롭고 또 권리에서 평등하다”는 것을 천명한다. 나는 바로 이 첫 조항의 첫 문장이야말로 프랑스 인권선언이 근대정치의 기본적 질서와 방향을 정초하고 있음을 드러내는 합리적 핵심이라고 생각한다. 근대정치는 모든 인간이 자유롭고 평등하다고 선언한다. 그리고 이 평등한 자유의 근거를 ‘출생’으로 제시한다. 출생이 모든 개인들이 자유롭고 평등하다는 주장의 근거가 된 것이야말로 근대정치의 기본 질서이자 방향성인 것이다.

프랑스대혁명 이전의 정치질서, 즉 근대 이전의 정치질서에서 개인들은 결코 평등한 존재가 아니었다. 어떤 이들은 더 자유로웠으나 어떤 이들은 결코 그들만큼 자유롭지 못했다. 권리는 평등한 것이 아니었다. 근대 이전의 정치질서는 권리의 불평등에 기초하여 구축되어있다. 그리고 그러한 불평등의 근거가 바로 출생이었다. 인간의 출생에 따른 불평등이 지배해온 권리의 배분체제가 근대 이전의 정치질서를 관통해온 것이다. 신분제라 통칭될 수 있는 출생, 즉 인간의 생물학적 조건에 따른 권리의 불평등한 배분에 기반 하는 정치질서의 장기지속을 전복한 혁명이 바로 프랑스대혁명이었다. 그 혁명의 핵심적 지향이 바로 “인간은 태어날 때부터 자유롭고 또 권리에서 평등하다”는 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」의 첫 조항에 집약되어 있는 것이다.

1789년 11월, 프랑스대혁명의 전율이 담긴 제퍼슨의 편지의 수신인이었던 토마스 페인은 2년 후 프랑스대혁명을 옹호하며 쓴 팜플렛, 『인권』에서 프랑스인권선언이 갖는 의미를 다음과 같이 평가한다.

*인권선언의 처음에 나오는 선언적 서문에서 우리는 그 창조자의 비호 아래 국가를 수립하는 과업을 시작하는 엄숙하고도 장엄한 광경을 목격한다. 이 광경은 너무나도 새롭고 유럽 세계의 어느 것보다도 비교될 수 없을 정도로 아주 뛰어난 것이다. 그러므로 혁명이라는 말도 그것이 성격을 표현하기에 부족한 감이 있다. 그것은 그야말로 인간의 갱생을 보여주는 것이다.<sup>1)</sup>*

「인간과 시민의 권리에 관한 선언」이 출생이라는 단순한 사실이 모든 인간의 자유와 평등의 근거가 되며, 국가는 이와 같은 인간과 시민의 권리 보장과 신장을 위해 존재하며 작동함을 천명하는 선언이다. 페인은 선언문의 그와 같은 천명에서 인류의 역사에서 완전히 새로운 국가질서가 수립되는 과정이 드러나고 있음을 본 것이다. 프랑스대혁명 이후 국가는 더 이상 신분제라는 불평등에 기초한 권리의 배분이 아니라 평등에 기초한 권리의 배분을 권리제도의 근간으로 표명하게 된다.

이러한 맥락에서 보자면 프랑스대혁명기 최초의 인권선언이자 가장 대표적인 인권선언인 1789년의 선언은 국가의 초석을 인권으로 삼고자 하는 선언이었다. 그것은 국가제도의 근간에 인간과 시민의 권리를 기입(inscription)하는 공적 작업이었던 것이다. 즉 국가에 의한 인권침해를 엄정하게 방지하는 방어적 성격의 선언이 아니라 국가에 의한 인권보장을 강력하게 촉구하는 적극적 성격의 선언이었다. 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」의 정치성 가운데 하나가 여기에 있다. 그것은 인권의 달성에 있어서 국가의 역할을 적극적인 것으로 규정하는 정치이다. 국가의 존재 목적이 시민의 인권 달성에 있으며, 국가의 권력은 바로 인권의 달성을 위해 작동해야함을 공적으로 밝히는 것이 인권선언의 정치성인 것이다. 샌드라 프래먼의 개념을 원용하자면 1789년 인권선언은 인권의 달성에서 있어서 ‘국가의 적극적 의무’를 명확히 규정하는 것이라 할 수 있다.<sup>2)</sup>

나는 인권선언의 이와 같은 정치성을 ‘기입의 정치’라고 규정하고자 한다. 물론 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」의 구체적인 조항들과 문구들은 여러 가지 현실적 한계를 가지고 있다. 또한 이 선언이 반포되었다고 해서 실제로 그것이 주창하는 권리들이 완전히 현실 속에서 달성된 것도 아니다. 사실상 이 선언문은 원래 계획과는 다르게 미완성본이며, 원안으로부터 수정도 많았다. 각 조항들에 대한 다양한 비판들도 존재한다. 또한 이 선언이 명시적으로 주창한 바와 달리 결국 프랑스대혁명으로 수립된 국가체제가 실제로 모든 인간과 시민의 자유와 평등을 국가의 근본 목적으로 삼아서 작동한 것도 아니었다. 국가가 보장하는 권리로부터 너무나 많은 개인들이 배제되었고, 국가는 특정한 계급의 이해관계를 무엇보다 우선시 하기도 하였다. 현실적으로 성안된 선언문은 인민이 주장한 권리들을 다양한 방식으로 제한했고, 선언문의 이상들은 국가의 법령들과 집행에 의해서 제약되었다.

1) 토마스 페인, 박흥규 옮김, 『상식/인권』, 필맥, 2009, 206쪽.

2) 샌드라 프래먼, 조효제 옮김, 『인권의 대전환』, 교양인, 2009.

## 우리가 살고 싶은 나라

그러나 그러한 한계에도 불구하고 프랑스대혁명 이후 국가체제는 그 정당성을 1789년의 선언이 주창한 인간과 시민의 평등한 권리로 내세울 수밖에 없었다. 그 평등한 권리는 국가권력에 요청되는 정당성의 기초이자 명분이었다. 그리고 바로 그 점에 기입의 정치가 갖는 의미가 있다.

여기서 ‘선언’(déclaration)이라는 단어에 주목할 필요가 있다. 영어단어 declaration은 불어단어인 déclaration에서 유래한다. 원래 déclaration이란 가신들이 영주에게 충성맹세를 하면 영주가 그들에게 내려주던 토지의 명부를 뜻했다. 이후 절대왕정의 전성기인 17세기를 지나면서 déclaration은 단지 토지명부만 아니라 절대군주의 공적 의사표명과 연관되어 사용되기 시작한다. 다시 말해 주권을 보유한 자가 자신의 뜻을 천명하는 행위가 바로 déclaration, 선언이었다.<sup>3)</sup> 그런데 1789년 왕이 아니라 시민들에 의해 선출된 의회가 이제 선언을 발표하게 된 것이었다. 의회가 ‘선언’이란 형식을 통해 인간과 시민들의 권리를 천명한 것은 그 내용만이 아니라 형식에 있어서도 국가최고의 권력이 왕이 아니라 평등한 시민에게 있음을 드러내는 행위였다. 모든 인간과 시민의 평등한 권리가 주권적 행위인 선언이라는 형태로 국가체제의 근간에 새겨진 것이다.

그런데 어떻게 선언의 주체가 이렇게 변화될 수 있었을까? 그것은 당연히 인민의 집결된 힘이 만들어낸 투쟁의 결과였다. 잘 알려진 바와 같이 1789년 5월 5일 삼부제 개혁이후 6월 17일의 국민의회 선포 그리고 7월 14일 바스티유 공격과 이어진 전국적 봉기의 여파로 왕당파는 항복하게 되고 8월 4일 봉건적 특권이 폐지된다. 의회가 주권자의 행위인 ‘선언’이라는 형식으로 인간과 시민의 권리를 표명할 수 있었던 것은 바로 봉기라는 인민의 힘때문이었다. 그래서 발리바르는 프랑스대혁명에서 시작된 인권의 정치를 또한 봉기의 정치라고도 규정한다.

*인권의 정치라는 통념은 도덕적 기원으로도 ‘인간’과 그 ‘권리들’에 대한 합법적 선언으로도 환원되는 것이 아니고, 적어도 1789년 「권리선언」이래 정치에 대한 보편적 권리라는 윤리와 개인적 자유의 조건들을 집단적으로 창출하려는 기획을 접합한다는 의미를 갖는다. 그렇지만 저항의 통념이 결정적으로 중요하다고 하더라도, 그것은 충분치 않다. 그것과 함께 우리는 또한 넓은 의미에서의 봉기, 또는 심지어 영속적 봉기라는 관념에 준거해야 한다.<sup>4)</sup>*

이 지점에 바로 ‘기입’의 정치로서 1789년 인권선언의 의미가 있다. 이 선언은 봉기라는 인민의 결집된 힘이 없이는 불가능했을 것이다. 인민의 대표자들이 의회에서 차분하게 토론을 벌인 결과로 인간과 시민의 권리가 ‘선언’된 것이 아니었다. 인민의 투쟁, 즉 봉기라는 정과 망치로 국가제도에 자유와 평등을 아로 새긴 결과가 바로 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」인 것이다.

랑시에르는 아렌트의 인권론을 비판하면서 인권을 “자신들이 가진 권리를 가지지 않고 자신들이 갖지 않은 권리를 가진 자들의 권리”<sup>5)</sup>라고 규정한다. 잘 알려진 바와 같이 아렌트는 인

3) 린 헌트, 전진성 옮김, 『인권의 발명』, 돌베게, 2009, 130쪽.

4) 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, 『마르크스의 철학, 마르크스의 정치』, 문화과학사, 1995, 184~185쪽.

권이란 시민권을 갖지 않은 자들에게 주어지는 권리로써 사실상 아무 의미 없는 권리며, 시민권을 가진 자들에게는 아무 필요 없는 권리라고 비판한다. 그러나 랑시에르는 인권에 대한 이러한 이중구속을 돌파할 정식을 앞의 문장으로 제시하고 있다. 그러면서 이 정식의 중요한 의미가운데 하나를 다음과 같이 제시한다.

*첫째, 그것들은 성문화된 권리이다. 그것들은 자유롭고 평등한 것으로서의 공동체의 기입의 산물이다. 그 권리들은 실존하지 않는 존재의 속성들에 그치는 것이 아니다. 권리없음의 현실 상황들이 그 권리들을 거짓이라고 비난한다고 할지라도, 그것들은 또한 주어진 지형의 일부이기도 하다. 주어진 상황은 불평등한 것에 그치는 것이 아니다. 그것은 평등의 가시성의 한 형태인 하나의 기입이기도 하다.<sup>6)</sup>*

여기서 말하는 성문화된 권리란 말 그대로 인권선언문과 같은 텍스트이다. 그러나 임의로 쓰여진 텍스트가 아니라 사회적 삶이 이루어지는 세계 안에 당위성의 위상으로 포함된 공적 텍스트이다. 모든 이들의 자유와 평등이라는 권리가 이렇게 인민의 힘에 의해 사회적 삶의 세계 안에 공적으로 존재하도록 하는 정치가 바로 기입의 정치이다. 랑시에르는 인간과 시민의 권리를 현존 세계 안에서 실효적인 것으로 만들어내는 최초의 행위를 ‘폭력’이라고 규정한다. 누구의 말은 말할 자격을 가진 자의 언어가 되고 또 다른 누구의 말은 무의미한 잡음과 같은 소리로 취급되는 세계에서 모두의 말이 동등한 언어가 되는 공통의 공간을 만들어 내기 위해서는 언어의 자격을 갖지 못한 자들의 불법침입, 즉 폭력이 필요하다. 그래야 ‘말하는 자들의 공동체’가 출현한다. “말하는 존재들의 공동체는 그에 앞서는 폭력 위에 그 실효성을 정초”<sup>7)</sup> 하는 것이다.

이러한 불법침입, 폭력, 즉 인민의 결집된 힘의 봉기를 통해서 모든 인간과 시민이 자유롭고 평등한 권리를 가진 존재임을 이 세계의 질서 안에 당위로 만들어내는 것, 국가제도의 근간이 바로 이와 같은 권리의 보장과 확장에 있음을 명시적으로 만드는 것, 국가권력의 정당성의 기초가 인권의 달성에 있음을 공적으로 확인하는 것이 바로 기입의 정치이다. 인간과 시민의 자유와 평등을 국가체제의 근간에 아로 새겨 넣는 것, 그것이 인권선언문이 보여주는 기입의 정치인 것이다.

### 3. 반복의 정치

그러나 아무리 인권선언이 국가제도 안에 인간과 시민의 자유와 평등을 기입해 넣었다고 하더라도 실제 국가가 이 권리들을 적극적으로 보장하는 방향으로 작동해왔던 것은 아니다. 이

5) Jacque Rancière, "who is Subject of the Right of Man?", *South Atlantic Quarterly* 103, 2/3 (2004), p. 302

6) op.cit., p.302,303.

7) 자끄 랑시에르, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 도서출판 길, 2013, 158~159쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

는 단지 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」만이 아니라 근대최초의 공화정을 탄생시킨 미국독립혁명과 그 혁명의 방향성을 천명한 미국의 「독립선언」(1876년)의 경우도 마찬가지였다. 심지어 세계 최초의 사회주의 국가를 수립한 소비에트연합에서 선포된 「노동파착취 인민의 권리 선언」(1918년)조차도 ‘선언’의 문장이 현실을 완전히 장악하지 못했다. 아니 오히려 현실은 ‘선언’이라는 형식으로 기입된 인간과 시민의 자유와 평등에 대한 배반에 가까웠다. 그렇다면, 기입의 정치란 한때 인민의 결집된 힘이 권리를 억압하는 권력체제를 전복했음을 단지 알려주는 일종의 기념비에 불과한 것일까?

이 질문에 답변하기 위해 우리는 기입의 의미를 조금 더 생각해 봐야 할 것이다. 무엇보다 기입이란 보존을 위한 행위이다. 그것은 어떤 가치, 의미, 내용에 물질성을 부과함으로써 그것들을 존속시키고자 하는 행위이다. 또한 기입은 기입됨으로써 현실의 세계 속에서 물질성을 얻은 것을 활용하기 위해 행해지는 것이다. 인권선언이 기입의 정치란 의미는 공적 선언문이라는 물질성의 형식으로 현존 세계 안에 새겨진 인간과 시민의 권리를 모든 이들이 활용할 수 있다는 데에 있다. 그래서 발리바르는 그러한 ‘선언’에 제시된 보편적 권리로부터 배제된 이들이 자신들 또한 ‘선언’이 확인하는 권리들의 주체임을 주장하는 싸움에서 ‘선언’의 정치적 의미를 되새긴다. 다시 말해, ‘선언’이 명시적으로 표명하는 권리들로부터 실제로 배제된 이들이 자신들의 해방, 권리의 쟁취를 위한 투쟁은 ‘이미 선언된 권리들의 향유’<sup>8)</sup>라는 형태로 전개되었다는 것이다. 실제로 1789년 프랑스대혁명의 와중에서 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」이 선포된 이후의 과정이 이를 잘 보여준다.

가령, 프랑스 파리에서 혁명이 발발하고 모든 인간과 시민의 권리가 평등하다는 선언은 곧바로 프랑스 식민지 생도맹그의 노예들에게 커다란 반향을 일으켰다. 노예들은 혁명을 일으켰고 식민지 본국의 혁명정부에 자신들 또한 프랑스의 백인들 처럼 “태어날때부터 자유롭고 또 권리에 있어서 평등하다”고 주장했다. 이렇게 프랑스대혁명의 역사에서 권리의 실제적 향유로부터 배제된 이들이 1789년의 선언을 활용하면서 투쟁한 사례들은 여성들의 투쟁에서, 프롤레타리아트의 투쟁에서, 종교적 소수자들의 투쟁에서도 지속적으로 이어졌다.

기입의 정치는 기입된 것의 활용을 가능하게 하는 정치이기도 한 것이다. 이러한 기입을 통해 인권선언은 권리 없는 자들이 권리의 주체가 되기 위한 어떤 근거로서 작동한다. 이런 맥락에서 랑시에르는 ‘인권은 자신들이 가진 권리를 가지지 않고 자신들이 갖지 않은 권리를 가진 자들의 권리’라는 인권에 대해 자신이 제시한 정식의 두 번째 의미를 “인권은 그러한 기입으로 무언가를 만드는 자들의 권리”<sup>9)</sup>라고 규정한다. 인권은 성문화된 권리를 실질적으로 향유하지 못하는 자들이 그 권리를 실효적인 것으로 만들기 위한 투쟁을 개시할 수 있게 하는 권리이다. 자신을 권리 없는 자들로 규정하고 권리의 배분으로부터 배제하거나 아주 제한된 권리만을 할당하는 권력에 맞서는 투쟁을 가능하게 하는 권리가 바로 인권이라는 말이다.

그렇다면, 인권선언에는 권리의 향유로부터 배제된 자들이 배제에 맞서 최초의 기입 행위를 되풀할 수 있는 가능성이 항상-이미 함축되어 있는 것이라 할 수 있다. 다시 말해서, 모든 선언은 활용되기 위해 존재한다. 왜 그럴까?

8) 에티엔 발리바르, 서관모, 최원 옮김, 『대중들의 공포』, 도서출판b, 2007, 37쪽.

9) "who is Subject of the Right of Man?", p.303.

텍스트 자체가 그것의 기입 사건을 환기하는 한, 그 사건을 재활성화하여 텍스트를 텍스트 너머로 끌고 가는 행위 속에서 그 텍스트가 의미를 갖는 한, 이 텍스트를 환기하는 것은 의무를 만들어낸다. 우리가 언급했던 정세 속에서 말하자면, 그 텍스트는 헌장이라기보다는 헌장의 전문이며, 헌법이라기보다는 것을 정초하는 것의 선언이다. 왜냐하면 이 토대 자체는 사건의 반복 구조 속에만 그 뿌리를 두기 때문이다.<sup>10)</sup>

다시 말해서 ‘선언’이라는 텍스트는 단지 문자라는 물질적 형태로만 존재하는 것이 아니라 권리를 표명한 문장들을 ‘선언’이라는 형식으로 현실에 기입한 ‘사건’, 기입의 행위인 ‘최초의 폭력’, 다시 말해 인민의 봉기라는 사건이라는 토대 위에 존재한다는 것이다. 그리고 그 토대가 되는 사건이란 토대는 언제나 자신의 반복 가능성을 함축하고 있다. ‘선언’이라는 기입된 텍스트(선언의 문장들)에는 그 기입을 가능하게 한 힘의 반복 가능성이 또한 기입되어 있는 것이다. 즉, ‘선언’은 권리로부터 배제된 자들이 자신들의 권리를 쟁취하기 위해 투쟁하는데 그것을 활용할 수 있는 가능성을 항상 담고 있는 것이다.

선언은 이미 일어났던 사건, 그 선언을 이미 씌어졌고 이미 의무화된 것으로 구성했던 사건을 반복한다. 선언 자체는 반복에 쓰이라고, 반복이 평등의 새로운 사건으로 산출할 수 있는 것에 쓰이라고 만들어지는 것이다.<sup>11)</sup>

‘선언’은 선언을 가능하게 했던 기입의 사건, 봉기적 힘이 분출된 사건을 반복하는데 쓰이기 위해 존재한다. 그러한 반복이란 바로 ‘선언’에 입각해서 자신의 권리를 쟁취하기 위해 투쟁하는 자들에 의해 수행된다. 선언은 사건을 반복할 뿐만 아니라 사건을 일으키는 주체들의 구성을 반복한다. ‘선언’에 적시된 모든 인간의 자유와 평등이라는 권리들, 즉 인권은 이미 그 권리를 보장받고 있는 자들에게만 유효한 것이 아니라 그러한 권리를 쟁취하려는 자들이 싸울 수 있게 하는 근거이기도 하다. 그렇기에 인권은 ‘권리를 가질 권리’(아렌트)는 아닐지 몰라도 ‘권리를 갖기 위해 투쟁할 수 있는 권리’라 할 수 있다. 인권선언을 통해 기입된 것은 또한 이러한 기입된 권리들을 가지고 권리들을 제한하거나 박탈하는 권력에 맞서 투쟁을 다시 시작할 수 있는 권리이다.

적어도 형식적으로 - 그러나 바로 이것이 물질적 무기가 될 수 있는 어떤 유형의 형식 그 자체다- 「선언」은 자유와 평등의 제도적 . 공적 각인으로서 시민성에 대한 요구를 제 나름대로 반복하는 권리에 대한 요구들을 ‘정치화’시키는 무한정한 영역을 개방한다. 이러한 무한정한 개방 속에 하인들, 즉 임금노동자들의 권리에 대한 요구와 또한 여성들이나 노예들의 권리에 대한 요구, 그리고 후에는 식민지 인민들의 권리에 대한 요구가 각인된다.<sup>12)</sup>

10) 『정치적인 것의 가장자리에서』, 160쪽.

11) 같은 책, 160쪽.

12) 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, 『‘인권의 정치’와 성적 차이』, 도서출판 공감, 2003, 23쪽.

여기서 발리바르는 ‘선언’의 구체적 내용만이 아니라, 아니 오히려 ‘선언’이라는 형식의 의미를 강조한다. 현실적으로 존재하는 권력관계에도 불구하고 ‘선언’이라는 형식을 통해 권리들이 공적으로 입증되었다는 것은 또한 그 권리들이 보편적으로 존중되어야 함을 요구 하는 것이다. 그리고 ‘선언’의 형식이 권리들에 대한 보편적 존중을 요구한다는 것은 그러한 존중이 현실 속에서 권력을 가진 자들에 의해 거부되거나 부인되었을 경우, 혹은 어떤 이들이 그러한 권리로부터 배제되었을 경우 그러한 거부, 부인, 배제에 맞서는 투쟁의 반복을 요구한다는 것이다.

인권선언의 반복이란은 무엇보다 인권선언의 공포라는 기입의 사건을 반복한다는 의미이다. 그러나 이 반복은 당연히 최초의 기입을 그대로 되풀이 하는 것이 아니다. 인권선언의 반복의 정치는 새로운 기입을 반복하는 것이다. 단지 남성 백인 부르주아들만이 아니라 식민지의 인민들, 여성들, 농노들, 종교적 소수자들, 성적 소수자들, 프롤레타리아들이 또한 스스로를 ‘선언’이 명시하는 권리의 주체, 곧 인간과 시민임을 선언하며 그러한 권리를 쟁취하기 위한 투쟁을 통해 최초의 기입이라는 사건은 반복된다. 인권선언이 가지는 또 다른 정치성이란 반복의 정치성이다.

#### 4. 보편화의 정치

반복이란 최초의 기입-사건을 반복하는 것이며, 이는 새로운 권리 주체들의 출현을 의미한다. 투쟁을 통한 권리 주체들의 지속적인 확장과 증식. 이것이 바로 반복의 정치가 갖는 효과이다. 그리고 기입-사건의 반복이 결국 새로운 권리 주체의 확장과 증식이라는 함은 또한 그 반복이란 인권선언이 제시하는 권리의 보편화를 뜻한다. 어떤 제한이나 단서도 없이 모든 개인들이 권리주체가 되는 보편화. 인권선언의 세 번째 정치성은 보편화의 정치이다.

1789년의 인권선언은 이 보편화의 성격을 매우 집약적으로 보여준다. 이 선언은 역사적으로 너무나 큰 의미를 가지지만 그 선언이 만들어지는 과정은 매우 ‘부실’했다. 프랑스에 권리선언이 필요하다는 요구는 삼부회 의원선거를 앞두고 시행된 1789년 3월에서 4월 사이에 작성된 각 신분들이 의 불만목록에서 이미 나타난다. 그리고 이해 6월 17일 국민의회가 선포되고 이틀 뒤인 19일에 국민의회가 권리선언에 착수해야 한다는 주장이 의원들로부터 제기된다. 이 권리선언의 기조와 내용, 그리고 구성방식이 어떠해야 할지는 국민의회 내에서 뜨거운 쟁점이었다. 권리조항만 들어가야하는지 의무조항도 같이 들어가야하는지, 권리에 대한 단서조항은 필요한지 그렇지 않은지, 각 조항이 규정하는 권리의 구체성은 어느 정도야 하는지 등이 논쟁되었다.

그러한 논쟁의 결과 8월 4일 국민의회는 의무 없는 권리선언을 성문화할 것을 결의했고, 익명의 40인이 권리선언 초안작성을 위한 소위원회를 구성하게 된다. 그러나 이 소위원회 내에서도 24개의 발의된 권리조항 중에서 단 17개조의 개정안에만 합의를 이루어냈다. 합의가 이

루어지지 않은 부분에 대해서는 헌법을 제정한 이후 재검토하고 보완한다는 조건을 달았다. 또한 선포된 17개 조항들 역시 각 권리들에 대한 구체적 규정보다는 그 ‘형이상학’적 원리를 밝히는 수준에서 이루어진 합의의 산물이었다. 이 선언문의 작성에 참여한 각 분파들의 입장 차이와 의견 충돌들은 각 분파들이 제시한 세분화된 권리들에 대한 구체적인 조정안을 내는 것이 아니라 그 분파 모두에게 수용 가능한 추상적 수준의 권리를 제시하는 타협안을 만들어 내도록 하였다. 그러니까 새로운 국가체제와 권리체제를 열어낸 혁명의 지향을 밝힌 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」이라는 역사적 문서는 미완의 문서였던 것이다.

그러나 역설적으로 바로 이와 같은 미완성적 성격이 ‘선언’의 보편화의 정치를 작동시킬 수 있는 조건이기도 했다. 특히 프랑스인권선언의 권리조항들이 갖는 추상성, 각 세력 분파들의 입장을 넘어서는 추상성은 오히려 그 선언이 다양한 방식으로 활용될 수 있는 가능성의 조건이 되었다. 아무런 단서 조항 없이 모든 인간과 모든 시민이 권리주체로 제시되었으며, 인간과 시민이라는 권리주체에는 그 어떤 자격조건도 제시되지 않았다. 그러자 현실적으로는 인권선언이 보장하는 권리를 누리지 못하는 자들이 자신들 또한 인간이며 시민임을, 권리의 주체임을 주장하기 시작했다. 린 헌트는 1789년 선언의 추상성이 갖는 효과를 다음과 같이 의미화한다.

*이런 논리가 작동되는 데 있어 「인간과 시민의 권리에 관한 선언」에 깃든 것으로 추정되는 형이상학적 본성은 매우 긍정적인 자산임이 드러났다. 세부항목에 대한 질문을 아예 제쳐 놓았다는 바로 그 이유로 1789년, 7,8월에 행해진 일반원리에 대한 토론에서 결국 필요한 세부항목을 더 급진적으로 해석할 수 있게 되었다.<sup>13)</sup>*

인권선언의 이와 같은 추상성, 혹은 충분하지 못한 규정성은 일종의 역사적 우연이 만들어 내는 것이라 할 수 있다. 다양한 세력 분파들의 팽팽한 입장이 대립한 결과 그 모든 입장이 타협 가능성선으로 권리들의 추상성을 높일 수밖에 없었다. 그래서 1789년의 선언은 권리의 주체를 ‘국적, 직업, 소득, 종교, 성별, 인종 등과 상관없이’라고 명확한 방식으로 보편성을 선포하지도 않았지만 동시에 권리의 주체가 어떤 국가의 시민, 어느 정도의 자산을 가진 시민이라거나 어떤 종족의 인간, 어떤 종교를 믿는 인간으로도 규정하지 않는다. 단지 인간이며 시민이 권리의 주체로 등장하는 것이다. 심지어 인간과 시민의 관계 역시 이 선언문에서는 명확하게 밝히지 않고 있다.

「인간과 시민의 권리에 관한 선언」의 추상성, 린 헌트의 용어를 빌리자면 ‘형이상학적 성격’이 이 선언의 보편성을 결과한다. 하지만 그러한 보편성을 단지 선언의 작성에 참여한 분파들 사이에 존재한 입장차이의 효과만으로 환원할 수는 없다. 1789년의 선언은 앙시앵 레짐, 혹은 신분제라는 지배적 체제를 전복한 혁명이다. 혁명 이후 필요한 것은 새로운 지배적 체제를 구성하는 것이다. 그러나 모든 지배적 체제는 항상 보편적인 것을 그 안에 담을 수밖에 없다.

13) 린 헌트, 앞의 책, 172쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

지배적 이데올로기가 자신의 효과들을 지배자들 자신의 경험을 넘어서 -지배자들의 '사적 세계'의 경계들을 넘어서 - 확장시키기 위해서, 그것이 사회에서 '정상적'(또는 규범적)인 것이 되기 위해서, 그것은 순수하게 형식적 의미에서가 아니라 강한 의미에서 **보편적**이어야 한다. ....중략..... 그것은 우선 지배자들의 '체험된' 경험이 아니라, 오히려 기존의 '세계'에 대한 인정 또는 승인과 저항 또는 반역을 동시에 함축하는(마르크스는 종교에 대해서 이렇게 말했다) 피지배대중들의 '체험된' 경험이라고 반대로 대답하지 않으면 안 된다. 따라서 우리는 이러한 역설적 테제에 이르게 된다. 즉 최종심에서 이와 같은 **지배자들의 이데올로기 그 자체인 지배적 이데올로기는 존재하지 않는다**(예를 들어 '자본가적'인 지배적 이데올로기는 존재하지 않는다). 주어진 사회에서 지배적인 이데올로기는 항상 **피지배자들의 가상의 특수한 보편화**이다.

14)

지배적 이데올로기는 일방적으로 지배계급의 이해관계만을 정당한 것으로 내세울 수는 없다. 그것이 지배적인 것이 되기 위해서는 오히려 피지배자들의 '체험된' 경험, 즉 그들의 집단적 가상이 '특수'하게라도 보편화되어야 한다. 가령 프랑스대혁명의 인권선언이 제3신분 내에서도 부르주아지의 헤게모니하에 작성된 것이라고 하더라도 그 선언이 일방적으로 부르주아지의 이해관계만을 승인할 수는 없다는 것이다. 비록 '특수하게', 단적으로 부르주아지와 프롤레타리아 사이의 구조적 적대를 부정하는 방식으로 인간과 시민의 권리를 선언한다고 하더라도 그것이 지배적 이데올로기가 되기 위해서는 피지배자들이 열망하는 정당성을 전면화할 수밖에 없다. 지배자들에 의해 피지배자들의 가상이 받아들여지는 만큼 지배적 이데올로기는 피지배자들의 이해관계를 전적으로 승인할 수 없지만, 그렇다고 지배자들의 이해관계만을 전적으로 대변할 수도 없다. 지배적 이데올로기는 "잠재적 모순을 내포"<sup>15)</sup>하고 있는 것이다.

「인간과 시민의 권리에 관한 선언」이 근대정치질서라는 새로운 권리체제의 원리와 방향을 제시하는 텍스트라면 이 선언은 근대정치질서의 지배적 이데올로기 가운데 하나로 자리잡게 되었다는 뜻이기도 하다. 그리고 그 선언이 지배적 이데올로기라면 당연히 피지배대중들의 가상을 특수한 방식으로 보편화할 수밖에 없다. 1789년의 선언이 지배적 이데올로기로서 작동한다면 이 선언 역시 항상 잠재적 모순을 내포하며 그러한 만큼 투쟁의 이데올로기적 공간을 만들어내는 것이다. 이 선언의 권리조항이 구체적이지 않고 추상적이라는 점, 명확한 규정정보다는 모호한 지점이 많다는 점이 바로 지배적 이데올로기에 피지배자들의 가상이 포함되는 방식이며 그로 인한 모순이 드러나는 방식인 것이다.

기입-사건의 반복은 바로 이 모순으로부터 작동하게 된다. 그리고 그 반복의 효과는 '선언'의 형태로 지배 질서에 기입된 피지배자들의 가상이라는 보편성이 현실적 제약과 제한을 넘어선 확산이다. '선언'의 추상성이 갖는 권리들의 보편성이란 그 권리들의 주체가 보편화될 수 있음을 뜻하는 것이다. 이러한 보편성이란 새로운 권리주체의 영속적 생성의 조건으로서 보편성이며 그것은 항상 보편화를 통해서만 의미를 가지는 보편성이다.

이러한 보편성은 발리바르가 말하는 '이상적 보편성'과 긴밀하게 연결되어 있다. 그에 의하

14) 에티엔 발리바르, 윤소영 옮김, 『알튀세르와 마르크스주의의 전화』, 도서출판 이론, 1993, 186쪽.

15) 같은 책, 187쪽.

면 이상적 보편성이란 “보편적인 것이, 모든 제도적 제약들에 맞서 상징적으로 원용될 수 있을 절대적 또는 무한한 요구들이라는 형식 속에서 또한 하나의 이상으로 존재한다”<sup>16)</sup>는 사실과 다른 것이 아니다. 이 ‘절대적 또한 무한한 요구들’로서의 보편성이란 보편적 권리의 주체들이 무제한적 생성 가능성과 다른 것이 아니다.

*제도로서의 정의의 성립조건은 개인들이 공통적이거나 보편적인 가치들을, 의무들을 “내면화”해야 한다는 것만이 아니다. 더 근본적으로 그것의 성립조건은 그 가치들과 의무들이 역사나 신화에 기록된 어떤 창립적 봉기에 뿌리내리고 있어야 한다는 것이다. 이로부터 주체성 자체의 “무한성”이 나온다. 또는, 이러한 점이 주체성 자체의 무한성을, 모든 순수하게 제도적인 사회적 법규에 반대하는, “절대적” 자유에 대한 요구의 등가물로 만든다.<sup>17)</sup>*

‘선언’에는 이러한 보편성의 계기가 포함되어 있다. 그 계기는 절대적이고 무한한 권리의 요구로, 그 요구는 현실의 제도적 법규가 제한하거나 제약하는 권리들을 요구하는 무한한 주체들로 나타난다. 그와 같은 주체성의 무한성은 기입-사건, 즉 봉기-사건의 반복 가능성으로부터 주어진 것이다. 이러한 기입-사건의 반복을 통해 선언이 표명한 권리들을 제약하는 현실적 제도와 법규를 넘어서 그 권리를 확장해가는 정치가 바로 보편화의 정치이다. 권리 주체들의 지속적 증식과 영속적 생성, 즉 보편화. 이것이 바로 인권선언의 정치가 갖는 세 번째 정치성으로서 보편화의 정치이다.

## 5. 촛불항쟁 승리 이후의 정치와 선언

1960년 4.19의 승리, 1987년 6월 항쟁의 승리에도 우리는 아직 인민의 집결된 힘으로 공포된 ‘선언’을 갖지 못했다. 부당한 정권을 전복한 봉기 이후에 국가권력의 작동에 대한 규제적 인념으로서 인권을, 사회적 상호작용을 통어하는 원리로서 인권을 권리문헌의 형태로 체제에 기입해내지 못했다. 오랜 군부독재 세력이 굴복시킨 87년 6월 항쟁의 결과 역사적 선언으로 남은 것은 군부독재세력이 발표한 6.29선언일 뿐이다. 항복선언은 남았으나 승리의 선언을 아직 이 나라의 시민들을 만들어내지 못한 상황이다.

작년 겨울 시작된 박근혜 전대통령 퇴진투쟁은 올 봄 헌법재판소의 탄핵심판 용인으로 끝을 맺었다. 그러나 많은 시민들, 활동가들, 지식인들이 공히 지적하듯이 박근혜 하야는 끝이 아니라 소위 ‘적폐청산’을 위한 시작일 뿐이다. 그러나 이 시작의 방향은 무엇이어야 할까? 적폐청산은 민주공화국으로서 대한민국 만들기 위한 첫 걸음이다. 그러나 그 걸음들은 어디로 향해야 할까? 이런 질문 속에서 박근혜 대통령 탄핵이 결정된 다음 날 발표된 ‘2017년 촛불권리 선언’은 중요한 의미를 갖는다. 그것은 촛불항쟁이라는 봉기-사건을 통해 민주공화국으로서

16) 『대중들의 공포』, 533쪽.

17) 같은 책, 534~535쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

대한민국이라는 정체에 인간과 시민의 권리를 뚜렷하게 기입하려는 시도이다.

비록 이 선언이 대중적으로 알려졌거나 광범위한 동의를 얻었은 것은 아니며, 더욱이 국가제도에 의해 공적 텍스트로 인정된 것도 아니다. 하지만 대한민국의 역사에서 인민의 결집된 힘을 통해 부당한 권력을 전복한 봉기적 사건과 승리의 현실로부터 만들어진 권리선언이기에 이 선언의 의미는 중요하다. 촛불항쟁 이후 필요한 정치적 실천 가운데 하나는 이 선언을 헌정에 기입하고 그것의 반복을 통하여 이 권리들이 영속적으로 보편화될 수 있는 무한정한 영역을 개방할 수 있도록 하는 것이라 생각한다.

# 경제민주주의: 기원과 역사적 맥락

류동민(충남대 경제학과) · 이명현(인천대 경제학과)

## 1. 서론

이 글은 1928년 독일노동조합총동맹(ADGB: Allgemeiner Deutscher Gewerkschaftsbund) 함부르크 대회에 제출된 《경제민주주의: 그 본질, 방법 및 목적 *Wirtschaftsdemokratie: Ihr Wesen, Weg, und Ziel*》(이하 《경제민주주의》)의 분석을 통해 경제민주주의의 이론적 기원 및 역사적 맥락을 검토함으로써, 한국의 경제민주주의 논의에 대한 시사점을 얻고자 한다. 《경제민주주의》는 사회주의로의 이행을 대전제로 하고 있는 문건인 만큼 분명한 역사적 한계도 지니고 있다. 그러나 전후 독일(서독)의 경제개혁의 방향을 예견할 수 있도록 해주는 내용을 담고 있으며, 현재 주로 재벌체제개혁에만 초점을 맞추고 있는 한국의 경제민주주의 논의에 시사하는 바가 많은 것으로 생각된다.

## 2. 《경제민주주의》의 내용과 특징

《경제민주주의》는 마르크스주의자인 루돌프 힐퍼딩(Rudolf Hilferding, 1877-1941)의 간여 하에 프리츠 나프탈리(Fritz Naphtali, 1888-1961)<sup>1)</sup>의 지휘로 저술된 집단저작이다. 문건의 기본 구성은 다음과 같다.

도입: 경제민주주의의 개념과 본질

1장: 경제의 민주화

1절: 자유경쟁에서 조직된 자본주의로

2절: 경제적 자치행정체

3절: 공공기업

4절: 소비협동조합

5절: 노조 자영 경영체

6절: 농업의 발전경향

---

1) 나프탈리는 독일 사회민주당(SPD) 당원으로 1927년부터 1933년까지 ADGB의 경제정책 연구책임자였으며, 나치 정권 등장 이후인 1933년 7월에 팔레스타인으로 옮겨 갔다. 이후 이스라엘에서 대학교수 및 장관 등을 역임하였다. 참고로 《경제민주주의》의 서문은 1928년 8월에 쓴 것으로 표시되어 있는데, 힐퍼딩은 같은 해 6월에 자신으로서는 두 번째로 바이마르 공화국의 재무부 장관에 취임하였다.

## 우리가 살고 싶은 나라

### 2장: 국가 경제정책 기구의 민주화

국가 내 노조의 위치

### 3장: 노동관계의 민주화

1절: 물권에서 채권을 지나 노동권으로

2절: 사회정책적 자치행정과 노동관청

3절: 작업장 민주주의와 경제지도

### 4장: 교육기관의 민주화

교육독점의 돌파

### 5장: 사회주의로 가는 도정에서의 경제민주화의 현재적 요구

부록:

1. 독일내 공공경제의 규모

2. 국가적 경제 및 행정기구 내에서의 노조의 활동(협력 Mitwirkung)

이 저작은 정밀한 이론적 연구라기보다는 "경제민주주의"라는 다소 느슨한 개념으로 당시 독일에서 진전되고 있던 여러 경제적 현상을 묶어서 정리하고, 그에 기초하여 노동계급이 추구하고자 할 운동의 목표와 전략을 개략적으로 제시한다. 도입부와 1장 1절에서는 경제민주주의에 관한 이론적 논의, 1장 2절부터 6절까지는 경제민주주의의 진전을 나타내주는 현상의 기술 및 운동의 방향을 요약한다. 2장, 3장, 4장 역시 주제로 삼고 있는 영역에서 제도의 변화와 그를 둘러싼 투쟁사를 정리하면서 노동계급 운동의 기본적 방향을 논의한다. 5장에서는 그러한 분석에 입각하여 당면한 요구조건을 제시하고 있다.

《경제민주주의》는 「도입」에서 기본적인 입장을 분명하게 밝히면서 전체의 내용을 요약하고 있다. 그런데 이 글의 관점에서 주목할 것은 다음의 두 가지 사항이다.

먼저 경제민주주의(Wirtschaftsdemokratie)라는 개념<sup>2)</sup>은 정치적 민주화가 반드시 경제민주화를 가져오는 것은 아니라는 인식에 기초하고 있다는 점이다.<sup>3)</sup> 자본주의 산업화의 초기에 정치적 해방과 경제적 해방이 하나로 이해되었던 것과는 달리, 정치적 민주주의가 곧바로 경제적 구속의 제거를 의미하지는 않는다는 것이다. 그런데 경제의 민주적 기본질서(Verfassung)를 구축한다는 점에서 가장 본질적인 것은 생산 현장에서의 자본권력의 경제적 독재일 것이다. 《경제민주주의》가 인용하고 있는 《공산당선언》의 다음 단락은 자본주의 사회에서 노동계급의 경제적 부자유가 무엇을 의미하는지를 간략하게 설명한다.

2) 《경제민주주의》가 스스로 밝히고 있듯이, 경제민주주의라는 개념은 웹(Webb) 부부의 "산업민주주의(industrial democracy)"에서 어느 정도 연원을 찾을 수 있으나 그 정확한 기원에 대해서는 알 수 없다. 한편, 《경제민주주의》의 제1장의 제목은 "경제의 민주화(Die Demokratisierung der Wirtschaft)"이다. 민주주의를 하나의 완성된 개념으로 보지 않고 끊임없이 달성하기 위해 노력해야 할 상태로 이해한다면, "경제민주주의"보다 "경제의 민주화"가 더 적절한 용어법이라 생각된다.

3) 이와 더불어 생활 필수재 기업(Versorgungsbetriebe)은 민간 영역에 맡길 수 없다는 인식도 중요한 역할을 한다.

현대 산업은 가부장적 장인의 소규모 작업실을 산업 자본가들의 거대한 공장으로 바꾸었다. 공장에 밀집한 노동자들은 군대식으로 조직되었다. 그들은 산업 사병들로서 하사관들과 장교들로 구성된 완전한 위계질서의 감시 아래 놓여졌다. 그들은 부르주아 계급, 부르주아 국가의 종일뿐만 아니라 매일 매시간 기계와 감독자, 특히 공장을 운영하는 개별 부르주아의 종으로 살아간다. 이 전제 정치는 그들의 목적이 영리하고 공공연하게 선포하면 할수록 더욱더 편협하고 혐오스럽고 잔인한 것이 된다. (마르크스·엔겔스. 2002, p.25)

작업장 혹은 생산현장 내에서의 민주주의라는 문제를 다루고 있는 이 부분은 《경제민주주의》의 중요한 구성요소이자 독일의 전후 노사관계를 특징짓는 공동결정제(Mitbestimmung)와 밀접한 관련이 있다.

다음으로 경제민주주의를 어디까지나 자본주의에서 사회주의로의 이행이라는 맥락 속에 위치우면서도 자본주의 안에서의 구조변화가 가능하다고 본다는 점이다.

자본주의가 아직 완전히 자유롭던 시기에는, 조직되지 않은 자본주의의 대안으로는 경제 전체를 사회주의적으로 조직하는 것 이외에는 없는 것처럼 보였다. 따라서 자본주의 체제의 독재에 무엇인가 변화를 가해 보려는 것은 희망할 수도 없고 의미도 없는 것처럼 보였다. 전체 사회질서를 강력하게 뒤집어엎을 때까지는 현 상태가 그대로 있을 수밖에 없다는 것이 주어진 생각이었다. 그러다가 자본주의의 구조 자체도 변화 가능하다는 것, 그리고 자본주의란 부러지기 전에 휘어지게 할 수도 있다는 것이 점차 드러나게 되었다. (《경제민주주의》, p.12: 밑줄은 인용자)

즉, 모종의 사회주의가 노동계급의 경제적 자유의 완성된 형태라 인정하면서 동시에 현재의 단계에서 경제적 자유를 확대하는 것이 충분히 가능하다는 인식이다.<sup>4)</sup> 그런데 그것이 가능한 이유는 "자본주의가 완전히 자유롭던……조직되지 않은 자본주의"의 시기를 지났기 때문이다. 주목할 것은 힐퍼딩의 이른바 "조직된 자본주의(organisierten Kapitalismus)"론의 영향이다. 즉, 그것이 갖는 "개량주의적 특성"으로 말미암아 구체적 각론 수준의 경제민주화 정책은 굳이 사회주의를 전제하지 않더라도 자본주의 국가 내부에서 실행 가능한 것들이라는 점이다.

그런데 이상의 두 가지 특징은 서로 긴밀한 관련을 맺고 있다. 이와 관련하여 여기에서는 칼 코르쉬(Karl Korsch, 1886-1961)<sup>5)</sup>의 작업장 평의회에 관한 논의와 힐퍼딩의 조직된 자본주의론에 관해 살펴보기로 한다.

4) 이는 마치 공산주의가 지향해야 할 완성태가 아니라 끊임없이 현재의 상태를 지양하는 현실의 운동이라는 마르크스의 언술을 연상하게 만든다.

5) 코르쉬는 독일의 마르크스주의 철학자로서 1920년대 독일공산당(KPD)에서 활동한 바 있다.

## 2.1. 작업장 평의회

먼저《경제민주주의》의 전사(前史)에 해당하는 칼 코르쉬의《작업장 평의회를 위한 노동법 *Arbeitsrecht für Betriebsräte*》(Korsch, 1922)에 주목할 필요가 있다.

Korsch(1922)는 제1차 세계대전의 패전 이후 독일에서 있었던 평의회운동(Rätebewegung)의 역사적 의미를 사회주의 운동과의 연관 속에서 파악하려 한다. 여기에서 그는 경제민주주의라는 단어를 사용하지는 않지만 "산업민주주의(industrielle Demokratie)"라는 개념을 제시함으로써 《경제민주주의》의 논의를 선취하고 있다. 코르쉬는 절대군주제에서 입헌군주제, 다시 의회군주제를 거쳐 의회 민주 공화국으로 옮겨가는 정치영역에서의 민주화 진전과 유사하게 경제적 하부구조에서도 산업민주주의가 진전되는 것으로 설명한다. 마치 군주 1인에게 집중되었던 권력체제가 시민계급의 투쟁을 통해 민주적으로 변해 왔듯이, 경제적 영역에서도 자본가 1인에게 집중된 권력이 노동계급의 투쟁을 통해 단계적으로 해체되면서 "산업민주주의"가 달성된다는 것이다. 물론 코르쉬는 진정한 산업민주주의는 사회주의 체제로의 이행을 통해서만 가능하며 그러므로 다음 단계로 필요한 것은 "작업장 위원회"를 교두보로 하는 사회주의 혁명이라 주장하지만, 그럼에도 "작업장 평의회(Betriebsräte)"를 통해 노동자들이 생산에 관한 결정에 참가하는 것은 그 첫걸음이라 간주한다. 산업민주주의로 향해 가는 여러 단계에 대한 코르쉬의 도식은 <표1>과 같이 나타낼 수 있다(Korsch, 1922, p.33).

<표1> 산업민주주의를 향한 경제 질서의 단계별 진행

	군주적 원리 (자본주의)	입헌적 원리 (이른바 "공동경제")	민주적 원리 (사회화된 경제)
개별 경영	개별 기업 간 경쟁 (수평, 수직 및 결합된 경쟁)	개별 기업 내 노동의 참여권	'산업적 자치' 형태의 개별경영 사회화
산업	카르텔화된 산업 (수평적 카르텔)	노사동수 대표의 경제적 자치 관리체	완전히 사회화된 산업
전체 경제	결합된(수직적 및 수평적) 콘체른	노동공동체적 원리 위에서의 "계획경제"	완전한 사회화

다음의 인용문에서 보듯이, 코르쉬의 논의는 이른바 자유주의의 급진화를 추구하며 민주적 기업(democratic firm) 논의를 제기하고 있는 보울즈와 긴티스의 현대적 논의와도 같은 맥락에 서 있다. 이는 코르쉬, 나아가 《경제민주주의》가 지닌 사회주의적 전망을 반드시 공유하지 않더라도 동일한 문제의식을 얼마든지 가질 수 있음을 보여주는 간접적 증거일 것이다.

루이 16세, 조지 3세, 니콜라스 2세의 야망에 대해 것처럼 효과적으로 대항했던 언어가 끝내 임페리얼 케미컬즈, 아이비엠, 피아트의 절대주의에는 겨누어지지 않을 것이라고 생각하기는 어렵다. 자유주의 정치전통은 하나의 분명한 질문에 대해 어떤 일관된 대답을 제출하지는 않는데, 그 질문이란 이런 것이다. 누가 기업 업무를 관리해야 하는가를 결정할 때 왜 소유권이 민주적 시민권보다 우월해야 하는가? 이 기업의 정책이 50만이나 되는 많은 피고용자에게 직접적으로 영향을 미칠 수 있고, 생산, 위치, 기술의 선택이 미치는 영향이 공동체 전체와 그 너머에까지 확대되는 데도 말이다. (Bowles and Gintis. 1986, pp.15-6; 최정규. 2017, p.114에서 재인용)

## 2.2. 조직된 자본주의론

《경제민주주의》의 1장 1절은 자본주의가 자유경쟁에서 조직된 단계로 나아갔다는 인식으로부터 시작한다. 이에 따르면 자본주의는 초기의 "노동의 사회화", 그에 이은 "자본의 사회화", 다음의 "기업의 사회화"에 대응되는 단계를 거친다.

제3단계인 기업의 사회화 단계에서는 시장에서의 자유경쟁이 기업경영 간의 관계의 핵심이었던 상태에서 기업경영의 자율권이 기업들 위에 존재하는 결합체로 이양되어 간다. 그 결과 어디까지나 자본주의 체제 안에서이기는 하지만, 경제적 개인주의와 자유경제는 점점 조직과 결합성에 자리를 내어주게 된다는 것이다. 이러한 변화는 노동-자본 관계에도 영향을 미침으로써 그것이 경영체 내부의 문제가 아니라 조직 대 조직의 차원에서 결정되는 경향을 띠게 된다. 아울러 경쟁이 지양됨으로써 다양한 경제 집단, 즉 생산자와 소비자, 원료생산자와 가공업자, 상품생산자와 상품유통자 등의 이해대립이 전면에 등장하게 된다는 것이다.

이렇게 조직화가 진전될수록 경제적 행동은 사적 영역을 벗어나는 공동체의 문제로 된다. 경제운영의 문제는 국가의 문제가 되며 민주국가에서는 정치적 문제가 된다. 그런데 이와 같은 자본주의의 조직화는 힘의 집중으로 말미암아 기업이 독재적 지위를 강화하기가 쉬워지는 한편으로 경제민주화의 발전에 커다란 추동력을 제공한다. 왜냐하면 개별자본가 집단의 힘이 시장을 완전히 지배할 수 있을 정도로 커지기 때문에 경영조직 내에서 경제 전체에 대한 의사결정이 내려진다는 인식이 분명해지기 때문이다. 그런데 흥미로운 것은 자본주의를 자유경쟁 단계로 "후진"시키는 것이 아니라 조직화된 다수기업의 힘을 국민전체의 이익에 복종시키는 방향으로 "전진"하려는 경제적 힘이 현실에서 일어나고 있다는 사실이다.<sup>6)</sup>

그러므로 조직된 자본주의에서 노동계급은 말하자면 총자본에 대해 총노동으로서 국가권력을 둘러싸고 맞서게 된다.

국가는 이처럼 공공복지의 관점 하에서 대규모 경제 조직들의 행동상의 자유를 제한하는 과정에서 항상 중요한 역할을 할 것이다. 그리고 이처럼 경제적인 이용 상의

6) 이러한 경향은 독일의 1923년 카르텔입법과 미국, 노르웨이, 영국 등의 다른 나라의 입법에도 나타난다고 한다.

자유를 제한하는 것으로부터 생산수단에 대한 소유의 기능을 변화시키는 일이 시작될 수 있다. 생산관계에 영향을 미치는 일은 국가의 영향을 만들어가는 과정에서 정치적 변화의 운동적인 힘과 결합된다. 그러나 이러한 과정에서 간과해서는 안 되는 점은 국가가 조직된 자본주의 경제에 미치는 영향력이 증가할 뿐만 아니라, [반대 방향으로] 거대한 조직화된 경제권력 쪽에서도 국가에, 정치적 형상화 과정에 영향력을 행사할 수 있다는 점이다. 그러므로 경제의 민주화를 위한 싸움은 국가통제의 길로 갈 뿐만 아니라, 동시에 노동자의 경제적 조직이 거대한 자본주의적 독점조직의 지도부에 참여하기 위한 싸움도 병행해야 한다.(pp.33-4: 밑줄은 인용자)

고용자에 의한 경제의 진정한 공동운영(Mitführung) 체제로 가는 길은 개별 경영체, 개별 경영평의회를 통해서 펼쳐지는 것이 아니며, 노동계층의 영향력 행사는 시장지배적인, 생산, 판매 그리고 가격을 규제하는 조직들이 형성되는 바로 그곳에서 작동되어야 한다. 이러한 기업조직 내에서 노동계층의 대표자는 외부에서 위임을 받아서 감시하는 기능을 수행해서는 안된다. 그들은 내부에서 영향력을 행사해야 하며, 이 조직들의 지도부내에, 다른 구성원들과 동등한 권한을 가지고 참여하여야 한다. 이때 노동계층의 대표자들의 임무는 자본주의적 정신에 맞서서 전체 경제의 이익이라는 관점을 기업 지도부 내에서 나타내는 것이다.(p.34: 밑줄은 인용자)

그런데 힐퍼딩의 "조직된 자본주의"론은 독점의 진행과 생산의 사회화의 진전으로 말미암아 자본주의가 경쟁단계를 넘어 조직에 의해 운용되는 부분이 지배적으로 되고 있다는 인식에 기초한다.<sup>7)</sup> 더욱이 그것은 이른바 생산의 사회화론에 기초를 두는데, 생산의 사회화론은 엥겔스가《반두링론 *Anti-Dühring*》에서 자본주의의 기본모순을 "생산의 사회적 성격의 심화와 취득의 사적 성격" 사이의 모순에서 찾은 것에 기초한다. 생산의 사회화론은 경제 전반의 계획적 운영에서 해결책을 찾음으로써 소련 스타일의 중앙집권적 국가사회주의로의 이론적 기반 역할을 수행하였다.

조직된 자본주의론의 실천적 함의는 민주적 권력의 확보를 통해 자본주의의 모순을 지양하거나 적어도 완화할 수 있다고 본다는 점에서는 "개량주의"적인 것이다. 그러므로 국가독점자본주의론에 기초한 전통적 마르크스주의의 관점에서는 국가가 자본과 융합된 계급지배도구가

---

7) 힐퍼딩의 다음과 같은 서술은 조직된 자본주의와 경제민주주의의 관련성을 명확하게 보여준다. "그러한 조직이 진전되면 될수록, 경제의 규율이 의식적이 되면 될수록, 집중된 생산수단의 소유자들이 행하는 경제와 사회적 생산물의 강탈도 생산자 대중에게 그만큼 더 견딜수 없는 것이 되어간다. 경제의 의식적 규율이라는 특성은, 선행한 비조직 자본주의 시대로부터 '우연히' 넘어온 대립적 소유관계와 명백한, 더 이상 숨길 수 없는 모순 속으로 빠져든다. 그 모순은 위계적으로 조직된 경제로부터 민주적으로 조직된 경제로의 전환을 통해서 제거된다.……그리하여 자본주의는, 새롭게 조직된 경제의 최고 단계에 도달했을 때 경제민주주의의 문제를 갖게 된다.……경제민주주의의 창출이 엄청나게 복잡한 문제라는 점, 그리고 그 해결은 진전되는 집중된 자본에 의한 경제의 조직이 동시에 갈수록 더욱 민주적 통제에 종속되어가는 장기적인 역사적 과정을 통해서 완수될 수 있다는 점은 명백하다. 왜냐하면 한 계급으로부터 다른 한 계급으로의 정치적 권력의 이동은 비교적 단기간의 행동을 통해서 이루어질 수 있다하더라도, 경제의 모습 갖추기는 항상 지속적인 유기적 발전을 통해서, 즉 진화적으로만 진전되기 때문이다." (Hilferding, 1982[1924], p.196: 밑줄은 인용자)

므로 자본주의 내에서 “경제민주화”를 실현한다는 것은 유토피아적 발상으로 비판받는다(김성구, 2012).

그런데 국가권력의 역할에 대한 인식에서 조직된 자본주의론과 국가독점자본주의론은 대립하는 측면이 있으나, 그 공통의 뿌리는 생산의 사회화론이라 볼 수도 있다. 자본주의의 근본적 모순을 생산의 사회화(그리고 그것과 모순된 사유재산)에서 찾는 경우, 핵심적 문제는 사회화된 생산을 장악한 거대 독점체를 규제하는 것이 될 수밖에 없으며, 따라서 경제민주주의의 가장 중요한 과제는 독점 규제, 그리고 국가권력을 노동계급이 가져오는 것이다. 결국 조직된 자본주의론에 기초하면 실천적 전략에서는 중앙계획적인 국가사회주의에 대한 전망과 본질적으로 달라질 게 없을 수도 있다.

그렇다면, 조직된 자본주의론에 기초하면서 경제민주주의의 개념을 어떻게 만들어낼 수 있었을까? 국가가 철저한 계급지배의 도구가 아니라는 점은 어떻게 보장되는가? 특히 1920년대 처럼 사회주의적 전망이나 노동조합의 힘이 세지 않다면, 어떤 방식으로 경제민주주의로 갈 수 있는가? 등의 물음이 필연적으로 제기될 수밖에 없다. 다만 《경제민주주의》를 동정적으로 해석한다면, 적어도 조직된 자본주의의 단계에서 국가기구에 대한 경제민주화 투쟁을 통해 “보편적 이익”으로 다가가는 것이 가능하다는 입장인 셈이다.

## 2.3. 《경제민주주의》의 여러 수준

《경제민주주의》에서 주장하는 경제의 민주화는 다음과 같은 세 가지 수준으로 구성된다.

첫째, 개별 기업 내부, 즉 작업장 수준에서의 민주적인 노동-자본 관계이다.

둘째, 내부에 자본주의적 노동-자본관계를 벗어나는 경영체의 출현 및 그에 따른 경제 조직체들 사이의 비시장적 관계의 발전이다.

셋째, 국가기구에 의한 경제정책이라는 차원이다.

### 2.3.1. 노동관계의 민주화

《경제민주주의》의 3장은 노동관계의 민주화라는 제목 아래 역사적으로 노동 관련법률이 어떠한 단계를 거치며 발전되는지를 고찰하고(1절), 사회정책에서의 자치행정의 의미(2절)와 작업장내 민주주의의 의미(3절)를 논하고 있다.

저자들은 노동계급을 지배하는 법적 체계가 역사적으로 3단계로 변화해 왔다고 본다. 노예제 시대에는 물권(物權)의 형태, 즉 노동하는 인간에 대한 직접적 사법(私法) 및 공법(公法)적 지배로, 자유주의 시대에는 개인의 사적 독립을 전제로 한 계약에 기초한 채권의 형태로 나타났다. 단, 후자는 노동자의 인격성을 인정하지만, 그 인격이 인간으로서 생존할 수 있는지, 즉 인간의 존엄 있는 실존을 이어나가기 위해 필요한 지위와 재화를 확보하는지에는 무관심하다. 현단계는 노동운동의 결과로 “형식적인 개인간의 평등에 만족하지 않고”, “노동자의 독특한 법적 생존조건의 창출을 지향하는” 노동법적 규율이 존재한다고 평가한다. 이 노동법

## 우리가 살고 싶은 나라

적 규율의 존재가 “노동에 대한 채권법적인 규율을 지양하는 것은 아니지만, 중요한 문제들에 있어서 제한하고 보충한다.”

생산수단에 대한 사적소유의 사회적 강제력(Gewalt)은 그대로 보존된다. 그러나 노동법적 규제를 통해서 이전에는 무제한적이었던 이 사회적 강제력의 행사에 대해서 의식적인 한계설정이 이루어진다. (p.132)

노동자의 독특한 사회적 존재가 노동법적 규율을 통해서 표현되는 방식은 크게 4가지 즉, 노동력의 보호, ‘노동자 보험’, 노동자의 공동결정권(Mitbestimmungsrecht), 그리고 법적보호 요구권리(Rechtsschutzanspruch)로 나타난다고 설명한다. 이 네 가지를 우리에게 익숙한 개념으로 표현하면, 차례대로 협의의 “노동보호법규”(예: 아동노동금지, 여성보호, 단체교섭권, 임금지급관련 규정), “사회보험”, “단체교섭권”, “노동분쟁 조정 및 노동법원”과 대체로 일치한다. 주의할 점은 세 번째 요소, 즉 공동결정권이 오늘날 독일의 공동결정제도로 대표되는 좁은 의미의 노동자 경영참여제도를 의미하는 것이 아니라, 사업장에서의 노동조건 일반—저자들은 “집단적 생활조건(kollektive Lebensbedingung)”이라고 표현하고 있음—의 결정에 있어서 경영자의 자의에 자신을 내맡기지 않고 집단적 주체로 참여할 수 있는 권리를 의미한다는 점이다.

노동의 공동결정권의 기초가 되는 생각은 노동자들의 집단적 생활조건이 ‘자연적인 법칙’에 의해서 움직일 수 없게 주어지는 것이 아니라는 것. 그렇지만 이 형성이란 노동자 측에서의 집단적인 의사대표기구(Willensträger)를 통해서만 가능하다는 것이다.……경영체 단위의 노동조건 협약(Betriebsvereinbarung)과 [산업별] 단체협약(Tarifvertrag)은 이러한 집단적 권리에 의한 의사형성의 주된 모습이다. (p.138)

그리고 저자들은 이 공동참여권은 일반적인 노동법규나 사회보험에 비해서 노동자들의 사회적 권력을 적극적으로 증대시킨다는 특징이 있다고 본다.

노동력 보호와 노동자 보험이 노동자들의 물리적 및 경제적 존재를 보장해 주는 반면, 집단적인 의사권은 그들의 사회적 권력을 증대시킨다.

그러나, 당시의 이같은 진전이 경제민주주의로 가는 과정에서 갖는 의미는 분명한 한계를 지닌다고 본다. 그들은 다음과 같은 유비를 사용한다. 정치적 민주주의의는 크게 두 측면, 즉 정치권력(politische Gewalt)에 대한 자유권이라는 요소와, 정치권력을 개인의 손으로부터 빼앗아 하나의 공공체(ein öffentliches Gemeinwesen)로 이양시키는 것이라는 요소를 갖는다. 마찬가지로 경제민주주의 역시 경제권력에 대한 개별적인 자유의 추구라는 요소와, 경제권력을 사인(私人: Privatperson)이 아니라 경제의 공공체(Geweinwesen)에 귀속시키기라는 요소

를 갖는다고 본다. 그리고 위에서 설명한 공동결정권의 확대를 비롯한 경제민주주의 요소들의 진전은 전자를 의미하지만 후자로까지 이어지지는 않는 것으로 평가한다. 즉, 노동자들의 “사적인 종속성의 양(量)을 감소시키는 했지만, 그 종속성의 종류를 변화시키지는 못했다”고 평가한다(p.142). 대표적인 예로 공동결정권의 확대는 노동의 자유권을 확대시키는 했지만, 경제를 공동체법적(gemeinheitsrechtlich)으로 발전시킨 것은 아니라고 평가한다. 다시 비유컨대, 세습군주제 상태에서 피지배 신분들이 군주의 사적권력 행사를 부분적으로 제한할 수는 있다. 그러나 그러한 제한은, 군주와 여러 신분들 위에 공동으로 존재하는 국가가 없는 상태에서는 공동의사(Gemeinwill)의 형성이라고 볼 수는 없다. 마찬가지로 노동자의 공동결정권이란, 생산수단에 대한 사적소유가 존재하고 있는 상황에서는 경제민주주의 발전의 맹아일 수는 있지만 경제민주주의의 기구라고 볼 수는 없다는 것이다(p.143).

이러한 맥락에서 《경제민주주의》의 3장 3절 「작업장 민주주의와 경제지도(Betriebsdemokratie und Wirtschaftsführung)」에서도 당시 작업장 평의회는 제한적인 것으로 평가한다. 이 제도는 노동조합의 발전, 단체교섭제도의 형성, 노동자보호입법의 확대 등과 함께 사회정책적 영역에서는 열매를 맺었다고 할 수 있다. 작업장 평의회는 이러한 요소들을 통해 창출된 규범의 집행과 감시의 역할을 하면서, 예를 들어 해고보호의 집행과 같은 노동관계의 특정 사업장 관련문제의 해결과 같은 활동영역을 확보할 수 있었던 것이다. 그러나, 작업장 평의회는 새로운 노동방식의 도입과정에서의 참여나 감독이 사회에서의 노동자 대표 등과 같은 경제영역에서는 그다지 성공적이지 못했는데, 이는 사회정책적 영역에서처럼 지도기관(Wirtschaftsführung), 즉 상위의 경제적 결정기구 및 제도, 입법 등이 성립되지 못했기 때문이라는 것이다.

노동조합의 영향을 받는 초경영체적 경제지도기구가 형성되지 않는 한, 작업장 평의회는 경제적 임무는 여전히 순수히 사적·경제적 성격을 갖게 되며, 사업장에 의존하지 않는 자유로운 국민경제 운영을 지향하는 노동계급의 노력의 일환이 될 수는 없다. (p.152)

조직화되고 노조에 의해 통제되는 경제—그 경제에서는 개별 사업가들도 위임에 의한 그리고 [전체적 경제운용에] 구속받는 경영책임자가 될 것인데—가 있어야 법에 의해서 설치된 작업장 평의회가 기업경영을 효과적으로 통제할 수 있을 것이다. (pp.152-3)

### 2.3.2. 개별영역 또는 경제조직간의 관계에서 나타나는 경제민주주의의 현상

1장의 2절부터 6절까지는 여러 영역—광산업에서 노동의 경영참여, 공기업, 소비협동조합, 노조의 자기경영기업, 그리고 농업—에서 경제민주주의가 어떻게 진전되고 있는지 그리고 어떤 운동의 과제가 있는지를 정리하고 있다. 6장의 농업을 제외하면 기본적으로 이들은 첫째,

## 우리가 살고 싶은 나라

경영체 내에서는 자본주의의 전형적 노자관계의 틀에서 벗어난 경제 조직들이라고 볼 수 있으며, 둘째, 동시에 이들의 존재와 성장은 시장영역에서 독점적 자본주의 기업의 지배력을 일정 정도 제한하는 의미를 갖는다고 볼 수 있다.

이점을 잘 드러내 주는 예로서, 석탄산업에서의 "자치관리" 조직과 경영참여 및 소비협동 조합에 관한 논의를 살펴 보자.

첫째, 당시 독일 석탄산업에서는 헌법에 기초를 둔 "자치관리(Selbstverwaltung)"가 성립해 있었다. 자치관리란 기본적으로 이 산업에 대해서 국가의 경영권을 전제로 한 상태에서 그 집행을 관련된 주체들에게 위임하는 것이다(p.35). 바이마르 헌법 156조 2항은 "경제기업들과 협회들을 자치관리의 원리에 기초하여 결합시킬 수 있다"라고 규정하고 있었고, 그러한 결합의 목적은 "관련 생산주체들의 협력 확보, 사용자와 피용자들의 관리참여, 그리고 전체경제적 원칙에 따른 생산과 가격형성"으로 규정되어 있었다(p.38). 석탄산업에서는 이를 구체화하여 노동자들이 3단계로 참여하는 기업관리 체계가 형성되어 있었다. 즉, 개별지역(Bezirk) 단위로 기업연합체(Syndikat)들이 존재하고, 그 위에 전국석탄협회(Reichskohlenverband), 다시 그 위에 전국석탄평의회(Reichskohlenrat)가 조직되어 있었다. 지역연합체들에는 지역 내의 모든 석탄기업들이 의무적으로 가입하게 되어 있었으며, 경영진과 감독이사회에 노동자 대표들이 참여하도록 되어 있었다. 전국석탄협회는 지역연합체들의 이익을 대표하는 것과 더불어 "전체경제적 임무들(gemeinwirtschaftliche Aufgaben)"을 수행하도록 되어 있었는데, 그 중 가장 중요한 것은 연료판매가격의 결정이었고, 여기에는 후술하는 전국석탄평의회 산하의 집행위원회(Grosse Ausschuss)가 함께 참여하도록 규정되어 있었다. 또한 협회는 지역연합체들의 생산 및 판매정책을 감독하는 임무를 갖고 있었다. 이 협회의 이사회와 감독이사회에도 노동자 대표가 참여하도록 규정되어 있었다. 최상위의 전국석탄평의회는 연료산업의 일반적 지침설정, 지역연합체와 전국석탄협회의 정관(Gesellschaftsvertrag) 승인 권한을 가지고 있었고, 지역연합체, 전국석탄협회는 물론 개별 광산소유주와 유통업자에게도 정보를 요구할 수 있는 권한을 가지고 있었다. 이 전국석탄평의회는 60명의 위원으로 구성되며 그 중 22명의 노동자대표, 15명의 소비자 및 유통업 대표, 17명의 기업대표, 3명의 광산 소재 주정부 대표, 3명의 정부임명 전문가로 구성되어 있었다.

이러한 자치관리제도는 하나의 산업을 지역단위로 조직하고, 그 지역조직들을 전국 단위에서 다시 감독관리하는 체계를 만들어서, 거기에 속하는 기업체들의 경영결정, 특히 가격을 전체경제적 관점에서 관리하는 것이었다. 그리고 각 단계의 기구들에 경영자들과 완전 동수는 아니지만 노동자들을 참여시키는 것을 중요한 요소로 한다. 이것은 코르쉬가 제시한 <표1>의 도식에 비추어 보면 "군주적 경제"에서 "입헌적 경제"로 이행하는 과도적 모습이라고 할 수 있을 것이다.

저자들은 이 체계가 당시까지 이룬 성과를 기술 발전의 도입, 생산에 있어서 경제적 조직화의 진전, 그리고 가격정책을 통한 석탄산업의 전체경제와의 조화 달성이라는 세 가지 측면에서 평가하면서 첫 번째 영역에서는 상당한 효과가 있었지만 두 번째와 세 번째 영역에서의 효과는 제한적인 것으로 평가한다(p.34-46). 그리고 중요한 원인으로 관리기구의 수적 구성에서

자본가의 우위가 유지되고 있는 점을 들고 있다(p.47). 그러나, 그러한 한계에도 불구하고 자치관리 기구는 경제 민주화로 가는 맹아단계로서의 의미가 분명히 있다고 인정하고 있다.

우리가 제시한 모든 결점을 고려하더라도 자치관리 기구는 이미 현시점에서 그 자체가 여전히 의미하는 사적 독점의 이익의 제어와 더불어 무엇보다도 경제가 민주주의로의 진전하는데 개척자로서 큰 의미를 갖는다. 즉 그를 통해서 처음으로 노동자와 직원들의 대표들 중 상당히 많은 사람들이 경제운용의 기초를 아주 세세한 부분까지 알게 되는 것이다. (p.52)

이로써 우리는 자치관리 기구가 민주적인 경제질서(Wirtschaftsverfassung)가 성숙해가는 여러 형태 중의 하나임을 보게된다. 이러한 개별적 맹아들의 발전과 그 유기적 연결을 통해서 마침내는 자본주의의 독재적 경제체계로부터 사회주의의 민주적인 경제체계로 넘어가게 될 것이다. (p.53)

둘째, 협동조합, 특히 소비협동조합은 "민주적 공동경제로 가는 유일하지는 않지만 중요한 수단"으로 평가된다.

그 까닭은 첫째, 우선 협동조합이 자본소유에 기초한 경제권력이 행사되는 조직이 아니라, 의사결정에 있어서 일인일표제를 통해서 형식적 민주주의를 뚜렷하게 보여주기 때문이다. 둘째로, 자본주의적 경영체가 불안정한 '시장'을 위해서 생산하는 반면 소비협동조합은 자신이 확인하고 조직한 필요를 충족하는 '필요충족경제'를 나타낸다. 이로써 소비자는 자본주의에 빼앗겼던 리를 회복하게 되므로, 소비협동조합은 경제민주화를 나타낸다.

소비협동조합은 자유주의 시대에 발생했지만, 특히 독점자본주의가 지배하는 시기에 와서는 그 중요성이 커진다. 왜냐하면 독점자본에 맞서는 힘으로써 국가 이외에도 조직된 소비자의 힘이 중요한데, 소비협동조합은 소비자 대중을 조직하여 독점의 외부에서 존재가 가능하고, 협동조합이 지역단위로 크게 뭉친 대량구매회사(Grosseinkaufsgesellschaft)는 강한 자본력을 가지고 있어서 독점체에 맞서 장기적 투쟁이 가능하며, 그리고 소비자의 조직으로서 공공 여론에 영향을 끼칠 수 있기 때문이다.

특히 저자들은 소비협동조합들이 자체생산을 할 수 있을 때 그 힘이 가장 강해진다고 한다. 앞에서 언급한 것처럼 소비협동조합은 지역단위로 결합하면서 대량구매회사를 형성할 수 있고, 그 수요가 안정적인 품목의 경우에는 거기서 더 나아가 소비재의 자체생산, 그 다음에는 그 소비재의 원료가 되는 가공품 및 원재료 생산 단계로 즉 오늘날의 표현을 빌면 부가가치의 사슬을 단계적으로 거슬러 올라가면서 경제를 조직화할 수 있다. 저자들은 이처럼 자체생산 능력을 갖춘 협동조합들은 독점체와 가격, 판매조건을 둘러싼 싸움에서 승리한 사례가 매우 많다는 점을 지적하고 있다. 따라서 생산이 아니라 소비의 조직화에서 출발한 협동조합의 역할에 대한 저자들의 평가는 매우 긍정적이다.

## 우리가 살고 싶은 나라

협동조합은 미래의 경제민주주의 일부이지만, 동시에 자본주의적 시대인 오늘에도 하나의 힘이 되어 있으며 그 어떤 이론적으로 구축된 체제보다 자신의 생명력을 증명해 보였다.

끝으로 저자들은 상대적으로 대규모화된 협동조합에서 발생할 수 있는 소유 조합원들과 고용된 직원들 사이의 이익균형 문제—현대적 개념으로는 주인-대리인 문제—를 해결함에 있어서도 노동조합이 중요한 역할을 할 수 있을 것으로 본다. 왜냐하면 “경제민주주의에서 이익의 균형은 이익의 조직화에 기초”하기 때문이다(p.86).

### 2.3.3. 국가 경제정책기구의 민주화

《경제민주주의》의 2장은 「국가 경제정책기구의 민주화」라는 제목을 달고 있는데, 실제 그 내용은 이론적 논의라기보다는 독일에서 전국 및 지역적 차원에서 경제정책 결정에 노동계급이 참여를 허용하는 제도를 둘러싼 역사적 회고와 당시의 현안과제에 대한 입장 표명이라고 할 수 있다. 즉, 독일에서 19세기 중반부터 전진과 후퇴를 거듭하면서 진행되어 왔던, 노동조합의 전국적 경제정책 형성기구 참여를 둘러싼 투쟁 과정을 정리한 후에, 그 당시, 즉 1차 대전 패전 후 혁명을 통한 제정 붕괴라는 배경 속에서 노동조합에게 개방되었던 여러 수준의 경제정책기구에 대한 참여 가능성을 적극적으로 이용해야 할 것이라는 입장을 밝히는데 주력하고 있다.

당시, 1919년 제정된 독일의 바이마르 헌법 속에는 노동자와 기업가가 동등한 권리를 가지고 임금 노동조건에 대한 규율에는 물론 "생산력의 전체경제적 발전"에 협력하도록 하는 조항이 있었고(165조), 그 실현을 위한 기구로 전국경제평의회(Reichswirtschaftsrat)와 지역경제평의회(Bezirkswirtschaftsräte)를 두도록 역시 헌법에 정해져 있었다. 당시 지역경제평의회는 조직되지 않은 상태였고, 전국경제평의회는 자문기구의 역할만을 수행하고 있었으며 정책결정에 관한 보다 실질적인 권한을 가질 수 있을지는 정해지지도 않은 상태였다. 또한, 전국경제평의회는 노사 동수로 대표가 참여하고, 그 회장도 노사가 6개월 주기로 교대로 맡기로 되어 있는 등 매우 '타협적인' 기구였다. 그럼에도 불구하고 저자들은 이 기구가 헌법적 기초를 가지고 있다는 점, 그리고 노조가 국영 기업 및 중요 경제단체의 자문기구 구성원의 일부를 지명할 수 있다는 점을 높이 평가하고 있으며, 그 기구가 사회 및 경제법률안을 검토하고 법률안 제안권을 갖게 되면 그 의미가 더 커질 것으로 전망하고 있다. 또한 산업단위로 법적근거를 가지고 조직된 각종 협의 및 자문기구에 대한 참여를 통해서 각종 경제 및 노동정책에 대한 노동조합의 영향력을 행사할 수 있다고 보고 있다.

흥미로운 점은, 노동조합이 앞에서 말한 평의회 조직은 물론 각종 경제 및 사회적 운영에 대한 참여함으로써 생산력 발전에 기여하게 될 것이라는 시각이다. 즉, 저자들은 노동, 통상은 물론 통계, 수출보험, 냉동육, 방송, 산업규격, 연구기관, 문화예술 분야 등 사회 전분야의 운영기구에 노동조합이 참여할 수 있는 기회가 열리고 있음을 강조한다. 그리고 그러한 다양한

기구에 참여함으로써 노동조합이 "외관상" 공동결정권을 획득하게 될 뿐만 아니라, "내면적으로도 공동책임을 진다는 즐거운 감정과, 의식적이고 계획적인 전환을 통해서 전체의 축복이 되는 생산성의 계속적 확대를 달성하려는 의지"(p.125)가 자라나게 된다고 주장한다.

이처럼 이 장의 논의는 역사적 회고와 당시의 현안과제에 대한 입장표명에 집중하고 있지만, 다음과 같은 마무리는 저자들이 생각한 경제민주주의의 중요한 요소들을 잘 요약하고 있다.

민주적 국가의 경제에 대한 영향력 확대와 결합된 경제의 민주화는, 생산자로 조직된 노동자들, 즉 노동조합의 직접적 참여가 모든 경제정책기구에서 지속적으로 확대될 것을 요구한다. 이러한 참여를 통해서, 경제형성(Wirtschaftsgestaltung)에서도 창조적 힘들의 결합에 도달하는 하는 길을 열어놓을 것이며, 그러한 결합에 기초할 때에만 민주적 공동경제(Gemeinwirtschaft)가 구축될 수 있다는 것이다. (p.126)

즉, 노동자들의 경제정책기구에 대한 참여는 "국가의 경제에 대한 영향력 확대"를 전제로 하며, 그 참여의 주체는 "노동조합"이며, 그것을 통해서 "창조적 생산성의 증대"를 달성하여 "민주적 공동경제를 구축"한다는 비전을 제시하고 있는 것이다.

## 2.4. 전후 독일에서의 적용

위에서 살펴본 《경제민주주의》에 담긴 현상들과 그것을 확장발전시키고자 했던 운동은 나치 정권하에서 질식의 위기를 맞았다. 그러나, 그러한 여러 요소 중 많은 것들이, 2차 대전 이후 경제 재건 과정에서 노동조합과 거기에 정치적 기반을 두었던 사회민주당(SPD)의 운동과 정치를 통해서 서독의 경제체제의 중요한 구성요소로 자리잡게 되었다. 또한 전후 항상 제1당의 위치를 지켜온 기민당(CDU)으로 대표되는 중도 우파 정치세력 역시 "사회적 시장경제"라는, "경제민주주의"와는 강조점이 다른 구호를 내세우기는 했지만,<sup>8)</sup> "경쟁 보장-보수주의적 복지제도-노조의 경영참여 용인"이라는 노선을 정립함으로써 《경제민주주의》에서 제기된 의제들을 일정 정도 수용하였다. 그러나 그 과정에서 "경제민주주의"라는 표현은 정치적 구호로서 한 때 전성기를 누렸다가 소멸된다. 아래에서는 그 과정을 사회민주당의 강령의 변화를 통해서 간략히 살펴본다.

제2차 세계 대전 후 사회민주당은 1959년 고데스베르크 강령을 통해서 마르크스주의의 폐기를 명확히 천명하였다. 그러나, 바로 그 조건 아래에서 "경제민주주의" 관련 의제들이 시민

8) 원래 "사회적 시장경제"라는 표현은 우파 경제학이라고 할 수 있는 질서자유주의의 전통에서 있는 뮐러-아르막이 처음 사용한 것이었다. 질서자유주의를 대표하는 오이켄과 뢰프케등이 시장경제를 조성하기 위해 시장에서의 경쟁보장을 가장 중시하고, 경기변동에 대응하는 화폐 및 재정정책의 필요성을 인정하는 정도였던 것에 비해서 뮐러-아르막은 좀더 실용적인 입장으로 시장경제의 자원배분 기구로서의 효율성을 강조하면서도 그 폐해 시정을 위해서 지역경제구조 정책, 사회보장, 건설 및 주거, 대외, 신용 정책 등의 정부의 개입이 필요하다고 보았다. 이 개념이 전후 정권을 담당한 기민당의 경제질서정책 즉 시장주의에 입각하되 보수주의적 복지제도를 포함하고 노동조합의 경영참여를 일정하게 용인하는 정책의 "상표" 역할을 하게 되었다. 이명현·원승연(2016)을 참조하라.

## 우리가 살고 싶은 나라

당의 정치적 목표로서 차지하는 중요성은 오히려 더 커졌다고 할 수 있다. 즉, 바이마르 공화국에서는 경제민주주의 의제가 사회주의로 가는 과도기적 과제였다면, 전후 사유재산과 시장 경제를 받아들인 사민당의 입장에서는 보수정파와 구분되는 자신들의 정체성의 핵심을 경제민주주의 의제에서 찾게 된 것이다. 따라서 그들은 경제정책의 기본 이념으로 "모든 권력은 공공의 통제(öffentliche Kontrolle)에 따라야 하며, 개별이익은 전체의 이익(das Interesse der Gesamtheit)의 아래에 자리해야 한다."라는 입장을 내세우면서, 첫째, "기업내부와 전체 경제에서의 공동결정제도"의 정립을 요구하고 둘째, 각종 사회정책(연금, 의료보장, 사회부조, 주거보장)의 확대를 요구하고, 셋째, 노동조합을 지속적인 민주화 과정의 본질적 담당자로 인정할 것을 주장한다. 단, 이 단계에서 눈에 띄는 특징은 독점의 통제를 중요한 과제로 강조한다는 점이다. 이것은 조직된 자본주의론에서 독점의 진전을 사회주의로의 이행을 준비하는 단계로 인식해서 그 "이용가능성"에 주목했던 것과 대조를 이룬다.

카르텔과 협회를 통해 강화된 권력을 가진 대기업의 지도자들은 국가와 정치에 대해서 민주적 기본원리와는 조화되지 않는 영향력을 행사한다. 경제적 권력이 정치적 권력이 된다. 이러한 진전은 자유와 인간의 존엄, 정의, 그리고 사회적 안전을 인간적 사회의 기초로 삼는 모든 사람에 대한 도전이다. 따라서 대기업의 권력을 통제하는 것은 자유에 기초한 경제정책의 중심적 과제이다.

전후 사민당과 노동조합이 서독의 경제질서를 어떻게 짤 것인가를 둘러싸고 공동결정제도를 쟁점으로 우파의 질서자유주의자들 및 보수 정파들과 한 때 격렬한 대결을 벌였던 것과는 달리, 독점의 폐해 규제라는 의제에 있어서는 그 대원칙에서 합의를 이루었다고 볼 수 있다. 한 가지 흥미로운 점은 경제정책의 내용들은 1928년의 《경제민주주의》의 아이디어를 상당한 정도로 따르고 있으면서도 "경제민주주의"라는 표현은 사용되지 않는다는 점이다.

한편, 1989년 채택된 베를린 강령에서는 고데스부르크 강령과는 달리 1928년의 "경제민주주의"가 사민당의 경제정책 전반을 관통하는 명시적이고 핵심적인 구호가 된다. 즉, 경제체제의 기본문제를 "사적 소유와 결부되어, 이를 통해 창출된 자본주의적 경제질서가 통제받지 않는 경제 권력과 불공정한 노동, 소득, 자본의 분배를 초래 하는 것"이라고 지적하고, 그 해결책으로 "자본의 경제적 권력의 민주적 통제를 위해서 유능한 국가, 강력한 노조 그리고 공동결정이 필요하다"고 주장한다. 이러한 맥락에서 "경제민주주의"는 방임상태로 운영될 경우 나타날 수 있는 자본의 경제적 권력을 민주적으로 통제하는 것으로 설명된다. 구체적 경제정책에서는 "1928년 의제"들을 계승 강화하면서 환경문제, 독점규제, 금산분리와 같은 현대적 의제들을 추가하고 있다. 즉, 기업단위의 공동결정제도 및 단체협약의 자율성 및 경제적, 사회적 협의기구 내에서의 노동자, 환경, 소비자의 이해 반영을 강조하는 한편, 사회적·생태적 비용의 기업 내부화, 각급 정부 재정계획의 통합, 정보의 공개와 조정, 경쟁법의 강화, 산업에 대한 금융부분의 지분참여 제한, 필요한 경우 공기업의 활동 등도 함께 요구하고 있다. 또한 유럽 수준에서의 공동결정제도, 다국적 기업 내에서의 공동결정을 위한 국제적 규범의 수립, 노동

자들의 생산자산 소유 확대를 가능하게 할 초기업적인 기금제도 수립, 협동조합을 용이하게 하는 경제적, 법적 조건의 발전을 언급하고 있다.

그러나 통일 후 2007년 채택된 사민당의 함부르크 강령에서는 경제정책을 포괄하는 구호로서의 "경제민주주의"는 거의 사라지고 전후 원래 중도 우파 기민당(CDU)의 구호였던 "사회적 시장경제(soziale Marktwirtschaft)"에 의해서 대체된다. 그러나 경제정책의 각론에서는 베를린 강령을 계승하고 볼 수 있다. 즉, 공동결정권, 노조의 역할, 재분배 정책, 초기업적 기금 등을 그대로 강조하고 있다.

이같은 사민당의 "1928년 의제"의 계승과 기민당의 "사회적 시장경제"라는 노선이 타협을 이루면서 독일은 잘 알려진 것처럼, 영미형과 구분되는 라인형 자본주의 체제를 구축하게 되었다. 그 중요요소는 강력한 독점규제, 산별노조와 지역단위 산별 경영자 조직에 의한 임금협상, 기업규모와 무관한 개별 기업수준에서의 작업장 평의회(Betriebsrat) 제도와 대기업에 적용되는 감독이사회(Aufsichtsrat)에 대한 노조의 참여 제도라는 두 개의 축을 가진 공동결정제도, 임금소득에 기초한 사회보장제도라고 할 수 있다. 또한, 여기에 더하여 지역단위의 협동조합 은행을 필두로 농업 및 일반 유통, 주택 등에 광범위하게 발달한 협동조합체계, 사회보험의 운영기구에 대한 노사 공동참여, 의무가입 원리에 입각한 상공회의소 및 직능조직이 운영하고 예산은 정부로부터 지원받는 탄탄한 직업교육제도 등도 독일 경제체제의 중요한 특징들이다.<sup>9)</sup> 독점규제를 제외하면, 이러한 제도들은 모두 《경제민주주의》에서 제기한 의제들이 사회주의로의 이행을 위한 과제라는 급진성을 버리고 자본주의 체제내화하면서, 그 자본주의의 성격을 일정하게 바꾼 결과들이라고 할 수 있다.

### 3. 한국의 논의에 대한 시사점

한국에서 경제민주주의에 관한 논의는 2012년 대통령 선거 국면에서 각 후보의 공약으로 제시되는 등 활발하게 이루어졌으나, 그 구체적인 내용이 무엇인지에 관해서는 여전히 명확하지 않다. 여기에서는 대표적인 두 가지 논의로 이일영(2012)과 김상조(2012)에 관해 간략히 살펴보기로 한다.

먼저 이일영(2012)은 경제민주주의를 이른바 "87년 체제"가 "네트워크 경제·국가"로 전환하기 위한 발전전략의 주요 계기로 설정한다. 이일영(2012)이 구체적인 경제정책 수준에서 다루는 문제들에는 물론 재벌대기업으로의 경제력 집중 해소를 위한 여러 조치들, 예를 들어 기업집단법 제정이나 공정거래위원회의 권한 강화 등도 포함되지만, 기본적으로는 네트워크 경제의 확대라는 커다란 목표 아래 기업생태계 조성, 지역광역경제권 형성, 녹색경제의 산업혁신 시스템 구축을 통한 기업간, 산업간, 지역간 균형이라는 일종의 발전전략이다.

한편, 김상조(2012)는 경제민주주의를 "행위주체들의 기회주의적 행동을 규제하기 위한 방

9) 사회보험 운영기구에의 노동자 참여, 직업교육 등은 이 글에서는 언급하지 않았으나 《경제민주주의》가 다루고 있는 주제들이다. 한편, 공동결정제도를 포함한 독일의 경제체제에 대한 보다 개략적 설명은 예컨대 이명현·원승연(2016)을 참조하라.

## 우리가 살고 싶은 나라

법론”이라 정의하면서 주로 재벌개혁/대기업과 중소기업 사이의 관계에 초점을 맞추고 있다. 이러한 정의는 경제민주주의를 이른바 행위주체들이 죄수의 딜레마로부터 벗어나기 위한 방법론이라는 지나치게 높은 추상수준의 문제로 설정한다는 한계를 갖는다.

이일영(2012)과 김상조(2012)의 공통적 한계는 기업 내 민주주의에 관한 언급이 전혀 없다는 것. 그리고 정규직 노동과 비정규직 노동의 문제, 특히 자영업자의 외관을 갖는 비정규직 노동의 문제 등에 관한 강조가 없다는 것이다. 이와 관련하여 《경제민주주의》의 다음과 같은 서술은 매우 시사적이다.

물론 동일한 산업 내의 기업가와 노동자들이 합의를 이루면서 다른 집단의 이익을 고려하지 않거나 심지어 그들의 이익을 침해하는 상황을 생각할 수도 있다. 그러나 노동자들의 입장에서 그것은 매우 근시안적인 정책으로 단기적인 성과에만 머무는 것이 되며, 그러한 경우는 분명히 경제민주화가 아니라 경제민주주의의 반대가 된다.  
(p.17)

한편 최근에는 한국에서도 이른바 “금수저, 흙수저”론에서처럼 경제민주주의 자체보다는 소득 및 재산분배의 불평등의 심화 현상이 더욱 주목받고 있는 듯하다. 그런데 《경제민주주의》에서는 경제민주주의의 요구가 두 가지 측면을 지닌다는 점을 강조하고 있다. 그 하나는 정치적 민주주의의 불충분성에 대한 비판이고 다른 하나는 경제적 독재에 대한 비판이다. 예를 들어 재산분배의 불평등은 정치적 민주주의에서 형식적으로 부여된 평등권과는 별개로 기회균등의 원칙을 제한하기 때문에 정치적 민주주의의 문제와 연결될 수밖에 없다(p.14). 이를테면 피케티(2014)가 능력주의가 정치적 민주주의를 위한 필요조건임을 강조하면서 소득 및 재산분배의 불평등이 궁극적으로는 민주주의에 대한 위협이 된다는 점을 강조할 때 주목하고 있는 것은 바로 이 측면이다. 그러나 《경제민주주의》의 관점에서는 계층대물림 현상은 경제민주주의의 하나의 측면에 지나지 않는 것이다. 궁극적으로 경제적 독재를 견제하는 문제가 정치적 민주주의와는 독립적으로 존재하는 경제민주주의의 본질적 측면인 것이며, 그것은 작업장 민주주의에서 출발하여 재벌로 상징되는 경제 권력에 대한 견제, 소비자운동까지를 포괄한다. 경제민주주의의 실패가 정치민주주의의 후퇴를 가져온다고 말할 때의 경제민주주의가 주로 기회의 불평등과 능력주의에 대한 불신, 절망 등의 문제를 가리키는 것이라면, 정치민주주의의 진전이 경제민주주의를 보장하지 않는다는 《경제민주주의》의 기본 인식은 단지 불평등의 문제로 환원할 수 없는 다차원적 요소들을 가리키고 있는 것이다.

## 참고문헌

- 김상조. 2012, "경제민주화의 의미와 과제: 재벌·중소기업·소상공인 문제를 중심으로," 《경제와 사회》 통권 제96호.
- 김성구. 2012, "경제민주화가 정체불명이라고? 전원책 원장의 무지와 억지," 《미디어 오늘》 2012-08-06.
- 마르크스, 카를·프리드리히 엥겔스. 2002, 이진우 옮김. 《공산당선언》. 책세상.
- 이명현·원승연. 2016, "독일 경제체제의 특징과 중소기업," 《안보개발국가를 넘어 평화복지국가로: 독일의 경험과 한국의 과제》, 참여사회연구소 총서 27.
- 이일영. 2012, "87년 체제와 네트워크 국가: 경제민주화의 발전경제학," 《동향과 전망》 86호.
- 최정규. 2017, "미국급진정치경제학의 "패러다임 전환"에 대한 소고: 자유주의로의 투항인가, 자유주의의 급진화인가?" 《사회경제평론》 통권 제52호.
- 피케티, 토마. 2014. 장경덕 옮김.《21세기 자본》, 글항아리.
- Bowles, S. and Gintis, H. 1986, *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*, Basic Books.
- Hilferding, R. 1924, "Problem der Zeit" originally published in Hilferding ed., *Die Gesellschaft : Internationale Revue für Sozialismus und Politik* reprinted in Cora Stehpan ed. 1982, *Zwischen den Stühlen, oder, Über die Unvereinbarkeit von Theorie und Praxis : Schriften Rudolf Hilferdings*, Berlin: Dietz.
- Korsch, K. 1922, *Arbeitsrecht für Betriebsräte*.
- Naphtali, F. 1928, *Wirtschaftsdemokratie: Ihr Wesen, Weg, und Ziel*, Berlin.



## 복지와 기본소득

### 안효상(기본소득한국네트워크)

오늘날 대립하고 있는 듯이 보이는 '복지국가론'과 기본소득 아이디어가 같은 뿌리를 두고 있다는 점은 이 대립을 두 방향에서 이해할 수 있게 한다. 한편으로는 동일한 목표를 가졌으며 서로 다른 방법론이 있다고 볼 수 있으며, 다른 하나는 동일하다고 생각한 목표 자체에 대해 서로 다른 이해가 있다고 볼 수 있다. 1980년대 후반 기본소득 논의가 새롭게 등장할 때 (경제 위기 및 신자유주의의 공세 속에서) 유럽의 복지국가가 실패 양상과 한계 지점을 모두 드러내던 시기라는 점은 이런 이중의 이해가 필요하다는 것을 보여준다.

당시 드러난 복지국가의 실패 양상은 자신이 설정한 목표, 즉 빈곤의 퇴치와 상대적 불평등의 완화를 통해 사회구성원 모두를 통합하고 사회 자체의 응집력을 높인다는 목표 자체를 달성하지 못했다. 혹은 기존의 방식으로는 달성하기 어렵다는 것으로 나타났다. 한계 지점은 역사적으로 볼 때 복지국가의 황금기가 (포드주의에 기초한) 자본주의의 장기호황 및 강력하지만 '조합주의적인' 노동조합에 근거한 것과 관련이 있는데, 간단하게 말하자면 복지국가가 자본주의의 폭압성을 완화하긴 했지만 이를 넘어서려는 전망은 전혀 보여주지 못했다는 것으로 나타난다. 물론 이것은 이데올로기 및 도덕적 가치와 관련이 있는 것이기 때문에 논자에 따라서는 한계 지점이 아닐 수도 있다는 것은 분명하다. 하지만 복지국가 옹호자들도 자유, 정의, 존엄이라는 인간의 권리를 자신의 원칙이자 목표로 한다는 것이 분명할 때 이를 침해할 수 있는 모든 것에 대해 질문을 하는 것은 필요한 일이라.

최근 들어 네덜란드와 핀란드 같은 (사회민주주의적 유형의) 복지국가에서 기본소득 실험을 통해 기존의 복지국가를 개혁(혹은 개악?)하려는 구체적인 움직임을 보이는 이유 가운데 하나는 기존 복지국가 모델의 지지자들조차 앞서 말한 것을 부분적으로 수용했기 때문이다(기본소득에 대한 지지는 정치적 스펙트럼의 여러 지점에 골고루 분산되어 있기 때문에 이는 분명한 가지 이유에 불과하다). 이를 통해 복지국가론과 기본소득 아이디어 사이의 대화는 또 다른 국면으로 넘어갈 것으로 보인다.

하지만 한국의 경우 복지국가론과 기본소득 아이디어의 대화 관계는 착종되어 있다고 할 수 있다. 이는 한편으로 일부 복지국가론자들이 복지국가를 역사적 현상으로 보지 않고 주로 하나의 이상적인 모델로 보는 데서 기인하며, 다른 한편으로 최근 일부 정치인과 대선 후보들이 보통 사회수당이라고 말하는 것에 기본소득이라는 이름을 붙이면서 나타났다(오롯이 기본소득이라고 할 수 있는 것은 아마 이재명 후보가 내놓은 토지배당밖에 없는 것 같다. 그런데 이것도 액수가 적어서 고유한 논란을 일으키긴 마찬가지였다). 복지국가를 이상적인 모델로 보는 순간 그것을 가능케 한 조건과 추동한 힘을 무시함으로써 이데올로기적 맹목에 빠질 위험이 있다. 정치적 고려로 부정확하게 말하는 것은 당장은 어떨지 몰라도 장기적으로 기본소

득에 관한 논의를 왜곡하게 될 것이다.

이런 점을 고려하면서 우선 복지국가를 역사적 현상으로 바라보고 그 주창자들의 설계가 그 속에서 어떻게 굴절되었는지를 이해하는 게 필요하다. 다음으로 기본소득 아이디어가 가지고 있는 단순함과 보편적 성격에도 불구하고 역사적으로 간헐적으로만 나타난 이유를 찾아보고, 지금은 왜 그렇지 않을 수 있는지를 가늠해본다. 세 번째로 한국에서 복지국가론과 기본소득 아이디어의 논의를 왜곡하는 지형을 따져본다. 끝으로 이런 검토를 통해 기본소득의 도입 가능성과 조건을 따져보고, 이럴 경우 기존 복지국가 모델과 갈라지는 지점이 무엇인지를 살펴본다.

## 1. 역사적 체제로서의 복지국가

현대 복지국가의 기원을 어디로 잡을 것인가는 논란거리이긴 하지만 잠정적으로 우리는 19세기 말을 하나의 시기로 볼 수 있을 것이다. 자기조정적인 시장 경제의 전개에 따른 사회적 양극화와 해체, 민족주의의 확산과 국가의 공식 이데올로기화, 보통선거권의 확대에 상징되는 민주주의의 인정, 사회주의 세력의 부상, 현대적인 의미의 유럽 제국주의의 등장과 제국주의 나라들 사이의 경쟁 등이 이 시기의 특징을 이룬다. 이 시기에 등장한 비스마르크 복지국가는 이런 문제에 대한 국가적 차원의 대처라 할 수 있다(폴라니, 2009; 앤더슨, 2003)

비스마르크의 사회보험 구상은 직접적으로는 남성 노동자를 자본주의 시장의 과도한 작동에서 보호하고, 결과적으로 사회주의적 이상의 호소력을 약화시키는 것을 목표로 했다. 당시 독일의 사회주의자들도 이런 의도를 잘 알고 있었지만 현실적으로 이를 저지할 힘이 없었다. 도리어 이들은 사회보험을 이후 자신들(중도 좌파)의 필수불가결한 원칙으로 수용하게 된다. 이는 개혁을 통해 사회주의로 가는 길에서 노동의 기여를 입증할 수 있는 중요한 방책이자 목표였다(Rimlinger, 1971).

제1차 세계대전을 겪으면서 사회주의 진영은 민주적 사회주의 (혹은 사회민주주의)와 공산주의로 분열했고, 전자는 전전 이전부터 걸었던 개혁적인 길을 좀 더 분명하게 했다. 이에 반해 자본주의 진영의 변화는 좀 더 늦게 일어났다. 그것은 고삐 풀린 자본주의의 일시적이지만 참혹한 결과인 대공황을 전후로 해서 나타났는데, 실천적으로는 뉴딜로 이론적으로는 케인스주의로 등장했다. 이른바 자유방임주의와 달리 시장에 대한 정부의 적극적 개입, 경제 행위자로서의 정부의 등장, 노동의 사회적 권리에 대한 인정 등을 통해 한편으로는 결여와 빈곤을 퇴치하고, 다른 한편으로는 수요 측면의 경제 운영이라는 자본주의의 새로운 양상이 빚어질 수 있었다.

하지만 대공황을 극복하기 위해서도, 국민국가의 통합성을 분명히 하기 위해서도 총력전 중의 총력전이었던 제2차 세계대전이 필요했다. 1938년부터 본격화된 각국의 군비 확충은 새로운 경기 순환을 가능케 했고 대도시 공습에서 알 수 있듯이 '전후방이 따로 없는' 총력전은 국민(nation)의 형성을 가능케 했다. 따라서 전쟁의 참화 속에서 '비버리지-케인스 모델'이라

고 불리는 전후 복지국가 자본주의의 기본안이 탄생한 것은 우연이 아니었다.

비버리지-케인스 모델은 ‘완전고용-사회보험-공공부조’로 이루어져 있다. 비버리지는 자신이 바라는 체제의 궁극적인 목표는 결여(want) 혹은 빈곤(poverty)의 ‘예방’이라고 주장했다. 이는 다음과 같은 두 가지 경우에 개인의 소득을 보장함으로써 가능하다. 하나는 소득 능력 상실, 예를 들어 실업, 질병과 사고 등의 경우이며, 다른 하나는 소득 능력의 결여, 즉 은퇴의 경우이다. 비버리지는 여기에 더해 출생, 사망, 결혼 등 인간사의 ‘예외적인 상황’에 맞추어 제도를 설계했다. 다시 말해 고용을 정상적인 상태로 보고, 여기에 기초하여 강제적인 사회보험을 도입할 경우 ‘예외적인 상황’에 충분히 대처할 수 있다는 것이다. 또한 이렇게 하면 자산 심사에 기초한 공공부조에 의존하는 사람들을 최소로 유지할 수 있기 때문에 국가 재정에 큰 부담이 되지 않는다. 이런 모델에서 사회보험은 거꾸로 완전고용 경제에도 기여하기 때문에 케인스가 이를 열렬히 지지한 것도 이해할 만한 일이다(Beveridge, 1942; 1944).

이런 복지 제도의 호소력과 실행력은 우선 모든 사람의 기본적 필요를 충족시키고, 모든 사람이 능력을 발휘할 수 있도록(enabling) 한다는 것이다. 고용과 사회보험이 유기적으로 상호 작용할 경우 웬만한 필요는 충족시킬 수 있을 것이다. 이는 현대 사회의 지배적인 윤리인 고용과 노동의 윤리에도 부합하는 것으로 보인다. 모두가 노동시장에서 임금 소득이 있다고 보는 것과 자신의 임금 소득에 따른 기여 등은 시장과 사회의 상호성(reciprocity)에 기반을 둔 사회적 권리를 성립시킨다. 이런 구조는 개인의 독립성과 사회적 상호성 모두를 충족시키는 것으로 보인다. 이때 국가는 지속적으로 일자리를 만들어 내야할 의무가 있다. 또한 어느 정도의 재분배 효과도 있는 것으로 보인다(Fitzpatrick, 1999)

하지만 오늘날 이것이 가능하다고 보는 사람은 없을 것이다. 한때 자본주의의 황금기에는 잠시 가능한 것처럼 보였지만 신자유주의 하의 노동의 유연화와 경제의 금융화, 자동화의 진전 등으로 안정적인 풀타임 고용은 더 이상 가능하지 않은 것으로 보인다. 이에 따라 비버리지-케인스 모델의 전제와 목표도 ‘약간’ 바뀌었다. 이제는 완전고용이 아니라 완전 고용가능성(employability)을 가능한 목표로 삼고 있으며, 이를 위해 국가와 개인 모두 노동의 질과 공급을 개선해서 투자를 끌어들이야 한다고 본다. 이때 개인들은 끊임없이 새로운 기술과 경제 상황에 유연하게 반응함으로써 노동시장 안에 계속해서 머물러 있을 수 있어야 한다.

## 2. 복지국가에 대한 대안으로서의 기본소득

20세기 후반 기본소득이 다시 부상한 것은 분명 복지국가에 대한 비판 속에서였다. 이 비판에는 두 가지 측면이 있다. 하나는 기존 복지 제도가 자신이 설정한 목표를 제대로 달성하지 못했을 뿐만 아니라 매우 부정적인 부수효과가 있다는 것이다. 다른 하나는 최종심급에서 노동과 수급권을 연결시키는 관점에 관한 것이었다. 기존의 복지국가도 복지를 시민권에 기초하여 바라보고 있지만, 특히 현금 급여에 관해서는 기여-혜택의 관계를 벗어나지 못했다. 사회권이 자유권 및 정치적 권리와 마찬가지로 아무런 조건 없이 주어져야 할 것이다.

## 우리가 살고 싶은 나라

기존의 복지 제도에 비해 기본소득은 네 가지 정도의 이점이 있다. 1) 기본소득은 모두에게 무조건 지급되기 때문에 이론적으로 사각지대가 없으며, 따라서 확실한 안전망을 제공할 수 있다. 2) 기본소득은 실업의 덫과 빈곤의 덫을 해결할 수 있다. 3) 기본소득은 조세와 급여 체계를 합리화한다. 4) 지구화 경제 속에서 노동의 공급 측면을 확대한다. 즉 훈련과 유연성을 가능케 하는 토대를 제공한다.

네 가지는 기존 복지 제도와 비교할 때의 이점이고, 기본소득 지지자들도 복지국가론자와 마찬가지로 지향하는 목표가 있다. 이것 또한 복지국가론자가 다양한 것과 마찬가지로 다양하다. 누구는 기본소득이 '실질적 자유'를 가져다 줄 것이라고 말하고, 또 어떤 사람은 공화주의적 자유의 토대가 될 것이라고 말한다. 여기에 더해 정치적으로 볼 때 오른쪽에는 시장 시장주의와 결합해서 기본소득을 주장하는 사람들도 있다. 물론 이 경우에도 강조하는 것은 개인의 자유이다. 이런 점에서 기본소득 아이디어도 그 바탕에는 유토피아를 향한 열망이 있다고 할 수 있다(판 파레이스, 2016; 라벤토스, 2016, Murray, 2006).

앞서 말한 이점과 유토피아적 열망에도 불구하고 기본소득 아이디어는 정치적, 경제적 담론의 중심에 서지 못했고, 당연히 제도로서 자리 잡지도 못했다. 시대를 대표하는 주요 인물들, 예컨대 토머스 페인, 버트런드 러셀, 마틴 루터 킹, 제임스 미드 등이 지지자로 나섰음에도 사회적으로 큰 반향을 일으키지 못했다.

여기에는 크게 두 가지 이유가 있는 것으로 보인다. 우선 '아무런 기여도 하지 않은' 사람들에게 돈을 준다는 것에 대한 거부감이 있다. 이는 사회 지배층에만 해당하는 게 아니라 노동자 계급에게도 해당하는데 꽤 오랫동안 '일하지 않는 자 먹지도 말라'가 노동자 계급의 구호였다는 것에서 잘 알 수 있다. 또한 1848년 혁명을 전후로 해서 자코뱅 시기에 정식화된 생존권이 노동권의 요구로 현실화된 것도 이를 반영한다. 복지국가론자들이 기본소득은 보험 원칙을 폐기한다고 비판하는 것도 이런 맥락에서이다. 이들은 기본소득이 상호성이라는 윤리에 위배될 뿐만 아니라 '제도화된 자선'에 불과하다고 말한다. 또 다른 이유는 충분한 기본소득은 재정적으로 감당하기 어렵다고 보기 때문이다. 반면 재정적으로 감당할 수 있는 기본소득은 기본적 필요를 충족시키는 데 충분하지 못하다는 비판도 따라 나온다. 이는 첫 번째 비판과 연관이 있는데, 복지 혹은 기본소득의 재원이 고용노동과 시장 생산에 기반한 조세나 보험료 등에서만 나올 수 있다고 보기 때문이다. 또한 기본소득에서 말하는 '기본'을 어디까지로 볼 것인가를 둘러싼 논쟁으로 이어지는 것이기도 하다.

이렇게 기본소득은 주류 담론이나 제도가 되지는 못하고 특정 시기에 불거졌다가 다시 잠잠해지기를 반복했다. 거꾸로 우리는 이 속에서 기본소득이 가지고 있는 비판적 성격과 가능성을 찾을 수도 있다. 예컨대 토머스 페인이 배당을 주장한 시기는 프랑스혁명의 진전 속에서 소유권의 근거와 해결 방향이 제기된 때였으며, 버트런드 러셀이 기본소득을 말하던 때는 전쟁 속에서 문명의 기초와 지향에 대해 회의하던 시기였다. 마틴 루터 킹의 시기는 시민권의 확대 및 그 제한성이 흑인 폭동 속에서 드러난 때이며, 제임스 미드의 경우는 특정 시기에 한정되는 것은 아니지만 기존의 사회주의와 자본주의를 넘어서는 일종의 '제3의 길'을 모색하는 고투 속에서 기본소득에 대한 주장이 나온 것이다.

그렇다면 기본소득에 대한 찬반을 일단 제쳐두고 오늘날 기본소득이 다시 부상한 이유를 확인하는 게 필요한 일이다. 우선 경제위기가 지속되고 있을 뿐만 아니라 새로운 도약의 전망이 부재한 '저성장 시대'와 늘어나는 실업으로 인해 고용노동과 무관한 소득에 대한 관심이 높아진 것을 들 수 있다. 두 번째로 발전한 복지국가의 경우 복잡한 기존 복지 제도를 개혁하고, 특히 실업의 덫을 해결할 수 있는 일종의 우회적인 적극적 노동시장 정책의 일환으로 기본소득이 주목을 받았다. 이는 나미비아와 인도에서 있었던 기본소득 파일럿 프로젝트의 결과로 탄력을 얻었는데, 가난한 사람들이 일정한 소득이 생길 경우 능동적으로 경제 활동에 나섰던 것이다. 끝으로 인공지능과 로봇화의 충격이 있다. 이는 두 갈래의 인식 전개를 가져왔는데, 하나는 인간 일자리의 감소에 대한 전망이며, 다른 하나는 디지털 공유재에 대한 인정이다(메이슨, 2017; 퍼거슨, 2017; Bregman, 2016; 반스, 2016).

이런 배경 속에서 기본소득에 대한 요구와 논의가 봇물처럼 터져 나왔다. 중앙정부 차원에서 벌이는 핀란드의 기본소득 실험, 시 정부 차원에서 벌어지고 있는 네덜란드의 실험, 주 정부 차원에서 제기된 캐나다 온타리오 주의 음의 소득세(Minus Income Tax)에 기초한 기본소득 실험 등은 기본소득이 제도화될 수 있는 근거와 경로를 찾는 것이며, 부결된 스위스의 기본소득 국민투표는 시민의 권리로서의 기본소득을 명문화하기 위한 시도였다. 여기에다 기존의 케인스주의 경제학자와 실리콘 밸리의 주요 인물들도 미래의 대안으로 기본소득을 말하고 있다. 한국의 경우에도 일종의 파일럿 프로그램으로 볼 수 있는 성남시의 청년배당이 실시되고 있으며, 후술하겠지만 탄핵 촛불 집회와 조기 대선 국면에서 일부 후보들이 기본소득을 정책으로 제시하면서 논의가 활발해지고 있다.

물론 이런 실험과 담론이 기본소득을 금방 제도화하는 것으로 나아가지는 못할 것이다. 예컨대 핀란드의 실험 목표는 '노동유인과 기본소득의 관계'에 한정되어 있어서 포괄적인 의미의 기본소득으로 나아갈지는 미지수이며, 제4차 산업혁명이 당장 일자리를 현실적으로 급격하게 줄일지 아니면 나쁜 일자리라도 만들어내면서 사태가 진전될지는 현재로서는 알 수 없는 노릇이다. 문제는 아래에서 다시 말하겠지만 기본소득이 다른 어떤 정책과 결합되고, 어떤 지향을 가지며, 어떤 정치적 동원 속에서 제시되고 자리 잡을 것인가이다.

### 3. 한국의 복지국가와 기본소득

기본소득의 실현 문제와 관련해서 복지국가의 성격과 수준 그리고 정치적 배경을 살펴보는 것은 이중의 의미가 있다. 한편으로 어떤 기본소득이 가능한가, 즉 실시될 기본소득의 성격, 의미, 효과 등은 기본소득이 실시되는 이데올로기적, 사회적 환경의 성격에 의존한다. 다른 한편으로 전반적인 사회적 변화와 관련해서 기본소득이 어떤 역할을 할 것인가와 관련이 있다. 다시 말해 기본소득으로 무엇을 하려 하는가라는 점이다.

분명 한국 복지국가는 1997년부터 양적, 질적 변화를 겪었고, 이로 인해 더 이상 동아시아에서는 서구와 같은 복지국가가 성립하기 어렵다는 '동아시아 예외주의'는 상당한 부분 근거

## 우리가 살고 싶은 나라

를 잃었다고 할 수 있다. 보통 이때 드는 것이 다음 세 가지 지표이다. 1) 복지비 지출의 규모, 2) 사회복지의 제도화 수준, 3) 권리로서의 국민복지최저선(National Minimum)의 확립 등이다. 우선 복지비 지출은 GDP 대비 10퍼센트 수준인데, 이는 OECD 국가 평균에 한참 미치지 못하는 낮은 수치이긴 하다. 하지만 복지비 지출 증대 속도가 매우 빨랐다는 점에서 복지국가의 문턱을 넘어선 것으로 평가할 수 있다. 다음으로 한국에는 4대 사회보험(국민연금, 건강보험, 산재보험, 고용보험)이 있으며, 장기요양보험도 도입되었다. 이외에 보육과 노인돌봄 관련 사회수당이 있다. 끝으로 기초생활보장법 등을 통해 권리로서의 국민복지최저선이 정해졌다(김병섭, 2015).

하지만 여전히 서구 복지국가와 비교할 때 양과 질 모든 면에서 부족하기 때문에 한국 복지국가의 성격을 둘러싼 논쟁이 벌어졌고, 잠정적으로 ‘포괄적인 발전국가’라든가 에스핑-안데르센의 세 가지 유형의 특징이 모두 있는 혼합형(hybrid)이라는 주장이 나오기도 했지만 복지국가의 추세 자체를 부정하는 논의는 많지 않다(김연명, 2002).

사실 이런 논의는 한국 복지국가가 어디로 가야 하는가라는 지극히 실천적인 전망과 관련이 있다. 주로 사회보험에 의존하고 있으며, 이마저도 사각지대가 넓고, 사회서비스의 공급이 주로 민간에 의해 이루어지며, 필요한 현금 급여(cash transfer)가 별로 없는 한국 복지국가를 바람직하다고 보는 사람은 없다. 이런 상황에서 복지국가를 옹호하는 대다수의 사람들은 조금씩 강조점은 다르지만 장기적으로 북유럽 모델을 목표로 해서 사회보험의 사각지대를 없애고 급여 수준을 높이며, 사회서비스의 공공성을 강화하고 질적 수준을 높여야 하며, 필요한 사회수당을 도입해야 한다고 주장한다(김병섭, 2015; 신정완, 2014; 이상이, 2017)

하지만 논자에 따라 이런 전망을 비관적으로 보기도 한다. 이는 주로 사회 세력의 편제와 정치 제도의 성격에 기인한 것인데, 한국의 경우 노동조합 조직률이 낮을 뿐만 아니라 이마저도 주축이 대기업의 기업별 노조이기 때문에 공적 복지와 같이 전국적인 수준의 의제를 추진하기 어렵거나 외면하고 있는 실정이며, 소선거구제는 복지 의제를 추진할 수 있는 진보 정당과 좌파 정당이 일정한 제도적 힘을 얻는 데 걸림돌이 되고 있다는 것이다(Yang, 2013).

이런 진단은 적절한 것이다. 복지국가는 하나의 ‘유토피아적’ 모델일 뿐만 아니라 역사적 현상이라고도 할 수 있고, 거기에는 배경, 정세, 구조 등이 있다. 여기서 문제가 되는 사회 구조 혹은 사회적 세력의 별자리를 보자면 완전고용과 맞물려 있는 강력한 (산업별) 노동조합과 중도좌파 정당이 복지국가의 추진 세력이자 지지 세력이었다. 하지만 1980년대 이후 일부 북유럽 나라들을 제외하면 노동조합의 힘은 크게 약화되었고, 과거와 같은 힘과 구조를 회복하기는 어려워 보인다. 여기에 더해 기성질서화한 중도좌파 정당들도 대중의 신뢰를 잃고 있다.

이런 맥락에서 보면 한국 복지국가는 분명 갈림길에 놓여 있지만, 문제는 목표가 아니라 설정한 목표를 추진할 수 있는 사회적, 정치적 힘을 어떻게 마련할 수 있는가이다. 한 가지 방식은 정책을 생산하는 한편 시민적 이니셔티브를 형성하여 보수적인 정치 세력을 제외한 광범위한 ‘복지 동맹’을 구성하는 것이다. 이때 복지 동맹은 현실 정치에서는 정책 연합을 형성하는 것으로 나타날 것이다.

다른 하나는 기본소득을 포함한 급진적 개혁 과제를 통해 새로운 사회적, 정치적 세력을 형

성하는 길이다. 20세기 후반의 복지국가가 주요한 사회 집단, 즉 노동자 계급의 요구를 보편적인 요구로 전환하고 이를 정치적으로 추진한 것에 의해 가능했던 것처럼 신자유주의를 넘어서는 사회경제적 질서를 만들기 위해서는 새로운 사회적, 정치적 세력이 필요하다는 것이다.

과거 포드주의 시절에는 노동자 계급이 사회의 가장 중요한 세력이고, 이들의 요구가 사실상 전체의 요구를 대신하는 것으로 간주할 수 있었다. 하지만 불안정 노동 체제에서 파편화된 노동과 다양한 사회집단의 권리 요구를 감안하면 과거처럼 거대 집단의 이해관계를 보편화된 요구로 전환하는 것은 어려워 보인다. 그렇다면 새로운 사회적, 정치적 세력을 형성하기 위해 우리가 기댈 수 있는 준거점은 무엇인가? 오늘날 그것은 (인간과) 시민의 권리밖에 없을 것이다.

여기서 기본소득이 주목받는 것은 기본소득을 정당화하는 두 가지 논변 때문이다. 하나는 정치공동체가 모든 시민에게 정치적, 경제적, 사회적, 문화적 참여를 가능케 하는 물질적 조건을 마련해주어야 한다는 공화주의적 관점이며, 다른 하나는 모든 부, 즉 자연적, 사회적 부는 공동의 것(common)이며, 따라서 모두가 여기에 대해 일정한 몫이 있다는 공유-배당의 관점이다. 물론 복지국가도 시민권을 사회권으로 확대한 것은 사실이지만, 앞서도 말했듯이 주로 노동권에 기초하고 기여에 근거해서 그러한 권리를 주장했다(획득한 권리). 이에 반해 기본소득은 시민으로서의 존재에 근거하고 있고, 이는 현대 민주공화국의 원리와 같은 원리에서 나온다.

물론 이런 원리가 곧바로 사회적, 정치적 세력을 형성하는 것은 아니다. 거기에는 적절한 계기가 필요하고, 서로 다르다고 생각하는 사회 집단이 융합할 수 있는 디테일도 요구된다. 이런 점을 감안해서 기본소득한국네트워크가 제시하는 기본소득 모델은 모두에게 낮은 금액을 지급하는 '부분 기본소득'과 다른 당면 요구인 최저임금 인상 및 노동시간 단축과 결합한 패키지 안이다.

우선 기본소득 모델 자체를 보자면 현재 낮은 조세부담률을 고려하여 조세 개혁을 하더라도 당장 충분한 금액의 기본소득을 지급하기 어렵기 때문에 낮은 수준의 기본소득(월 30만 원)을 지급한다는 것이다. 그리고 기본소득을 다양한 필요에 의해 구성하고, 이 구성요소와 조세를 일치시키는 것이다. 이에 따라 기본소득은 토지배당, 환경배당, 시민배당 세 가지로 구성되며, 이에 상응하는 세 가지 조세, 즉 토지세, 환경세, 시민세를 신설한다는 것이다(조세와 배당의 결합 원칙). 30만 원의 기본소득은 시민배당 20만 원, 토지배당 5만 원, 환경배당 5만 원으로 이루어진다. 이를 위한 재원은 가계본원소득(personal primary income, PPI)에 10퍼센트 세율의 시민세를 부과하여 110조 원, 민간토지자산에 0.6퍼센트 세율의 토지세를 부과하여 30조 원, 탄소세와 원자력 안전세를 내용으로 하는 환경세로 30조 원을 징수하여 마련한다. 이렇게 마련된 기본소득 재원 180조 원은 GDP의 12퍼센트 정도이다. 현재 한국의 조세부담률이 24퍼센트라고 보면 새로운 조세로 조세부담률은 36퍼센트로 올라가며, 이는 OECD 평균을 약간 상회하는 수준이다(강남훈, 2017)

이런 기본소득 모델에 최저임금 1만원과 주당 노동시간 35시간이 결합하여 하나의 패키지 안이 된다. 패키지 안으로 제시하는 것은 몇 가지 이유가 있다. 첫째는 지금 우리에게 필요한

## 우리가 살고 싶은 나라

개혁은 전반적인 것이고, 특히 새로운 경제 모델을 구성하지 않을 경우 부분적인 개혁은 기존 체제를 강화할 뿐이라는 문제의식에서 나온다. 최저임금 인상과 노동시간 단축을 이를 위한 주요한 요소이다. 둘째는 정치적 동원과 관련되는 것으로 어떤 정책안이 우선적인 것인가를 따질 때 여러 정책들을 고립적으로 보면 기본소득은 항상 후순위로 밀리지만 모든 사회 집단 내에서 다 받아들이는 정책이 된다(중위 효과, middle range effect). 패키지 안은 이를 피하면서 광범위한 사회 집단을 동원할 수 있는 고리가 될 수 있다. 끝으로 기본소득은 앞서도 말한 것처럼 시장 지상주의자들도 지지하는 아이디어이다. 이를 피하기 위해서도 기본소득은 패키지 안으로 제출되어야 하며, 여기에는 복지국가론자들이 주장하는 사회서비스의 공공성 강화도 포함되어야 할 것이다(금민, 2017)

기본소득에 대한 한국 복지국가론자의 비판은 복지 개념에 대한 이해(필요의 충족)의 차이를 제외하면 두 가지인 것으로 보인다. 하나는 기본소득은 노동과 무관한 소득이며, 이는 적극적 노동시장 정책을 통한 완전고용의 목표 자체를 흐리게 만든다는 것이다. 다른 하나는 기본소득이 복지 제도를 모두 시장화하는 것 아니냐는 의구심에서 나오는 것이다. 여기에 더해 현실 정치에서 기본소득을 주장하는 사람들이 매우 낮은 금액을, 그것도 범주별(혹은 논자에 따라 생애주기별)로 지급하는 안을 제시했기 때문에 정책 우선순위라는 관점에서 비판이 있다.

사실 윤리적 차이에서 오는 비판과 반비판은 쉽게 해소되지 않을 것이다. 그것은 각자 궁극적이면서도 완결된 유토피아가 있기 때문이다. 하지만 차원을 하나 내려서 무엇이 현실적인 과제인지를 중심에 두고 논쟁을 벌일 경우 최종적인 결말은 안 나겠지만 논의의 지평을 확대하고 부분적으로 수렴할 수 있는 지점이 있을 것이다. 이런 관점에서 기본소득은 궁극적인 유토피아로 제시되는 게 아니라 현실의 과제를 해명하고 해결할 수 있는 아이디어로 제시되는 것이다.

## 참고문헌

- 강남훈 (2017). 「한국형 기본소득 모형」. 2017년 기본소득한국네트워크 대회 발표문.
- 금민 (2017). 「기본소득과 경제체제 전환」. 2017년 기본소득한국네트워크 대회 발표문.
- 김병섭 외 (2015). 『우리 복지국가의 역사적 변화와 전망』. 서울: 서울대학교출판문화원.
- 김연명 편 (2002). 『한국복지국가성격논쟁 I』. 서울: 나눔의 집.
- 라벤토스, 다니엘 (2016). 『기본소득이란 무엇인가』. 서울: 책담.
- 메이슨, 폴 (2017). 『포스트자본주의』. 서울: 더퀘스트.
- 반스, 피터 (2016). 『우리의 당연한 권리, 시민배당』. 서울: 갈마바람.
- 신정완 (2014). 『복지국가의 철학: 자본주의, 분배적 정의, 복지국가』. 서울: 인간과복지.
- 앤더슨, 베네딕트 (2003). 『상상의 공동체: 민족주의의 기원과 전파에 관한 성찰』. 서울: 나남.
- 이상이 (2017). 「기본소득에 대한 반론을 제기한다」. [www.pressian.com/news/article.html?no=151692](http://www.pressian.com/news/article.html?no=151692).
- 판 파레이스, 필리페 (2016). 『모두에게 실질적 자유를: 기본소득에 대한 철학적 옹호』. 서울: 후마니타스.
- 퍼거슨, 제임스 (2017). 『분배정치의 시대』. 서울: 여문책.
- 플라니, 칼. (2009). 『거대한 전환: 우리 시대의 정치, 경제적 기원』. 서울: 도서출판 길.
- Beveridge, W. (1942). *Social Insurance and Allied Services*. London: HMSO.
- Beveridge, W. (1944). *Full Employment in a Free Society*. London: George Allen & Unwin.
- Bregman, Rutger (2016). *Utopia for Realists: The Case for a Universal Basic Income, Open Borders, and a 15-Hour Workweek*. the Correspondent.
- Fitzpatrick, Tony (1999). *Freedom and Security: An Introduction to the Basic Income Debate*. London and New York: MacMillan.
- Murray, Charles (2006). *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State*. Lanham, Maryland: Rowmand & Littlefield.
- Rimlinger, G (1971). *Welfare Policy and Industrialization in Europe, America and Russia*. New York: John Wiley & Sons.
- Vanderborght, Yannick and Philippe Van Parijs (2005). *L'allocation universelle*. Paris: La Découverte.
- Wilding, Paul (2008). "Is the East Asian Welfare Model Still Productive?" *Journal of Asian Public Policy*, 1 (1): 18-31.
- Yang, Jae-jin (2013). "Parochial Welfare Politics and the Small: Welfare State in South Korea." *Comparative Politics*, 45 (4): 457-475.



# 민주공화국과 역량강화의 정치

이재승(건국대 법학전문대학원)

## 1. 민주공화국 르네상스

1948년 헌법 제1조가 대한민국을 민주공화국이라 선언했지만 이 말은 그만한 감동을 주지 못했던 것 같다. 유감스럽게도 해방은 민족의 자주적 투쟁결실도 아니고, 헌법은 한민족 전체의 의사를 결집시키지도 못했던 탓이다. 이 헌법의 잉크가 마르기도 전에 제주도에서 민중들은 민주공화국의 이름 아래 집단적으로 도륙을 당했다. 더구나 박정희의 정당이 당명으로 민주공화국을 사용하였으니 민주공화국에 대한 국민적 불신은 말할 필요가 없다. 국민주권은 폭압적인 지배를 은폐하는 말이었고, 민주공화국은 정치적 냉소를 유발하는 단어였다.<sup>1)</sup> 그래서 삼성공화국, 재벌공화국, 마초공화국, 서울공화국, 자살공화국과 같이 반어적 개념들이 현실에 난무하였다. 그럼에도 국민은 폭정과 부패 앞에서 분연히 봉기하여 스스로 주권자임을 증명하며 연거푸 공화국을 창조하였다.<sup>2)</sup> 국민에게 민주공화국은 부패한 권력에 대한 저항의 기반이고, 기성 질서를 근본적으로 타파하고 도달하려는 목표점이었다.

촛불혁명은 4.19혁명, 80년 5월 광주항쟁, 87년 6월항쟁에 이어서 또 다시 새로운 거대한 정치에 불을 댕겼다. 촛불대중들은 민주공화국에 새로운 의미를 부여하며 헌법에 대한 자각을 획득하였다. 대통령에 대한 헌법재판소의 파면결정은 이러한 흐름의 대미를 장식하면서 헌법문서를 살아있는 규범의 지위를 회복시켰다. 헌법적 각성은 탄핵국면에서 정치의식의 일시적 고양을 넘어 한국현대사의 적폐청산을 지향한다. 그것은 단순히 좁은 의미의 정권교체를 넘어 가서 산적한 쟁점들과 그러한 쟁점들 다루는 방식을 변화시키고자 한다. 특히 IMF 이후 신자유주의적 정책이 야기했던 부정의와 착취, 박탈감과 무력감에서 벗어나 국민들은 모종의 공동전선을 구축하였다.<sup>3)</sup> 광장의 정치는 부패한 권력자를 끌어내리고 새로운 인물을 선출하는 것으로 안주하는 정치를 타파해야 한다. 민주공화국은 현재의 정치적, 경제적, 사회적 문제 상황에서 제도 전반을 혁신할 수 있는 유효한 정치적 출발점이다.

민주공화국은 역동적 공화주의의 관점에서 보자면 그 자체로 이상적 공화국(res publica

1) 홍세화, 대한민국은 민주공화국인가, 내일을 여는 역사, 31권(2008.3), 18-28쪽.

2) 동양에서 공화(共和)의 유래는 이렇다. 서주(西周)의 10대왕 려왕(厲王)은 국인(國人-귀족과 관리)들에게 부여한 농지와 산림을 회수하는 정책을 시도하다가 BC 841년 국인폭동으로 주나라 수도 호경을 탈출하였다. 사마천의 사기에 따르면 이후 14년간 주정공(周定公)과 소목공(召穆公)이 함께 통치해서 공화(共和)라는 개념이 유래하였다고 한다. 여씨춘추에 따르면 이 시기에 공백화(共伯和)가 달아난 려왕을 대신해 통치했다고 해서 공화라는 말이 등장하였다. 그리고 려왕의 사후에 려왕의 아들이 보위에 올랐다고 한다. 이 전승이 진실에 가깝다고 하니 중국사에서 공화는 사실상 퇴색한다.

3) 한국의 산업화와 고도성장, 완전고용은 1995-97년에 종지부를 찍었는데 이 때에 사회민주적 정치대안이 시행되어야 할 시점이었다. 완전고용은 국가가 국민복지를 고려하지 않아도 가능한 경제단계이기 때문이다. 고도성장기는 사회적인 의미에서 신대륙 미국과 같은 상황이다. 산업화성장담론과 자유담론(아렌트-혁명론)이 구조적으로 일치한다.

noumenon)<sup>4)</sup>도 아니고 어떤 진보를 불가역적으로 보증해주는 정치적 자동장치도 아니다. 그것은 자기방어력을 갖춘 영구기관이 아니라 시민의 각성과 희생을 보증으로 요구하는 위험한 장치이다. 학자들은 촛불시위로 시작된 시민운동을 주권자혁명이라고 부른다. 주권자혁명은 제도를 변혁해야 하고, 제도는 주권자혁명을 근원적으로 간직한다. 기득권자들이 민주공화국과 국민주권 또는 국민의 염원을 배반하고 제도를 고착화한다면 변혁의 힘은 언제든 봉합선을 뜯어버릴 것이다. 제도적 고착화는 한 걸 같이 기득권 세력들의 이익이 되거나 기득권세력을 탄생시키므로 영구채신은 주권자혁명의 갈 길이다. 여기서도 발리바르의 ‘봉기의 정치’와 ‘구성의 정치’가 유용하다.<sup>5)</sup> 봉기의 정치는 기존의 틀을 전복하고 이탈하는 정치라면, 구성의 정치는 봉기를 제도로 바꾸는 정치이다.

이 글에서 필자는 민주공화국 개념의 헌법적 수용과정을 시작으로, 한국현실에서 민주공화국이 어떤 의미로 고착되어 정치적으로 기능하였는지 검토하고, 민주공화국을 국가체제의 변화의 기판(플랫폼)으로 회복하고 나아가 역동적 공화주의와 대칭성의 관념 아래 바람직한 민주공화국의 비전을 정치, 경제, 사회문화의 원칙으로 제시해보고, 마지막으로 통일과 역동적 공화주의 문제를 다루어보겠다. 필자는 전반적으로 급진민주주의자 로베르토 움거와 샬탈 무페와 신로마공화주의자 페렛의 논지를 주목하였다. 움거는 사회민주주의를 갱생시키기 위해 개인의 역량강화와 민주주의의 심화를 제시하였고, 무페는 포스트맑시스트로서 경합적 민주주의와 자유사회주의 비전에 동참하였다. 실상 공화주의자 페렛에 의해 일반화된 비지배(nondomination)는 개인의 역량강화와 민주주의의 심화를 통해서만 가능한 일이라고 본다.

## 2. 민주공화국의 허상과 실상

### 1)헌법학에서 민주공화국

민주공화국을 국가형태로 처음 규정한 공문서는 대한민국 임시정부의 헌장이다. 1919년 4월 11일 <대한민국 임시헌장>이 선포되었는데 제1조에 “대한민국은 민주공화제로 함”이라고 규정되었다. 1910년대에는 ‘민주국’이나 ‘공화정체’라는 용어는 널리 있었지만 ‘민주공화국’이라는 개념은 존재하지 않았다. 중국의 헌법문서에도 ‘민주공화국’이라는 용어는 1925년 중화민국헌법초안에서 처음 나타났으며 공화국의 의미도 연방국(연성국)을 지칭하는 것이었다. 1905년 중국에서 혁명을 추진했던 중국동맹회도 ‘공화제’나 ‘입헌공화제’를 사용하였으나 ‘민주공화제’라는 표현을 쓰지 않았고, 혁명에 반대했던 양계초는 ‘입헌군주제’를 도모해야 한다고 했으며, 손문은 군주체제를 전복하고 민주입헌정체를 수립해야 한다고 주장했지만 그도 ‘민주공화제’를 쓰지 않았다.<sup>6)</sup> 민주공화국이라는 표현이 유럽에서는 1920년 체코슬로바키아

4) 임마누엘 칸트 지음, 이한구 편역, 칸트의 역사철학, 서광사, 1992, 129쪽.

5) 발리바르/윤소영, 인권의 정치와 성적 차이, 공감, 2003, 25쪽; 분쟁이 좋은 제도를 탄생시킨다는 공화주의적 정치적 사고를 미켈만은 법생성적 정치(jurisgenerative politics)로 정식화하였다. Frank Michelman, Yale Law Journal Vol. 97(1988), pp. 1493-1537.

6) 박찬승, 대한민국은 민주공화국이다, 돌베개, 2013.139쪽.

헌법과 오스트리아 헌법에 처음으로 등장하였고, 1919년 바이마르 헌법에서는 ‘독일국은 공화국’라는 조문이 등장한다. 1949년에 동독은 독일민주공화국(Deutsche Demokratische Republik)이라는 표현을 사용하고 있다. 오늘날에도 아프가니스탄, 아르메니아, 소말리아, 콩고, 그루지아 등 신생국들에게 민주공화국은 여전히 선호하는 국가개념이다.

그러면 <대한민국 임시헌장>을 기초한 사람들은 ‘민주공화국’을 어떻게 이해했을까? 민주공화제나 민주공화국의 의미가 오늘날에도 명료하지 않기 때문에 당시에 그 의미를 분명하게 확정하는 것도 실제로 어려운 일이다. 심지어 번역어 공화나 민주가 동의어였다는 분석까지 더 하고 보면 그 의미가 확정될 수 있는지 의문스럽다. 대체로 그 의미를 개념의 형성사나 수용사를 통해 가늠해볼 수 있을 뿐이다.<sup>7)</sup> 민주공화국은 서양적인 맥락에서 보자면 아리스토텔레스의 혼합정체(politeia)<sup>8)</sup>를 기원으로 잡을 수 있겠다. 아리스토텔레스의 혼합정체는 보통 공화국(res publica)으로 번역하여 등치시키기도 한다. 혼합정체는 순수한 민주주의와 다르고 과두제와 민주제의 혼합을 의미하며 비중에 따라 과두제나 민주제로 기울어지며 전자가 귀족정체고, 후자를 혼합정체이다.<sup>9)</sup> 바로 이 후자가 개념상으로 민주공화국으로 상상할 수 있는 기반이라고 여겨진다.

구한말에 안국선은 아치지마 켄키치(時島謙吉)의 <정치원론>을 번역하면서 서양의 고전적 정체분류론을 소개하였다(1907년). 켄키치는 정체를 1인정체, 소수정체, 다수정체로 구분하고, 다수정체를 동류다수정체(同類多數政體)와 이류다수정체(異類多數政體)로 나누고 동류다수정체에 공화정체와 민주정체를 포함시키고 미국을 예로 들고, 이류다수정체에 입헌정체와 군민공치정체를 제시하고 영국과 일본의 사례를 든다. 나아가 켄키치는 왕실, 귀족, 인민이 주권을 공유하고 서로 견제하는 이류다수정체가 동류다수정체보다 훌륭하다고 지적하였다. 그런데 이류다수정체는 혼합정체(politeia)와 가깝고, 혼합정체를 통상 공화국으로 부르기 때문에 민주정체와 공화정체를 동류다수정체로 병렬하는 켄키치의 방식은 문제이다. 켄키치가 제시하는 이류다수정체(혼합정체)는 키케로의 제4의 정체와 유사하다. 키케로는 로마공화정이 군주정(콘술), 귀족정(원로원), 민주정(민회)을 아우르는 우수한 제4의 정체로 제시하였기 때문이다.<sup>10)</sup>

선우순은 [국가론의 개요(1909)]는 아리스토텔레스의 국체3종설(군주제, 귀족제, 민주제)과 루소의 국체1종(공화제<sup>11)</sup>)과 정체3종설(군주제, 귀족제, 민주제), 몽테스키외의 3정체설(공화제, 군주제, 전제), 트라이치케의 3정체설(신권제, 군주제, 공화제)을 소개하고, 결정적으로 몽테스키외와 트라이치케가 공화제를 귀족공화제와 민주공화제로 분류했다고 소개하였다. 원영의도 몽테스키외를 따라 공화제를 귀족정과 민주정으로 구분하였다. 이런 맥락에서 민주공화

7) 박찬승, 같은 책, 88-91쪽; 이영록, 한국에서의 ‘민주공화국’의 개념사 - 특히 ‘공화’ 개념을 중심으로, 법사학연구 42, 2010/10, 49-83; 최정욱, 근대 한국에서의 ‘민주’ 개념의 역사적 고찰, 한국정치학회보 47(1), 2013/3, pp. 127-144.

8) 송영진, 혼합정체와 법의 정신-민주공화국의 기원, 충남대학교출판문화원, 2016.

9) 아리스토텔레스/천병희 옮김, 정치학, 숲, 2010, 222쪽(단락번호 1293b31)

10) 키케로, 국가론, 제1권, 42-45.

11) 루소의 국체에서 선우순이 ‘민주제’라고 한 것은 ‘공화제’의 오식이다. 루소는 인민이 입법권을 장악한 정체가 바로 공화국(république)이라고 지칭하였다. 나머지 통치부분에서는 일인, 소수, 다수가 통치를 수행할 수 있다고 보았다. 아테네에서는 인민이 입법권을 장악한 정체가 민주주의(democracy)로 불린다.

제 또는 민주공화국은 한국사회에서 상상할 수 있는 개념이 되었다. 나아가 정체의 진보서열에서 민주공화제를 가장 선진적인 것으로 이해하였을 공산이 높다. 양계초는 당시 유명한 [법리학의 대가 몽테스큐의 학설]라는 글에서 만국의 정체를 전제정체, 입헌군주정체, 공화정체로 구분하고 공화정체를 공화민주정체로 부르면서, 공화민주정으로 이행하기 전에 나타나는 반군반민(半君半民)의 정치를 귀족정치라고 불렀다. 양계초는 민이 자유를 인식함에 따라 전제정치에서 입헌군주제로, 귀족정치로, 다시 공화민주정체로 발전한다고 보았다. 당시 지식인 사회에서 민주공화정의 존재를 인식하였을 뿐만 아니라 민주공화정이 가장 발전된 헌정체제라는 인식을 가지고 이 개념을 대한민국 임시헌장에 반영한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 임시헌장 제1조에 민주공화제를 규정한 것과 관련해서 당시의 논의를 찾아볼 수 없기 때문에 이러한 수용사에서 개략적으로 추측할 수밖에 없다.<sup>12)</sup> 더구나 민주공화국이 민주주의와 공화주의(공화국)의 미묘한 차이와 갈등을 의식한 가운데 만들어진 합성어라고 보기도 어렵다. 보통선거제(국민주권)과 대의민주제가 일반화되는 단계에서 민주국이든, 공화국이든, 민주공화국이든 특별한 차이가 존재했다고 보기 어렵다.

전통적으로 한국 헌법학은 민주공화국 조항을 세 가지 방식으로 해석하였다. 첫째는 정체국체설로서 민주국은 정체(政體)이고 공화국은 국체(國體)라는 설이다.<sup>13)</sup> 칸트는 <영구평화론>에서 국가형태(forma imperii)와 정부형태(forma regiminis)를 구분하고 전자는 주권의 소재에 따라 군주제, 귀족제, 민주제로 나누고, 후자는 권력의 행사방식에 따라 공화정과 전제정으로 구분하였다.<sup>14)</sup> 이는 군주국의 권력행사방식(군주공화제)을 설명하는데 적합하지만 현대 민주국가(공화국가)를 설명하는 데에는 역시 부적절하다. 더구나 칸트는 민주제를 본질적으로 전제정으로 이해하였다. 두 번째는 정체설로서 민주국도 정체고, 공화국도 정체이며, 국민주권이 민주국체라고 한다. 세 번째는 국가형태설로서 공화국이 국가형식태이고 공화국의 내용을 민주주의적으로 형성해야 한다는 과제를 안고 있다는 것이다. 세 번째 학설이 헌법학계의 기본적인 이해방식이다. 한수웅은 “대한민국의 국가형태는 민주주의에 입각한 공화국이다. .... 공화국은 주권의 소재나 국가권력의 행사방법과는 무관한 형식적 개념이기 때문에, 헌법은 민주공화국의 표현을 통하여 공화국의 정치적 내용을 구체화하고 있는 것”<sup>15)</sup>이라고 한다. 이 학설이 민주공화국의 기원이나 역사적 이해와도 부합한다. 군주제와 신분제를 일반적으로 타파한 시대에 민주공화국이라는 새로운 국가형태가 창안되었다기보다는 민주국가나 공화국가나 의미상 동일한 것으로 평가할 수 있다.<sup>16)</sup>

임시정부 아래서 조소앙의 삼군주의를 제외한다면, 해방이후 민주공화국은 어떤 의미로 수용되었을까? 1945년 9월 6일 전국인민대표자회의에서 여운형을 중심으로 한 조선건국준비위원회가 조선인민공화국(朝鮮人民共和國)을 선포하였다.<sup>17)</sup> 전국인민대표자회의는 군정이 시작

12) 최정욱, “‘Democracy’는 민주주의가 아니라 다수정이다: 공화주의와의 차이를 논하며”, 비교민주주의연구 제5집 1호(2009), 37-75쪽.

13) 유진오, 신고 헌법해의, 일조각, 1950, 45쪽.

14) 전통적으로 정체분류에서 법의 지배와 공익추구 여부를 기준으로 좋은 정체와 나쁜 정체로 나누었는데, 법의 지배나 공익추구 대신에 권력분립을 기준으로 사용하였다. 칸트의 공화정은 좋은 정체, 전제정은 나쁜 정체를 의미한다. 칸트 지음, 이한구 옮김, 영원한 평화를 위하여, 서광사, 1992, 27쪽 이하.

15) 한수웅, 헌법학 제5판, 법문사, 2015, 99쪽.

16) 정종섭, 헌법학원론, 2015, 박영사, 226쪽.

되기 전에 전국적으로 인민위원회의 결성에 착수하였으며 대체로 사회주의나 진보적인 사회를 지향하였다.<sup>18)</sup> 그 주요한 강령도 노동자 농민의 급진적인 생활향상과 진정한 민주주의를 표방했다.<sup>19)</sup> 그러나 인공의 주석으로 예정된 이승만이 취임을 공식적으로 거부했을 뿐만 아니라 인공이 미소 점령당국에 의해 승인을 얻지 못했기 때문에 조선인민공화국은 불발로 그쳤다. 이후 1948년 남한헌법은 민주공화국을, 북한헌법은 민주주의인민공화국을 선포하였다. 민주공화국은 20세기 공산혁명 조류, 식민지좌우합작, 해방공간의 정치투쟁과 남북분단을 반영하면서 자유진영의 국가로서 본질적으로 사회주의 체제에 대한 대척적인 의미를 가졌다. 유진오도 20세기 공산혁명과 파시즘 독재 이후 현대국가는 모두 공화국이고, 공화국을 민주공화국, 독재공화국, 소비에트공화국으로 구분하였다. 민주공화국을 나머지 공화국과 달리 권력분립에 기초한 공화국이라는 설명을 곁들였다.<sup>20)</sup> 민주공화국은 독재를 거부하고 권력분립에 기초한 국가이지만 그 성격은 상당히 개방적일 수밖에 없었다. 1948년 헌법은 (우파적 언어로) 공산독재와 자본독재를 배격하고 내용상으로 중간파까지 포용할 수밖에 없었고 한국국민들도 제3세계 식민지인들의 예와 마찬가지로 대체로 사회주의적 정책이나 광범위한 사회개혁을 지지하였다. 따라서 헌법에 나오는 진보적 사회정책에 관한 부분이 무의미한 장식이나 미끼라고 보는 것은 정확하지 않는 시각이다. 문제는 이러한 헌법과 헌법관이 6.25전쟁과 산업화 과정을 거치면서 급격하게 우경화되었다는 점이다. 전쟁을 통해서 반공우경화를, 산업화를 통해서 자본우경화를 겪음으로써 반공독재와 자본독재가 민주주의적 사회개혁요구를 압도하고 해방공간에서 사회개혁을 바라는 대중적 역량을 심각하게 훼손하였다.<sup>21)</sup>

## 2) 정치형법으로서 자유민주주의

현재 민주공화국이 과연 국민적 열망을 헌법적 차원에서 충실히 구현할 수 있는 장치인지 검토해야 한다. 일부 헌법학자들은 공화주의 사상을 수용하여 헌법적 정치를 활성화하려고 시도하였다.<sup>22)</sup> 그러나 민주공화국의 이데올로기에 대한 냉정한 판단이 선행되어야 한다. 자유민주주의가 한국헌법의 최고원리가 됨으로써 민주공화국의 진보성과 역동성은 멸각되고 공화국

17) 문서상으로 조선인민공화국은 주석 이승만, 부주석 여운형, 국무총리 허헌, 내무부장 김구, 외무부장 김규식, 재정부장 조만식, 군사부장 김원봉, 사법부장 김병로, 문교부장 김성수, 경제부장 하필원, 체신부장 신익희, 노동부장 이주하, 보안부장 최용달 등으로 구성될 것으로 예정되었다.

18) 인민공화국의 건설은 조선공산당이 추진한 것이었지만 여운형은 마르크스를 이론적으로 지지하는 사회민주주의자, 의회주의적 사회주의자라고 할 수 있다. 그는 폭력혁명, 생산수단 전체의 국유화, 명령경제와 스탈린식 사회주의체제를 지지하지는 않았다.

19) 1. 경제적으로 완전한 자주적 독립 국가의 건설을 기함. 2. 일본 제국주의와 봉건 잔재 세력을 일소하고 전 민족의 정치적, 경제적, 사회적 기본 요구를 실현할 수 있는 진정한 민주주의에 충실하기를 기함. 3. 노동자, 농민 기타 일체 대중 생활의 급진적 향상을 기함. 4. 세계 민주주의 제국의 일원으로서 상호 제휴하여 세계 평화의 확보를 기함.

20) 유진오, 앞의 책, 같은 쪽; 김철수, 같은 책, 181쪽.

21) 서희경, 박명림, 민주공화주의와 대한민국 헌법 이념의 형성, 정신문화연구 제30권 제1호(2007) pp. 77~111.

22) 한상희, 민주공화국의 의미-그 공화주의적 실천규범의 형성을 위하여, 헌법학연구 제9권 제2호(2003), 27-91쪽; 김선택, 공화국원리와 한국헌법의 해석, 헌법학연구 제15권 제3호(2009), 213-250쪽. 이국운, 대한민국 헌법 제1조의 한 해석, 법과 사회 제45호(2013/12), pp.233-256(249).

은 급진적으로 반동화되었다. 한마디로 말해서 자유진영의 국가에서 가장 반동적인 헌법관과 헌법이 이 땅에서 확립되었으며 자유민주주의는 반동적인 페티쉬에 해당한다. 헌법은 변혁의 열망을 지속적으로 수용하는 한에서 헌법으로 기능하는 것이고, 국민의 열망을 배제하고 기성 질서를 고착화하는 한에서는 치안법이다.<sup>23)</sup> 한국헌법전에서 ‘자유민주적 기본질서’, ‘민주적 기본질서’라는 개념에 출몰하기 시작한다.<sup>24)</sup> 민주적 기본질서는 정당 활동의 한계와 관련해서 정당해산의 요건으로 4.19혁명 이후인 1960년 헌법에 처음으로 등장하였다. 현행헌법(1987년)은 전문에서 ‘자유와 조화를 바탕으로 자유민주적 기본질서를 더욱 확고히’하며, 통일은 ‘자유민주적 기본질서’에 입각해야 하고, ‘정당의 목적이나 활동이 민주적 기본질서에 위배’되어서는 안 된다고 규정한다.

민주적 기본질서나 자유민주적 기본질서는 무엇을 의미하는가? 다수의 학자들은 민주공화국=자유민주주의=민주적 기본질서=자유민주적 기본질서라는 등식에 동의한다.<sup>25)</sup> 헌법재판소도 대체로 자유민주적 기본질서에 대한 공식을 제시함으로써 헌법의 국가상을 완성시키고 만다. “우리 헌법은 자유민주적 기본질서의 보호를 그 최고 기본가치로 파악하고, 그 내용은 모든 폭력적 지배와 자의적 지배 즉 반국가단체의 일인독재 내지 일당독재를 배제하고 다수의 의사에 의한 국민의 자치, 자유 평등의 기본원칙에 의한 법치주의적 통치질서를 말한다. 구체적으로 기본적 인권의 존중, 권력분립, 의회제도, 복수정당제도, 선거제도, ‘사유재산과 시장경제’를 골간으로 한 경제질서 및 사법권의 독립 등을 의미한다.”<sup>26)</sup> “...사유재산 및 시장경제질서를 부정하는 공산주의를 신봉하는 정당이나 집단은 우리 헌법의 이념과 배치되고, 이러한 이념을 추구한 정당 또는 단체와 그 구성원들의 활동도 헌법과 법률에 의하여 보호되지 아니한다고 할 것이다. 결국 우리 국민들의 정치적 결단인 자유민주적 기본질서 및 시장경제원리에 대한 깊은 신념과 준엄한 원칙은 현재뿐 아니라 과거와 미래를 통틀어 일관되게 우리헌법을 관류하는 지배원리로서 모든 법령의 해석기준이 되므로 이 법의 해석 및 적용도 이러한 틀 안에서 이루어져야 할 것이다.”<sup>27)</sup>

이러한 자유민주적 기본질서는 개념 및 그 내용에 있어서 독일헌법재판소의 그것과 유사하다. 독일헌법재판소는 네오나치계열의 사회주의 국가당(SRP) 금지판결(1951)과 공산당 금지판

23) 정치형법은 정치를 치안으로 바꾸는 법장치를 의미한다. 정치와 치안에 대해서는 자크 랑시에르 지음. 진태원 옮김, 불화, 도서출판 길, 2015, 51쪽 이하.

24) 1948년 헌법(전문-민주독립국가를 재건함에 있어서...민주주의제도를 수립하여...), 1960년 헌법(제13조 2항-정당은 법률의 정하는 바에 의하여 국가의 보호를 받는다. 단, 정당의 목적이나 활동이 헌법의 민주적 기본질서에 위배될 때에는 정부가 대통령의 승인을 얻어 소추하고 헌법재판소가 판결로써 그 정당의 해산을 명한다.), 1963년 헌법(전문--- 새로운 민주공화국을 건설함에 있어서... 민주주의 제제도를 확립하여... 정당부분-앞과 동일, 제7조 3항 단서 정당의 목적이나 활동이 민주적 기본질서에 위배될 때에는 정부는 대법원에 그 해산을 제소할 수 있고, 정당은 대법원의 판결에 의하여 해산된다. ), 1972년 헌법(전문---자유민주적 기본질서를 더욱 공고히 하는 새로운 민주공화국을 건설함에 있어서... 제7조③ 정당은 법률이 정하는 바에 의하여 국가의 보호를 받는다. 다만, 정당의 목적이나 활동이 민주적 기본질서에 위배되거나 국가의 존립에 위해가 될 때에는 정부는 헌법위원회에 그 해산을 제소할 수 있고, 정당은 헌법위원회의 결정에 의하여 해산된다.), 1980년 헌법(전문-- 제5민주공화국의 출발에 즈음하여 .... 제7조 4항--④정당의 목적이나 활동이 민주적 기본질서에 위배될 때에는 정부는 헌법위원회에 그 해산을 제소할 수 있고, 정당은 헌법위원회의 결정에 의하여 해산된다.),

25) 정종섭, 헌법학원론, 박영사, 2015, 226쪽; 성낙인, 헌법학, 법문사, 2015, 143쪽.

26) 헌재 1990.4.2. 89헌가113.

27) 헌재 2001.9.27. 2000헌마238.

결(1956)을 내리면서 독일헌법상의 자유민주적 기본질서(freiheitlich-demokratische Grundordnung)를 확립하였다.<sup>28)</sup> 독일헌법재판소는 사회주의국가당(SRP) 사건 결정에서 자유민주적 기본질서의 구성요소로 인권존중(생명권, 인격의 자유로운 발현권), 국민주권, 권력 분립, 정부의 책임, 행정의 합법률성, 사법부의 독립, 다당제, 정당의 기회균등 등을 제시하였다. 원래 네오나치당을 금지하기 위해 조심스럽게 정립된 반파시즘적인 논리로서 자유민주적 기본질서 담론이 곧바로 냉전체제 아래서 반공산주의 법이데올로기로서 진가를 발휘한다.<sup>29)</sup> 자유민주적 기본질서는 혁명적 역사발전을 경험하지 못한 독일사의 특수한 구성물로서, 냉전 질서의 최전선에서 작동하는 정치적 시나리오로서, 일종의 가치절대주의 체계로서 정치세계를 억누른다. 제2차세계대전후 민주공화국을 표방한 이탈리아나 프랑스, 일본이 공산당을 합법화 함으로써 다원주의와 가치상대주의를 전제했다는 사정과는 대조를 이룬다.

어쨌든 1987년 헌법체제에서 한국의 헌법재판소는 독일식 자유민주적 기본질서를 수입하였다. 특기할 것은 관점목록에 한국의 헌법재판소가 사유재산과 시장경제원리를 노골적으로 추가한 점이다. 현재의 결론을 한마디로 요약하면, “자본주의, 지금과 같이 이제와 영원히, 아 멘!!” 1990년 헌법재판소가 국가보안법상 고무찬양죄의 합헌결정에서 정식화한 이후 자유민주적 기본질서는 곧바로 다음해에 정치형법요건으로 국가보안법 제5조(자진지원.금품수수), 제6조(잠입.탈출), 제7조(찬양.고무), 제8조(회합통신)에 반영되었다. 해방공간에서부터 현재에 이르기까지 한국사회에서 국가보안법 및 비상사태법제는 인간의 심정을 국가 영토로 확장하였으므로 비판적 정치그룹이나 혁신세력에 대해 이러한 법을 적용하는 것은 아무런 거리낌이 없었다. 다만 헌법재판소가 야만적인 심정테러관행에 독일제 개념들로 풍성하게 포장하였을 뿐이다. 이러한 자유민주주의는 다른 헌법원리들을 압도하는 최상위 헌법, 메타헌법으로 작동하면서 민주공화국의 핵심원리들을 무력화시켰다. 자유민주주의는 위로부터 내려온 파시즘으로서 특정한 자본주의 경제질서에 대한 변혁을 꿈,상상,찬양,토론,결행하거나 분단체제에 이의를 제기하는 세력에 대해 항구적 족쇄에 지나지 않았다.

성낙인은 한국의 자유민주주의는 공산당을 합법화한 유럽식 자유민주주의와 다르고, 반면 유럽 사회당은 좌파이지만 기본적으로 한국의 자유민주주의 이념에 부합할 것이라고 지적한다.<sup>30)</sup> 그런데 정치란 현존체제의 결함을 극복하고 더 나은 대안을 실천하기 위한 의사형성과 행동이기 때문에 당연히 현재의 정치질서에 대한 변혁을 의미한다. 그런데 헌법재판소가 이러한 체제변혁을 자유민주주의에 반한다고 판단한다면 이는 교리의 영원성을 신자들에게 강요하는 종교재판소와 다르지 않다. “자유민주적 기본질서에 위배”한다는 말을 지극히 자의적인 내용으로 채울 수 있다. 자유민주적 기본질서를 확대해석하면 자유민주적 기본질서의 기준들 중에서 일부를 변혁하려는 정당도 위헌정당으로 평가될 우려가 있다. 체제를 이상화하는 언어와 정치적 발전의 불가역적 단계에 대한 구분이 가능한 것인지도 의문이다. 예컨대, 국민주권, 기본권 존중원리, 대의제를 수용하면서 사유재산제도와 시장경제의 합법적 변혁을 추구하는

28) SRP Urteil, BVerfGE 2, 1(12f.); KPD Urteil, BVerfGE 5, 85.

29) 이재승, 전후냉전사법의 재해석, 역사와 책임 4호(2013/1), 91-13쪽; 이재승, 선동죄의 기원과 본질, 민주법학 제57호(2015.3.), 129-161쪽.

30) 성낙인, 앞의 책, 144쪽.

정당도 금지될 수 있다. 시장경제를 수용하면서 대의제를 대폭 변혁하고 직접민주주의를 강화하려는 정당도 금지될 수 있다. 통합진보당의 해산결정은 원칙적인 문제를 포함해서 다양한 문제점을 그대로 보여주었다.<sup>31)</sup> 통합진보당이 금지되어야 할 ‘자유적 적’이 되기 위한 관문은 한 두 가지가 아니었다. 즉 통합진보당의 목적이 체제전복(폭력혁명)인지, 체제전복의 의미가 무엇인지, ‘진보적 민주주의’가 북한식 사회주의의 전단계인지, 특정정치인의 폭력 옹호발언이 정당을 해산시킬 정도로 정당의 다수의견인지, 폭력 옹호를 당론이라고 판단할 정도로 지속적인 것인지, 마지막으로 정당해산 이외에 다른 규제방식이 없는지에 대해서 헌법재판소는 명료한 판단근거를 제시하지 못했다.<sup>32)</sup> 현재의 이른바 ‘피음사둔(誹淫邪遁)’식 접근은 예방적이고 공격적인 심정헌법학(心情憲法學)으로서 파시스트적 심정형법의 헌법적 완결판이다.<sup>33)</sup> 그것은 정치적 반대세력을 적으로 만들고 자신의 기대와 심정을 그들에게 투사하여 마침내 악마화하는 정치적 흑주술이다. 이러한 유형의 자유민주주의는 미국에서 1차 적색공포(1919)와 1940년대 제2차 적색공포(매카시즘)으로 나타났다. 물론 미국에서 이러한 테러통치는 1957년 예이츠 판결<sup>34)</sup>으로써 공식적으로 막을 내렸다. 예이츠 판결은 공산주의자들이 폭력혁명을 이론적으로 주장하는 경우에도 그것만으로는 처벌해야 할 행위가 아니라고 보았다.

비상사태 헌법질서 아래 살고 있는 한국의 현실에서 헌법학자 국순옥은 고전적 자유민주주의와 냉전자유민주주의를 구별할 것을 제안한다.<sup>35)</sup> 그에 따르면, 고전적인 자유민주주의는 사상의 자유, 정치활동의 자유, 표현의 자유를 보장하는데 비해, 냉전자유주의는 자본지배와 반공주의를 위해 사상의 자유, 정치활동의 자유를 심각하게 제약한다. 최근 문화예술인 블랙리스트와 관련하여 특검은 이를 자유민주주의에 대한 중대한 범죄로 규정하였고, 김기춘은 블랙리스트 정책이야말로 자유민주적 기본질서를 수호하려는 것이라고 상반되게 주장한 대목에서도 자유민주주의의 중의성을 볼 수 있다.<sup>36)</sup> 한국의 헌법질서는 냉전자유주의(반공주의, 방어적 민주주의, 전투적 민주주의)에 의해 규정받고 위기국면에서 더욱 심각하게 제약을 받았다. 그러나 한국인의 정치생활에서 자유민주주의는 이중적인 의미를 가지면서도 상호 제약하는 힘을 가지고 경합하였다. 고전적인 자유민주주의(자유주의적 민주주의)가 냉전적 자유민주주의 사고에 의해 왜곡되고 위축되지만 아래로부터의 정치사회운동이 폭발할 때마다 고전적인 자유민주

31) 2013헌다 2014.12.19. 선고.

32) 김종서, "정당해산에 관한 베니스위원회 기준과 그 적용: 통합진보당 해산심판청구를 계기로", 민주법학 제56호, 2014.11, 57-96쪽; 송기춘, "통합진보당 정당해산심판 사건에 대한 비판적 분석", 민주법학 제56호, 2014.11, 97-135쪽.

33) 이재승, "나치즘과 형법학 이데올로기", 일감법학 제26(2013), 3-42쪽.

34) *Yates v. United States*, 354 U.S. 298(1957). 1957년에 예이츠를 포함하여 14인이 공산당원이라는 이유로 스미스법에 따라 기소된 사건이다. 할란 판사는 다음과 같이 다수의견을 집필하였다. "피고인들이 즉각적인 불법 폭력행위를 선동했다면 당연히 처벌해야 한다. 그리고 그러한 행동을 취할 능력이 있고 그러한 행동의 발생이 이성적인 판단을 통해 예측된다면 처벌해야 한다. 그러나 폭력행위의 이론적 정당성을 주장하는 것까지는 처벌할 수 없다. 그러한 주장은 설사 궁극적으로 폭력혁명으로 이어진다 하더라도 구체적인 행동과는 시간적으로 너무나 거리가 멀어 처벌할 수 없다. 따라서 판사가 폭력혁명의 필요성과 의무를 주장하는 것도 처벌할 수 있다고 한 것은 잘못된 해석이었다. 즉각적인 폭력혁명을 기도하고 이를 선동하는 것만이 처벌대상이다."

35) 국순옥, 헌법학의 입장에서 본 자유민주주의의 두 얼굴, 앞의 책, 187쪽 이하.

36) 특검의 주장은 프레스시안(2017.1.17.) <http://www.pressian.com/news/article.html?no=148673>; 김기춘의 주장은 중앙일보(2017.2.28.) <http://news.joins.com/article/21323352>.

주의가 냉전자유민주주의를 밀치며 국가체제를 정상화해 왔기 때문이다. 냉전적 사고가 만연한 국면에서는 자유민주주의는 진보적 정치세력의 존립기반을 근본적으로 위협하지만, 고전적 사고가 우세한 국면에서는 국보법의 폐지론, 개정론, 축소론, 국정원 개혁론이 등장하고 국보법의 오남용이 진정되기도 하였다. 4.19헌법은 이승만에 의한 진보당 강제해산<sup>37)</sup>과 조봉암 사법살인을 목격하면서 정당의 자유를 보호하기 위해 민주적 기본질서를 도입하였으며 고전적인 자유민주주의 관념을 강화시켰다. 한국사회에서 자유민주주의가 개인의 자유와 권리를 중시하는 반독재 담론으로 이해되는 것도 이러한 맥락이다. 이러한 언어관행은 민주화보상법이 말하는 민주화운동 개념에서도 확인할 수 있다.<sup>38)</sup> 민주화보상법은 헌법이 지향하는 이념과 가치의 실현과 민주헌정질서의 회복을 민주화운동으로 규정하였다. 자유민주적 기본질서의 회복을 민주화운동으로 상정하고, 유신독재와 신군부지배를 자유민주주의에 반하는 권위주의적 통치로 규정하고 있다. 6월항쟁을 통해 탄생한 87년 헌법이 전문에서 '자유민주적 기본질서'를 강조할 때 이는 반독재 민주화운동을 총칭하는 개념에 가까웠다. 그래서 고전적 자유민주주의를 회복함으로써만 민주공화국을 야심적인 정치를 위한 플랫폼을 조성할 수 있다.

### 3. 역동적 공화주의

#### 1) 삶의 다원성

역사적으로 보자면 로마 공화국은 귀족과 상류 부르주아계급, 두 신분의 공유물(res publica)이었기 때문에 민주주의(민중지배)에 불안과 적대를 가지고 있었다. 그래서 공화국 안에서 두 가지 대립하는 정치적 경향이 형성되었다.<sup>39)</sup> 루소는 사회계약론에서 파당이나 정당을 배척하는 태도를 취했지만 아테네든 로마든 스파르타든 현실에는 엄연하게 계급과 정치적 파당이 존재하였다.<sup>40)</sup> 역사적으로 포에니 전쟁 이후 귀족들의 욕망을 제한하기 위해 평민들이 평민회(concilium plebis)에서 호민관 그라쿠스의 토지법을 지지하면서 공화국은 역동성을 생생하게 드러내었다.<sup>41)</sup> 로마 공화정 말기에는 선량파(optimates)와 민중파(populares)의 대립은 지혜로운 출구를 찾지 못하고 정체의 붕괴로 이어졌다.<sup>42)</sup> 미국 공화국의 탄생과정에서 연

37) 진보당은 법원의 결정이 아니라 이승만의 공보실장에 의해서 해산되었다. 5.16 군사반란 이후에 박정희는 혁신계 정당(사회대중당)을 해설했다.

38) 제2조(정의)

1. "민주화운동"이란 1964년 3월 24일 이후 자유민주적 기본질서를 문란하게 하고 헌법에 보장된 국민의 기본권을 침해한 권위주의적 통치에 항거하여 헌법이 지향하는 이념 및 가치의 실현과 민주헌정질서의 확립에 기여하고 국민의 자유와 권리를 회복·신장시킨 활동을 말한다.

39) Nadia Urbinati, *Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy*, *American Political Science Review* Vol. 106, No. 3, 2012, 607-621쪽.

40) 루소에게는 세계가 자작농이나 자영업자로 구성된 사회이기 때문에 그 자체로 단일계급의 사회이기 때문에 무계급사회인 것이다.

41) 몸젠은 그라쿠스의 농지법을 혁명의 시작으로 규정한다. Theodor Mommsen, *The History of Rome*, Book IV, The Project Gutenberg eBook.

42) 키케로는 당대의 민중파들의 선동정치를 비난하면서 그라쿠스의 토지법시행을 공화정의 파괴의 원조로 성토했다. 그러나 마키아벨리는 그라쿠스의 토지법이 없었더라면 로마 공화정은 훨씬 빨리 붕괴

방파와 반연방파(민주공화당)의 대립도 공화국의 정치적 역동성을 보여준다. 연방파들은 민주정부, 순수한 민주주의에 우려를 표하고 대의제에 기반을 둔 강력한 중앙정부를 옹호한 반면, 반연방파(토마스 제퍼슨의 민주공화당)는 강력한 연방정부 대신에 주의 자치와 민권을 강조하는 급진공화파로서의 성향을 보였다.<sup>43)</sup> 보통선거제가 관철되는 현대에 와서도 정치이론으로서 공화주의에는 보수적인 형태와 진보적 형태가 존재한다고 볼 수 있다.<sup>44)</sup> 전자가 귀족주의적 공화주의 또는 자유주의적 공화주의라면, 후자를 민주주의적 공화주의 또는 민중적인 공화주의로 부를 수 있다. 전자가 민중지배에 대한 공포와 인민주권에 대한 적의를 가지며 제도적 안정을 추구한다면 한다면, 후자는 민중의 열망에 부합하고자 정치와 사회의 질서의 지속적인 개혁을 추구한다. 스파르타의 클레오메네스왕과 아기스왕의 개혁정치나 로마의 그라쿠스 형제가 바로 고전시대에 민주주의적 공화주의 정치를 보여주었다고 할 수 있다. 이와 같이 가난한 민중을 정치에 참여시켜 함께 살기 위해 제도를 혁신하는 정체를 민주공화정이라고 부를 수 있겠다.

2017년 전국교수연구자 비상시국회의는 민주·평등·공공성의 모토 아래 새로운 공화국을 위한 정치사회적 제안을 쏟아 놓았다.<sup>45)</sup> 아리스토텔레스부터 존 롤스에 이르기까지 정치철학자들은 자유와 평등의 균형적 달성을 국가의 비전으로 제시하였다. 필자는 급진민주주의 관념에 입각한 공화국의 비전들을 역동적 공화주의 또는 대칭성이라고 불러보겠다.<sup>46)</sup> 실제로 인간과 인간, 인간과 권력, 권력과 권력, 국가와 국가 사이, 심지어 인간과 환경 사이에서 모종의 대칭성이 존재하지 않는다면 전복과 파괴의 위험이 자리잡고, 엄청난 폭력적 사태조차도 대칭성을 회복하려는 시도라고 할 수 있다. 민주공화주의나 역동적 공화주의는 적대와 대립이 불가피한 다원주의적 조건 아래서 새로운 균형점을 찾기 위한 비폭력적인 시도로 이해할 수 있다. 대칭성은 이소노미아, 평등, 호혜성, 자유평등명제, 비지배 자유와 같은 맥락에서 이해할 수 있다. 이러한 대칭성의 정치사회적 비전은 루소의 <사회계약론>에서 소박하게 제시되었다. 누구도 자신을 노예로 매각할 정도로 가난해서는 안 되고, 누구도 타인을 노예로 잡을 만큼 부자여서는 안 된다는 것이다. 부자는 폭정의 주도자가 되고, 빈자는 폭정의 조력자가 되기 때문이다.<sup>47)</sup> 부와 권력이 지나치게 독점되는 것을 막고 광범위하게 분산시키는 것이 역동적 공

---

하였을 것이라고 지적하였다. 마키아벨리 지음, 강정인·안선재 옮김, 로마사논고, 한길사, 2003, 86-7 쪽 및 193쪽. 맥코믹은 마키아벨리를 민주주의자로 해석한다. John P. McCormick, Machiavellian Democracy: Controlling Elites With Ferocious Populism, American Political Science Review Vol. 95(2001), pp. 297-313.

43) 특히, 매디슨, “페더럴리스트 10”, 헤밀턴, 매디슨, 제이 지음, 김동영 옮김, 페더럴리스트 페이지, 한울, 2004, 61-68쪽; Herbert J. Storing, The Anti-Federalist, The Press of Chicago University, 1985.

44) Manjeet Ramgotra, Conservative Roots of Republicanism, Theoria, Issue 139, Vol. 61, No. 2 (June 2014): 22-49

45) 한국교수연구자비상시국회의, 박근혜정권퇴진비상국민행동, 2017 새 민주공화국 제안을 위한 심포지엄(2017.1.19.), 자료열람은 <https://issuu.com/123456777/docs/10119>.

46) 필자는 정신분석가 마테 블랑코의 무의식 연구에서 대칭성 개념을 채용하였다. 이 개념은 Ignatio Matte Blanco, The Unconscious as Infinite Sets, Karnac, 1975, 146쪽 이하. 그러나 법인류학이나 법사회학에서는 일반적인 개념이다. 풀러는 실증주의적이고 권위주의적인 현대법관념에 맞서 대칭성 관념을 적절하게 옹호하였다. 풀러 지음, 박은정 옮김, 법의 도덕성, 서울대학교 출판문화원, 2015.

47) 공화주의자 루소는 엄격한 평등(평등토지법)을 주창하지는 않았지만 토지취득의 조건(거주자 부재, 생계에 필요한 범위, 노동과 경작)을 명시함으로써 남용과 과잉을 저지하고 있으며, 시민이 자신을 매

화주의의 과제이다. 그것은 정치, 경제, 사회문화 영역에서 억압과 지배, 독점과 비대칭을 제거하는 것이다. 사회성원중 누구도 무력한 자로서 배제되지 않고 개인의 역량강화와 민주주의의 심화를 통해서 자율적이며 위대한 인간이 된다. 헌법에서 대한국민(We the Korean People)은 대한민국을 잠정적인 유토피아 수준으로 천명하였다.

“유구한 역사와 전통에 빛나는 우리 대한국민은 3·1운동으로 건립된 대한민국임시정부의 법통과 불의에 항거한 4·19민주이념을 계승하고, 조국의 민주개혁과 평화적 통일의 사명에 입각하여 정의·인도와 동포애로써 민족의 단결을 공고히 하고, 모든 사회적 폐습과 불의를 타파하며, 자율과 조화를 바탕으로 자유민주적 기본질서를 더욱 확고히 하여 정치·경제·사회·문화의 모든 영역에 있어서 각인의 기회를 균등히 하고, 능력을 최고도로 발휘하게 하며, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 완수하게 하여, 안으로는 국민생활의 균등한 향상을 기하고 밖으로는 항구적인 세계평화와 인류공영에 이바지함으로써 우리들과 우리들의 자손의 안전과 자유와 행복을 영원히 확보할 것.....”

헌법은 민주주의를 정치뿐만 아니라 경제·사회·문화의 모든 영역에까지 확장시켜야 한다고 선언한다. 자유와 평등, 민주주의의 원리를 정치, 경제, 사회문화 수준으로 확장시켜 논의해보자. 여기서 민주주의와 공화주의의 의미를 강조하는 것보다는 상호 보강하는 의미로 이해할 수 있겠다. 결정원리의 관점에서 민주주의와 공화주의를 대비하면 민주주의는 공적 쟁점에 대한 다수결원칙을, 공화주의는 공동결정원리를 의미한다. 공동결정은 이질적인 존재들이 비지배자유라는 관점에서 접근한다는 것을 의미한다. 정치적인 영역에서 투표권은 다수결원칙에서 해명하지만, 사회적 영역에서 결정은 다수결원칙으로 접근하는 것이 부적절할 수 있다. 특히 소수파나 정체성의 문제에서 비지배자유와 다수결원칙이 상충할 가능성이 높다 그러한 경우를 제외한다면 대체로 민주주의와 공화주의는 서로를 강화시킬 것이다.

## 2) 역동적 공화주의

우선 민주공화주의는 조작적 개념이다.<sup>48)</sup> 개념에 대한 명료한 합의가 존재한다고 보기는 어렵지만 대체로 공화주의 사상의 맥락에서 정치참여를 강화하려는 입장으로 이해한다. 서희경, 박명림은 헌법제정과정에서 민주공화국을 시장경제와 자유민주주의에 맞서 논리로서 민주공화주의를 제시하고 임시정부의 헌법이론가 조소앙의 삼균주의를 하나의 방향으로 주목하였다.<sup>49)</sup>

---

각할 정도로 가난해서는 안 된다는 논리를 함축적으로 제시하였다. 전반적으로 개인이 임의로 절대적인 소유권을 설정할 수 있다는 관념은 루소에게는 없는 것 같다. 루소 지음, 이가형 옮김, 사회계약론, 을유문화사, 1994, 34쪽 및 60쪽.

48) 민주공화주의라는 용어는 이미 널리 사용되고 있다. 김비환, 「아렌트의 정치사상에서 정치와 법의 관계: 민주공화주의 체제에서의 법의 본질을 중심으로」, 『법철학연구』 제6권 제2호, 2003, 93~116쪽; 서희경, 박명림, 앞의 글; 김경희, 서구 민주공화주의의 기원과 전개- 아테네에서 르네상스에 이르는 민주와 공화의 변증법 -, 정신문화연구 2007 봄호 제30권 제1호(통권 106호) pp. 113~139; 이상훈, 민주공화주의 이념의 기원-20세기 초 아방가르드적 정치한류, 철학, 124호(2015.8), 121-139쪽; 신용인, 민주공화주의에 대한 헌법적 고찰, 국민대학교 법학논총 28권 제3호, 339-371쪽;

49) 서희경, 박명림, 앞의 글, pp. 77~111.

## 우리가 살고 싶은 나라

필자도 대체로 민주공화주의를 자유와 평등을 공화적인 제도 속에서 구현하려는 정치적 입장으로 정의한다. 민주공화주의는 보수적이고 엘리트적인 공화주의에 대한 대개념으로서 진보적이고 민중적인 공화주의를 의미한다. 한국헌법상의 민주공화국을 사회주의공화국이나 민주주의인민공화국과는 등치시키기는 어렵다고 하더라도 공산독재와 자본독재를 배격하고 광범위한 사회개혁을 포함한다는 의미에서 조소앙의 삼균주의, 안재홍의 신민주주의론<sup>50)</sup>, 백남운의 연합성 신민주주의론<sup>51)</sup>이 민주공화주의의 유형들이라고 할 수 있다. 물론 50년대 조봉암의 사회민주주의<sup>52)</sup>도 그 하나로 볼 수 있다. 민주공화주의는 기성의 틀 안에서 기득권을 수호하는 정적인 공화주의보다는 기성질서 속에서 사회적 길항관계들을 자양분 삼아 새로운 질서를 산출해내는 역동적인 공화주의(dynamic republicanism)이다.<sup>53)</sup> 역동적 공화주의는 어느 정도는 페팃이 말한 공화주의 이상의 역동성과 구조적으로는 일치한다.<sup>54)</sup> 역동적 공화주의의 이상은 사회경제적 조건의 변화에 따라 국가질서의 개혁과 발전 가능성을 열어 놓는다.

칸토로비츠의 <왕의 두 신체>는 민주공화국을 해명하는데 활용할 수 있다.<sup>55)</sup> 예수의 몸(corpus Christi)과 신비한 신체(corpus Christi mysticum)의 구별은 신비한 신체로서 가톨릭교회의 영원성을 의미한다. 칸토로비츠는 왕의 자연적 신체와 신비한 신체의 구분을 통해서 근대의 주권 개념을 해명한다. 그런데 영원한 신체의 논리를 인민주권의 관점에서 해명한다면 그것은 국민주권과 민주주의의 추상적 고정이라 영속적인 역동성을 사고하게 한다.<sup>56)</sup> 우리 헌법전문(1948)의 주어진 '우리들 대한국민'과 그들이 선포한 민주공화국은 자연적 신체와 신비한 신체를 가진다. 진정한 입법자는 법을 제정한 자가 아니라 법의 효력을 지속시키는 자이다(흡스). 대한국민은 이중적인 의미를 갖는다. 대한민국도 헌법에 문자화된 국가와 영속적으로 자가발전하는 국가로 나뉜다. 정치적 신비체로서 대한민국은 특정한 국면에서 특정한 이해관계에 고착된 국가조직이나 질서나 봉쇄수도원이 아니다. 신비체로서 국민주권과 민주공화국은 특정한 유형의 대의제형태나 특정한 사회경제질서에 영구적으로 속박되지 않기 때

50) 김인식, 신민족주의의 정치사상적 검토: 안재홍을 중심으로, 정신문화연구 제23권 제1호(2000), 119-143쪽; 김광린, 국학과 민세 안재홍의 정치사상, 선도문화 13권(2012), pp.451-480.

51) 정영훈, 광복후 중도좌파의 정치상, 정신문화연구 21권 4호(1988), 221-246쪽; 김인식, 백남운의 연합성 신민주주의와 무계급성 단일민족국가 건설론, 중앙사론 제27집(2008/6), 167-216쪽.

52) 박진영, 조봉암의 사회민주주의론, 대구사학, 제123집(2016.05) 133-172쪽. 유의할 대목은 진보당이 당강령에 “우리는 자유민주주의를 폐기 지양하고 주요산업과 대기업의 국유 내지 국영을 위시한 급속한 경제건설, 사회적 생산력의 제고 및 사회적 생산물의 공정분배를 완수하기 위하여 계획과 통제의 제원칙을 실현하여야 한다”고 규정하였음에도 당시 대법원은 이러한 급진적인 정강정책을 합헌으로 규정하였다(대판 4292.2.27. 4291형상559)

53) 츠이지위안은 중국 사회주의의 개혁모델로서 공화주의와 자유사회주의를 결합한다. Zhiyuan Cui, In Search of Dynamic Republicanism for the 21th Century, Public lecture for “Documenta 11”, delivered on October 27,2001, House of World Cultures, Berlin.

54) 필립 페팃 지음/곽준혁 옮김, 신공화주의. 비지배 자유와 공화주의 정부, 나남, 2012, 280쪽.

55) Ernst Kantorowicz, *King's Two bodies-A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957.

56) 필자는 역동적 공화주의 개념을 윌린과 칸토로비츠에서 얻었다.Sheldon S. Wolin, *The People's Two bodies*, *The Current Crisis* Vol. 1(1981), pp. 9-24; Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, W. W. Norton, 1989.Sheldon S. Wolin, *Fugitive Democracy*, *Constellations* Vol. 1(1994), pp. 11-25; C. Pecknold, *Migrations of the Host: Fugitive Democracy and the Corpus Mysticum*, *Political Theology* Vol. 11(2010), pp. 77-101.

문에 현존체제보다 더 좋은 정치원리를 발전시키고 더 나은 체제를 향해 열려있는 미래지향적 정치체이다. 국민들은 민주공화적 원칙에 입각하여 국가보다 더 나은 협동체사회나 비지배 사회를 선택할 수도있을 것이다. 어느 경우에도 역동적 공화주의는 현존체제(대의제, 시장경제)의 제도나 구조에 대한 물신숭배와 정치적 자백(democratic perfectionism)을 거부하는 민주적 실험주의이다.<sup>57)</sup> 우리는 무수한 헌법적 가치들의 경합을 인정하고 동시에 민주공화국이 다양한 정치세력들로 하여금 공존하면서 경쟁하도록 조직하는 방식이자 원리라고 이해하고 접근한다면 경쟁적 다원주의 또는 경합적 민주주의(agonistic democracy)라고 부를 수 있다.<sup>58)</sup> 통합진보당 해산명령에서 김이수 재판관의 소수의견이나 예이츠 사건에서 할란 판사의 의견은 이러한 다원주의의 원형을 보여준다. 이러한 다원주의는 정치의 이름으로 모든 것을 용납하는 이른바 절대적 다원주의(절대적 상대주의)는 아니다. 경쟁적 다원주의는 폭력과 파괴를 배제하고 정치적인 방식으로 정치적 원리를 채택하고 정치적 게임규칙을 지켜려는 세력들 간에 효력을 가진다.<sup>59)</sup> 경쟁적 다원주의는 정치적 게임 규칙 바깥에 머무르려는 세력조차도 정치적 게임의 세계로 초대하고 순치한다(프랑스 공산당).

현재의 민주공화국은 실체적 관점들과 적대성에 의해 과도하게 제약되어 있는 까닭에 민주공화국은 다양한 정치세력들이 자유롭게 경합할 수 있는 정치적인 장이 아니다. 따라서 경쟁적 다원주의로 가기 위한 헌법적 정치는 대칭성을 왕성하게 추구하는 정치적 플랫폼으로서 민주공화국을 재구축할 것이다. 실제로 제2차세계대전후 냉전자유주의 아래서 독일사민당 계열의 공법학자들은 이 문제를 다각도로 고심하였다. 물론 그전에 상대주의적 세계관이 지배하던 바이마르 공화국에서 한때 상당수의 사민주의자들은 의회와 법치국가의 틀을 활용하여 사회주의 국가로 이행할 수 있다고 자신하였다. 그러나 냉전시대에는 법치국가의 반동적 고착화로 인하여 의회를 통한 변혁은 점차 봉쇄되었다. 학자들은 자유민주적 기본질서라는 보수적인 형이상학이 시민적 법치국가를 실체화하였다고 진단하고 헌법재판소의 보수적인 가치기하학을 극복하기 위해 형식적 법률의 지배(의회주의)와 법치국가의 재형식화(Reformalisierung)를 주장하였다.<sup>60)</sup> 하버마스의 민주주의적 법치국가(demokratischer Rechtsstaat)도 이러한 맥락에 놓여있다.<sup>61)</sup> 이들은 의회민주주의의 원리에 입각하여 형식적 법률이 지배하고 의회의 정치를 옹호하고 동시에 헌법재판소에 의해 위로부터 부과되는 가치절대주의를 거부한다. 헌법재판소가 특정한 질서내용을 영구성조항으로 봉인한다면 사회의 개혁과 진보는 불가능하기 때문이다. 그래서 역동적 공화주의는 고착화된 가치질서와 경제질서를 사회의 민주개혁의 최대걸림

57) 로베르토 웅거 지음, 이재승 옮김, 주체의 각성-사회개혁의 철학적 문법, 앨피, 2010, 50쪽 이하.  
 58) 샬탈 무페 지음, 이행 옮김, 민주주의의 역설, 2006, 158쪽 이하. 놀랍게도 하위징아는 전쟁도 아곤의 성격을 지니지 않으면 안 된다고 주장한다. 국제법이 아곤(agon)에서 발전했다고 이해한다. 하위징아 지음, 이종인 옮김, 호모루덴스, 연암서가, 2010.  
 59) 독일에서는 히틀러가 뮌헨에서 폭동을 일으켰을 때 이른바 공화국수호법이 제정되었다.  
 60) 국순옥, 법치국가의 신화 현실, 민주주의헌법론, 2015, 276쪽 이하. Ingeborg Maus, Entwicklung und Funktionswandel der Theorie des bürgerlichen Rechtsstaats, Rechtstheorie und Politische Theorie im Industriekapitalismus, Fink: München 1986, S. 11-82.  
 61) 독일기본법은 독일공화국이 민주주의적이고 사회적인 연방국가로 규정한다. 민주주의적 법치국가에 대해서는 하버마스 지음/한상진·박영도 옮김, 사실성과 타당성-담론적 법이론과 민주주의적 법치국가 이론, 나남출판, 2000, 351쪽 이하.; Bernd Rüthers, Demokratischer Rechtsstaat oder oligarchischer Richterstaat?, Juristen Zeitung 57. JG.(2002), pp. 365-416.

## 우리가 살고 싶은 나라

들로 파악하고 냉전적 자유민주주의와 같은 실체화된 국가관을 거부하며, 민주공화국을 전반적으로 경합과 실험의 장으로 이해한다. 민주공화국은 국가질서를 특정한 경제체제에 속박시키거나 질식시키는 도구가 아니라 민주공화국의 이상에 맞게 현실의 국가를 대중의 희망에 따라 교정하는 주권적 장치이다.<sup>62)</sup> 민주공화국은 사회안의 다양한 갈등을 드러내고 이를 정치적 포럼에서 타협하고 융합하고 동시에 일정한 국면마다 이러한 조정들을 파열시키는 틀이다.<sup>63)</sup> 정치적 세계에서 오메가점이란 존재하지 않는다. 역동적 공화주의는 공화국의 여정이 끝이 없으며 지속적으로 정치, 경제, 사회, 문화영역에서 공화주의 원리가 강화되더라도 불가역적인 수준은 존재하지 않는다고 생각한다. 현재로서는 독일판 냉전자유주의와 반동적-신자유주의적 고착상태를 타파하고 다양한 정치세력간의 경쟁을 허용하는 경합적 민주주의를 복원하는 것이 역동적 공화주의의 제1단계 목표이다. 그 다음의 목표는 대칭성을 구현하기 위한 제도개혁에 착수한 것이다.

## 4. 대칭성 공화국

### 1) 정치의 원칙

정치는 다른 모든 영역을 주도하고 결정하기 때문에 정치의 공간을 확장하고 국민 각자가 더욱 많이 더 깊이 더 평등하게 참여하여 정치세계에서 균등한 영향력을 확보하게 하는 것이 정치영역에서의 민주공화주의의 원리이다. 우선적으로 제도정치에서 정치계급이 정치 자체를 과두제적으로 지배하는 경향을 제약하는 방안을 모색해야 한다. 수평파들은 <인면협정(1649)>에서 대표의 삶과 대중의 삶이 괴리되면 부패한다고 보았기 때문에 대표의 연임을 금지하였다. 아리스토텔레스부터 스피노자에 이르기까지 사상가들은 과두제가 최악의 정체라고 비판하였다는 점을 주목하면 현대 대의민주주의는 연원에서 보자면 과두제라고 할 수 있다.<sup>64)</sup> 그러나 대의민주제를 직접민주제로 전면적으로 교체하는 것은 가능하지 않으므로 다양한 보완책들을 가미해야 한다. 4대강사업, 사드배치, 위안부합의 등 권력자의 일방적인 결정이 국민생활과 정신에 미치는 악영향은 이루 헤아릴 수 없으므로 대표기구들의 결정을 재검토하고 통제하는 절차들을 갖춰야 한다. 제조정치 안에서 최소한의 견제장치가 작동하지 않거나 부재함으로써 무책임의 정치가 횡행하고 있다. 나아가 대표제나 선거구가 정치구도를 고착화시킨다면 적시에 변형할 수 있어야 한다.<sup>65)</sup>

62) 볼프강 아벤트루트는 독일의 법치국가를 형식적인 측면에서 접근한다면 현재의 법치국가들 안에서 사회주의로 이행할 수 있다는 견해를 표명하였다. 종래 법조사회주의자들(안톤 멩거)은 의회입법을 매개로 사회주의 사회로 이행할 수 있다고 주장하였다. 이러한 견해를 현재 상황에 활용한다면 개인의 소유권, 자유와 창의, 시장경제를 인정한다는 전제 위에서 협동적 소유관계를 점진적으로 확산시킴으로써 이른바 탈중앙적 사회주의, 시장사회주의로 이행할 수 있을 것이다.

63) Frank Michelman, Law's republic, Yale Law Journal Vol. 97(1988), pp. 1493-1537.

64) 현대 대의제 민주주의에 대한 비판적 고찰로는 버나드 마넵 지음, 곽준혁 옮김, 선거는 민주적인가, 후마니타스, 1997.

65) 현재와 같이 가장 단순한 방식의 다수득표제 대신에 시민들의 표가치를 균등하게 반영하는 순차투표제도 좋다고 생각한다. 존 스튜어트 밀은 해어의 순차투표방식(전체유권자/의원정수=당선쿼터)이 완전

헌법재판소가 민주적인 사회개혁에 유용한 기관인지에 대한 논란은 지속된다. 대체로 그러한 기관은 구체적인 결정에서 여론의 지지를 받는지에 따라 위상이 좌우된다. 헌법재판소의 법률가원료원정치(juristocracy)는 기성의 사회질서를 고착화시켜 새로운 진보적인 사회경제정책을 저지하거나 지연시킬 소지가 크기 때문이다.<sup>66)</sup> 그래서 헌법재판소의 기능을 분산하거나 대중적인 헌법배심제를 시험해보는 것도 필요하다.<sup>67)</sup> 예컨대 헌법배심제를 통해 탄핵심판을 시도한다면 도편추방제(국민소환)를 변형한 것이라고 볼 수 있다. 재판관의 자격요건을 변경하고 정치적 다양성을 대변하도록 구성하는 것이 필요하다. 국민참여의 기회는 대체로 지엽적인 영역에서만 제공되는 것 같다. 중요한 영역에서 그러한 개혁이 이루어져야 한다. 예컨대 국민발안제도나 소환제도를 현실화하고, 일정한 국민발안에 대해서는 국민투표와 연결지어 국민의 정치적 결정력을 강화시켜야 한다. 직접민주주의의 통로가 헌법에는 너무나 결핍되어 있어서 제도정치에 대한 국민의 영향력이 미미한 수준이다. 지방자치나 공법인이나 공기업 등은 통일적인 법규정으로 통제하기보다는 새로운 혁신을 실험할 수 있도록 많은 재량을 부여하고 법치주의를 완화해야 한다. 그것이 보충성(subsidiarity)과 자치의 원칙에도 부합한다. 중앙의 획일적인 통제를 완화시키고 대신에 지역주민들의 참여를 강화해서 실험성과 민주성을 강화해야 한다. 대규모 정치실험을 중앙정부 차원에서부터 일시에 시행하다가 실패한다면 재앙이므로 지역적 차원에서 현장지식을 활용하는 작은 실험을 시행하고 점차 큰 규모로 전국적으로 확산해야 한다.<sup>68)</sup>

정치적인 영역에서 민주공화주의를 강화하는 작업은 대체로 헌법개정을 필요로 한다. 실제로 근대헌법이 정부와 대표기구 구성에 헌법적 역량을 쏟아부었기 때문에 매우 경직적인 형태가 되었다. 국민의 헌법적 역량을 강화시키는 방향으로 헌법을 개정하는 것이 중장기적으로 불가피하다. 그런데 대표제도나 국가조직의 구성방식의 개혁은 정치계급들의 이해관계를 수정해야 하는 것이므로 이들의 반발과 태업이 예상된다. 오히려 헌법에 대강을 정하고 국민대표와 정치참여에 대한 기본법을 정하고 헌법적 사항을 대폭 법률 수준으로 이관하고 법의 개정과 제정권한을 기존의 국회가 아니라 입법배심으로 처리하는 것도 생각해볼 수 있다. 감독하는 자를 누가 감독할 것인가라는 정치세계의 난점은 결코 사라지지 않는다. 정치적 세계에서 과두지배를 억제하는 정치개혁의 최대 적은 바로 정치인들 자신이기 때문이다. 권력자를 교체하는 것을 넘어서 권력의 성격을 바꾸는 것이 민주공화주의의 정신이다.

---

한 사표방지책이라고 평가한다. 당선쿼터를 넘은 표는 유권자의 선호순서에 따라 2순위, 3순위.. 후보로 이전되며, 유권자는 지역구와 같은 지리적 대표를 뛰어 넘어 투표한다. 소수파들이 전국적으로 결집하여 당선쿼터를 넘기면 대표자를 보낼 수 있게 된다. 존 스튜어트 밀 지음/서병훈 옮김, 대의정부론, 아카넷, 2012, 142쪽 이하.

66) 미국의 뉴딜법안에 대한 위험판결과 우리나라 토지공개념 법안의 위험판결, 행정수도이전법에 대한 위험판결을 문제적인 판결로 지목할 수 있겠다. 헌법재판의 문제점에 대해서는 김종서, “민주주의적 관점에서 본 헌법재판제도 - 미국의 논의를 중심으로 -”, 민주법학 제54호(2014.3), 317-367쪽

67) Eric Ghosh, “Deliberative democracy and countermajoritarian difficulty: considering constitutional juries”, Oxford Journal of legal studies vol. 30, 2010, 327-359쪽.

68) Roberto Unger, Democracy Realized-The Progressive Alternative, Verso, 2000; Michael C. Dorf/ Charles F. Sabel, A Constitution of Democratic Experimentalism, Columbia Law Review, 1998, pp. 267-473.

## 2) 경제의 원칙

현행헌법은 경제적 영역에서 민주공화주의를 구체적으로 표현하였다.<sup>69)</sup> 헌법은 “대한민국의 경제질서는 개인과 기업의 경제상의 자유와 창의를 존중”한다고 한다(헌법 제119조 제1항). “모든 국민의 재산권은 보장된다. 재산권의 행사는 공공복리에 적합하도록 하여야 한다.”(헌법 제22조 제1항 및 제2항) “국가는 균형있는 국민경제의 성장 및 안정과 적정한 소득의 분배를 유지하고, 시장의 지배와 경제력의 남용을 방지하며, 경제주체간의 조화를 통한 경제의 민주화를 위하여 경제에 관한 규제와 조정을 할 수 있다.”(헌법 제119조 제2항). 학자들은 헌법 제9장 경제편을 독일식 사회적 시장경제나 유럽식 사민주의 구상을 반영한 것이라고 평한다. 헌법기초자들이 공산체제와 체제경쟁을 하기 위해서라도 경제질서에 대한 국가의 포괄적인 개입권을 정당화하고 있다. 아직까지는 헌법차원에서는 규범질서가 신자유주의로 변질되지는 않았다. 헌법은 공산주의적 명령경제를 거부하면서 정의로운 경제질서를 추구하기 때문에 경제민주화 구상들은 헌법적 수준이 아니라 법률적 수준에서 구체화되었어야 한다.<sup>70)</sup> 필자가 제시하는 구체적인 비전들은 헌법과 모순되는 것이 아니라 헌법의 경제편이나 노동에 대한 권리에서 합당하게 추론할 수 있다.

경제적 영역에서 민주공화주의의 걸림돌은 또 다시 자유민주주의와 국가보안법이다. 대다수 헌법학자들은 자유민주주의와 자유민주적 기본질서가 사회적 시장경제나 사회민주주의를 포함한다고 주장한다. 그러나 자유민주주의적 헌법해석은 통합진보당을 해산시킴으로써 진보적 정책대안과 대안세력들에게 결정타를 가할 수 있으므로 자유민주주의적 헌법해석은 근본적으로 해체되어야 한다.<sup>71)</sup> 정당이 폭력혁명을 추구하고 그 위협이 임박한 경우가 아니라면 정당의 운명은 정치적 법칙, 대중의 정치적 선택에 따라 결정되어야 한다. 따라서 자유의 적은 파시스트적 시선이 아니라 자유주의적인 맥락에서 엄밀하게 규정되어야 한다.<sup>72)</sup> 헌법재판소가 통합진보당의 강령에서 ‘진보적 민주주의’를 북한식 사회주의 노선과 동일시하거나 전단계라고 평가한 점은 수용하기 어렵다.<sup>73)</sup> 진보적 민주주의(progressive democracy)<sup>74)</sup>는 자유주의적

69) 정원규, 공화주의적 경제 민주주의의 전망, 사회와 철학, 제17호(2009/4), pp. 325-354; 심승우, 신자유주의 시대와 공화주의 시민경제(Civic Economy)의 모색, 시민과 세계, 2015년 하반기호(통권 27호), 2015, pp. 137-169.

70) 아렌트가 비지배 자유를 중시하면서 경제적인 평등을 등한시하는 것은 공간착오이다. 프랑스 혁명에 대하여 미국 혁명(자유와 공화국)을 높이 평가한 근거들중 하나는 자연적 우연(신대륙의 풍요요건)과 관련된다. 혁명은 적폐와 압제를 무너뜨리고 일어나기 때문에 전형적으로 구대륙적인 현상이다. 구대륙형 혁명에서는 정치적 자유와 경제적 평등의 요구가 동시에 수라되지 않을 수 없다. 신대륙은 말 그대로 자유의 공화국이었고 고용살이에서 벗어나면 농지점유가 허용되었다. 한나 아렌트 지음, 홍원표 옮김, 혁명론, 한길사, 2004, 341쪽 이하.

71) 진보세력에 대한 정치철학적 내부단속은 장은주, 통합진보당 이후의 진보- ‘민주적 공화주의’의 시각, 사회와 철학 제30집(2015/10), pp. 39-70.

72) 이재승, 선동죄의 기원과 본질, 민주법학 제57호(2015.3.), 129-161쪽.

73) 2017.2.6. 한국학중앙연구원 양동안 명예교수는 자유경제원에서 ‘진보적 민주주의’는 자유민주주의에 대한 적대, 국민권력 부정과 민중정권 추구, 대의민주주의 비난, 3권분립 비난, 선거 이외의 방법으로 집권 추진, 자유민주적 기본질서를 보호하기 위한 법제와 기구의 무력화.폐지 추구, 자유시장경제(자유재산제도, 시장경제)에 대한 비판과 제한 등이라고 설명하면서, 진보적 민주주의의 실천은 자유민주적 기본질서를 제한하거나 파괴하지 않을 수 없다고 주장했다. <http://konas.net/article/article.asp?idx=47899>

자본주의의 폐해를 시정하겠다는 정치이론 일반을 지칭하는 용어에 가깝기 때문이다.<sup>75)</sup>

경제적인 영역에서 현재의 위기는 자본주의의 주기적 경기순환으로는 설명하기 어려운 국면에 이르렀다. 이러한 상황에서 젊은이들은 결혼하지 않거나 결혼하더라도 출산을 포기함으로써 인구절벽을 포함하여 각종 사회경제적 절벽 현상이 이어지고 있다. 기술발전은 일자리를 없애는 방향으로 작동하고 기술발전의 성과는 기업가나 자본가에게 돌아가고 투자여력은 과다한 사내유보분 형태로 잠자고 있다. 신자유주의 노동정책 아래서 비정규직의 비중은 급격히 증가하고 노동자들이 전반적으로 인간다운 삶을 살기에는 너무나 열악한 임금을 받고 있다. 누군가가 최저임금 이하로 절망적인 거래를 하고 누군가의 지배를 받고 있다면 그것은 민주공화국이 아니다. 헌법은 사회적·경제적 방법으로 근로자의 고용의 증진과 적정임금의 보장에 노력하고, 최저임금제를 시행하는 것을 국가의 의무로 규정한다(헌법 제32조).

헌법은 근로자가 임금노예로 사는 것을 전제로 하고 있다. 보편적 복지를 포함한 다양한 개혁적인 아이디어들은 백출하지만 그 지속가능성이나 장기적 전망은 기대하기 어렵다. 여기서 공화주의적 재산제도<sup>76)</sup>를 상상하는 것이 필요하다. 재산은 천부적이고 절대적인 권리가 아니라 인류의 공유재산에서 기원했거나 타자의 노동을 전유할 수 있게 해주는 제도의 산물이다. 공화주의적 재산관념에 따르면 재산은 개별소유자가 배타적으로 처분가능한 일방적 권리가 아니라 관계들의 집합(bundle of relations)이다.<sup>77)</sup> 관계들의 집합 관념에 따르면 용산참사(2009)를 초래한 일방적인 개발사업은 시행되지 않았을 것이다. 하나의 관계(임차인)는 하나의 발언권을 의미하기 때문에 배타적인 개발사업은 존재할 수 없다. 대칭성 또는 비지배 원리에 따르면 인간이 타자로부터 독립성을 유지하기 위해서, 정치적 자립성을 유지하기 위해서는 경제적 자립성을 가져야 한다. 공동체는 개인들을 경제적 무력자로 방치해서는 안 되며 복지혜택을 정기적으로 베푸는 것만으로는 완전하지 않다. 물론 모든 인간이 기술혁명의 결과를 공동으로 지배한다면 자질구레한 일상적인 노동을 로봇에게 맡기고 인간은 새로운 창의적 활동에 몰입하고 낚시꾼처럼 여가를 즐기게 될 것이다. 그러한 상태에 도달할 수 없다면 국가는 차선책으로서 인간에게 경제적인 자립을 가능하게 하는 재산체제를 확립해야 한다. 아리스토텔레스는 민주정체에서 중간계급을 육성하는 것이 관건이므로 국가의 세입을 밑 빠진 독에 물

74) 진보적 민주주의는 허버트 크롤리가 처음 사용하여 1930년대에 국제적으로 통용되었다. 1909년 그는 '미국식 삶의 약속'이라는 자신의 저서에서 경제민주주의 담론을 전개하였고, 새로운 민주주의 탄생을 위하여 1914년 '진보적 민주주의'를 출간하여 진보적 민주주의라는 용어를 미국 사회에 처음으로 정착시켰다. 반자본주의적 대안에 대해서 개방적이고 자본주의적 임금노동이 자유의 사소한 형태라 생각하고 작업장 민주주의와 관련하여 신디칼리스트 개혁을 주장하였다. 이러한 진보적 민주주의는 시어도어 루즈벨트 대통령의 정책에 큰 영향을 주었다. Claudio J. Katz, "Syndicalist Liberalism: the Normative Economics of Herbert Croly." *History of Political Thought* Vol. 22(2011), pp. 669-702

75) 국민의 상당한 지지를 얻은 정당을 일부 구성원의 발언을 이유로 정당을 해산하는 사례는 찾아보기 어려울 뿐만 아니라 이토록 짧은 기간에 해산하는 경우도 없다. 독일에서 공산당의 해산심판이 1951년에 청구되었고 1956년에 해산되었다. 지금도 그 판결에 대해서는 비판이 계속되고 있지만 공식적으로 재심에 의해서 무효화되지는 않았다.

76) William H. Simon, SOCIAL-REPUBLICAN PROPERTY, *UCLA Law Review* Vol. 38(1991), pp. 1335-1413.

77) Roberto Magabeira Unger, *The Critical Legal Studies Movement-Another Time, A Greater Task*. 2015, 38 쪽 이하.

## 우리가 살고 싶은 나라

붓기식으로 빈곤층에 살포하기보다는 기금을 조성하여 개인들이 자립할 수 있도록 목돈을 제공하는 게 좋다고 제안했다.<sup>78)</sup>

전통적인 복지정책 중심으로 빈곤문제를 접근하기보다는 각 개인들로 하여금 생산경제에서 자립적인 주체(소유의 주체이든, 공유지분의 소유자이든)로 참여할 수 있게 만드는 것이 중요하다. 임금노동자의 삶을 평생 동안 지속시키는 것보다 지분공유자(종업원지주기업, 지분3분기업, 자주관리기업)로서 생산 활동에 참여할 수 있도록 조직해야 한다.<sup>79)</sup> 노동자가 소유자나 관리자인 기업이라면 노동의 도구적 성격은 완화되므로 노동소외도 줄어들게 될 것이며, 노동자는 임금뿐 아니라 이윤도 배당받을 수 있게 된다. 사회적-협동적 소유와 사회적-협동적 지분(개인이 수익권을 향유하지만 사적으로 처분할 수 없는 지분)을 강화한 기업을 육성해야 한다. 이와 관련해서 1948년 헌법이 노동자의 이익균점권(利益均霑權)과 같은 개혁적인 관념을 조문화한 것은 매우 이채롭다.<sup>80)</sup> 그러나 이익균점권은 기업소유자의 이윤의 일부를 강제로 노동자에게 배정하는 방식이라면 문제가 있으며 노동자를 위한 국가지분 또는 사회적-협동적 지분을 유보해 두었어야 가능한 것이다. 당시 정부는 적산기업을 국유화 또는 개인불하 사이에 단순히 선택했던 것 같다. 불하조치는 특허사항이므로 해당기업의 지분의 일정비율을 국가지분으로 묶어 두었다면 이익균점권의 토대도 마련했을 것이다. 적산기업을 개인들에게 매각한 다음에는 이익균점권을 현실화하는 것은 사실상 불가역적인 것이다. 한편 공기업은 이익균점권을 시행하기에 유리한 것이었으나 헌법이 공기업을 이익균점권의 대상기업에서 배제한 것은 도리어 이상하다. 공기업의 경영성과는 일정한 평가에 따라 국민의 몫과 노동자들의 몫을 확정할 수 있기 때문이다.

자본주의적 재산질서 이외에 다양한 재산권의 체계를 육성해서 서로 경쟁하게 하는 것이 필요하다. 현재 기본소득이나 사회배당금이 진보정당을 중심으로 또는 지방자치단체 수준에서 논의되고 있다. 고전적인 복지가 아니라 사회배당금이 의미를 갖기에 이르렀다. 그에 필요한 재원은 법인세, (소득)누진세, 상속세의 강화를 통해서 마련할 수 있을 것이다. 실제로 19세기 진보사상중 사회배당금이나 사회상속제가 공화주의적 재산관념에 입각해서 널리 전파되었다. 본질적으로 불노소득에 해당하는 개인상속을 제한하거나 고율의 상속세를 부과하여 이 재원을 통해 국가가 새로운 사회참여자들에 생애전환점에서 목돈을 제공하여 살 길을 개척하도록 하는 것이 그 취지이다. 사회상속제 아래서 모든 개인은 부모가 아니라 사회로부터 상속을 받게 된다.<sup>81)</sup> 경제민주화는 국가재산<sup>82)</sup> 또는 공유재산을 증가시키거나 사유재산의 광범위한 분산을

78) 아리스토텔레스 지음, 천병희 옮김, 정치학, 숲, 2010, 347쪽(단락번호 1320a29)

79) 로버트 다알 지음/안승국 옮김, 경제민주주의, 인간사랑, 1999, 141쪽 이하; Richard Krouse & Michael McPherson, A "Mixed"-Property Regime: Equality and Liberty in Market Economy, Ethics Oct. 1986, pp. 119-138.

80) 신용욱, "제헌헌법의 사회·경제질서 구성 이념", 한국사연구 144호, 2009, 1-40쪽; 황승흠, "제헌헌법상의 근로자의 이익균점권의 헌법화과정에 관한 연구", 공법연구 제31집 제2호(2002), 299-320쪽.

81) 이러한 재산소유 민주주의는 1977년 노벨경제학상을 수상한 제임스 미드에 의해서 구체화되었고, 최근에는 존 롤즈가 따르고 있으며, 옹거에 의해 발전되었다. 홍성우, "재산소유적 민주주의의 이념: 미드와 롤즈의 비교", 법한철학 제70집(2013), 275-314쪽; Roberto unger, Democracy Realized-The Progressive Alternative, Verso, 2000, 204쪽; 샬탈 무페, 민주주의의 역설, 인간사랑, 2006, 190쪽 이하.

82) 마키아벨리는 <로마사 논고>에서 국가가 부유하고 시민은 가난해야 한다고 말했다. 몇몇의 부호들이

통해서 개인들간의 경제적 격차를 줄이는 것이다. 루소의 말대로 누구든지 자신을 노예로 매 각할 정도로 가난한 처지로 방치되어서는 안 되기 때문이다.

### 3) 사회문화의 원칙

헌법 전문은 “모든 사회적 폐습과 불의를 타파하며, 자율과 조화를 바탕으로 자유민주적 기본질서를 더욱 확고히 하여 정치·경제·사회·문화의 모든 영역에 있어서 각인의 기회를 균등히” 한다고 밝힌다. 나아가 헌법 제11조 평등조항은 “누구든지 성별·종교 또는 사회적 신분에 의하여 정치적·경제적·사회적·문화적 생활의 모든 영역에 있어서 차별을 받지 아니한다”고 규정하고 있다. 헌법에서 양성평등을 존중하고, 약자들을 위해 여성차별철폐협약, 아동권리규약, 장애차별철폐협약을 가입하였다. 차별문제를 포괄적으로 검토할 수 있는 국가인권위원회도 설치하였다. 우리 헌법은 민주주의의 기본원리를 사회의 전영역에 확산시키고자 한다. 기본적으로 어떠한 사회적 영역도 인간들의 영역이라면 관련자들의 공동결정방식이 작동해야 하고 힘의 격차가 존재하는 곳에서는 국가의 보호와 개입이 불가피하다. 따라서 가정 뿐만 아니라 사회조직에서도 약자를 보호하기 위해 국가가 개입해야 한다. 기업에서 노동자의 권리중에 공동결정제도는 헌법제정과정에서 경영을 자본가의 고유영역으로 바라보는 보수적인 견해로 인해 도입되지 못하였다. 일터는 경영자의 사적 공간이 아니라 노동자들의 사회적 공간이기도 하다. 경영측에서는 한국의 노조가 과격한 투쟁을 전개한다고 비난하지만 노동자의 권리가 저열한 방식으로 구성되었기 때문이라고 생각한다. 자신의 운명에 대해 규정력을 갖지 못한 자는 해고나 구조조정 앞에서 격렬하게 저항할 수밖에 없다. 그러나 기업전체의 손익실태와 위험문제에서 정확하게 인지하고, 위험분배를 결정하는 과정에서 이해당사자로서 균등한 발언권을 향유하는 자들은 극한적인 파업도, 자살도 하지 않을 것이다(쌍용차 사건). 인간은 더 높은 수준에서 그 지위가 강화되면 고차적인 행동과 책임을 보여준다. 인간을 말단의 단순집행의 기계나 임금노예 정도로 취급한다면 인간들 사이에는 평화는 존재하지 않는다. 인간을 목적으로 대우하라는 것은 잠정적으로 모든 인간관계의 조직원리이기도 하다. 동등한 자로서의 공동결정은 기업에만 해당하는 것이 아니라 모든 법인, 학교, 지역사회, 행정영역에서도 동일하다.

최근의 문명고의 국정 역사교과서 채택은 학교법인의 성격에 대한 중요한 문제를 제기한다. 학교당국은 자본주의적 소유관에 따라 반민주공화적인 행태를 보여준다. 학교시설의 관리와 투자는 재단이사장의 경영 책임 사항으로 볼 수 있으나 교과과정이나 교육내용의 선택과 판단은 개인적인 결정사항이 아니라 이해당사자들의 공동결정사항에 해당한다. 교사위원회, 학교운영위원회, 학생회 등이 절차를 통해 공동으로 결정할 수 있게 하는 원리가 작동해야 한다. 결국 학교를 개인의 재산으로 이해하고 그 학교시설을 개인의 영토로 사고하는 한에서는 그 학교시설의 이용자는 물주의 가부장제 질서 아래서 가사노예나 자녀로 편입되고 있다. 이러한 제도는 봉토를 인정함으로써 헌법이 금지하는 특수신분을 창설하는 것과 같다. 공동결정주의

---

재산을 독과점하는 것보다 국가의 재산이 많아져 널리 가난한 시민들을 부양할 수 있다는 의미로 해석할 수 있다.

는 인간의 사회적 관계의 영역에서 광범위하게 관철시킬 수 있으며 그럴수록 인간은 무력감을 극복하고 창의성을 최고조로 발휘하게 할 수 있다. 인간관계는 본질적으로 단순히 상명하복관계로 환원되지 않는다. 자동차 생산공장에서도 대학실험실에서도 감독역할과 집행역할의 완화는 무력감을 극복하는 수단이다.<sup>83)</sup> 군대에서도 공동결정원리가 필요하다. 독일에서 제1차세계대전 직후에 혁명적인 병사소비에트들이 부대장을 아래로부터 선출하고 업무를 민주적으로 결정하는 것에 놀란 보수적인 자유군대도 군인대표위원제도를 도입하는 전향적인 조치를 단행하였다.<sup>84)</sup> 대표위원제도와 공동결정제도는 오늘날 독일군인법제의 선진적인 부분을 이루고 있다. 한국의 공군에서는 이러한 대표위원제도가 어느 정도 잘 기능한 것으로 알려졌다. 공동결정제도는 타자와 관련을 맺는 모든 문제를 사적인 일이 아니라 공적인 일(res publica)로 삼을 것을 요구한다.

한국사회는 병역거부자, 종교적 소수자, 성소수자에 대하여 도덕적 전제를 시행하고 있다. 소수파들의 정체성과 차이의 요구 앞에서 우리는 비지배의 관점에서 재검토해야 한다. 여기서 비지배는 세계관이나 정체성의 균등처우 문제로 변화되며, 소수파들에게 다문화적 시민권을 부여하는 문제이다.<sup>85)</sup> 국가는 이질적인 것들의 집합체이고, 국가에 의한 통일은 주류적 정체성에 입각한 억압이 아니라 차이와 정체성을 보존하는 통합이다. 소수파의 문제는 어떠한 정치제도 피할 수 없는 체제의 하자이며 다원주의적 사실이다. 원주민의 정체성과 차이처럼 그것이 자연적이고 문화적 성격을 띠면 보존의 대상이 될 수 있다. 물론 정체성이 사회구조적인 억압과 관련된 역사적 형성물이라면 사회적 부정의의 문제로서 다각도로 극복해야 한다.<sup>86)</sup> 성소수자나 종교적 소수파의 문제제기에 대해서 루소는 시민종교를 말했지만 다수파의 시각에서 억지로 형성할 것이 아니라 소수파에 대해서는 양심적 반대와 면제, 대안을 제공하는 것이 비지배 자유의 관념에 부합한다. 그러나 현실적으로 소수파에 대한 보호를 도입하고 있는 국제인권규범은 전반적으로 비지배자유 관점에서 옹호할 수밖에 없다. 실제로 민주공화주의의 문화적 정체성은 민주공화주의의 기본원리를 수용한 가운데 각자의 정체성을 인정하는 것이다. 그래서 인간의 존엄, 개성에 대한 존중 원리도 비지배 자유의 핵심적 사항으로서 사회문화적 영역에서 중요한 원리가 된다. 관용은 허용과 공존뿐만 아니라 존중과 존경까지도 의미한다.<sup>87)</sup> 개인의 차이에 입각한 영구적 이탈이나 주류적 정체성에 입각한 강력한 동화를 동시에 피하면서 지속적으로 대화하며 전향도 가능한 개방적 정치문화가 급진민주주의나 민주공화주의의 최종목표라고 여겨진다.

83) 억압의 다섯 가지 얼굴로 착취, 주변화, 무력함, 문화제국주의, 폭력을 억압의 다섯 가지 얼굴로 제시한다. Iris Marion Young, Justice and politics of difference, Princeton University Press, 1990, 48쪽 이하.

84) 이재승, "능동적 시민으로서의 군인-독일 군인법제를 중심으로-", 민주법학 제49호(2012.7), 121-163쪽.

85) 필립 페릿 지음, 곽준혁 옮김, 신공화주의-비지배자유와 공화주의 정부-, 나남, 2012, 276쪽 이하.

86) Iris Marion Young, 앞의 책, 156쪽 이하; 같은 사람, Activist Challenges to Deliberative Democracy, Political Theory, Vol. 29(2001), pp. 670-690.

87) 관용의 네 관념에 대해서는 Rainer Forst, "Toleration", <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>(2017-03-7); Richard H. Fallon, Jr., What is republicanism, and is it worth reviving?, Harvard Law Review Vol. 102(1989), pp. 1695-1735; 곽준혁, 왜 그리고 어떤 공화주의인가? 아세아연구 51권 1호(2008/3), 133-168쪽(155쪽 이하).

## 5. 공화국의 식민지를 넘어서

마키아벨리는 식민지적인 국제관계에서 왕국의 노예상태보다 공화국의 노예상태가 더 고달프다는 흥미로운 학설을 주장하였다.<sup>88)</sup> 세계가 민주공화국들의 집합체가 되어야 하는 것은 바람직하지만 공화국간의 대칭성이 없다면 예측상태가 지속될 수밖에 없다. 남북관계뿐만 아니라 국제관계에서도 대칭성은 기본가치이다.

역동적 공화주의가 맞닥뜨려야 할 다음 단계의 과제가 통일이다. 분단과정에서 중간파들은 제거되고 한국전쟁을 통해서 적대관계가 심화되고 남한 사회의 진보적 세력은 언제나 국보법과 반공법의 허울로 존립기반을 수시로 부정당했다. 한국사회의 패권세력은 이념적으로 급진적인 사회주의자보다 민족단결과 민족해방의 차원에서 북한체제에 접근하는 좌파민족주의자들을 더 위험한 적으로 취급하였다. 정치적 세력으로서 미미한 공산당이 서독에서 해산된 이유는 제2차 세계대전후 독일의 재무장을 가장 격렬하게 반대하는 세력들이었다는 점에서 찾을 수 있다. 한국에서 조봉암은 그의 사민주의 정치노선의 급진성 때문이 아니라 고착화된 분단구도와 미국의 패권질서를 자신의 통일론으로 허물고자 했기 때문에 희생양이 되었을 것이다. 최근 몇 년 사이에 강정해군기지, 위안부 합의, 사드배치 등 동북아 군사안보적 협력과 군사경쟁의 강화에서 볼 때 통진당세력이 미군의 군사적 역할강화에 대한 강력한 반대자였다는 사실에서 그 해산의 객관적인 이유를 찾을 수 있지 않을까 추측해본다. 미국에서는 고전적인 자유민주주의가 성가를 누리지만 그러한 민주주의는 최전선에서는 언제든지 유예될 수 있기 때문이다.

헌법전에서 보듯이 대한국민은 반복 대결을 앞세우면서 역설적으로 조국의 평화적 통일과 민족의 단결을 주창한다.<sup>89)</sup> 특히 한국역사에서 극악한 독재자들의 헌법전일수록 헌법에 평화통일을 습관적으로 규정하였으니<sup>90)</sup> 헌법저작자의 '헌법의 무의식'은 진정한 연구대상이다.<sup>91)</sup> 대한민국에서 분단과 통일에 대한 근본적 갈등을 국가종교와 사회종교의 분열로 설명할 수 있다. 사회종교는 민족 전체의 관점에서 화해와 통합을 지향하지만, 국가종교는 분단구도 아래서 정치체제의 존속과 자기복제를 추구한다. 분단체제 아래서 국가종교는 각각의 체제만을 숭배하기 때문에 적대성을 쉽게 드러내지만, 사회종교는 민족의 관점에서 말하기 때문에 체제초월적이며 통합적이다. 통일에 있어서도 국가종교는 각자의 체제대로 흡수통합을 고수하는 반면, 사회종교는 사람들의 통합을 지향한다. 통일의 훌륭한 방향은 국가종교를 사회종교에 최

88) 마키아벨리, 로마사논고, 278쪽. 이 가설은 공화국끼리는 전쟁보다는 교토의 원리가 작동한다는 몽테스키외-칸트의 이론과 대조하며 검증해볼만 주장이다. 마키아벨리는 아예 도시 자체를 파괴하는 야만적인 군주를 제외하고 논한 것이다. 강력한 공화국이 자신의 본토를 강화하기 위해 다른 모든 나라의 힘을 약화시키고 허약하게 만든다고 주장한다.

89) 실제로 1986년에 유성환 의원은 국시가 반공이 아니라 통일이라고 발언하는 바람에서 9개월 동안 구속된 채로 재판을 받았다. 이 재판에서 신화의 일부가 허물어졌다.

90) 유신헌법은 전문(조국의 평화적 통일의 역사적 사명에 입각하여 자유민주적 기본질서를 더욱 공고히 하는 새로운 민주공화국을 건설함에 있어서), 통일주체국민회의, 대통령 취임선서(제44조)에서 조국의 평화적 통일을 규정하였고, 신군부의 1980년 헌법도 전문(조국의 평화적 통일과 민족중흥의 역사적 사명에 입각한 제5민주공화국의 출발에 즈음하여)과 대통령 취임선서에 도입하였다.

91) 가라타니 고진 지음, 조일영 옮김, 헌법의 무의식, b, 2017.

대한 동조시키는 것이다. 냉전적 자유주의와 반공주의에 입각한 일방적인 흡수통일을 피하는 경우에만 통일과정에서 지배와 억압, 승리와 패배를 피하고 비지배 자유를 달성할 기회가 생길 것이다. 그것은 민족 전체가 합의할 수 있는 일종의 사회계약으로서 통일이 될 것이다.

1987년 헌법은 전문과 제4조(대한민국은 통일을 지향하며, 자유민주적 기본질서에 입각한 평화적 통일 정책을 수립하고 이를 추진한다), 대통령 취임선서에 통일을 명시하였다. 평화통일원칙(헌법 제4조)은 영토조항(제3조)과 모순을 보이는 것으로 해석할 수 있다. 서독헌법이 통일을 전제로 자신을 잠정적인 국가로 위상을 제한하였던 것에 비하면 우리 헌법은 독단적이고 창의적이다. 만일 제3조를 중시한다면 북한지역과 북한 주민은 미수복지구나 미귀환국민이고, 북한정권은 반란단체에 지나지 않는다. 그러나 국제법의 일반원칙과 헌법 제4조를 중시한다면 북한은 통일의 한 당사자라는 점을 부인할 수 없다. 그런데 제4조의 자유민주적 기본질서를 어떻게 이해할 것인지 문제가 제기된다. 이 조항은 실제적으로 해석하면 통일 이후 사회가 공산주의 정치체제나 사회경제체제로 변해서는 안 된다는 것을 의미한다. 동시에 평화적 통일이 통일의 방법과 절차를 의미한다면 전쟁과 체제붕괴, 적대에 입각한 통일을 최대한 회피한다는 것을 의미한다.

이 경우 남한 자유자본주의 방식을 북한에 그대로 이식시키는 것이 바람직한 것인지 검토해야 한다. 본질적으로 북한의 기업을 남한식 주식회사로 전환하거나 과거에 적산기업을 불하했던 방식으로 처리하기보다는 북한의 경제경험을 살리는 것이 바람직하다. 실제로 독일의 통일은 서독의 자본주의를 전면적으로 동독에 이식시켰으나 남한은 서독의 경제역량에 미치지 못하기 때문에 이와 같은 이식과정은 민족전체의 경제생활을 감당하지 못할 것이다. 오히려 사회주의 북한경제에서 북한주민의 경험을 새로운 자본주의적 생산경제에서 실험하고 활용하고 북한주민에게 경제적 자립의 기회를 제공해야 한다. 그 경우 사기업, 자주관리기업, 협동조합, 중국식 사회주의기업(지분3분방식), 공기업 방식을 조합하여 다양한 재산체제를 수립해야 한다. 그러한 질서는 자유사회주의와 공화주의가 결합한 체제이다. 남한 자본가와 북한노동자의 단순한 결합은 북한 전역 및 주민에 대한 식민화를 의미한다. 개성공단과 같은 새로운 특구에서 다양한 기업형식을 실험하는 것이 통일과정에서 중요하지 않을까 생각한다. 북한주민을 자본주의 생산경제의 최하층으로 추락시키거나 복지수급자(한국자본주의의 역량으로는 가능하지도 않겠지만)로 위치지우는 것은 최대한 회피해야 한다.

역동적 공화주가 민주공화주의 정치, 경제, 사회문화의 원칙을 한반도 전체로 확산시키는 과정을 통일이라고 불러야 할 것 같다. 물론 역동적 공화주의는 세계평화와 인류공영이라는 헌법 전문의 언어를 통해서 지구적 수준으로 확장될 수 있다. 칸트는 영구평화론에서 참된 공화주의 정신을 구현된 국가들의 세계질서만이 세계평화를 가능하게 한다고 보았다. 칸트는 자유와 평등, 박애라는 프랑스 혁명의 삼구호에서 박애 대신에 자립, 연대 또는 세계시민적 통일성(weltbürgerliche Einheit)<sup>92)</sup>을 언급했다. 지상의 인류가 자립성과 시민적 통일성을 획득하지 않는 한에서 민주공화주의는 이익을 위해 전쟁마저 불사하는 전투적 애국주의로 전락한다.

92) Karl Vorländer, Von Machiavelli bis Lenin. Neuzeitliche Staats- und Gesellschaftstheorie, Leipzig, 1926, 160쪽.

# 정치개혁을 위한 첫단추, 선거제도 개혁

하승수(비례민주주의연대 공동대표)

## 1. 들어가며

대통령 탄핵이라는 사상 초유의 일을 겪었지만, 단지 대통령 한 사람 바뀐다고 해서 시민들의 삶이 나아지지 않는다는 것은 모두가 잘 알고 있다. 탄핵이 되고 대통령이 바뀐다고 해서, 곧바로 민주주의가 잘 되고 부패가 없는 나라가 만들어지는 것도 아니다.

어떻게 보면 탄핵은 시작이라고 할 수 있다. 지금 대한민국은 총체적 난국이라고 할 수 있다. 시민들에게 물어보면, 개혁이 필요하지 않은 곳이 없다. 재벌개혁, 검찰개혁, 언론개혁, 사법개혁, 행정관료개혁, 교육개혁, 지방자치 개혁 등 숱한 개혁과제들이 쏟아지고 있다. 노동자, 농민, 영세자영업자, 청년들의 삶의 문제들은 쌓여가고 있다. 1,300조원이 넘는 가계부채, 청년부채, 높은 주거비 등 소위 '민생'과 관련된 현안들도 산적해 있다. 기후변화, 원전의 위험, 미세먼지와 같은 생태·환경위기도 날로 심각해지고 있다. 북한 핵개발과 사드배치 등 한반도 평화와 관련된 이슈들도 산적해 있다. 성평등과 소수자 인권 등도 풀어야 할 숙제이다.

그래서 지금은 지혜가 필요한 시점이다. 잘못된 나라를 근본적으로 바꾸려면, 개혁의 순서를 잘 잡아야 한다. 수많은 개혁과제들 중에서 가장 우선되어야 하는 것은 정치개혁이고, 그 핵심은 선거제도 개혁이다. 결국 싫든 좋은 문제를 풀 수 있는 영역은 정치일 수밖에 없다. 그리고 대의민주주의를 하는 나라에서, 선거제도가 잘못되어 있으면 정치가 문제해결능력을 가질 수 없다. 지금 대한민국이 딱 그런 상황이다.

대한민국은 민주화가 되는 과정에서, 드문 선거제도를 택한 국가이다. 1970년대 이후에 민주화가 되면서 선거제도를 만든 국가들 중에서 대한민국같은 선거제도를 가진 나라는 드물다. 1970년대에 민주화가 된 스페인, 포르투갈의 경우, 국회의원 선거제도는 정당득표율에 따라 국회의석을 배분하는 비례대표제 선거제도(연동형 비례대표제)를 택했다. 1980년대에 민주화가 된 중남미의 우루과이, 브라질, 아르헨티나같은 국가도 마찬가지였다. 1990년대 이후에 선거제도를 택한 동유럽의 국가들도 대한민국처럼 소선거구제 중심의 국회의원 선거제도를 택한 경우는 드물다.

1990년대에 영국으로부터 자치권을 획득한 영국의 스코틀랜드, 웨일즈 지방도 자치의회를 구성하기 위한 선거제도를 택해야 했다. 영국의 국회의원 선거제도는 지역구에서 1등하면 당선되는 소선거구제였지만, 스코틀랜드와 웨일즈의 선택은 달랐다. 이들 지방에서는 자치의회 선거제도로, 정당득표율에 따라 의석을 배분하는 '연동형 비례대표제'를 택했다. 그리고 2000년도에 부활한 런던의회(London Assembly)도 '연동형 비례대표제'를 택했다.

## 우리가 살고 싶은 나라

대통령을 직선으로 선출하는 나라들중 다수는 결선투표제를 도입했다. 핀란드, 오스트리아, 프랑스 등 유럽에서 대통령을 직선으로 뽑는 국가들, 그리고 중남미의 대통령제 국가들은 대체로 대통령 선거에서 결선투표제를 택하고 있다. 그런데 대한민국은 결선투표제도 도입하지 않았다.

민주화과정에서 대한민국과 유사한 선거제도를 도입한 국가는 필리핀정도인데, 필리핀도 국회의원선거는 대한민국보다 비례성이 높고, 다양한 정당의 진입을 보장한다.

대한민국은 세계에서 유일하게 만19세로 선거권 연령을 규정하고 있는 국가이기도 하다.

지금 한국의 정치가 문제해결능력을 상실하고, 갈등을 풀어내지 못하는 것도 선거제도의 탓이 크다. 민심을 공정하게 반영하지 않는 선거제도가 거대 정당 중심의 정치구조를 낳고, 정치에서 다뤄지는 주제 자체를 협소하게 만들고 있다. 그리고 지역구 중심의 국회의원 선거제도는 국회의원들조차도 국가적 사안에 집중하지 못하게 만들고, 국회를 '정당의 구심력이 약한 정치자영업자' 집단으로 만들고 있다.

이것은 개인의 선의로 풀 수 있는 문제가 아니다. 대통령 한 사람 바꾼다고 해서 해결될 수 있는 문제도 아니다. 결국 정치도 시스템과 룰에 의해 움직인다. 정치시스템을 바꾸고 룰을 바꿔야 각 주체들의 행태도 바뀐다. 그래서 정치개혁의 핵심은 바로 시스템 개혁이고, 선거제도 개혁일 수밖에 없다.

이 글에서는 현행 선거제도의 문제점에 대해 살펴보고, 선거제도 개혁의 방향에 대해 제안해 보고자 한다. 그리고 최근 논의되고 있는 개헌과의 관계에 대해서도 언급해보고자 한다.

## 2. 현행 선거제도의 문제점

의회 선거제도는 유권자들의 투표를 의회 의석으로 전환해주는 시스템이다. 그리고 대통령이나 지방자치단체장을 직선으로 뽑는 경우에는 결선투표제를 도입하느냐 마느냐의 문제가 있다. 또한 선거권/피선거권, 선거운동방식 등도 선거결과에 영향을 미치므로 넓은 의미의 선거제도에 포함된다고 할 수 있다. 이런 모든 면에서 대한민국의 선거제도는 세계 최악이라고 해도 지나치지 않다.

### 1> 높은 선거권, 피선거권 연령

우선 선거권 연령을 만19세로 규정하고 있다. 이번 조기대선 이전에 만18세로 낮춰야 한다는 여론이 강력하게 존재했지만, 결국 국회에서는 이 방안이 통과되지 못했다. 그러나 전세계적으로 보면 만18세 이하로 선거권 연령을 규정하는 것이 대세이다.

중앙선거관리위원회는 2016년 8월에 선거법 개정의견을 제시하면서, "OECD 34개

회원국 중 우리나라만 선거권 연령하한이 19세(다른 국가는 모두 18세 이하)이며, 세계 147개국의 선거연령도 18세”라고 지적했다. 만18세로 선거권 연령을 낮추는 것은 파격적인 것도 아니고, 정말 최소한의 것이다. 오스트리아 같은 국가는 2007년에 만16세로 선거권을 낮추기도 했고, 독일의 일부 지방이나 스코틀랜드에서는 지방선거 투표권연령을 만16세로 낮추고 있다.

<표1> 각국의 선거권 연령(세계 190개국 대상)

연령	국가명	비고	
16세	오스트리아, 니카라과, 쿠바, 브라질, 에콰도르, 소말리아	6	
17세	북한, 인도네시아, 수단, 동티모르	4	
18세	아시아	방글라데시, 아프가니스탄, 아르메니아, 아제르바이잔, 조지아, 홍콩, 인도, 카자흐스탄, 키르기스스탄, 라오인민민주공화국, 몽골, 네팔, 팔레스타인, 스리랑카, 타지키스탄, 태국, 우즈베키스탄, 베트남, 일본, 필리핀	20
	중동	키프로스, 이집트, 이란, 이집트, 이스라엘, 터키, 예멘	7
	아프리카	알제리, 알골라, 베냉, 보츠와나, 카보베르데, 중앙아프리카공화국, 차드, 코모로, 콩고민주공화국, 지부티, 에디오피아, 잠비아, 가나, 기니비사우, 케냐, 레소토, 라이베리아, 마다가스카르, 말라위, 모리타니아, 모리셔스, 모잠비크, 나미비아, 니제르, 나이지리아, 르완다, 상투메프린시페, 세이셸, 시에라리온, 남아프리카공화국, 스와질랜드, 탄자니아, 우간다, 잠비아, 잔지바르, 남수단	36
	유럽	벨기에, 불가리아, 알바니아, 안도라, 벨라루스, 보스니아헤르체고비나, 크로아티아, 체코, 덴마크, 에스토니아, 핀란드, 프랑스, 독일, 그리스, 헝가리, 아이슬란드, 아일랜드, 이탈리아, 라트비아, 리투아니아, 룩셈부르크, 마케도니아, 유고슬라비아, 안도라, 몰도바, 모나코, 네덜란드, 노르웨이, 포르투갈, 루마니아, 러시아연방, 산마리노, 슬로바키아, 슬로베니아, 스페인, 스웨덴, 스위스, 우크라이나, 영국	39
	아메리카 대륙	미국, 캐나다, 볼리비아, 앤티가바부다, 바하마, 바베이도스, 벨리즈, 버뮤다, 칠레, 코스타리카, 도미니카, 도미니카연방공화국, 엘살바도르, 그레나다, 과테말라, 가이아나, 아이티, 온두라스, 자메이카, 멕시코, 파나마, 파라과이, 푸에르토리코, 세인트키츠네비스, 세인트루시아, 세인트빈센트그라나딘, 수리남, 트리니다드토바고, 우루과이, 베네수엘라	31
오세아니아	호주, 아메리칸사모아, 키리바시, 마셜군도, 마이크로네시아, 뉴칼레도니아, 뉴질랜드, 니우이, 팔라우, 파푸아뉴기니, 솔로몬제도, 투발루, 바누아투	14	

## 우리가 살고 싶은 나라

19세	대한민국	
20세	아르헨티나, 부루키나파소, 부룬디, 캄보디아, 카메룬, 콜롬비아, 기니, 요르단, 리히텐슈타인, 발리, 모로코, 나우루, 페루, 폴란드, 세네갈, 토고, 대만, 튀니지, 짐바브웨, 바레인	20
21세	싱가포르, 쿠웨이트, 통가, 사모아, 피지, 몰디브, 가봉, 파키스탄, 코트디부아르, 말레이시아, 레바논, 오만	12

- 「각 국의 선거제도 비교 연구」, 중앙선거관리위원회 선거연수원, 2015, 93쪽에서 인용

한국의 청소년들이 만18세 선거권연령을 택하고 있는 다른 국가의 청소년들에 비해 정치적 판단능력이 떨어진다고 말할 수 없다. 여전히 만19세 연령을 고집하는 것은 청소년들의 참정권에 대한 침해일 뿐만 아니라, 국가적인 수치이다.

또한 대한민국은 피선거권 연령도 만25세로 너무 높다. 민주주의가 잘 되는 많은 국가들은 만18세부터 피선거권도 보장하고 있다.

## 2> 민의를 왜곡하는 의회 선거제도 : 정당득표율과 의석비율간의 불일치

대통령을 잘못 뽑았다고 하더라도, 국회가 대통령을 견제·감시할 수 있었다면, 지금과 같은 상황까지는 오지 않았을 것이다. 그런데 이명박-박근혜 전 대통령이 집권하고 있는 대부분의 기간 동안 국회는 아무런 견제 역할을 못했다. 대통령과 같은 정당에 소속된 국회의원들이 국회 과반수를 차지하고 있었기 때문이다. 2016년 4월 총선에서 유권자들이 여소야대 구도를 만들어 주기 전까지는 그랬다.

그렇다면 대한민국 유권자들의 절반이 한나라당 또는 새누리당을 총선에서 지지했을까? 그렇지 않았다. 한나라당 또는 새누리당이 국회 과반수를 차지할 수 있었던 것은 표심(민심)을 왜곡하는 선거제도 덕분이었다.

2008년 총선에서 한나라당은 37.5%의 지지를 받았는데 국회에서는 300석 중 153석을 차지했다. 그래서 4대강 사업예산을 강행처리할 수 있었다.

2012년 총선에서 새누리당은 42.8%의 지지를 받았는데 과반수가 넘는 152석을 차지했다. 당시에 자유선진당까지 합쳐도, 새누리당+자유선진당의 정당득표율은 50%에 미치지 못했고, 야당들이 더 많은 표를 받았다. 만약 정당득표율대로 의석을 배분하는 선거제도였다면, 2012년 총선때 이미 여소야대가 되었어야 맞다. 그렇다면, 박근혜 전 대통령이 이렇게까지 국정을 농단하고 비리를 저지르지는 못했을 것이다.

결국 이명박-박근혜 정권이 만든 온갖 적폐의 원인은 바로 표심을 왜곡하는 선거제도에도 있었다. 지역구에서 30%를 얻든, 40%를 얻든, 1등만 하면 당선되는 선거제도로 300명중 253명을 뽑으면, 표심 왜곡현상이 생길 수밖에 없다. 그래서 ‘연동형 비례대표제’로 국회의원 선거제도를 전환하는 것이 필요하다. 정당이 얻은 표심 그대로, 그 정당에게 의석을 배분하자는 얘기이다.

<표2> 역대 총선의 1당 득표율과 의석

	2004년	2008년	2012년
1등한 정당의 득표율	38.3%(열린우리당)	37.5%(한나라당)	42.8%(새누리당)
1등한 정당의 의석	152석	153석	152석

대한민국에도 ‘비례대표’란 단어는 존재한다. 전체 300명의 국회의원 중에 47명을 비례대표로 뽑기 때문이다. 그러나 이것은 사이비 비례대표제라고 할 수 있다.

비례대표제는 정당득표율에 따라 전체 의회 의석을 배분하기 위해 발명된 제도이다. 300명 전체를 정당득표율대로 배분해야 제대로 된 비례대표제인 것이다. 그런데 대한민국이 하고 있는 비례대표제는 300명중에 겨우 47명만을 정당득표율에 따라 배분하기 때문에 그런 효과를 전혀 얻지 못한다.

한편 현재의 국회의원 선거제도는 표심을 왜곡할 뿐만 아니라, 국회 구성에서 세대대표성, 계급·계층대표성 등이 완전히 깨지게 만드는 결과를 초래하고 있다.

통계를 뽑아보면, 대한민국 국회의 구성은 매우 왜곡된 상태이다. 국민들의 평균적인 모습과는 거리가 먼 국회가 되었다. 국회의원 평균재산이 40억원이 넘는다. 여성 국회의원 비율은 17%로, 세계평균인 23.0%보다도 더 낮다(2016년 기준).

20대 국회의원 당선자의 평균연령은 55.5세였다. 국회의원 평균연령이 45세 이하인 핀란드같은 나라보다는 평균연령이 10세 이상 높다. 게다가 2030세대 국회의원이 3명뿐이다. 세계평균인 13.52%와는 비교할 수 없을 정도로 낮다. 반면 50대,60대 비중은 훨씬 높다.

<표3> 연령대별 국회의원 분포

국회의원 연령대	대한민국	세계평균
20-29세	0.33%	1.65%
30-39세	0.67%	11.87%
40-49세	16.67%	25.22%
50-59세	53.67%	33.12%
60-69세	27%	21.67%
70세이상	1.67%	6.47%

\*\* 세계평균은 IPU(국제의원연맹)가 2012년 발간한 <Global Parliamentary Report>를 참고

대한민국 국회는 다양한 계층을 대변하지도 못한다. 대한민국 국회에 농민을 대표한다고 할 수 있는 국회의원은 1명이고, 1,000만명에 달한다는 비정규직 노동자를 대표할 수 있는 국회의원은 찾아보기 어렵다. 영세자영업자를 대표할 수 있는 국회의원, 장애인계를 대표할 수 있는 국회의원도 찾기 어려운 실정이다.

국회 구성이 이렇게 된 것은 선거제도 때문이다. 지역구 소선거구제를 중심으로 한 선거제도에서, 평범한 사람이나 사회적 약자들이 거대정당에 들어가 당선 가능한 지역구에서 공천을 받기가 ‘하늘의 별따기’이기 때문이다. 이런 식의 국회구성을 바꾸는 방법은 선거제도 개혁 뿐이다.

### 3> 대표성 확보가 미흡한 대통령·지방자치단체장 선거제도

대통령을 직선으로 뽑는 국가중에 대다수는 결선투표제를 도입하고 있다. 그런데 대한민국의 경우에는 결선투표제를 도입하지 않고 있다.

대통령이나 지방자치단체장처럼 1인을 선출해서 많은 권한을 위임하는 경우에는, 최소한 유권자 과반수의 지지를 얻어 선출하는 것이 민주적 정당성을 확보하는 길이다. 그리고 유권자들이 최소한 1차투표 때에는 사표가 되는 것에 대한 걱정없이 지지하는 정당의 후보를 선택할 수 있도록 하려고 해도 결선투표제가 필요하다. 그래야 소수정당도 선거때에 후보를 내고 경쟁을 하는 것이 가능하다.

또한 결선투표제는 극단적 입장에 치우친 후보가 적은 득표율로 당선되는 것을 방지하는 효과도 있다. 실제로 프랑스나 오스트리아에서는 극우정당의 후보가 1차 투표 때에는 1위를 한 사례가 있지만, 2차 투표에서는 극우정당을 견제하려는 유권자들의 심리 때문에 낙선했던 사례들이 있었다.

<표 4> 대통령 선출 국가의 당선자 결정방식

대륙	단선투표제	결선투표제
아시아	대한민국, 필리핀, 싱가포르, 대만	아프가니스탄, 아르메니아, 아제르바이잔, 그루지야, 인도네시아, 이란, 카자흐스탄, 키르기스스탄, 몽고, 팔레스타인, 타지키스탄, 동티모르, 터키, 투르크메니스탄, 우즈베키스탄, 예멘
유럽	보스니아헤르체고비나, 아이슬란드	오스트리아, 벨로루시, 불가리아, 크로아티아, 사이프러스, 체코, 핀란드, 프랑스, 리투아니아, 마케도니아, 몰도바, 몬테네그로, 폴란드, 포르투갈, 루마니아, 러시아, 세르비아, 슬로바키아, 슬로베니아, 우크라이나
아메리카	온두라스, 멕시코, 파나마, 파라과이, 미국, 베네수엘라	아르헨티나, 볼리비아, 브라질, 칠레, 콜롬비아, 코스타리카, 도미니카공화국, 에콰도르, 엘살바도르, 과테말라, 아이티, 니카라과, 페루, 우루과이
아프리카	카메룬, 콩고민주공화국, 적도기니, 가봉, 말라위, 르완다, 토고	알제리, 베냉, 부르키나파소, 부룬디, 케이프베르데, 중앙아프리카공화국, 차드, 코모로스, 코트디부아르, 지부티, 이집트, 감비아, 가나, 기니, 기니비사우, 케냐, 라이베리아, 마다가스카르, 말리, 모리타니, 모잠비크, 나미비아, 니제르, 나이지리아, 콩고공화국, 상투메프린시페, 세네갈, 세이셸, 시에라리온, 수단, 탄자니아, 튀니지, 우간다, 잠비아, 짐바브웨
오세아니아	키리바시	팔라우

- ‘Electoral System Design Database’, International IDEA. 추혜선, “대통령 결선투표제 당장 가능하다”, <민의를 반영하는 선거법개혁 공동행동>/국회시민정치포럼 공동주최 토론회92017. 2. 15) 자료집, 106-107쪽에서 재인용

### 3. ‘연동형 비례대표제’의 중요성

특히 강조하고 싶은 것은 의회 선거에서 ‘연동형 비례대표제’가 갖는 중요성이다. 의회를 선출하는 선거제도는 정말 다양하지만, 큰 흐름을 형성하고 있는 것은 두가지이다.

하나는 미국, 영국, 캐나다 등이 택하고 있는 소선거구제이다. 지역구에서 1등을 하면 당선되는 이 제도에서는 득표율과 의석비율간의 불일치(불비례성)이 발생하고, 자연스럽게 거대 정당중심의 양당제 구조가 형성되기 쉽다. 지역구에서 1등을 하려면

## 우리가 살고 싶은 나라

거대정당의 공천을 받아야 하기 때문에, 돈, 권력, 인맥 등에서 유리한 사람들로 국회가 채워지기 쉽다.

다른 하나는 정당득표율과 의석을 최대한 일치시키는 제도이다. 이런 방식의 선거제도도 세부적으로 들어가면 다양한 방식이 있다. 지역구 선거를 하지 않고 정당이 얻은 득표율로만 정당별 의석을 배분하는 방식을 택하는 경우도 있다. 네덜란드가 대표적이다. 다른 한편으로는, 지역구 선거를 하면서도 전체 의석은 정당득표율에 따라 배분하는 방식도 있다. 독일, 뉴질랜드 등이 택하고 있는 방식이다.

어떤 방식이든 결론적으로 정당득표율과 의석비율을 일치시키는 선거제도를 ‘연동형 비례대표제’라고 부른다면, 대부분의 복지선진국들은 이런 식의 선거제도를 갖고 있다. 덴마크, 스웨덴, 핀란드, 노르웨이, 독일, 벨기에, 네덜란드, 스위스, 오스트리아, 뉴질랜드 등 세계최고 수준의 복지를 누리는 국가들이 여기에 해당한다.

이렇게 비례성이 보장되는 선거제도를 택하고 있는 경우에는 자연스럽게 다양한 정당들이 경쟁하고, 어느 한 정당이 과반수를 차지하기 어려운 ‘다당제’ 구조가 정착된다. 그리고 여러 정당들이 연립정부를 구성하는 것이 불가피하게 된다. 이를 ‘합의제 민주주의’라고 부르기도 한다.

<표5> 다수제민주주의와 합의제 민주주의 비교

	다수제 민주주의의 전형	합의제 민주주의의 전형
국회의원 선거제도	1위 대표제 등의 다수대표제	비례대표제 또는 비례성이 높은 혼합형 선거제도
정당체계	양당제	다당제
행정부 형태	단일정당 정부	연립정부

\*\* 최태욱, 『한국형 합의제 민주주의를 말하다』, 책세상, 2014, 68쪽에서 수정·인용

선거제도를 통해 형성되는 정치구조는 그 사회의 행복수준에 큰 영향을 미친다. 민주주의가 잘 되는 나라 10개 국가를 뽑아보면, 노르웨이, 아이슬란드, 스웨덴, 뉴질랜드, 덴마크, 스위스, 캐나다, 핀란드, 호주, 네덜란드같은 나라들이 나온다(2015년 EU 발표 민주주의 지수). 이 10개 나라는 ‘삶의 질’이나 행복에 관한 조사에서도 세계 최고수준을 보이는 국가들이다.

그런데 이 국가들의 대부분은 정당득표율에 따라 의석이 배분되는 선거제도(이하 ‘연동형 비례대표제’라 한다)를 택하고 있고, 다당제 정치구조를 갖고 있다. 대표적으로 UN세계행복보고서에서 행복1등 국가로 나오는 덴마크의 경우에는 175석의 국회 의석이 정당득표율에 따라 배분되는 선거제도를 갖고 있다(페로제도와 그린란드에 배정되는 4석은 별도).

<표6> 민주주의 지수 상위 12위 국가들의 정치시스템과 선거제도

순위	국가	정치시스템	선거제도
1	노르웨이	다당제	연동형 비례대표제
2	아이슬란드	다당제	연동형 비례대표제
3	스웨덴	다당제	연동형 비례대표제
4	뉴질랜드	다당제	연동형 비례대표제
5	덴마크	다당제	연동형 비례대표제
6	스위스	다당제	연동형 비례대표제
7	캐나다	분류하기 애매함	상대다수 소선거구제
8	핀란드	다당제	연동형 비례대표제
9	호주	양당제	소선거구 선호투표제(상원은 단기이양식)
10	네덜란드	다당제	연동형 비례대표제

\*\* 출처 : EIU 발표 2015년 민주주의 지수(Democracy Index)

또한 국제투명성기구가 발표하는 2015년 부패인식지수 조사에서 1~7등까지 한 국가들을 보면, 덴마크(1위), 핀란드(2위), 스웨덴(3위), 뉴질랜드(4위), 네덜란드(5위), 노르웨이(공동5위), 스위스(7위)이다. 이 나라들의 공통점은 정당 득표율에 따라 국회 의석이 배분되는 선거 제도(연동형 비례대표제)를 택하고 있다는 것이다.

연동형 비례대표제를 택한 국가에서는 어느 한 정당이 독주를 할 수가 없기 때문에, 자연스럽게 정당간에 견제와 감시가 이뤄질 수밖에 없다. 최고권력자인 총리라고 하더라도 다른 정당들의 협력이 없으면 정권을 유지할 수 없다. 최순실의 숙주가 되는 '박근혜'가 원천적으로 불가능한 것이다. 그래서 '박근혜-최순실 예방법'은 선거제도 개혁일 수밖에 없다.

우리가 살고 싶은 나라

흔히 다당제는 정치가 불안정하다고 생각하기 쉽지만, 정치안정성에 대한 조사결과는 그렇지 않다는 것을 보여준다. 세계은행에서 발표하는 정치안정지수(Political Stability Index)에서 다당제 국가들은 오히려 정치안정성이 높은 국가들이 많은 반면 오히려 양당제 국가들이 불안하게 나타났다. 2014년 발표된 순위에서 양당제 국가인 대한민국은 191개국 중에 84위, 미국은 60위에 그쳤다.

연간노동시간이 적은 국가, 저임금 노동자 비율이 낮은 국가도 대체로 ‘연동형 비례대표제’를 택한 나라들이다. 연간노동시간이 가장 적은 나라를 꼽는다면, 독일 1,371시간, 네덜란드 1,419시간, 노르웨이 1,424시간, 덴마크 1,457시간이다(2015년 기준). 이 나라들은 모두 ‘연동형 비례대표제’를 선거제도로 갖고 있다.

대한민국의 경우에 저임금노동자 비율이 25.1%(2012년 기준)로, OECD 평균 16.3%를 훨씬 웃도는 수치를 보이고 있다. 우리보다 저임금 근로자 비율이 높은 국가는 25.3%를 기록한 미국이었다. 미국은 대표적인 소선거구제 국가로, 공화당과 민주당 양당이 모든 권력을 쥐고 있다. 반면에 저임금 노동자 비율이 가장 낮은 국가는 벨기에로 3.4%에 불과하다(2015년 기준). 벨기에는 1900년 세계최초로 비례대표제 선거를 시작한 국가이다. 남성과 여성간의 임금 차이가 제일 적은 나라도 벨기에였다.

#### 4, 선거제도 개혁의 방향

앞서 언급한 내용 속에서 선거제도 개혁의 방향도 이미 나왔다. 간추려서 정리하면 아래와 같다.

첫째, 선거권 연령은 만18세로 낮추고, 더 나아가서 만16세까지 낮추는 것도 추진해야 한다. 피선거권도 선거권이 부여되는 나이부터 보장되어야 한다. 선거제도는 아니지만, 청소년들의 정당가입도 허용되어야 한다. 유럽에서는 10대 때부터 정당활동을 하는 것이 보편화되어 있다. 교사, 공무원들의 정당가입, 정치적 표현의 자유도 보장해야 한다.

둘째, 국회의원과 지방의원 선거제도는 정당득표율과 의석비율을 일치시키는 방향으로 개혁해야 한다. 이미 구체적인 제안들이 나와 있다.

우선 2015년 2월 중앙선거관리위원회는 독일식에 가까운 권역별 ‘연동형 비례대표제’를 제안했다(전국을 6개권역으로 쪼개는).

지금처럼 지역구 후보에게 1표, 정당에게 1표를 던지는 ‘1인 2표’ 투표방식을 유지하되, 전체 의석은 정당투표에 따라 배분하는 방식이다. 따라서 유권자들이 투표하는

방식은 그대로이기 때문에, 아무런 혼란이 없다. 지역구 선거를 아예 없애는 것도 아니기 때문에 지역대표성은 유지된다.

그러나 국회의 구성은 정당투표에 의해 좌우된다. 정당투표를 얻은 만큼 의석을 배분받기 때문이다. 예를 들어 어떤 권역에서 100석의 국회의석이 있고, A당이 20% 득표를 하면 A당은 그 권역에서 20%의석인 20석을 배정받는다. 그리고 A당이 그 권역에서 당선된 지역구 당선자가 15명이 있다면, 15명은 우선 국회의원이 되고 모자라는 5명은 비례대표로 채우는 것이다.

이 제도에서는 어디까지나 정당투표가 중요하다. 지역구 당선자는 그 지역의 대표자를 정하는 의미일 뿐, 국회의석은 정당투표로 배분되기 때문이다. 만약 앞의 예에서 A당이 지역구 당선자가 아예 없다면, A당은 20석 전체를 비례대표로 채우게 된다. 간혹 A당이 배정받은 의석 20석보다 더 많은 지역구 당선자를 내는 경우도 있을 수 있다. 그런 경우를 초과의석이라고 하는데, 그 숫자가 많지 않을 것이므로 대세에는 큰 지장이 없다.

이렇게 연동형 비례대표제로 전환하면서, 국회의석은 오히려 늘릴 필요가 있다. OECD국가 평균 국회의원 1인당 인구수는 99,469명인데, 한국은 17만명이 넘는다. 독일은 인구가 8천만명이 조금 넘는데, 지금 국회의원 숫자는 630명에 달한다. 대한민국은 독일에 비해서도 국회의원 숫자가 많이 적은 편이다. 이렇게 국회의원 1명이 대표하는 국민숫자가 많은 것은 바람직하지 않다. 그래서 국회의원 정수는 늘리는 것이 필요하다.

다만 국회 전체 예산은 늘리지 않고, 현행 예산범위 내에서 의석을 늘릴 필요가 있다. 국회에 존재하는 예산낭비나 특권을 없애고, 의원 세비, 의원 보좌진 숫자를 적정 수준으로 조정하면 충분히 가능하다. ‘특권은 없애고 의석은 늘리는’ 접근법을 택하면, 국민들도 설득할 수 있을 것이다.

이런 방식이 여성이나 청년의 정치진출에 유리하고, 노동자, 농민, 영세자영업자, 소수자들을 대표하는 정당, 다양한 가치를 대변하는 정당들이 국회에 들어갈 수 있는 방식이라는 것은 이미 증명된 사실이다.

셋째, 대통령과 지방자치단체장에 대해서는 결선투표제를 도입해야 한다. 만약 2차례에 걸쳐서 투표를 하는 것이 부담된다면, 한번에 결선투표의 효과를 얻는 제도도 있다. 런던시장은 결선투표제와 유사하지만, 1차투표와 2차투표를 한번에 치르는 방식으로 한다. 보완투표제(Supplementary Vote)라고 하는 방식이다. 이것역시 2000년에 도입한 새로운 제도이다. 보완투표제에서는 유권자가 제1선호와 제2선호를 표시

우리가 살고 싶은 나라

하는 방식으로 투표를 한다. 그리고 첫 번째 계산에서 제1선호로 표시된 표의 과반수를 획득한 후보가 없다면, 1,2위 후보만 남겨두고 나머지 후보들은 제거한다. 그리고 제거된 후보가 얻은 투표용지를 그 용지에 2순위로 표시된 후보에게 각각 이양한다. 이것은 같은 날에 1차투표와 2차투표를 한꺼번에 실시하는 것과 동일한 효과를 낳는다.

<그림1> 영국 런던시장 투표용지



## 5. 개헌과 선거제도 개혁의 상관관계

국회에서 개헌특위가 구성되어 개헌논의가 진행되고 있지만, 선거제도 개혁이 전제되지 않은 상태에서 권력구조만 개편하는 것은 ‘개혁’이 아니라 ‘개악’으로 귀결될 가능성이 높다.

지금의 ‘제왕적 대통령제’가 문제이므로, 의원내각제나 분권형 대통령제를 택해야 한다는 주장은 정치시스템에 대한 오해에 기반한 얘기다. 의원내각제 자체가 대통령제보다 권력을 분산하는 제도인 것은 아니다. 특정한 정당이 국회 과반수를 차지하고 있는 상태에서의 의원내각제는 대통령제 못지않은 권력집중을 가져올 수 있다.

영국의 마거릿 대처, 일본의 아베 총리가 대통령보다 권력이 부족했던가? 오히려

의원내각제에서는 임기제한도 없이 장기집권을 할 수 있기 때문에 더 많은 권력의 집중현상을 불러 일으킬 수도 있다.

의원내각제(아래에서는 소위 ‘분권형 대통령제’까지 포함해서 얘기한다)가 갖는 긍정적 기능이 나타나려면, 그 전제가 되어야 하는 것이 비례성이 보장되는 선거제도로의 개혁이다. 독일식 의원내각제를 택하겠다면, 그 이전에 독일의 ‘연동형 비례대표제’ 선거제도를 택해야 한다. 그것이 순서이다.

영국의 사례를 보면, 의원내각제 자체가 권력분산을 보장하는 것은 아니라는 점이 잘 드러난다. 영국은 의원내각제 국가이고, 국회의원 선거제도는 지역구에서 1위를 하면 당선되는 단순다수 소선거구제(지역구 1위대표제)를 택하고 있다.

1980년대 영국에서는 마거릿 대처의 보수당 정권이 집권했었다. 마거릿 대처는 1979년부터 1990년까지 12년동안 집권하며 노조의 활동을 위축시키고, 민영화를 추진하고 복지를 후퇴시키는 정책을 폈다.

그 결과는 참담했다. 영국의 마거릿 대처가 12년간 집권하고 나서 퇴임한 1990년 영국의 아동중 28%가 빈곤선 아래에 있었다. 대처의 집권시기동안 불평등을 나타내는 지니 계수는 1979년 0.25에서 1990년 0.34로 악화됐다.

집권시기동안 마거릿 대처는 ‘철의 여인’으로 불리며 무소불위의 권력을 행사했다. 영국 국회의 과반수 이상 의석은 늘 마거릿 대처의 정당인 보수당 의원들로 채워져 있었다. 그렇다면 마거릿 대처의 보수당은 영국 국민들 절반이상으로부터 지지를 받았을까?

놀랍게도 마거릿 대처의 보수당은 1979년부터 1990년까지 단 한번도 50% 이상의 지지를 받은 적이 없었다. 그러나 지역구에서 1등을 한 사람을 국회의원으로 뽑는 영국의 지역구 1위대표제(단순다수 소선거구제) 선거제도 덕분에 보수당은 40%대만 득표하고도 늘 과반수 이상의 의석을 획득했고, 이것은 영국의 노동자들과 사회적 약자들에게 재앙이 되었다.

<표7> 대처 집권 기간동안 보수당의 득표율과 의석비율

선거연도	1979년	1983년	1987년
득표율	43.9%	42.4%	42.2%
의석비율	53.4%	61.1%	57.85%

우리가 살고 싶은 나라

만약 정당이 얻은 득표율대로 의석을 배분하는 선거제도였다면, 보수당의 단독집권은 불가능했을 것이고, 그랬다면 영국 국민들의 삶이 이렇게까지 악화되지는 않았을 것이다.

현재도 영국은 보수당이 집권하고 있는데, 2015년 총선에서 보수당이 얻었던 득표율은 36.8%에 불과했다. 그런데 보수당은 지역구 소선거구제 선거제도 덕분에 과반수 이상의 의석을 차지하여 집권을 연장할 수 있었다.

이처럼 지역구 소선거구제를 유지하는 이상, 의원내각제를 하더라도 권력의 집중현상을 완화되지 않을 수 있다. 특정 정당이 과반수를 차지하면 100%의 권력을 독점할 수 있기 때문이다.

캐나다도 그런 사례중에 하나이다. 캐나다도 의원내각제 국가이지만, 단순다수 소선거구제를 택하고 있다. 그래서 캐나다의 총선에서도 여러 차례 40% 남짓한 득표율로 국회 과반수를 차지하는 사례들이 나타났다. 2011년 총선에서는 캐나다 보수당이 39.62%의 득표율로 전체 하원 의석 308석 중에 166석을 차지하는 일이 벌어졌다. 야당들은 합쳐서 60% 이상을 득표했지만, 찬밥 신세가 됐다. 정당득표율과 의석은 전혀 일치하지 않았다.

그리고 보수당 정권은 여러 정책에서 무리수를 두었다. 기후변화 대응에 부정적이던 캐나다 보수당은 2011년 12월 12일 교토의정서 탈퇴를 선언했다. 보수당의 스티브 하퍼총리는 석유회사 출신의 정치인이었다. 복지도 후퇴했고, 교도소를 짓는 예산은 늘어났다는 것이 비판론자들의 지적이었다.

2015년 캐나다 총선에서 집권한 트뤼도 현 총리는 이런 식의 선거제도를 개혁하겠다는 것을 공약으로 내세웠다. 그래서 캐나다에서는 단순다수 소선거구제를 비례성이 보장되는 선거제도로 개혁하기 위한 논의가 진행중에 있다.

의원내각제를 택하고 있는 또다른 국가인 일본의 경우에는 한국처럼, 지역구 소선거구제에 일정 의석의 비례대표 의원을 덧붙이는 방식의 '병립형 비례대표제'를 택하고 있다. 중의원의 경우 475석 중에 295석이 지역구이고, 180석이 비례대표이다. 대한민국의 253(지역구) : 47(비례대표)보다는 비례대표 숫자가 훨씬 많다. 그러나 일본의 선거결과를 보면, 정당득표율과 의석비율이 전혀 일치하지 않는다. 그래서 '병립형 비례대표제'는 '사이비 비례대표제'라고 볼 수 있다. 비례대표제를 실시하는 목적 자체가, 정당득표율과 국회의석비율을 일치시키기 위한 것인데, 전혀 그런 효과를 얻지 못하기 때문이다.

2014년 일본 중의원 선거결과는 ‘병립형 비례대표제’가 사이비 비례대표제라는 것을 잘 보여준다. 2014년 중의원선거에서 아베 총리가 소속된 연립여당은 불과 46.82%의 득표를 했을 뿐인데, 전체 의석의 68% 이상을 차지했다. 그 이유는 지역구 선거를 거의 싹쓸이했기 때문이다. 그 결과 아베총리가 지금까지처럼 독단적인 정책을 펴는 것이 가능해졌다.

<표8> 2014년 일본 중의원 총선 결과

정당	득표율	의석수
자민당-공명당	46.82%	68.63%
원내야당	52.46%	31.37%

영국, 캐나다, 일본의 사례가 보여주는 것처럼, 의원내각제 자체가 권력을 분산시키는 것은 아니다. 오히려 특정 정당이 장기적으로 과반수를 차지하면, 대통령제보다 더 위험한 권력을 낳을 수도 있다. 입법부가 행정부를 구성하는 의원내각제의 원리상, 입법부와 행정부가 통째로 특정 정당에 의해 장악되고 좌지우지 될 수 있는 것이다. ‘제왕적 대통령’보다 임기도 없는 ‘제왕적 총리’는 더 위험할 수 있다.

따라서 권력구조 개편을 얘기하기 전에 선행되어야 하는 것이 바로 선거제도 개혁이다. 정당득표율에 따라 의석이 배분되는 연동형 비례대표제로 바뀌어야, 다당제-연립정부 구조가 되면서 의원내각제의 장점이 발휘될 수 있는 것이다.

## 6. 글을 마치며

지금은 대한민국의 민주주의를 다시 세워야 할 때이다. 다행스럽게도 전세계의 민주주의 경험은 그래도 더 나은 정치제도가 무엇인지를 잘 보여주고 있다. 선거제도를 개혁하는 것이 정치를 바꾸고 민주주의를 혁신하는 첫 단추가 될 것이다. 그것과 함께 직접민주주의를 확대하는 것이 답이다.

그렇게만 한다면, 대한민국의 민주주의는 일대 혁신할 수 있을 것이다. 다시는 박근혜-최순실 게이트와 같은 참담한 사건이 일어나지 않는 국가를 만들 수 있다. 이것이야말로 촛불시민혁명을 완성하는 길이고, 헬조선에서 벗어나는 길이라고 믿는다.

## <참고할 사례> 뉴질랜드의 선거제도 개혁

1993년 선거제도 개혁을 한 뉴질랜드의 사례는 우리에게 시사하는 것이 많다. 뉴질랜드는 단순다수 소선거구제로 선거를 치러왔지만, 정당득표율과 의석비율이 불일치하는 문제 때문에 선거제도를 개혁해야 한다는 목소리가 범국민적으로 형성되었다. 그 결과 뉴질랜드는 독일식 '연동형 비례대표제'로 선거제도를 획기적으로 바꿨다.

아래에서 보는 것이 뉴질랜드의 바뀐 투표용지이다. 대한민국처럼 정당투표 1표, 지역구 투표 1표를 행사한다. 다만 뉴질랜드는 하나의 투표용지로 정당과 지역구에 각각 투표를 할 수 있도록 되어 있다.

아래의 투표용지에서 왼쪽 란은 정당투표 란이고, 오른쪽은 지역구 후보에게 투표하는 란이다. 왼쪽이 정당투표 란인 것은, 그만큼 정당투표를 더 중요시한다는 것이다.

<그림2> 뉴질랜드의 투표용지

The image shows a sample ballot paper for the 30001 electorate. It is divided into two main sections: 'PARTY VOTE' and 'ELECTORATE VOTE'. The 'PARTY VOTE' section is on the left and lists 14 political parties, each with a unique symbol and a row of circles for marking. The 'ELECTORATE VOTE' section is on the right and lists 10 candidates, each with their name and a symbol, also with a row of circles for marking. The ballot includes instructions for voters and a large 'SAMPLE' watermark. At the bottom, there are three numbered instructions: 1. If you agree this ballot paper, return it to the officer or a trusted friend to apply for a new ballot paper. 2. After voting, fold the ballot paper so that the contents cannot be seen and place it in the ballot box. 3. You must not take this ballot paper out of the polling place.

유권자가 할 일은 왼쪽의 정당투표 란에서 지지하는 정당을 골라서 찍고, 오른쪽의 지역구 후보 란에서 지지하는 지역구 후보를 골라서 찍으면 끝이다.

대한민국과 근본적으로 다른 점은 뉴질랜드는 왼쪽의 정당투표 란에서 얻은 득표율을 기준으로 전체 국회의석을 배분한다는 것이다. 그렇지만, 지역구가 아예 없는 것은 아니다. 오른쪽의 지역구 후보들이 얻은 표를 계산해서 지역구 당선자를 정한다. 그리고 각 정당이 득표율에 따라 배분받은 의석숫자에서 지역구 당선자는 먼저 확정이 되고, 나머지 당선자는 각 정당이 작성한 비례대표 후보자 명부의 순서대로 확정하는 것이다.

2014년 총선의 예를 들어보면 어렵지 않게 이해할 수 있다. 뉴질랜드의 전체의석은 120석이고, 지역구는 71개였다. 지역구에서는 1등이 당선되는 방식이다. 그렇지만 비례대표 49석이 일종의 ‘조정장치’로서 역할을 한다.

아래의 <표5>에서 보는 것처럼, 정당들의 전체 의석은 투표용지 왼쪽 란의 정당투표에서 얻은 득표율에 따라 배분된다. 예를 들면 제1당의 지위를 얻은 국민당의 경우에는 47.04%를 얻어서 121석 중에 총 60석을 배정받는다. 그리고 그 60석 중에 자기 정당의 지역구 당선자 41명에게 먼저 국회의원 자리를 주고, 나머지 19석은 국민당의 비례대표 후보 명부에 올라 있는 순서대로 국회의원 자리를 주는 것이다.

<표9> 2014년 뉴질랜드 총선 결과

정당	득표율	총의석	지역구 당선자 숫자	비례 당선자 숫자
국민당	47.04%	60	41	19
노동당	25.13%	32	27	5
녹색당	10.70%	14	0	14
뉴질랜드 제일당	8.66%	11	0	11
마오리	1.32%	2	1	1
ACT	0.69%	1	1	0
유나이티 드 퓨처	0.22%	1	1	0
기타정당	6.24%	0	0	0
합계		121	71	50

## 우리가 살고 싶은 나라

그리고 노동당의 경우에는 25.13퍼센트를 득표해서 득표율에 따라 총의석 32석을 배정받는다. 그런데 지역구 당선자가 27명이나 되므로 지역구 당선자에게 배정하고 나면 남는 의석이 5석뿐이다. 그래서 노동당 비례대표 후보 명부에 이름을 올린 사람 중에서는 5명만 국회의원이 되는 것이다.

제3당인 녹색당의 경우에는 지역구 당선자가 아예 없다. 그렇지만, 정당득표율이 10.70퍼센트이기 때문에 14석을 배정받고, 14명의 국회의원 모두를 비례대표 후보 명부에 이름을 올린 사람이 맡게 된다.

이처럼 뉴질랜드는 1인 2표 중의 1표를 지역구 후보자에게 투표하고 지역구 당선자를 정하지만, 전체 국회 의석은 정당득표율에 따라 배정되는 시스템이다. 각 정당은 자기 정당의 득표율에 따라 배정된 의석수 내에서 지역구 당선자에게 우선권을 주는 셈이다.

간혹 정당별로 배정되는 총 의석 숫자보다 지역구 당선자가 더 많은 경우도 나온다. 예를 들면 득표율에 따라서는 10석을 배정받았는데, 지역구에서 선전한 곳들이 많아서 지역구 당선자가 11명이 나올 수 있는 것이다. 그럴 경우에는 ‘초과의석’을 인정하는 제도를 뉴질랜드는 채택하고 있다. 앞서 든 예로 보면, 지역구 당선자 11석을 전부 인정해주는 것이다. 그렇게 되면 본래 배정된 총 의석수에서 1석이 추가되게 된다.

사실 뉴질랜드 국회의 본래 총 의석은 120석인데, 2014년 총선에서 121석이 된 이유는, 득표율에 따르면 의석을 배정받지 못하는 ‘유나이티드 퓨처’가 지역구에서 당선자를 내는 바람에, 초과의회석이 1석 발생했기 때문이다.

뉴질랜드는 이처럼 선거제도를 바꾼 후에 자연스럽게 다당제 국가로 전환했다. 그리고 연립정부가 구성되었다. 정책의 변화도 일어났다. 인구의 다수를 차지하는 노동자, 사회적 약자, 소수자들을 위한 정책들이 채택되기 시작했다.

새로운 정당들도 국회로 진입했지만, 기존의 거대정당들도 노동자들이나 사회적 약자들의 목소리가 귀를 더 기울이게 되었다. 그 결과 최저임금이 인상되었고, 소득세 최고세율을 33%에서 39%로 올리는 고소득층에 대한 증세가 단행되었다. 공공주택 임대사업이 개선되었고, 민영화되었던 산재보험이 국유화되었다. 노조의 설립을 장려하고 노조의 지위를 강화하는 고용관계법이 제정되었다. 그에 따라 노동자들의 실질 임금은 올라갔고, 고용안정성도 증대되었다. 2004년에는 가족수당 제도가 도입되어, 어린 자녀가 있는 저임금 노동자들에게 혜택이 돌아가기 시작했다.<sup>1)</sup>

1) 최태욱, 『한국형 합의제 민주주의를 말하다』, 책세상, 2014, 321-322쪽

<표10> 뉴질랜드의 원내정당 숫자 변화

연도	원내정당 숫자
1946-1993까지 평균	2.4
1996	6
1999	7
2002	7
2005	8
2008	7
2011	8



## 청소년이 오늘의 시민이 되기 위해

공헌(청소년인권행동 아수나로)

지금, 한국 사회에서 청소년은 시민인가? '시민'이란 말이 단지 현대적 도시에 거주한다는 뜻이 아니라 폴리스(polis)에서 기원한 것임을 생각한다면, 이 질문은 일단 청소년이 정치적 주체인지, 즉 시민적·정치적 권리를 보장받고 행사하고 있는지 묻는 것으로 볼 수 있다.

그런데 또 한편으로는, 시민으로 산다는 것은 단순히 정치적인 차원의 문제는 아니다. 가령 최소한의 여가 시간, 문화적 소양, 교육을 통해 얻은 교양, 그런 것들을 가능하게 할 소득 등. 실질적으로 시민이 된다는 것, '시민적으로 산다는 것'은 우리가 '인간답게 사는 것'이라고 이야기하는 문제와 멀리 떨어져 있지 않은 것일 때가 많다.

청소년의 경우도 예외는 아니다. 최근 청소년 참정권 보장을 위한 과제로 18세 선거권이 주로 거론되고 있다. 그러나 '18세 선거권'이 실현된다고 해서 청소년이 참정권을 보장받는다고, 나아가서 시민이 된다고 할 수 있을까? 오히려 지금 논의의 방점은 18세면 이미 어른이나 다름없다는 데 찍혀 있고, 청소년들의 삶 자체에 대한 논의는 부족한 것은 아닐까? 문제는 청소년들의 삶이 민주주의의 예외 지대로 밀려나 있으며, 청소년의 삶을 미래를 준비하는 예비적인 것으로 규정하고 있다는 점 아닐까. 청소년의 민주주의를 실현하려면 청소년의 삶을 좀 더 종합적으로 살피고 변화를 제안해야 할 필요가 있다.

### 끝이지 않는 청소년의 정치 활동

다소 식상하지만, 촛불 집회 이야기를 안 할 수는 없을 것 같다. 지금 국회나 언론 등에서 18세 선거권을 활발히 논하고 있는 것은, 박근혜 대통령 탄핵을 이끌어 낸 촛불의 힘에 의해 촉발된 면이 크다. 정치 개혁의 차원에서 거론되는 면도 있지만 무엇보다도 청소년들이 촛불 집회에 참여하고 시국 선언 등의 활동을 한 것이 그 계기가 되었음을 부정할 수 없을 것이다.

촛불 집회에 나온 청소년들을 보며 많은 사람들이 새삼스러운 호들갑을 떨었다. 청소년들의 정치적 활동은 종종 선택적 망각의 대상이 되었지만, 실제로 청소년들의 정치적 활동은 예외적인 현상은 아니었다. 촛불 집회만 하더라도 2002년부터 대중적 촛불 집회가 시작된 이후로 집회에 참가하는 청소년들의 모습은 쉽게 찾아볼 수 있었고, 또 그때마다 스포트라이트를 받곤 했다. 2008년 촛불 집회는 초기에는 청소년 참가자 비율이 높았다고 분석되고 있고, 또한 청소년들이 시국선언을 하거나 다양한 정치와 투쟁의 현장에서 목소리를 내는 것은 일일이 꼽기 힘들 정도이다. 전체 청소년들 중에서는 소수라고 말할 수도 있겠지만, 그렇게 치면 평소에 정치적 활동에 참여하는 시민들이 전체 시민들 중에 얼마나 되겠는가.

## 우리가 살고 싶은 나라

청소년들의 정치적 활동이 이처럼 면면히 있어 왔음에도, 청소년 정치는 제대로 인정받거나 보장받지 못해 왔다. 대표적인 예로 집회의 자유 하나만 보자. 초·중·고등학교들 중 학생들의 정치 활동이나 집회 참가를 규제하는 내용을 징계 규정에 가지고 있는 곳들이 수두룩하다. 경기도, 광주, 서울, 전북 등에서 학생인권조례가 만들어질 때 ‘집회의 자유’ 조항은 안 된다고 중앙 일간지들이 부끄러움도 없이 사설을 쓰고, 또 그런 반발 때문에 ‘집회의 자유’를 조례안에서 빼는 나라다. 민주주의와 개혁, 참여를 내건 정부에서도 초등학교들이 핵 폐기장 반대 시위에 나서자 청소년들의 집회 참여를 막는 법안을 검토했고, 고등학생들이 교육정책을 비판하며 거리로 나오자 교육부가 집회 참가를 막으라고 학교들에 지시했다. 오구마 에이지는 “데모를 하면 데모할 수 있는 사회를 만들 수 있다.”라고 말했다지만, 청소년들은 데모를 해도 여전히 데모를 할 수 없는 처지에 놓여 있다.

## 지금 우리 삶의 주인인가

18세 선거권은 물론 긍정적인 변화이다. 이는 국제 사회의 일반적인 연령 기준이기도 하다. 한국의 만18세들이 특별히 열등하다고 주장하는 게 아니라면 반대할 이유가 없다. 원칙적으로, 선거권 제한 연령은 더 낮춰지고 선거권/피선거권이 더 확대되어야 할 것이다. 게다가 지금 청소년들의 발언과 행동이 18세 선거권 논의에 활기를 불어넣고 있다는 점까지 고려하면 그 역사적 의의는 충분히 크다. 하지만 나이에 상관없이 광장에 나와서 외치고 시국선언을 발표하던 역동적인 민주주의의 모습과 나란히 놓고 보면, ‘18세 선거권’ 논의는 갑갑한 느낌이 든다. ‘선거(정치)에 참여하려면 19세까지 기다리라’고 하다가 이제는 ‘19세가 아니라 18세까지 기다리라’고 하자는 것 같기 때문이다. 로홀트 교수(Ross Roholt)는 청소년의 참여에 관해 준비참여(engagement)와 지금참여(engaging)<sup>1)</sup>를 나누면서, 준비참여는 청소년을 미래의 시민으로 보는 관점이라고 지적한다. 광장에서는 이미 참여와 정치가 일어나고 있는데, 18세 선거권이나 민주시민교육에 대한 논의들은 여전히 준비참여의 관점에 머물러 있는 듯해 보인다.

선거권 제한 연령 문제에 대한 논의에서는 “그럼 몇 살부터?”라는 질문이 어김없이 나온다. 우리는 몇 살이 되면 충분히 성숙해져서 자기 의사를 가질 수 있게 된다는 식으로 생각하는 데 익숙하다. 대의제에서는, (충분히 나이를 먹어서) 독립적이고 합리적이며 성숙한 개인들의 판단에 따라 오직 혼자서 정당·정치인을 선택하고 이러한 선택들의 총합이 모인 선거를 통해 정치가 이루어진다고 전제한다. 원자화된 근대의 삶에 어울리는 모델이다. 사실 그리 현실적이지는 않다. 그 누구도 온전히 혼자서 아니다. 스스로 판단하고 선택할 만큼의 성숙함이란 무엇이고 그러지 못하는 미성숙함이란 무엇인지는 불분명하다. 집단적이고 조직적인 정치의 모델, 다 같이 미성숙하고 불완전한 사람들이 소통하고 참여하고 결정하는 민주주의 시스템을 모색해 봐야 하지 않을까. 촛불 집회의 힘이 ‘18세 선거권’으로 수렴하는 것을 보면, 우리가

1) 로홀트 교수의 개념과 그 번역어는 최윤진 교수의 <청소년인권의 쟁점과 청소년참여운동>(2016)을 참고했다.

생각하는 ‘민주주의’의 모습 자체가 하나의 모델에만 한정되어 있지는 않은가 성찰이 필요해 보인다.

누가 선거에 참여할 수 있는 자격이 있는지를 따지는 것이 아니라, ‘우리는 지금 우리 삶, 우리 사회의 주인인가’ 따질 때 민주주의가 더욱 완전해질 수 있다. 그래서 18세 선거권은 중요하지만, 어쩌면 생각보다 중요하지는 않을 것이다. 청소년들이 지금 당장 아랫사람 취급받지 않고 의견을 존중받으며 같이 결정 과정에 참여하고 말하고 모이고 행동할 수 있게 보장해야 한다. 유엔아동권리협약은 ‘자신의 견해를 형성할 능력이 있는 아동’은 ‘본인에게 영향을 미치는 모든 문제’에 대해 발언하고 참여할 수 있다고 했다.

청소년이 정치적 주체가 되기 위해서 직접적으로 변화해야 하는 것은 크게 제도의 문제와 주체의 문제를 꼽을 수 있다. 제도의 문제는 법률을 비롯해서 학교 규칙 등 청소년들의 삶에 작용하는 규칙 중 청소년들의 정치적 권리 행사를 방해하는 것들을 없애고, 청소년의 참여와 의견 반영이 가능한 참여 제도를 확대하는 것을 말한다. 한편 주체의 문제는 실제로 청소년 주체들의 집단적 참여가 보장될 수 있는 조건인지 따지는 것이다. 이는 청소년들이 정치교육을 받아야 한다거나 성숙해져야 한다는 의미가 아니라, 조직화되어야 한다는 의미이다.

예컨대 청소년의회를 만들더라도 그것의 소수의 청소년들만이 참여하는 제도가 된다면, 청소년들 다수의 여론이 형성되고 토론하고 대표성을 구성할 수 없다면 의미가 없을 것이다. 현재 있는 참여 기구들 대부분의 문제점도 거기에 있다. 청소년들 다수의 여론 자체가 형성되지 못하고 흩어져 있으며, 참여 기구들은 일부 청소년들에게 자문 의견을 받고 청소년 참여의 알리바이를 세우는 정도의 장치가 되어 있는 것이다. 대의제도 정당이나 시민사회단체나 노동조합이 없다면 제대로 운영될 수 없다.

주체의 문제를 해결하는 방법은 여러 가지가 가능할 것이다. 실제로 나라마다 다른 형태로 나타나고 있기도 하고 말이다. 청소년들의 권익을 주장하는 대중조직을 만들 수도 있을 것이고, 정당이나 그 밖의 정치 조직들이 청소년들을 더 적극적으로 조직화할 수도 있을 것이다. 어쨌건 청소년들이 시국선언을 하고 집회를 하는 모습을 보며 그때마다 호들갑을 떠는 양상을 벗어나, 청소년들은 이렇게 목소리를 내고 집회를 하는데 어째서 청소년들의 참정권은 제대로 실현되지 못하고 답보 중인지를 물을 때이다. 특정한 큰 이슈에서만 간헐적으로 일어나는 청소년들의 대중적 참여와 행동을, 더 안정적인 정치적 힘과 구조로 자리 잡게 만들기 위해서는, 사회적 변화와 함께 청소년들의 주체화와 조직화가 필요하다.

## 교육은 삶과 통합되어야

청소년은 시민인가 묻는 질문은 교육과 관련해서는 자연스레 익숙하지만 매우 다른 질문을 연상시킨다. ‘우리 교육은 청소년들을 (민주) 시민으로 길러 내고 있는가?’ 현대 사회에서 청소년들은 교육의 대상, 교육받아야 할 존재로 규정되었고 그것은 구체적으로는 학교교육의 보편화로 나타났다. 이는 청소년의 정치는 물론이요 청소년의 삶과 관련하여 핵심적인 조건이

## 우리가 살고 싶은 나라

다. 이 구도 속에서 청소년들은 사회의 주류 가치(국가가 정한 교육과정)에 따라 비청소년들에게 교육을 받아야 하며, 이러한 교육을 거쳐야만 시민이 될 수 있다. 교육을 받아야 할 청소년들이 평등한 시민으로서 정치를 한다는 것은 이러한 질서를 혼란시키는 것이기에, 청소년들이 공적 결정 과정에 참여하고 정치를 하는 것은 금지되어야 하고, 학교는 정치로부터 격리되어야 한다.

그래서 청소년과 민주주의를 이야기하는 것은 종종 민주시민교육, 즉 민주주의를 어떻게 가르쳐야 하는지, 청소년들을 미래에 시민으로 길러낼 수 있는 교육은 어떤 것인지 찾고 실천하는 문제로 좁혀졌다. ‘민주시민’ 교과서가 개발되고, 사회적 이슈들에 대해 청소년들이 토론을 해 보도록 하는 것이 민주주의적 소질을 기르는 방법으로 도입되었다. 학생 자치나 학교 안의 민주주의 문제도 청소년들에게 민주주의를 ‘연습’ 또는 ‘학습’시키는 차원으로 생각되었다. 교육이 민주주의적 역량의 발달을 목표로 해야 한다는 것은 당연하지만, 그것이 실제의 민주주의적 삶과 유리되어서는 그 목표조차도 달성 불가능할 것이다.

청소년을 ‘미래의 시민’으로만 생각하고 학교는 민주주의를 실현하는 곳이 아니라 민주주의를 가르치는 곳이라고만 생각할 때, 청소년의 당장의 삶의 문제는 후순위로 밀려나고 만다. 그러면 학교는 실제의 삶과 유리된 교육과정만을 가르치는 거대한 수용소에 가까워진다. 학생은 교육 대상이며 아직 시민이 아니라는 이유로 학교를 민주주의의 예외 지대로 만들고 있는 것이 학교의 현실이다.

이는 두 가지로 나누어서 생각해 볼 수 있는데, 하나는 학교교육이 학생들의 삶을 과도하게 지배하고 있다는 것이다. 한국의 학습시간은 세계적으로 길고, 통계청의 생활시간조사(2014)에 따르면 고등학생의 학습시간은 평일 기준 평균 10시간 13분에 이른다. 한때 ‘저녁이 있는 삶’이라는 표어가 회자되었지만, 청소년들은 밤이 있는 삶부터 챙겨야 할 판이다. 청소년들이 학교, 학원 등에 장시간 학습에 묶여 있지 않아야지만 마을에서도 주민으로서 생활할 수 있고 문화 소비/생산자, 노동자 등 복합적인 삶을 살 수 있고 정치적 시민도 될 수 있다. 상당수의 청소년들은 미래의 행복을 위해서 공부만 하면서 현재의 삶을 유예해야 하는 존재로 살고 있다. 이를 해결하기 위해 학습시간을 줄이기 위한 종합적인 정책이 필요하다.

다른 하나는 학교교육이 내용과 방식 면에서 실제의 삶이나 사회와 괴리되고 있다는 것이다. 인지 교과 중심의 학교교육은 청소년들의 삶의 문제나 동시대의 문제보다도 학문 분과에 따라 설계된 지식의 전달을 중시한다. 2015년 독일의 학생 Naina가 트위터에 게시한 “나는 곧 18살이 되지만 세금, 집세, 보험 등에 대해 모른다. 그러나 시를 분석하는 데는 능하다. 그것도 4개국 언어로.”라는 교육 비판은 한국에도 유효하다. 아니, 유효한 정도를 넘어서 훨씬 심각하다. 이를 극복하기 위해 마을교육공동체 사업을 하는 등의 시도가 있긴 하지만, 정해진 교육과정과 학업 부담이 과중한 상태에서 그 한계도 명백하다. 이 역시 청소년들의 현재의 삶에 주목하기보다는 미래의 진학이나 취업을 교육의 목표로 삼고 있기 때문에 나타나는 문제이다. 학교 건물 안에서 정해진 교육과정과 교과서에 따라 진행되는 교육 모델, 공부의 목표가 시험이 되는 현실을 바꿀 정책이 필요하다.

## 지금 여기의 삶을 위해

청소년이 시민으로 살기 위해 변화해야 할 대표적인 영역으로 정치와 교육을 살펴보았다. 그러나 이 외에도 경제적·문화적 문제 등 다양한 영역들이 청소년이 시민으로 살기 위해 바뀌어야 한다. 가령 대부분의 법률적 행위나 경제적 거래를 친권자에 의존해서 처리해야만 하고, 친권자가 자의적으로 청소년들의 삶을 통제하더라도 이를 벗어날 방법이 사실상 없으며, 학대가 일어나더라도 제대로 대처할 기반이 취약한 현실은 청소년의 시민됨을 방해하는 요소이다. 우리 사회의 각종 제도나 문화가 청소년이 시민이 아님을 전제하고 만들어져 있기 때문이다.

미래의 시민으로 취급받는 것은 청소년들의 경우 명백하지만, 사실 '미래로 유예하는 삶'은 한국 사회에서 일반적인 삶의 방식이다. 현재의 행복이나 정당한 대우 요구를 참고 미뤄야지만 미래의 성공이 보장된다는 사고방식이다. 물론 여기에는 능력주의로 정당화된 차별과 나이주의 등 위계적 관계와 사회 안전망의 부재 등이 중첩되어 있다. 어쩌면 청소년기에서부터 이러한 삶의 습속을 익히고 그러한 문화가 계속 재생산되고 있는 것은 아닐까. 청소년들이 오늘의 시민으로 인정받고 그렇게 살 수 있게 되는 것이, 우리 사회의 문화와 삶의 방식을 바꾸는 계기가 되면 더욱 좋을 것이다.



# 장애인은 대한민국의 시민인가<sup>1)</sup>

-노동권과 자기결정권을 통해 본 장애차별주의와 시민권-

김도현(노들장애학궁리소)

## 1. 장애차별을 이해하는 키워드: 인격, 시민권, 배제

예전에 제법 인기를 끌었던 리얼 버라이어티 프로그램 중 「남자의 자격」이라는 것이 있었다. 실제 내용이 그 타이틀과 얼마나 상관성을 갖는지는 잘 모르겠지만, 어쨌든 남자의 ‘자격’이란 곧 남자라는 집단 내에 포함될 수 있는 ‘조건’과 ‘능력’을 의미한다. 장애에 대한 문화인류학적 연구들을 통해 얻을 수 있는 통찰 중 하나는 어느 문화에서나 장애-정확히는 서구적 장애 개념에 대응하는 무엇-은 인격(personhood)이라는 개념, 즉 인간의 자격이라는 문제와 불가분의 관계 속에서 형성된 범주라는 사실이다. 예를 들어 케냐의 마사이(Masai)족에게서 서구사회의 장애에 대응하는 범주로 ‘올마이마’(olmaima)<sup>2)</sup>가 언급되는 것, 그리고 투아레그(Tuareg)족<sup>3)</sup>이 장애라는 개념에 대응하는 단어를 추함, 과도한 주근깨, 툭 튀어나온 배꼽, 축 처지거나 작은 엉덩이, 사생(私生) 등을 언급하는 데 사용하는 것은 그 사회에서 온전한 인간 대접을 받기 위해서 어떤 능력과 자격을 지녀야 하는가라는 문제와 연관되어 있다. 반유목민족인 마사이족에게는 계절에 따라, 또는 급박한 환경의 변화에 따라 먼 거리를 신속하게 이동해야 하는 이동성(mobility)이 중요하다. 그리고 투아레그족 사회에서 한 명의 온전한 인격체로 인정을 받기 위해서는 결혼을 하고 아이를 낳아 혈족(공동체)을 이어가는 데 기여를 해야 하는데, 앞서 언급된 것들은 모두 결혼을 하여 아이를 낳거나 부계사회에서 혈족의 일원임을 확정하는 데 제약을 초래하는 특성인 것이다.

장애가 인격의 개념과 불가분의 관계에 있다는 것은, 반복해서 말하자면 장애(dis-ability)라는 상태(condition)를 질문하는 것은 곧 인간의 능력(ability) 및 조건(condition)을 질문하는 것과 분리될 수 없음을 말한다. 장애인이란 어떤 의미에서는 바로 인간 이하의 존재, 즉 비인격체(non-person)로 간주되는 존재인 것이다. 이러한 장애인의 비인격화가 모든 인간의 존엄성을 하나의 대전제로 받아들이고 있는 듯 보이는 서구화된 세계에서는 적용되지 않을 것 같지만, 오히려 훨씬 더 정확한 진실이라고 할 수 있다. 인간이 시민으로서 존재하는 세계, 즉 문명화된(civilized) 세계에서 장애인이란 정확히 시민권(citizenship)-시민의 자격 내지 신분-으로부터 배제된 자들인 것이다. 예컨대 우리나라 전체 장애인의 40% 이상이 초등학교 졸

1) 본 원고는 『창작과 비평』 2016년 봄호(171호)에 같은 제목으로 기고된 글을 부분적으로 수정·보완한 것임을 밝혀둔다.

2) 마사이어에서 ‘올마이마’는 짧은 다리를 지니고 있어 이동할 때 몸을 심하게 흔들리는 큰 갈색의 도마뱀을 가리키며, 비유적으로 이동성에 제약을 지닌 존재를 지칭한다.

3) 사하라사막과 서아프리카의 건조지대에 걸쳐 유목 생활을 하며 살아가는 베르베르인의 한 종족.

## 우리가 살고 싶은 나라

업 이하의 학력을 지닌 채 살아가고 있으며, 60% 이상이 노동으로부터 원천적으로 배제되어 있다는 것의 의미는 무엇일까? 여기서 교육과 노동(근로)이 대한민국 국민의 4대 '의무' 중 하나라는 사실을 상기한다면, 그것은 단순히 교육권과 노동권이라는 '권리'로부터의 배제만은 아닐 것이다. 즉 기본 의무로부터의 면제/배제와 더불어 그러한 의무를 전제로 하는 일련의 권리와 공동체로부터의 배제인 것이다. 그리하여 장애인들은 아직까지도 집회 현장에서 '장애인도 인간이다!', '장애인도 시민이다!'라는 구호를 외칠 수밖에 없는 것이다.

또한 우리는 흔히 인간의 본질은 '노동'이며, 인간은 '이성'적인 동물이라고 이야기를 하곤 한다. 인간의 본질에 대한 이러한 규정은 곧 인간의 자격에 대한 규정이기도 하다. 그리하여 일정한 연령이 되어서도 노동을 하지 않는 자는, 그리고 비이성적인 존재로 간주되는 자는 인간/시민 대접을 받지 못한다. 현대 사회의 시민권 자체가 노동하는 자를 근간으로 구축되어 왔을 뿐만 아니라, 사회계약론적 전통에서 이성적 사고 능력을 지니지 못한 자들은 '계약-권리-정의'의 주체에서 원천적으로 삭제되어 왔다. 따라서 '불인정 노동자'로서의 장애인은, 그리고 갑-을이라는 계약 관계의 장(場)에서 조차 배제된 '을 이하의 인간'으로서의 인지장애인은 일종의 비(非)시민으로서 이 사회에 남게 된다. 이 글에서는 이러한 현실과 문제의식에 착목하여, 장애를 지닌 인간이 우리 사회의 (평등한) 시민으로서 존재하기 위해서 어떠한 근본적인(radical) 변화가 필요한지를 성찰해보고자 한다.

## 2. 불인정 노동자로서의 장애인

### 장애인이란 범주의 역사적 형성과 노동

장애인운동을 하면서 정부에 이러저러한 투쟁 요구안을 제시할 때, 활동가들은 보통 한국보다 장애 관련 정책이 잘되어 있다고 하는 외국의 사례를 함께 정리해서 첨부을 하곤 한다. 그런데 사실 그렇게 하기가 조금은 애매한 영역이 있으니, 그게 바로 장애인의 노동권 문제라고 할 수 있다. 우리나라의 장애인권이나 장애인복지 관련 지표들을 살펴보면 거의 모든 것들이 OECD 34개 회원국 중 최하위권에 머물러 있지만,<sup>4)</sup> 2014년을 기준으로 36.6%에 불과한 장애인의 고용률(employment to population ratio)만은 OECD 평균과 그다지 차이가 나지 않는 것으로 보고되고 있다. 그리고 이는 '장애(인)'이라는 근대적 범주의 형성 과정을 이해한다면 그다지 놀라운 일은 아니다.

자본주의의 형성기, 즉 본원적 축적기는 토지에서 쫓겨났지만 임노동 관계에 편입되지 못했던 소위 '부랑자'가 대량으로 양산된 시기였다. 느리고 자율적이며 유연한 형태의 노동에 익숙해 있던 많은 사람들은 칼 맑스(Karl Marx)가 『자본』에서 사용한 표현을 빌자면 '별다른 도

4) 예컨대 2011년 한국의 GDP 대비 장애인복지지출 규모는 0.49%로 OECD 평균 2.19%의 1/4에도 미치지 못하며, 멕시코(0.06%)와 터키(0.28%)에 이어 뒤에서 세 번째인 것으로 조사되었다. (조운화 외, 『2015 장애통계연보』, 한국장애인개발원, 2015, 280쪽.)

리가 없어서' 그렇게 부랑자가 되었는데, 이들을 임노동 관계로 포섭하기 위해 국가는 강제 수용과 훈육 정책을 실시하게 된다. 서구 사회복지의 역사에서 등장하는 구빈원(救貧院, workhouse)은 사실 바로 이러한 강제 노동과 결합된 수용소였던 것이다. 그런데 구빈원에서는 일정 시점부터 효과적인 훈육과 나태의 방지를 위해 수용자들을 분류할 필요성을 느끼게 된다. 핵심적인 목표는 일을 할 수 없다고 간주된 사람들을 일을 할 수 있지만 하지 않으려는 사람들로부터 분리시키는 것이었다. 즉, 일을 할 수 있는 몸(the able-bodied)을 선별하기 위해 일을 할 수 없는 몸(the disable-bodied)을 명확히 규정하고자 했고, 이로부터 오늘날과 같은 '장애인'(disabled people)이라는 개념이 발명된다.<sup>5)</sup> 요컨대 근대 사회로의 전환기에 생겨난 장애인이라는 범주는 새로운 형태의 자본주의적 노동체제에서 배제당한 사람들, 즉 '불인정 노동자'(不認定 勞働者, unrecognized worker) 집단을 가리켰던 개념인 것이다.<sup>6)</sup>

다른 한편 우리는 '장애인'이라는 개념이 처음 형성되었던 바로 그 국면 속에서 노동이 지닌 역사성을 읽어낼 수 있다. 즉, 그들이 어느 시점에 노동을 할 수 없는 존재로 '새롭게' 규정되었다는 것은, 그 이전까지는 것처럼 인식되지 않았음을 의미한다. 다시 말해서 노동이 무엇이며 어떤 활동을 노동으로 '인정'할 것인가의 문제는 결코 초역사적이거나 보편적인 게 아니라는 것이다. 또한 이는 결코 순수하게 경제적인 문제가 아니며 경제적인 것만큼이나 정치적인 문제라는 것, 아니 근대 경제학의 명칭이 애초 정치경제학이었던 것에서 드러나듯 언제나 '정치적인 동시에 경제적인'(political-economic) 문제라는 것이다.

## 워커홀릭 농팡이라는 역설적 존재와 모순

조금 개인적인 이야기로부터 논의를 풀어가 보자. 주변의 동료들은 종종 필자를 보고 워커홀릭(workaholic)이라고 이야기를 한다. 즉 내가 '노동' 중독자라는 것인데, 이는 어떤 의미에서는 맞을 수도 있지만, 또 어떤 의미에서는 틀린 얘기다. 노동의 가장 간결한 사전적 정의는 '몸(육체와 정신)을 움직여 일을 함'이지만, 사회적 의미에서의 노동이란 이것을 넘어서는 무엇이다. 어떠한 활동을 하되, 그것이 가치가 있어야 하고, 그러면 그에 따른 대가가 수반된다. 즉, 가치가 있어서 대가가 제공되는 활동, '활동→가치→대가'라는 계열 내에 있는 활동이 노동인 것이다.<sup>7)</sup> 이것이 노동에 대한 우리 사회의 규범 내지는 통념(즉 이데올로기)이라고 할 수 있다. 대학 졸업 후 16년 동안 장애인운동을 하는 활동가로 살아왔던 필자는 늘 무언가 꿈지락거리고 애를 써가며 가치 있는 일을 하기는 했던 것 같은데, 대개의 경우 대가를 받지 못했다. 대한민국의 국민건강보험공단이나 국민연금공단에서도 내가 노동을 했다고 인정하는 기간이 36개월 정도에 불과하니, 나머지 기간에 나는 사회적으로 보자면 '놉팡이'로 지낸 셈이다.

이렇게 내가 '워커홀릭 농팡이'라는 역설적인 존재가 된 이유는 노동에 대한 앞의 규범 내지는 통념 내에 언뜻 잘 드러나지 않는 어떤 모순이 존재하기 때문이라는 가설을 세워볼 수

5) Michael Oliver, *The Politics of Disablement*, St. Martin's Press: New York, 1990, 32~34쪽.

6) 김도현, 『당신은 장애를 아는가』, 메이데이, 2007, 72쪽.

7) 김도현, 『장애학 함께 읽기』, 그린비, 2009, 235~236쪽.

## 우리가 살고 싶은 나라

있다. 그렇다면 이러한 가설을 증명하기 위해 한 가지 문제를 같이 풀어보도록 하자. ①밥 짓기 ②보고서 쓰기 ③상담하기라는 세 가지 활동이 있다. 이러한 활동들은 노동일까 노동이 아닐까? 누군가는 이 모두가 노동이라고 답을 할 수도 있고, 누군가는 이러한 활동 중 일부만 노동이라고 답할 수 있으며, 또 누군가는 모두가 노동이 아니라고 답할 수도 있겠다. 어쨌든 우리는 크게 봐서 이 세 가지 중 어느 하나의 경우로 답을 할 수 있어야 한다. 그러나 불행히도 우리는 이 문제에 대해 정답을 말할 수가 없다. 혹은 어떤 답변을 해도 오답이 되지 않는다. 왜? 위의 각 활동이 노동인지 아닌지는 어느 개그맨의 오래된 유행어를 빌리자면 ‘그때 그때 달라요’라서 그렇다. 시간이라는 변수는 고정을 시켜둘 경우, 동일한 활동이라면 동일하거나 엇비슷한 가치가 있을 것임에도 불구하고 현실에서는 그렇지 않은 것이다.

이러한 임의성과 모순을 해명하는 방식은 크게 두 가지가 있을 수 있다. 첫째, 우리 사회에서 실제적으로 작동하고 있는 메커니즘은 ‘활동→가치→대가’가 아니라 ‘활동→대가→가치’였다. 즉, 우리는 어떤 활동이 가치가 있으면 대가를 제공한 것이 아니라, 어떤 활동이 대가를 받고 있으면 그것이 가치가 있는 일이라고 여겼던 것이다. 둘째, ‘활동→가치→대가’가 아니라 ‘활동→이윤→대가’라는 메커니즘이 작동하고 있었다. 즉 어떤 활동에 대가가 제공되도록 하는 매개 항은 가치가 아니라 이윤 창출에 대한 기여였다. 혹은 가치라는 것이 이윤이라고만 해석되어왔다. 왜? 우리는 자본주의 사회에서 살고 있고, 자본이 추구하는 것은 이윤이니까.

그러나 첫 번째 해명은 말이 아주 안 되는 것은 아니지만 활동에 대한 대가를 무엇을 기준으로 제공할 것인가에 대한 답변이 제시되고 있지 않기 때문에 우리 사회의 규범이 될 수 없다. 그리고 두 번째 해명은 많은 사례에 적용될 수는 있지만, 정치인의 정치활동이나 돌봄 노동자들의 돌봄활동 등 ‘이윤’으로 직접 설명되지 않는 사례 또한 많이 존재하기 때문에 일반화될 수 없고 따라서 이 역시 우리 사회의 규범이 될 수는 없다. 결국 노동에 대한 우리 사회의 규범은 ‘활동→가치→대가’가 될 수밖에 없고, 그러할 경우 여기서의 가치란 ‘다른 사회 구성원의 물질적·정신적·정서적 삶에 대한 기여’로 해석되어야 한다. 그런데 이러한 해석대로라면 내가 해왔던 활동도 공인된 노동이 될 수 있는 것 아닌가? 장애인의 활동 역시 설령 이윤 창출의 과정에 효과적으로 투입될 수 없다하더라도 다른 사회구성원들의 삶에 기여를 하는 경우가 많지 않은가? 그렇다면 그것도 노동으로 인정을 받아야 하는 것 아닌가?

## 사용가치와 교환가치의 불일치, 혹은 실재와 현실의 괴리

워커홀릭 농팡이라는 역설, 혹은 ‘활동→가치→대가’라는 규범에 존재하는 모순은 기본적으로 맑스주의 정치경제학에서 이야기하는 사용가치(실재적으로 사람들의 삶에 얼마나 유용하고 가치가 있는가)와 교환가치(시장에서 현실적으로 얼마의 돈을 받고 교환될 수 있는가)의 불일치라는 차원에서 이해할 수 있다. 즉, 상당한 사용가치를 갖는 재화와 서비스라 하더라도 자본주의 시장에서는 아무런 교환가치를 갖지 못할 수도 있으며, 별다른 사용가치를 갖지 않는 어떤 것이 매우 높은 교환가치를 실현할 수도 있다. 자본주의를 다른 모든 체제와 구별짓는 가장 중요한 특징은 다름 아닌 인간의 노동력까지도 상품으로 존재하는 사회라는 것이다. 따

라서 인간의 노동(력)도 충분한 가치를 갖지만(즉 사용가치의 존재) 그 가치가 인정되지 않아 대가가 지불되지 않고(즉 교환가치의 부정) 불인정 노동으로 격하되는 상황이 발생하는 것이다.

그리고 자크 라캉(Jacques Lacan)의 용어를 빌려와 설명하자면 이는 ‘실재’(the real)와 ‘현실’(reality), 혹은 ‘본질’과 ‘현상’의 괴리라는 측면에서 파악할 수도 있겠다. 여기서 실재와 현실의 괴리란 축구 경기를 예로 들어 설명하자면, ‘실재적으로는 골이지만 현실에서는 골이 아닐 수 있다’는 것이다. 무슨 소리냐? 2010년 남아공월드컵의 독일과 잉글랜드 16강전에서 벌어진 일인데, 독일이 2대 1로 앞선 상황에서 잉글랜드의 한 선수가 찬 공이 크로스바 위쪽을 맞고 골대의 경계선 안쪽으로 떨어졌다가 튀어 올랐다. 독일 팀의 골키퍼는 재빨리 공을 잡아챈 뒤 그라운드로 날렸고 주심은 노골을 선언했다. 이런 경우 축구에서는 다른 대부분의 스포츠 경기가 그렇듯 심판의 판단을 따르도록 되어있다. 흔히 동원되는 말로 오심도 경기의 일부인 것이다. 즉 잉글랜드의 선수가 찬 공은 실재적으로는 골이었지만 현실에서는 골이 아니었다.<sup>8)</sup> 축구 경기에서 종종 벌어지는 이러한 현실은 사람들이 ‘그냥 그런가보다’하고 지나가면 계속 유지가 될 것이다. 그러나 특정한 정세와 조건-예컨대 유럽 A나라와 아프리카 B나라의 월드컵 결승전이라는 중요한 경기였고, B나라에 대한 심판의 계속적인 편파 판정이 있었으며, 이것이 FIFA 측에 의한 압력으로 의심되는 상황-속에서 관중들 모두가 골에 대한 정의를 골이곧대로 내세우며 심판의 오심을 인정하지 않는다면, 그러한 현실이 부당하다고 대다수 축구 팬들이 들고 일어선다면, 현실은 새롭게 재편될 수도 있다. 다시 말해서 우리 사회에서는 장애인을 비롯한 많은 이들의 노동이 ‘실재(본질)적으로는 노동이지만 현실(현상)에서는 노동이 아닌’ 채로 존재했다는 것이다. 그리고 이 역시 노동에 대한 정의-정의(定義)와 정의(正義)라는 이중적 의미에서-를 근거로 한 인정투쟁(struggle for recognition)이 광범위하게 벌어진다면 새롭게 재편될 수 있다는 것이다.

## 노동 개념의 혁신과 공공시민노동

그렇다면 어떤 제도적 요구를 매개로 하여 (실재적으로는 노동인) 불인정 노동을 (현실에서도) 노동으로 인정하게 만드는 인정투쟁을 펼쳐나갈 수 있을까? 필자는 노동연계복지(workfare)라는 우파적인 맥락에서 소위 ‘자활’을 위해 만들어진 ‘공공근로’와 그 연장선상에 있는 ‘사회적 일자리’라는 정책을 한번 좀 좌파적으로 리뉴얼을 해봤으면 싶다. ‘공공’이나 ‘사회적’이라는 말이 붙은 건 죄다 없애버리려 하는 요즘 추세에서 보자면, 이 정책들은 일단 개념적으로는 그렇게 나쁠 건 없다. ‘이윤과는 무관하게 사회적으로 가치가 있는 일에 대해 공공이 대가를 제공하는 일자리’라는 의미로 해석할 수 있으니 말이다. 그렇지만 실제로는 이것이 괜찮은 일자리(decent job)가 전혀 될 수 없는 이유는 크게 보면 두 가지라고 할 수 있을 것이다. 첫째, 이러한 일을 통해 제공되는 대가가 사회적으로 인간다운 삶을 누릴 수 있는 수준이 아니라, 생물학적 인간으로서 연명을 하기에도 어려운 수준이라는 것. 둘째, 그러한 공공

8) 이현우, 『로자와 함께 읽는 지젝』, 자음과 모음, 2011, 28~29쪽.

적(사회적)인 일자리의 목록에 들어가는 활동을 국가가 일방적으로 정한다는 것.

그래서 필자는 이 두 가지 지점을 확 바꿔서 공공시민노동이라는 이름으로<sup>9)</sup> 새롭게 시행을 해봤으면 좋겠다. 기본적으로 공공시민노동이란 ‘개념’은 다음과 같은 문제의식을 전제로 한다. 첫째, 노동은 상품이 아니라 공통자원[공통재, 공유재](commons)이라는 것. 공통자원이란 ‘우리 모두에게 상속’되었거나 또는 ‘우리 모두가 함께 만들어낸’ 집합적인 자원, 따라서 특정 개인이나 집단의 소유로 전환될 수 없는 자원을 말한다. 전자의 예로는 공기.물.토지.숲.바다 등과 같은 자연의 창조물을, 후자의 예로는 언어.문화.음악.예술.학문.지식.인터넷.공원.광장.의료서비스 등과 같은 사회적 창조물을 들 수 있다. 그러나 주지하다시피 이러한 공통자원 중 많은 것들이 근대자본주의 사회의 성립과 더불어 이미 상품화.사유화되었으며, 신자유주의적 지구화와 더불어 점점 더 많은 공통자원들이 새롭게 또 지속적으로 상품화.사유화되어가는 ‘공통자원의 인클로저’(enclosure of commons) 현상이 발생하고 있다. 따라서 이처럼 인클로저화된 공통자원들을 다시 공동의 소유로 만들어내는 작업으로서의 ‘공통자원화’(common-ing)가 현대 저항운동에 있어 관건적인 것이 된다고 할 수 있다.

오스트리아 출신의 경제인류학자 칼 폴라니(Karl polanyi)는 근대 자본주의가 노동.토지.화폐를 상품처럼 다룸으로써 시장경제 체제를 확립했지만, 그것은 단지 ‘상품 허구’(commodity fiction)일뿐이며 노동.토지.화폐는 결코 본래적인 의미에서의 상품일 수 없다고 말한다. 상품이란 판매를 위해 생산되는 것인데, 토지는 자연의 다른 이름이고, 노동이란 인간의 다른 이름이며, 화폐는 신용관계의 매개물이기 때문에, 판매를 위해 더 생산하거나 덜 생산할 수 있는 대상이 될 수 없다는 것이다. 또한 1944년 개최되었던 국제노동기구ILO 총회에서는 통상 ‘필라델피아선언’이라고 불리는 「국제노동기구의 목표와 목적에 관한 선언」을 채택하게 되는데, 이 선언에서 가장 먼저 제시되고 있는 원칙도 바로 “노동은 상품이 아니다”라는 것이다. 노동이 상품이 아니라면, 그렇다면 노동은 무엇인가? 그 답변은 바로 노동(능력)은 ‘공통자원’ 혹은 다른 공통자원을 잉태하는 일종의 메타-공통자원이라는 것이다.<sup>10)</sup> 왜냐하면 노동능력은 그 발생부터가 사회적이고 협동적인 것이었으며, 노동능력에 필수적으로 담지되어 있는 인간의 창조성 자체가 공통자원이기 때문이다. 그리고 이러한 공통자원인 노동은 상품화.사유화될 수 없으며, 시장이 아닌 공공의 영역에서 조절/관리되어야 한다.

둘째, 노동은 헌법의 정신에 따라 누구나 누릴 수 있는 시민권, 즉 ‘권리’로 존재해야 하며, 더구나 노동(근로)은 단지 ‘권리’인 것만이 아니라 교육과 마찬가지로 국민의 4대 ‘의무’ 중 하나라는 것.<sup>11)</sup> 대한민국의 헌법은 제32조 ①항에서 “모든 국민은 근로의 권리를 가진다”

9) ‘공공시민노동’은 위험사회에 대한 논의로 잘 알려져 있는 독일의 사회학자 울리히 벡(Ulrich Beck)이 사용한 ‘시민노동’ 개념에서 그 아이디어를 가져온 것이다. ‘시민노동’ 자체에 대한 좀 더 자세한 내용은 울리히 벡, 『아름답고 새로운 노동세계』, 홍윤기 옮김, 생각의나무, 1999를 보라.

10) 장훈교, 「노동의 자기조절 실현을 위한 노동능력의 공통자원으로 전환에 대한 연구」, 성공회대학교 박사학위 청구 논문, 2014.

11) 노동의 이러한 이중적 지위로부터 ‘잠정적 유토피아’(provisional utopia) 수준의 노동해방에 대한 두 가지 ‘비개혁주의적 개혁’(nonreformist reform) 전략이 도출 가능하게 된다. 하나는 노동의 의무로부터 벗어나는 일종의 탈노동 사회-노동으로부터의 탈주, 노동하지 않을 권리-를 지향하는 것이며, 그 구체적인 전략이 바로 ‘기본소득’ 제도라고 할 수 있을 것이다. 그리고 다른 하나는 자본주의 사회에서 상품의 형태로 존재하기에 단 한 번도 보편적인 권리로 자리매김 된 적이 없었던 노동을 진정한 시민권으로 만드는 ‘공공시민노동’ 전략이다. 필자는 이 양자 중 어느 하나를 배타적으로 지지

라고 노동할 권리를 명시적으로 규정하고 있을 뿐만 아니라, ②항에서 “모든 국민은 근로의 의무를 진다”라고 적시하고 있다. 그런데 어떤 것이 이처럼 권리이자 동시에 의무로서 존재하기 위해서는 교육의 예에서 명확히 드러나는 것처럼 민간(시장)의 영역에 방치되어서는 안 되며, 공적인 개입이 적극적으로 이루어져야만 한다. 예컨대 공교육이 존재하지 않고 사교육(교육시장)만이 존재한다면, 혹은 공교육+ $\alpha$ 의 위상으로 사교육이 존재하는 것이 아니라 사교육+ $\alpha$ 의 위상으로 공교육이 존재한다면, 교육은 결코 권리도 될 수 없고 국가가 부과하는 의무도 될 수 없다. 마찬가지로 노동이 하나의 권리이자 의무로서 존재하기 위해서는 노동 역시 시장이 아닌 공공의 영역에 존재하거나 최소한 공공의 영역에 의해 통제될 수 있어야만 한다. 즉 공공시민노동+ $\alpha$ 의 위치에 노동시장이 자리매김 되도록 함으로써, 일정 연령 이상의 모든 이들에게 기본적으로 공공이 노동의 기회를 보장해야만 하는 것이다.

그리고 이러한 공공시민노동 ‘정책’은 기본적으로 다음과 같은 두 가지 원칙을 따른다. 첫째, 공공시민노동을 통해 제공되는 급여는 전체 상용노동자 평균 임금의 50% 이상(2014년을 기준으로 하자면 최저 약 165만원)에서 정해진다. 이것이 가능하다면 터무니없이 낮은 민간영역의 최저임금을 견인하는 효과도 볼 수 있을 것이다. 둘째, 공공시민노동으로 인정되는 활동은 국가가 정하는 것이 아니라, 흔히 ‘제3섹터’라고 불리는 광범위한 시민사회의 다양한 단위들과 공공시민노동을 하려고 하는 개인들 자신으로부터 신청을 받는다. 그리고 그러한 단위 및 개인이 신청한 활동이 공공시민노동에 합당한지는 기초지방자치단체 단위로 꾸려지는 ‘공공시민노동위원회’에서 심의를 한다. 그리고 이러한 위원회에는 여성,성소수자,장애인,노인,이주민,청소년 등의 소수자를 포함해서 지역사회를 대표할 수 있는 다양한 시민위원들이 2/3 이상 참여를 한다. 물론 위원회와는 별도로 이러한 업무를 행정적으로 총괄하는 ‘공공시민노동청’도 중앙과 지방에 필요할 것이다.

한편 공공시민노동위원회에서 이루어지는 공공시민노동으로의 인정에 대한 심의 기준은 ‘해당 개인이 지닌 현재적 조건 및 능력’에 비추어 ‘지역사회 구성원들의 물질적,정신적,정서적 삶에 기여’를 하는가의 여부 이외에는 다른 어떤 것도 존재하지 않는다. 이와 같은 기준을 적용할 경우 현재 매우 심각한 정신적 장애를 지니고 있거나 식물인간 상태에 있는 사람의 경우에는 그들의 생존 활동 자체를 노동으로 인정하게 된다. 왜냐하면 여기서의 노동이란 ‘해당 개인이 지닌 현재적 조건 및 능력’에 비추어 판단되며, 그/그녀의 생존(활동)은 그/그녀와 관계를 맺고 있는 사회구성원들에게 상당한 정신적,정서적 의미를 갖고 있기 때문이다. 또한 학교를 다니고 있는 학생들도 학업노동을 하고 있는 것으로 인정하여 일정 수준의 급여를 단계별로 지급하게 되는데, 왜냐하면 학생들의 학업은 이 사회가 유지,발전하는 데 있어 필수적인 활동이기 때문이다.

이러한 구상이 실현될 수 있다면, 중증장애인도 ‘능력에 따라 일하고’ 필요한 만큼은 아니

---

하거나 기각하지는 않지만, 탈노동 사회 전략이 ‘노동’이라고 하는 것을 자본주의적 임노동에 제한함으로써 노동 자체를 역설적으로 탈역사화하는 측면이 있으며, 노동으로부터의 탈주가 이미 자본 축에 의해 경향적으로 선점되어 있는 것은 아닐까-노동 배제적 자본축적 시스템의 강화, 이러한 시스템의 안정화와 재생산을 위한 도구로서 우파 정치세력에 의한 기본소득 제도의 활용-라는 문제의식을 지니고 있다. 그리고 이러한 문제의식 속에서 노동으로부터의 탈주보다는 자본주의적 노동을 내파(內波)하는 전략에 좀 더 관심을 기울이고 있다.

우리가 살고 싶은 나라

더라도 '최소한의 인간다운 삶을 위한' 소득을 보장받을 수 있을 것이다. 또한 여성(또는 남성)의 가사활동도 새롭게 그 가치를 공인받을 수 있으며, 현재 광범위한 사회문제가 되고 있는 청년실업 문제도 실질적인 돌파구를 찾아낼 수 있을 것이다. 나아가 '노동하는 자'와 '노동하지 않는 자'라는 분할 자체를 근본적으로 약화시키고 해소함으로써, 시민권을 새로운 지평 위에서 재구성해내는 작업을 가능하게 할 것이다.

### 3. 을 이하의 인간으로서의 장애인

#### 갑-을 관계의 장에서 배제되는 인간, 인지장애인

언제부턴가 '을'(乙)이라는 말은 대중매체에서도 자주 사용되면서 한국사회에서 하나의 시 사용어가 되어버린 듯하다. 그런데 이러한 을은 기본적으로 관계적인 용어라고 할 수 있다. 즉 을이라는 정치적 주체는 언제나 '갑'(甲)이라는 또 다른 정치적 주체와의 관계 속에서 성립된다. 그리고 이러한 갑-을 관계는 당연히 비대칭적이다. 을이 소수자, 못 가진 자, 약자, 그래서 횡포를 당하는 자라면, 갑은 다수자, 가진 자, 강자, 그래서 횡포를 가하는 자이다. 즉, 을이 일종의 과소 인간적 위상을 갖는다면, 갑은 과잉 인간적 위상을 갖는다고 할 수 있을 것이다. 한편 우리가 일상생활에서 갑과 을이라는 용어를 가장 흔하게 접하게 되는 것은 무엇보다도 계약서를 작성할 때이다. 다시 말해서 갑-을 관계는 시장체제인 자본주의 사회에서 무엇보다 계약관계로서, 그리고 앞서 서술한 정치적 비대칭성을 감안한다면 불평등한 권력관계가 투영된 부정의한 계약관계로서 발현된다.

그런데 우리는 이러한 계약관계 자체에서 배제되는 '을 이하의 인간'이라는 형상을 또한 발견하게 된다. 예컨대 비정규직 노동자들이 노동시장에서의 을이라면, 불법체류자의 신분에서 있는 이주노동자들은 엄밀히 말해서 을에도 미치지 못하는 존재라고 할 수 있다. 그렇다고 해서 그들이 재하청 관계에서 흔히 표현되는 '병'(丙)이나 '정'(丁)인 것도 아니다. 그들은 근로계약서 자체가 작성되지 않는, 그래서 갑-을 관계라는 장(場) 내에 포섭되어 있지만 동시에 그로부터 배제되어 있는 을 이하의 인간인 것이다. 또한 과도한 임대료의 인상이나 일방적인 계약 해지 등 건물주의 횡포에 눈물짓는 임차상인들이 을이라면, 구청 단속반이나 용역들의 폭력 앞에 속수무책으로 당하며 쫓겨 다녀야 하는 생계형 노점상들은 을에도 미달하는 존재들이라고 할 수 있다. 집주인의 눈치를 보며 살아야 하는 세입자들이 을이라면, 청원경찰의 욕설과 발길질 앞에 몸을 일으켜 사라져줘야 하는 거리의 홈리스들 역시 을이라는 말로 표현하기에도 충분치 않은 존재들이다. 이러한 불법체류 이주노동자, 노점상, 홈리스들은 일정한 맥락 내에서 그들의 '존재 자체'가 불법으로 간주되기에, 어떤 법적 계약의 장 내에 자신의 존재를 자리매김할 수가 없게 되는 것이다.

그러나 이러한 을 이하의 인간이라는 형상은 그 누구보다도 우선 법적 의사능력(意思能力)과 행위능력(行爲能力)이 부정될 수 있는 인간들, 그리하여 인간이지만 도덕적·정치적·법률적

으로 그들의 인격성이 부정되는 인간들에게서 나타난다. 가장 쉽게 떠올릴 수 있는 이들은 민법상 미성년자인 아동과 청소년이 있겠지만, 이러한 형상을 가장 적나라하게 띠고 있는 것은 이성적 사고 능력(ability to reason)이 ‘정상적인’ 인간에 미치지 못한다고 간주되는 인지장애인(people with cognitive disabilities)-지적장애인 및 자폐성장애인과 같은 발달장애인과 후기 치매환자들-이라고 할 수 있다. 예컨대 전체 장애인구의 7% 내외를 차지하는 발달장애인들이 장애인시설 수용 인원의 70%를 차지하고 있는 것은, 바로 이처럼 그들의 자기결정권(right to self-determination)이 임의적으로 부정되면서 ‘보호’의 대상으로서 격하되는 현실과 밀접하게 연동되어 있다고 해야 할 것이다.

### ‘잘못된 틀의 설정’과 ‘메타-정치적 대표불능’에 대하여

이러한 인지장애인의 시민권을 사고하는 데에는 미국의 페미니스트 정치철학자이자 비평가인 낸시 프레이저(Nancy Fraser)의 문제설정이 상당 정도 유용하게 응용될 수 있다. 그녀는 잘 알려져 있다시피 경제적인 것으로서의 ‘분배’(redistribution)와 문화적인 것으로서의 ‘인정’(recognition)을 서로 밀접하게 연관되어 있지만 동시에 어느 한쪽으로 환원될 수 없는 것으로서 바라보는 ‘분배-인정 이원론’을 제시한 정치철학자로, 분배 역시 인정의 한 표현으로서 보는 ‘인정 일원론’적 입장의 악셀 호네프트(Axel Honneth)와 벌였던 치열한 지상 논쟁을 책으로 묶은 것이 그 유명한 『분배냐, 인정이냐?: 정치철학적 논쟁』(*Redistribution or Recognition?: A Political-philosophical Exchange*)이다. 그러나 2003년에 이 책이 출간된 이후 그녀는 분배 및 인정과 더불어 정치적인 것으로서의 ‘대표(대의/표현)’(representation)를 그 내용적 요소로 하는 삼차원적 정의론을 본격적으로 발전시키고 정식화하게 된다. 프레이저가 이처럼 정치적인 것의 중요성을 점차 강조하면서 삼차원적 정의론으로 이행을 하게 된 것은 신자유주의적 지구화라는 조건 속에서 나타나고 있는 ‘잘못된 틀의 설정’(misframing)이라는 문제에 착목했기 때문이다.

그녀가 말하는 잘못된 틀의 설정이란 일반적으로 말하자면 정의의 규범이 적용될 수 있는 정치적 공간을 일정한 정치공동체들로 분할·제한하는 것, 그로 인하여 특정한 사람들을 어떤 문제의 관련 ‘당사자’에서 배제시킴과 동시에 대화와 논쟁에 참여할 기회 자체를 박탈하는 것이라고 할 수 있다. 좀 더 구체적으로는 그러한 정치적 공간을 근대적 영토국가라는 ‘베스트팔렌적 틀’(Westphalian frame)로 설정함으로써, 실질적으로는 초국적인 부정의의 문제를 국가적인 차원의 문제로 만들어 버리는 것을 말한다. 그 중 가장 대표적인 것이 바로 빈곤 문제라고 할 수 있을 것이다. 예컨대 현대사회의 정의론에서 지배적 영향력을 발휘하고 있는 존 롤스(John Rawls)는 분배적 정의가 지구적이거나 국제적인 수준에서는 적용될 수 없다는 입장을 취하면서, 국내 영역을 그러한 정의의 규범이 적용될 수 있는 배타적인 영역으로 설정한다.<sup>12)</sup> 그리고 이로 인해 개인으로서 그리고 동시에 집합적 정치공동체로서의 빈곤층은 지구적 차원에서 발생하는 경제적 부정의의 문제에 대한 정치적 발언권을 인정받지 못하게 된다.

12) 존 롤스, 『만민법』, 장동진·김기호·김만권 옮김, 아카넷, 2009, 185~194쪽.

플레이저에게 있어 정치적인 영역에서의 부정의는 대표불능[대의부재/표현차단](misrepresentation)이라는 형태로 나타난다고 할 수 있는데, 그녀는 이를 크게 두 가지 수준으로 나누어 설명한다. 하나는 '일상-정치적(ordinary-political) 대표불능'이다. 이는 정치공동체 내부의 왜곡된 의사결정 규칙들이 이미 구성원으로 간주되고 있는 특정한 사람들로 하여금 동등한 발언권을 가지고 사회적 상호작용에 참여할 수 없도록 만들 때 발생한다. 그리고 다른 하나가 바로 앞서 설명한 잘못된 틀의 설정으로 인하여 발생하는 것인데, 이를 플레이저는 '메타-정치적(meta-political) 대표불능'이라고 부른다. 이러한 메타-정치적 대표불능을 가져오는 잘못된 틀의 설정은 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 '권리를 가질 권리(right to have rights)'라고 불렀던 것—즉 일종의 메타-권리—을 상실한 경우와 유사하게 어떤 형태의 '정치적 죽음'을 발생시키게 된다. 이러한 상황에서 고통을 받는 사람은 자선이나 박애, 그리고 '보호'의 대상이 될 수 있을지는 모르지만, 어떠한 요구 자체를 제기할 가능성과 권리를 박탈당하기 때문에 그들은 정의의 측면에서 볼 때 더 이상 '인격체'가 아니라고 할 수 있다.<sup>13)</sup> 요컨대 일상-정치적 대표불능이 정치적 발언권을 '인정'받지만 그것이 제대로 '실현'되지 못하는 형태의 부정의라면, 메타-정치적 대표불능은 그러한 정치적 발언권 자체를 '부정'당하게 되는 형태의 부정의인 것이다.

## 이성주의적 틀의 설정에 의한 메타-정치적 대표불능

이러한 두 수준의 대표불능, 특히 메타-정치적 대표불능에 대한 분석은 장애인의 경우와 연관지어 충분히 숙고해볼만한 가치가 있다. 장애인도 지구화의 시대를 살아가는 동시대의 사회구성원인 한, 당연히 다른 사람들과 마찬가지로 다양한 문제들에서 '베스트팔렌적 틀'에 의한 메타-정치적 대표불능을 경험한다고 볼 수 있을 것이다. 그러나 우리는 그러한 '베스트팔렌적 틀'의 설정에 의해 야기되는 메타-정치적 대표불능을 넘어 현대사회의 정의론이 기반을 두고 있는 '이성주의적 틀'(rationalist frame)의 설정에 의해 야기되는, 특정 유형의 장애인들이 고유하게 직면해 있는 또 다른 형태의 메타-정치적 대표불능을 이야기 할 수 있을 것 같다.

다시 한 번 현대사회의 가장 유력한 정의론인 롤스의 이론을 참조해보자. 그는 다양한 가치관이 공존하는 다원주의 사회에서 설득력을 지닌 정의론을 제시하기 위해 사회계약론의 이론적 전통을 보다 일반적이면서도 추상화된 방식으로 활용한다. 그러한 롤스에게 있어 계약의 참여자인 자유롭고 평등한 인격체로서의 시민이란 “일생 동안 정상적인 상태로 사회에 충분히 협력할 수” 있는 이들, 즉 “두 가지 도덕적 능력(정의감에 대한 능력과 가치관에 대한 능력) 및 이성의 능력(판단, 사고, 그리고 이러한 능력들과 연결된 추론)”을 지닌 구성원들로 제한된다.<sup>14)</sup> 따라서 그의 정의론에 의거할 경우 이러한 도덕적·이성적 능력을 갖추지 못해 사회에 충분히 협력할 수 없는 인지장애인들은 사회계약의 과정에 참여하지 못한 채 배제되며, 단지

13) 낸시 플레이저, 『지구화 시대의 정의』, 김원식 옮김, 그린비, 2010, 42쪽.

14) John Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 2005, pp. 18~19; 또한 롤스, 『정의론』, 202~212쪽을 참조하라.

계약 이후의 사후적 배려를 통해 포용되는 과정을 거칠 때에만 사회의 도덕적 일원으로 존재할 수 있게 된다.

인지장애인에 대한 이러한 배제는 계약론적 전통에 있는 다른 학자들에게서도 마찬가지로, 그리고 좀 더 뚜렷하게 확인을 할 수 있다. 예컨대 신희스주의적 사회계약론에 입각한 도덕론으로 잘 알려져 있는 데이비드 고티에(David Gauthier)는 자신의 주저 『합의도덕론』(*Morals by Agreement*)에서 특별한 필요나 손상을 지닌 사람들은 계약론에 의해 근거지어지는 도덕적 관계의 당사자가 아니라고 이야기한다.<sup>15)</sup> 또한 제프 맥머한(Jeff McMahan)은 『살생의 윤리』(*The Ethics of Killing*, 2002) 등의 저서에서 인간이 아닌 동물들과 심각하게 손상된 인지를 지닌 이들의 도덕적 지위는 한 곳으로 수렴되어야 한다고, 즉 ‘근본적인 인지적 제약’을 지닌 이들은 정당한 정의의 주체가 아니며, 그들은 인격체들보다 더 낮은 수준의 불가침성을 지니고 있다고 주장한다.<sup>16)</sup>

## 인권의 정치의 실천: 성년후견제도의 존재 자체를 정치적 의제로

정의의 주체 내지 당사자가 이렇듯 이성주의적 틀에 의해 제한됨으로써 존재하게 되는 기본적이고도 상징적인 부정의의 상황이 바로 성년후견제도—이전의 금치산(禁治産). 한정치산(限定治産) 제도를 계승한—을 통해 인지장애인들이 자신의 자기결정권 자체를 합법적으로 제한. 부정당하고 이를 타인에게 위임하게 되는 것이라고 할 수 있을 있다. 그들은 추상화된 이론의 차원에서 사회계약의 주체로 간주되지 못하는 것을 넘어 실제로 민법상의 계약 주체가 되지 못한다. 그리고 프레이저가 이야기했던 바와 같이 법적.정치적 측면에서 더 이상 ‘인격체’가 아닌 존재로 간주된다는 점에서, 그리하여 ‘보호’의 대상으로 전락하고 ‘정치적 죽음’의 상태에 놓이게 된다는 점에서 정확히 메타-정치적 대표불능이라는 부정의를 경험한다고 할 수 있다. 그렇다면 우리는 성년후견제도가 인지장애인을 더 잘 보호하기 위해 어떤 개선이 필요한 가라는 차원의 고민을 넘어, 성년후견제도의 존재 자체를 정의 및 민주주의와 관련된 하나의 정치적 의제로 만들어 나갈 수 있어야 합니다.

이미 2003년 제58회 유엔 총회의 사무총장 보고서에서는 “성년후견제도가 때때로 부적절하게 활용되어, 아무런 절차적 보호도 없이 발달장애 혹은 정신장애가 있는 사람에게서 법적 능력을 박탈하고 있다”고 지적한 바 있다.<sup>17)</sup> 또한 유엔 장애인권리위원회는 장애인권리협약(Convention on the Rights of Persons with Disabilities, CRPD)의 이행 상황에 대한 한국의 1차 국가보고서를 심의한 후 2014년 10월에 제시한 최종 견해(Concluding observations)에서 “2013년 7월에 시행된 새로운 성년후견제가 ‘질병, 장애 또는 고령에 의한 정신적 제한으로 인해 일을 처리하는데 영구적으로 무능한 상태라고 간주된 사람’의 재산

15) David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

16) Eva Feder Kittay and Licia Carlson eds., *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p. 18.

17) 조한진, 「성년후견제, 발달장애인의 권리를 보장할 수 있는가」, 『함께웃는날』 13호, 전국장애인부모연대, 2011/2012 겨울, 97쪽.

과 개인적 사안에 관계된 결정을 후견인이 내릴 수 있도록 허락하고 있는 것을 우려한다”면서, “‘의사결정 대리’(substituted decision-making)에서 당사자의 자율성과 의지, 그리고 선호를 존중하는 ‘의사결정 조력’(supported decision-making)으로 전환할 것을 권고한다”고 밝혔다.<sup>18)</sup> 물론 한국 사회에서 이러한 전환 작업이 결코 쉽지는 않겠지만, 그것은 정확히 “민주주의 자체에 대하여, 민주주의의 주체에 대하여, 정치 공동체에 대하여 새로운 질문을” 던지는 일인 동시에 “평등과 자유에 기반을 둔 새로운 연대의 구성에 대해 실험”<sup>19)</sup>을 해보는 일이 될 것이다. 또한 그것은 ‘지적 차이’라는 인간학적 차이에 의한 분할의 경계를 횡단하며 인권의 정치를 새롭게 실천하는 일이기도 할 것이다.

---

18) 「[전문] 한국의 장애인권리협약 이행 상황에 대한 유엔의 최종 견해」, 『비마이너』, 2014. 10. 8.

19) 진태원, 「을의 민주주의」, 『웹진 민연』 49호, 고려대학교 민족문화연구원, 2015년 5월.

# 우리는 모두 이주자다

: 분단의 마음에서 환대의 윤리로\*

김성경(북한대학원대학교)

## 초록

이 글은 촛불집회라는 국면에서 한국사회의 미래는 무엇이어야만 하는지 그리고 그 주체는 누구여야 하는지에 대한 고민에서 시작되었다. 2016년 10월부터 시작된 촛불집회는 박근혜 전 대통령의 탄핵 인용을 마지막으로 3월 11일 대단원의 막을 내렸다. 한국사회에서 소외된 주체들의 적극적인 참여로 가능했던 20차례의 촛불집회와 뒤이은 제도권 정치의 격동은 더 나은 사회에 대한 모두의 열망이 있었기에 가능했다. 하지만 또 한편으로는 촛불집회를 기점으로 한국사회 내부에 침잠해있던 갈등과 대립의 구조가 수면위로 부상하였고, 촛불집회의 주체로 명명된 '시민'이나 '우리'의 표식 내에서도 소외된 주체들이 존재하였던 것도 사실이다. 예컨대 '태극기'로 대표되는 세력은 극우적인 메시지와 반공이데올로기를 적극 활용하여 세대간의 갈등과 대립을 전면화 하였고, 촛불시민 또한 국민국가적인 집단정체성을 필요충분조건으로 가정하면서 그 내부의 차이를 간과하기도 하였다. 글로벌라이제이션과 신자유주의의 파고 속에서 대한민국의 국민이라는 국가 정체성은 많은 도전에 직면한 것이 사실이고, 어쩌면 단일하고 균질한 국가 정체성이라는 신화에 균열이 본격화된 것이 바로 촛불집회를 위시한 상황이라고 하겠다. 국가 정체성이라는 장막을 걷어내고 개인들의 삶의 면면을 살펴보면, 대부분의 시민은 다양한 사회적 공간과 다층적인 시간성에서 배제와 소외의 경험이 있다. 본 글은 한국사회의 현 상황을 복수의 시간성과 공간성이 복잡하게 얽혀 있는 구조로 파악하고, 이러한 복수의 시공간성내에 정착하는 것이 불가능해진 행위주체 모두를 '이주자'로 재정의 할 것을 제안한다. 즉 한국사회에서 이주자의 문제는 이들을 '국민'으로 포섭하는 것으로 해결될 수 있는 것이 아니라, 물리적으로 동일한 시공간에 존재하는 시민들 모두가 배제와 소외의 경험을 공유하는 주체라는 사실을 자각하는 것에서 시작된다. 한국 사회의 미래는 '한국' 사람의 정체성을 공고히 하면서 열리는 것이 아니라 모든 구성원이 '이주자'임을 받아들이고, 서로가 윤리적 존재로서 연대를 모색할 때 그 새로운 가능성을 탐색할 수 있다. 마지막으로 모두가 '이주자'인 이곳에서, 분단된 마음의 한국 사회에서 새로운 공동체를 만들어가는 것의 문제는 결국 공통의 윤리적 가치의 구축에서 시작될 수 있음을 주장하고자 한다.

\* 이 글은 연구노트 수준의 초고입니다. 저자의 동의 없이 인용은 삼가주세요.

## 1. 들어가며

영화 <나, 다니엘 블레이크(I, Daniel Blake)>의 주인공 다니엘 블레이크는 50대 중반의 목수이다. 영국의 쇠락한 도시 뉴캐슬에 살고 있는 주인공은 심장에 이상이 생겨 더 이상 일을 할 수 없다. 40년 가까이 목수로 일해 온 그는 아픈 몸을 추스르는 동안 정부의 복지혜택을 받으려 하지만 실업급여 신청서를 제출하는 것부터 이의 신청을 하는 것 등 모든 것이 전산화 되어 있는 복지시스템에 접근하는 것조차 어렵다. 그런 그 앞에 '더 안쓰러운 이웃'으로 등장한 20대의 케이티는 런던의 살인적인 집값을 감당하지 못하고 잉글랜드 북부로 밀려난 미혼 모이다. 평생을 살아온 런던에서 떠나온 케이티는 새로 정착한 곳이 낯설기만 하다. 도움을 받을 사람도, 위안이 되는 친구도 없는 그녀에게 따뜻한 온정의 손을 내밀어 준 사람은 바로 빠르게 변한 세상이 어리둥절하기만 한 쇠약하고 지친 다니엘이다.

이 영화는 인간의 존엄성을 다룬 수작이라는 평가를 받으면서 2016년 칸 영화제에서 황금종려상을 수상하였다. 노동의 문제, 특히 영국사회의 계급의 문제를 평생 동안 다뤘던 켄로치 감독은 이 영화에서 영국의 복지 정책의 문제점, 관료제의 비인간화, 가난의 문제를 직접적으로 제기한다. 좀 더 세밀하게 살펴보면 주인공 다니엘과 케이티의 삶은 현대 사회에서 뿌리 내리지 못한 자들 혹은 자신들의 삶의 근간에서 뿌리 뽑힌 자들의 모습을 대변하고 있다. 주인공들은 영국인이라는 '국민'의 범주에 포함되어 있지만, 결코 어디에도 뿌리내리지 못한 '이주자'의 모습이다. 예컨대 다니엘은 '과거'에 사는 자이다. 목수라는 직업이 말해주듯이 모든 것이 대량생산되고 기계화로 변해버린 현대 사회에서 손으로 가구를 만드는 직업은 이미 '과거'의 일이 되어 버렸다. 그는 인터넷을 써본 적이 없고, 컴퓨터로 이력서를 출력하는 것 또한 낯설기만 하다. 기술의 발전과 글로벌 연결망이 촘촘히 연결된 '현재'에서 '과거'에 사는 그의 자리는 없다. 또 다른 주인공 케이티는 자신의 '장소'에서 쫓겨난 자이다. 경쟁이 첨예한 영국 사회에서 젊은 미혼모가 두 아이를 키우는 것도 직장을 갖는 것도 너무나도 힘겨운 일이고, 결국 보호시설을 전전하다가 뉴캐슬까지 밀려난 그녀다. '장소'를 잃어버린다는 것은 결국 자신의 사회적 관계뿐만 의미체계, 역사, 그리고 미래의 가능성까지 다 박탈당했음을 의미한다. 그런 면에서 다니엘과 케이티는 우리 시대의 이주자의 전형일 수 있다. 단순히 국가의 경계를 넘은 자를 칭하는 이주자(移住者)가 아니라 시간과 공간의 다층적 구조에서 길을 잃고 잠시 머물기만 하는 '이주자(移駐者)' 말이다.

한국사회 또한 수많은 '이주자'들이 존재한다.<sup>1)</sup>여기서의 '이주자'는 국민국가의 틀 밖에 존재하는 외국인들뿐만 아니라 국민이라는 집단 내에 존재하면서도 지금 한국사회의 시간성과 공간성에서 배제된 자들을 통칭한다. 과거 없는 현재에 살거나, 미래 없는 현재에서 하루살이를 하는 것이 일반적인 현상이 되어버리기도 하고, 정치적·경제적·사회적 공간에서 밀려나는 것이 공통의 경험이 되기도 한다. 이 과정에서 물리적으로는 '현재'에 살고 있지만 여전히 '과

1) 2016년 6월 30일 기준으로 국내 체류 외국인의 수는 200만 명을 넘어섰다. 법무부는 2021년에는 국내 체류외국인이 300만 명을 넘어설 것으로 예상하면서, 이는 전체 인구의 5.82%에 육박하게 될 것임을 의미한다고 설명하였다. 국경을 넘어 한국으로 이주해 온 외국인들뿐만 아니라, 한국에 살고 있는 대부분의 시민들은 공간과 장소를 박탈당하는 '이주'와 같은 경험에 노출되어 있다.

거'에만 살면서 시간성의 구조에서 탈락된 자들과 과거의 기억을 폄하와 조롱의 언어로 재서사화하면서 적대와 혐오의 '현재'를 사는 이들이 등장하기도 하였다(cf. 정수영, 이영주, 2015). 기술의 발전과 함께 신자유주의의 급격한 확장은 속도의 사회를 만들어냈고, 이 속도에 적응하지 못하는 수많은 이들을 배제하였다. 문제는 시간의 선형성과 역사성을 내재화하지 못하는 것이 공통이 경험이 된 한국사회에서 이제 모든 이들의 미래를 꿈꾸는 것이 점점 더 어려워져버렸다는 사실이다.

게다가 한국사회에는 자신의 장소를 잃고 부유하는 이들도 많다. 흡수저로 대표되는 청년 구직자들, 직장에서 밀려난 중장년층, 여성들, 장애인들, 성적 소수자들, 그리고 이주자들이 대표적으로 장소 잃은 자(placeless)이다. 그 중에서도 북한이탈주민의 경우는 장소 없는 자면서 동시에 특정 장소만 허용되는 자로서, 한국사회의 분단과 냉전의 문제가 이들의 장소와 정체성의 문제에 긴밀하게 작동되는 의미심장한 사례라고 하겠다. 한국사회에서 북한출신자로 살아간다는 것의 의미는 고향의 모든 것을 부정해야 하는 것이며, 이는 단순히 모국 '북한'을 부정하는 것에서 멈추지 않고 사실상 고향이라는 장소에 뿌리내렸던 자신의 존재 자체를 완전히 지워내야 함을 의미한다. 이 때문에 북한출신자들은 분단된 한반도의 특성을 배태한 존재이며, 이 사회에서 목격되는 장소를 잃은 자의 전형이다.

물론 '지금 여기'에서 '시간'과 '장소'에 온전히 정박하고 있는 이들이 과연 몇이나 될까 하는 의구심이 드는 것도 사실이다. 극우주의자라고 폄하되는 '태극기'나 '일베들', 반복의 메시지를 전달하며 '반북'의 상징적 대상으로 살아가는 북한출신자들 뿐만 아니라 대부분의 시민들은 문화 지체 혹은 몰역사성을 경험하기도 하고, 경제적 논리만이 우선시되는 세태에 각자의 장소를 잃어버린 채 부유하고 있다. 타자와의 관계를 맺는 것은 점점 더 희박해지고, 관계성을 잃어버린 대다수의 시민들은 각자의 내면으로 침잠하거나 온통 경제적 가치만을 추구하면서 의미를 잃어버린 존재가 되어 버린다(한병철, 2015). 좀 더 극단적으로 표현해보면 현재의 맥락에서 일탈적인 존재로 폄하되는 '태극기'들은 사실 한국사회의 현 주소를 보여주는 하나의 징후일 뿐만 아니라, 시공간에서 길 잃은 이들이 다다를 수 있는 하나의 유형을 보여주는 것이기에 의미심장하다.

이 글은 촛불정국을 기점으로 한국사회의 미래를 고민하고자 기획되었다. 소위 말해 '태극기'로 대표되는 사회 갈등과 집단 소외의 원인을 살펴보면서, 이를 극복하기 위한 방법으로 사회적 연대의 복원과 윤리적 주체의 구성을 제시하고자 한다. '태극기'가 과거에 살고 있는 자들의 전형이라면, '탈북자'는 과거를 현재로 소환하는 장치이면서 동시에 퇴행적이고 반공적인 장소만이 허용된 '이주자'이다. 이 두 집단이 한국사회 내에 어떤 위치에 존재하는지, 그리고 그 이유는 무엇인지를 살펴보면서 이들과 함께 살아갈 수 있는 방안이 무엇인지 고민하는 것이 이 글의 목적이다. 이를 위해서는 이미 국민국가 경계 내에 존재하는 이들과 함께 "살고 싶은 나라"를 만들어내기 위해서는 이들을 배제해내는 분단된 마음을 통합의 마음으로 전환해야 할 것이다. 여기서의 통합은 단순히 하나가 되는 것이나 조화롭게 사는 것이 아닌 사회 구성원 모두가 절대적이고 보편적 가치 공유를 통해 사회적 연대의 가능성을 여는 것을 의미한다. 국민국가의 틀을 넘어 모두가 윤리적 주체로 도약할 수 있다면, 이 사회는 서로에 대한

한대의 권리와 의무를 바탕으로 한 공정한 관계를 맺고, 연대하는 공동체, 즉 진정한 ‘사회’로 전환될 수 있을 것이다.

## 2. ‘과거’에 살고 있는 ‘태극기’

‘친박집회’에 참가한 상당수의 ‘태극기’<sup>2)</sup>들은 박근혜 지지자, 기독교 보수주의자, 극우주의자, “아버지 박정희에 대한 향수에 젖어있는 노인” 등으로 묘사되곤 한다.<sup>3)</sup> 실제로 ‘태극기’ 집회에 참가하는 대부분은 상대적으로 나이가 많은 장년층과 노인층이고, 이들은 “종북좌파 척결”, “공산당 척결”, “북한 지령을 받은 특검”, “십이만 종북 세력 척결”, “국가 전복 반란행위” 등의 구호를 외치며 박근혜 대통령을 옹호한다. 이들의 마음속에서는 박정희 대통령의 딸인 박근혜 대통령이 잘못하면 뭘 얼마나 잘못했겠냐는 근거 없는 믿음과 과거에 대한 향수가 뒤섞여 있기도 하고, 박근혜 대통령은 반공, 친미, 반복이며, 대통령 탄핵은 반미, 친북, 공산주의 도식으로 단순화하여 이해하고 있다. 사실 한국전쟁과 산업화시기를 거쳐 온 그들의 인생 경로에 가장 큰 두려움은 바로 공산주의, 즉 ‘북한’으로 표상되는 세력의 위협이다. 한국사회가 이만큼 살게 된 것은 다 공산주의를 몰아내고, 자신들이 모든 것을 국가를 위해 희생하며 열심히 일해 왔기 때문이라고 생각한다. 이들이 ‘태극기’라는 표상을 적극적으로 사용하는 것은 이들이 스스로 어떻게 정의하는 지가 드러나는 지점이다. ‘태극기’, 즉 대한민국의 공식 국기가 상징하는 것이 바로 자신이며, 거리에 나온 이유는 바로 위기에 처한 ‘국가’를 구하기 위해서이다. 주지하듯 이데올로기는 단순히 담론에 영역에서만 강화되는 것이 아니라, 무의미해 보이는 다양한 상징, 기표, 의례 등 표상작용에 의해서 작동된다(천정환, 2005,8; Guilroy, 1987). 이들이 구하고자 하는 ‘국가’는 해방공간의 혼란과 한국전쟁을 거쳐 지켜낸 것이면서 동시에 주적 북한과 경쟁과 대립하면서도 지켜내야만 하는 ‘반공’국가가 된다.

하지만 그들이 지키고자 한 ‘국가’는 불행하게도 더 이상 존재하지 않는다. 물론 분단체제가 계속되고 있는 현재 상황에서 ‘반공’이나 ‘반북’ 등의 논리가 완전히 사라졌다고 보기는 어렵겠지만, 일상생활은 이미 경제적인 것이 압도하고 있기 때문이다. 촛불집회의 근원적 감성은 바로 정당하지 않은 방식의 부와 권력의 세습의 문제였다는 것이 이를 잘 대변해준다. 예컨대 박근혜 대통령의 탄핵 사태의 시작은 이화여대 사태로 알려진 정유라의 입시 부정과 부당 학점 수여 등의 문제였는데, 시민들이 분노한 것은 바로 신자유주의적인 개인들은 아무리 노력해도 얻기 힘든 것을 누군가는 권력을 이용해서 너무나도 쉽게 얻는다는 것을 오롯이 확인하

2) 일명 ‘태극기 집회’로 알려진 탄핵 반대 집회를 주최하는 단체의 공식명칭은 <대통령 탄핵 기각 국민 저항 총궐기 운동본부>인데, 2016년 12월 9일에 국회에서 박근혜대통령 탄핵이 가결됨에 따라서 박사모, 대한민국어버이연합, 재향군인회, 대한민국 엄마 부대 등의 단체가 모여 결성된 단체이다. 2016년 11월부터 보수 단체의 산발적인 시위로 시작되었다가, 2017년이 되면서 좀 더 큰 규모로 반대 집회가 열리게 되고 점점 더 가열되는 양상이 전개되었다. 탄핵 결정을 앞두고는 보수의 세력을 보여주고자 하는 노력이 정점에 다다른 것은 3월 1일 집회였는데, 광화문광장을 ‘태극기’와 ‘촛불’이 횡적으로 공간을 양분하는 진풍경이 연출되기도 하였다.

3) ‘Protests Erupt in South Korea After President Park Geun-hye is ousted’, *The New York Times*, 2017. 3.10.

였기 때문이다. 즉, 촛불 시민이라고 일컬어지는 대다수의 시민이 ‘신자유주의적 주체’로 이미 변환되어 각자의 위치에서의 불공정성과 부정의에 대한 분노를 표출한 것이라면, ‘태극기’로 대변되는 세력은 ‘신자유주의적 주체’로 변화하지 못한 채 여전히 ‘반공’의 이데올로기를 내재 하면서 ‘반북’을 외치고 있는 것이다.

경쟁의 논리가 최고의 선이 되어버린 현 사회에서 밀려난 ‘태극기’ 즉 대다수의 노인 계층은 사회 정의 등에는 관심이 없다. 왜냐하면 경제적 정의, 사회적 평등 등은 모두 ‘현재’의 언어 이면서, 밀려난 자들에게는 해당되지 않는 가치일 뿐이기 때문이다. 이런 맥락에서 ‘촛불’들은 경쟁과 경제적인 것이 모든 것이 되어 버린 현 상황에 지친 이들이었다면, ‘태극기’들은 신자유주의라는 게임에 초대조차 받지 못한 이들일 수 있다. 산업화와 반공의 시대에 표류하는 그들은 국가에 충성하며 일사분란하게 움직일 때만이 현실의 문제를 타계할 수 있다고 믿는다.

빠르게 변하는 세상에서 ‘과거’에 사는 이들로 치부된 대다수의 ‘태극기’들은 자신의 자리를 찾지 못해 분노한 이들이다. ‘태극기’들의 문제를 노인 빈곤의 문제로 접근하는 것도 일견 의미가 있지만, 중산층의 노인들조차 ‘태극기’의 정서를 공유하는 것은 이들이 ‘계급’을 뛰어넘으면서 과거와 기억을 지키려 한다는 것의 반증이다. ‘태극기’들은 공산주의에서 지켜낸 자랑스러운 국가가 자신의 존재와 다름 아니며, 자신들의 삶과 바꿔 일궈낸 국가에 비판적인 태도는 모두 다 “철없는 것들의 세상물정 모르고 하는 짓”이 된다. 하지만 그들은 동시에 자신들의 말을 아무도 귀담아 듣지 않는다는 것을 잘 알고 있다. 즉 이들은 자신들의 신념과 나라, 그리고 자신들 스스로의 존재를 증명하려는 일종의 “인정투쟁”을 벌이고 있는 것이다. ‘태극기’ 집회에 나오는 노인들의 구술사 작업을 해오고 있는 최현숙에 따르면 그들은 “밀리고 밀리다 존재를 아우성치러 나온다. 탄핵을 핑계 삼아 모여. 다 밀려난 자신들의 문화와 가치와 체득과 기억과 해석을 끄집고 뒤섞어 아우성친다.”(2016, 469) 이들이 ‘태극기’를 몸에 두르고, 극렬하게 저항하는 것은 이들이 얼마만큼 소외되어 있으며, 사회에서 그들의 자리가 얼마나 박탈되었는지를 짐작케 한다.

김홍중은 87년 체제를 ‘진정성의 시대’로 정의한 바 있다. 그는 특정 시기의 사회는 집단의 파토스, 즉 공통의 정서, 감각, 감정 등을 공유한다고 주장한다. 예컨대 87년으로 대표되는 민

4) ‘태극기’들의 소외감은 탄핵정국이 계속되면서 극에 달하게 된다. ‘국가’가 흔들린다고 느낀 그들의 불안감은 시간이 가면서 점차 과열되기 시작하였고, 급기야 혐오와 적대의 언어로 ‘촛불’ 시민들을 비난 하기도 하였다. ‘태극기’ 집회의 극렬 시위대들의 불안과 혐오의 감정은 단순히 마음속에서 머무는 것이 아니라 폭력적인 행동을 추동하였고, 실제로 탄핵 인용 당일에 경찰과의 물리적인 충돌까지도 빚어지기도 하였다. 그렇다면 3개월 넘게 광장에서 계속되어온 정치적 공방의 마침표를 찍는 그날의 풍경을 잠깐 살펴보자. 2017년 3월 10일 헌법재판소의 발표가 예정되어 있었고, 탄핵 기각을 굳게 믿고 있던 ‘태극기’들은 삼삼오오 안국역으로 모여들었다. 확신에 찬 그들은 기뻐보였고, 주최 측에서도 큰 이동식 스피커 3-4개와 대형 스크린을 곳곳에 설치하고 축제를 준비하고 있었다. 하지만 결과는 박근혜 전 대통령의 탄핵 인용이었고, 그 순간 태극기 집회에 모인 많은 수의 사람들은 말을 잃어버린 채 망연자실하였다. 하지만 곧 여기저기서 폭력적인 구호가 난무하고, 곳곳에서 물리적 싸움과 충돌이 벌어졌다. ‘태극기’끼리 서로 “좌파 촛불”이냐고 몰아세우며 멱살잡이를 하고, 점심시간의 틈에 집회를 구경나온 회사원을 대상으로 무차별 폭언이 이어졌다. “지금 웃음이 나와. 나라가 이 꼴이 됐는데. 웃음이 나오냐고.” 악다구니 치는 할머니도 있었고, 안국역에서는 젊은 시민들에게 ‘태극기’ 무리들의 폭언과 호통이 쏟아졌다. “아이구. 저것들이 뭘 알아. 전쟁이 나야해. 전쟁이 나서 공산당한테 나라가 먹혀봐야 한다고... 아이구...” 태극기를 온 몸에 휘감고 전쟁을 걱정하며, 비장한 모습으로 “반공”을 외치는 그들은 다른 시민들과는 다른 시간에 살고 있는 듯 했다(연구자의 필드노트 중 일부. 2017년 3월 10일).

## 우리가 살고 싶은 나라

주화의 시대에는 생존이 부끄러운 것이며, 옳은 가치를 추구하는 “진정성”이 삶의 기준이 되는 파토스가 존재했고, 여기서 대부분의 시민들은 자신이 진정함에 이르지 못했다는 좌절감을 맛보면서 “살아남은 자”로서의 “슬픔”을 공유하고 있었다(김홍중, 2009). 하지만 도덕적 가치를 추구하는 진정성의 시대는 IMF 사태를 겪으면서 생존의 가치가 가장 우선시 되는 또 다른 사회적 에토스로 변화하게 된다. 이제 한국사회에서 중요한 것은 살아남는 것이며, 진정한 자아를 찾아야만 하는 도덕적 고통에서 벗어나 일상에 충실한 속물이 되는 것이다. 김홍중의 언어로 “속물과 동물 들의 세계, 몰럼(沒廉) 혹은 무치(無恥)의 에토스에 의해 지배되는 세계”이다(2009: 66). 동물과 속물들은 자신들의 생존에만 골몰한다. 이들은 자유라는 이름으로 프랭클린 다이어리를 쓰면서 각자의 시간을 계획하고, 자신의 몸을 디자인 하면서 자기계발에 골몰하는 주체가 되어버렸다(서동진, 2009). 신자유주의의 통치성이 각 개인을 ‘자기계발하는 주체’로 호명하는 지금, 국가와 반공에 온 몸을 불살랐던 무리들은 자신들의 삶의 역사성과 현재의 요구 사이에 기나긴 간극을 발견할 수밖에 없다.

이런 맥락에서 이들은 생존의 게임에 초대받지 못한 자이다. ‘생존’을 놓고 경쟁하는 것은 어쩌면 생산하는 경제적 주체들에게만 가능한 것일 수도 있다. 생산의 능력을 잃어버린 자들에게는 속물이 되는 것도 동물로 살아남는 것도 남의 얘기일 수 있다. 즉 철저하게 유폐된 자들은 그만큼 자신이 생존했던 시대(생산의 주체였던 시기)나 화석이 되어 박탈되어버린 자신들만의 도덕적 가치를 움켜쥐고 있기 쉽다. ‘태극기’들이 ‘종북 척결’을 외치며, 태극기와 성조기를 흔드는 것이 강변해주듯이 말이다. 그만큼 ‘태극기’는 생존의 게임 또한 모두에게 공평하게 열려있는 것이 아님을 설명해줄 뿐만 아니라, ‘현재’의 사회에서 도태된 자들이 어떻게 ‘과거’에서 살고 있는 지 보여준다.

문제는 다양한 ‘장치’가 ‘과거’에 살고 있는 이들을 마치 ‘현재’에 살고 있는 것처럼 믿게 만든다는 사실이다. 한국사회의 무의식에 잠재해 있는 분단이데올로기는 중요한 사회적 사건의 국면 마다 부상하여, 현실이 되곤 했다. 노동조합의 파업이 결국 북한에 이득이 되는 것이라는 논리부터 시작해서, 박근혜 대통령의 국정농단에 반기를 들었던 대부분의 시민들이 ‘종북’이 되는 것이 바로 이런 맥락이다. 흥미롭게도 헌법재판소의 통합진보당 해산 사건은 법질서, 즉 현재를 운용하는 성문헌법 위에 “이면(裏面) 헌법이 존재” 한다는 사실을 인정했다는 측면에서 의미심장하다. 통합진보당의 해산을 합헌으로 해석한 헌법재판소의 판결문은 “북한이라는 반국가 단체와 대치하고 있는 대한민국의 특수한 상황을 고려”하여야 함을 명시하고 있으며, 이는 헌법 또한 ‘분단’상황에 따라 운용되어야 함을 인정한 것이라고 하겠다. 이는 사실상 “빨갱이로 몰린 자에게는 권리가 인정되지 않는다는 일종의 관습헌법이 작동”하고 있음을 헌법 최고 기관이 명문화한 것과 다름 아니다(백낙청, 2017, 31). 매 순간 마다 거론되는 ‘빨갱이’, ‘종북’ 등의 표식은 사실상 존재하지 않는 것을 존재하게 하며, 과거를 현재로 소환하는 힘으로 작동한다.<sup>5)</sup>

5) 최근의 태극기 집회를 중심으로 확산되는 메시지의 면면을 보면 ‘빨갱이’와 ‘종북’의 코드가 깊게 자리 잡혀 있는 것을 확인할 수 있다. “...근대 이게 뭐니까? 아무리 그래도 그렇지~! 촛불집회 비위 맞춘답시고 "사회주의가 답이다", "김정은 만세", "양심수 이석기를 석방하라", "연방제 실현하여 평화통일 이룩하자", "주한미군철수", "국정원해체", "국보법폐지" 외치며 대통령용 단두대를 세운 앞에서 대통령 형상의 머릴 잘라 철없는 애기들에게 공 차게 하는 그런 자리에 앉아 "잘한다 잘한다" 박수 치

### 3. 분단과 반공의 공간에서의 이주자, 탈북자

‘과거’를 ‘현재’로 소환하는 ‘장치’로 최근 가장 적극적으로 작동하는 것은 바로 북한에서 한국으로 이주해온 탈북자이다. 이들은 단순히 국경을 넘어 온 이주자에서 더 나아가 냉전과 분단을 가로질러 이동해 온 이들이다. ‘탈’북자라는 존재 자체가 바로 ‘반북’의 상징이며, 반공 이데올로기의 존재를 정당화한다. 한국 사회에서 자신의 자리를 조금이라도 찾기 위해 고군분투하는 이들에게 주어진 장소가 ‘과거’이건 설혹 자신의 고향을 철저히 부정해야 하는 ‘반북’이건 망설일 여유가 별로 없다. 자신들의 존재를 인정해주는 곳이라면, 어떻게든 정착해야만 이 경쟁적인 사회에서 살아남을 수 있기 때문이다.

탈북자에게 ‘북한’이라는 표식은 떼어낼 수 없는 낙인이고, 이는 자신들 스스로 다양한 정체성을 재구성하는 것을 어렵게 한다. ‘국가’와 ‘분단’에 철저히 포박되어 있는 북한출신자들은 이 때문에 남한에 살면서도 ‘북한’과 살 수 밖에 없고, 이곳에서 그나마 살아남으려면 ‘북한’이라는 표식을 적극적으로 활용하는 것이다(김성경, 2014). 일례로 최근 한국으로 이주해온 주영 북한대사관 공사인 태영호<sup>6)</sup>는 ‘반북’으로 살면서 ‘한국’에서 자신의 자리를 찾은 존재이다. ‘자유’를 찾아 한국으로 이주한 그는 마치 여전히 ‘북한’에 살고 있는 것과 같이, 일상 내내 ‘북한’과 관련된 일을 하면서 보낸다. 끊임없는 인터뷰와 강연회 등에서 김정은 체제가 얼마나 문제가 많은지, 북한의 군사 능력이 어느 정도 인지, 북한의 인권 개선을 위한 방안은 무엇인지 등 북한 전반에 관련된 ‘평가’와 ‘해석’을 하면서 하루하루를 보낸다. 북한의 핵실험이나 군사 도발이 있으면 더 바빠진다. 여기저기서 인터뷰 요청이 쏟아지기 때문이다. 게다가 최근에 말레이시아에서 김정남이 살해되자, 고위급 탈북자로서 북한 정권의 잔혹함에 대한 증언을 해달라는 요청이 언론, 학계, 종교계를 가리지 않고 폭주한다. “통일된 대한민국”<sup>7)</sup>을 만들기 위해서 한국으로 온 그는 가능한 모든 대외활동에 참여하려고 노력한다. 그래서 북한 정권의 참혹함을 알리고, 하루라도 빨리 북한 체제가 붕괴되는데 모든 노력을 기울이려고 한다.

하지만 북한에 대해서 목소리를 높일수록 그가 그토록 원하던 ‘자유’를 누릴 공간은 제한될 수밖에 없다. 그는 자녀들에게 “오늘 이 순간(탈북한 순간) 내가 너희의 사슬을 끊어주니 자유롭게 살라”고 말하기는 했지만, ‘북한’의 고위급으로 한국에 온 이상 어느 ‘시민’처럼 평범하고 자유롭게 사는 것은 사실상 불가능하다.<sup>8)</sup> 게다가 김정남 살해 사건 이후에 그의 안전 문제

---

십니까? 소위 대선주자 라는 분들이? 소위 대선 출마자란 분들이 그러시면 안되죠~! 뭐라 했던가요? 탄핵인용 안되면 혁명밖에 없다고요? 대통령이 되면 혈맹 미국보다 북한먼저 찾아가 김정은 에게 알현 하겠다고요? 미군을 몰아내고 자주통일 낮은 연방제 이루겠다고요? 그리고 사드배치는 다음 정권에 맡기라고요? 중국은 이미 더 강력한 사드를 배치해서 우리를 손바닥 처럼 들여다 보는데도 우린 방어용으로 사드배치 하는 걸 왜 못하게 하는데요? 당신들은 도대체 어느 나라 인간들인가요?”

6) 지난 12월 27일에 공식 기자회견을 시작으로 연일 북한 정권에 대한 날선 비판을 쏟아내고 있는 고위급 탈북자이다.

7) 2016년 12월 27일에 통일부에서 열린 태영호 전 주영 북한공사의 공식 기자회견의 마지막은 “통일된 대한민국 만세” 삼창을 하는 것으로 막을 내렸다. 이는 과거 권위주의 정부 시절에 탈북자들의 기자회견을 마지막을 연상시키기에 충분했다.

8) 태영호 기자회견 전문

## 우리가 살고 싶은 나라

에 대한 우려가 깊어지면서, 어디를 가던 조심해야만 한다. 물론 그의 신변안전을 걱정하는 사람들에게 “통일은 개인이나 집단의 희생이 없이는 않되”는데 “이 한 몸 통일의 재단에 바쳤는데”라고 말하며 결의를 다진다.<sup>9)</sup> 국가를 위해서 자신의 목숨 정도는 희생될 수 있다는 논리인데, 한국에서까지 국가를 위해서 자신을 희생한다는 각오는 참으로 아이러니 하다. 자유의 나라를 찾아 온 그의 삶은 역설적이게도 ‘국가’가 전부가 되어 버린 것이다. 어차피 분단체제에서 상대국으로 이주한 자들의 숙명은 결코 개인으로 살수 없다는 데 있다. 그는 한국에 살면서도 ‘북한’과 산다. 만나는 사람들도 그에게 듣고 싶은 것은 ‘북한’에 관한 것일 뿐이다. 그를 필요로 하는 사람들도, 따뜻하게 손을 건네는 사람들도 모두 그가 ‘북한’ 출신 ‘고위급’이기 때문에 그에게 관심을 보인다. 이것도 얼마나 더 같지 사실 잘 모른다. 또 다른 ‘고위급’이 한국에 들어와 그의 정보 가치가 더 이상 중요하지 않게 되면 그는 곧 잊힐 테니까 말이다. 아니 혹여나 그가 한국에 살면서 ‘북한’이 아닌 ‘한국’에 살려고 하는 순간 그의 효용 가치는 결국 사라지고 말 것이다.

사실 지금까지 ‘북한’과 ‘반북’을 표상하다가 잊혀져간 북한 출신자는 셀 수 없이 많다. 귀순용사 시대에 공식 기자회견을 하면서 북한의 참상을 고발해 온 이들 중 대부분은 정착의 어려움을 겪으며 고통스러운 삶을 이어가고 있다. 이주한 이후 몇 년은 북한 관련 안보 강의나 언론 활동을 등을 통해서 어느 정도 생활을 유지할 수 있었지만, 그것도 몇 년 지나고 나면 새로 온 이들에게 자리를 빼앗기기 쉽다. 더 이상 찾아주지 않는 탈북자가 할 수 있는 일이란 여느 이주노동자와 같이 가장 밑바닥 ‘노동’이다. 북한보다도 더 뻑뻑한 노동자의 삶에 자신이 없는 이들은 어떻게든 자신의 위치를 활용해서 남한 사회가 듣고 싶은 이야기를 해주면서 살아남아야 한다. 즉, 자신의 효용가치를 높이기 위해서는 조금이라도 더 자극적이면서도 북한에 대한 부정적인 표현과 경험 등을 쏟아내야만 한다. <14호 수용소의 탈출>(2013)로 유명한 신동혁씨가 점차 자신의 증언의 수위를 높여가다가, 결국 증언의 대부분이 ‘사실’이 아니라는 것이 밝혀지면서 더 이상 말할 자리를 얻지 못한 것은 의미심장하다. 즉 듣고 싶은 이야기가 정해져 있는 한국사회에서 탈북자가 살아남을 수 있는 방법은 듣고 싶은 이야기를 조금이라도 더 드라마틱하고, 효과적으로 전달하는 것이다.<sup>10)</sup> 북한에 대한 긍정적이거나 동정적인 시선은 탈북자가 절대로 견지해서는 안 되는 것이다. 북한출신자이기 때문에 존재 그 자체로 이미 북한을 재현하는 탈북자는 ‘반북’일 때만이 한국에서 받아들여질 수 있고, 이는 이들에게 주어진 한국사회의 ‘장소’가 분단이데올로기로 왜곡되어 있음을 의미한다.

게다가 지난 10여 년간의 남북 관계는 최악의 상황으로 치달았다. 북한과 남한의 화합은 차치하고, 서로간의 대화나 교류가 중단된 지 이미 오래다. 이런 맥락에서 탈북자는 더더욱 북한의 참혹함을 알리는 중요한 소재이면서 동시에 한국 내 분단을 강화시키는 기제로 활용된다. 작년 지방선거를 앞두고 일어난 북한 여성종업원의 집단 탈북에서 보여주듯이, 정치적 목적을 위해서 ‘탈북자’는 이용되고 있다. 탈북자의 인권문제를 고려해서 정부는 탈북자의 신분

9) 태영호 기자회견 전문

10) 탈북자 출신인 NK 워치의 안명철 대표는 탈북자의 이러한 증언 패턴을 두고 “사람들이 쇼킹한 이야기만 바라니 탈북자들은 거기에 맞춰 이야기 하게”된다고 설명한다. 또 다른 전문가는 사람의 관심을 끌어서 살아남으려고 하는 “일종의 생존방식”이라고 해석하기도 한다(중앙일보, 2015년 1월 31일).

을 확인해주지 않는 것을 원칙으로 해왔는데, 유독 북한 여성종업원 집단 탈북에 관련해서는 조사가 마치지도 않은 시점에 이들의 사진까지 공개하면서 여론전을 펼쳤다(프리티안, 2016년 4월 8일). 게다가 최근에는 더 많은 탈북을 유도하기 위해서 탈북자에게 제공하는 보로금을 상향하는 방안이 입법 예고된 상태이다. 마치 과거 탈북자/탈남자를 두고 남북이 이념 대결을 펼쳤던 것처럼, 더 많은 탈북자를 유도하여 한국사회내의 냉전과 반공을 강화하려는 시도를 한다. 최근 통일부에서 입법예고한 북한이탈주민 보호 및 정착지원에 관한 법률 시행령의 개정안에 따르면 ‘가치 있는 정보’를 제공한 북한이탈주민에게 제공되는 보로금을 현행 최대 2억 5000만원에서 10억 원으로 상향 조정하였다.<sup>11)</sup>정부는 물가 등을 감안하여 인상한 것일 뿐이라고 주장하지만, 북한 출신자들이 제공하는 정보의 ‘가치’ 혹은 북한 체제에 미치는 정치적 ‘타격’에 따라 차등으로 보로금을 지급한다는 발상 자체가 과거 남북 대결 시기의 논리에서 한 치도 벗어나지 않았음을 드러낸다.

이렇듯 냉전과 분단의 구조는 북한출신자의 운신의 폭을 제한한다. 성공적으로 정착하기 위해서는 재빨리 이러한 구조에 맞게, 한국사회가 요구하는 탈북자의 상에 걸맞게 행동해야 한다. 언론에서 힘겹게 얻은 자리에서, 통일강사라는 이름으로 북한을 소개하는 자리에서, ‘탈북자’ 몫으로 그나마 주어진 몇몇 팬클럽은 직장에서, 그리고 북한출신자의 이름으로 살아야하는 일상의 순간순간에서 이들은 ‘다른’ 북한 이야기를 하는 것도, ‘국가’가 아닌 자신들의 이야기를 하는 것도 허락되지 않는다. 어쩌면 이들이 태극기 집회의 선두에 서서 “탄핵과 촛불은 김정은 정권이 바라는 것”이고, “종북 좌파 세력이 한국을 북한에 받치려고 한다는 것”과 같다는 메시지를 끊임없이 재생산 한 것이 바로 한국사회가 이들에게 허용된 자리가 그곳이었기 때문이다. 북한과 비교하면서 한국의 우위를 온몸으로 증명하며, 큰 소리로 외친다. “살기 좋은 나라에서 뭐가 불만인데(탈북자 김재승 연설, 2017.2.11.)”, “공산당의 특기를 따라하는 민중혁명 노란 뱃지의 횡포와 광장의 폭동(탈북자 백요셉 연설, 2017.2.25.)”, “노병들이 지켜준 자유대한민국을 청년들이 말아먹고 있는 현 시국(탈북자 이순실 인터뷰, 2016.12.31.)”에 대한 날선 비판을 한다. “자유 대한민국”이라는 “내 나라”에 “충성, 복종” 하여야 하고, 국가에 반대하거나 비판하는 자는 바로 “공산당”, “종북” 등의 프레임으로 설명된다. 자유롭고, 정의로운 국가를 위해서는 시민의 정당한 권리가 우선시 되어야 하는 것인데, 탈북자에게 자유와 정의는 분단의 맥락 내에서 충성과 복종으로 의미의 변화를 거친다. 흥미롭게도 ‘촛불’과 ‘태극기’는 동일하게 자유가 보장되는 국가를 요구하고 있는데, 같은 기표가 ‘촛불’에게는 자유는 공정하고, 정의로운 사회에서 비롯된다는 기의와 연결되어 있다면 ‘태극기’에게는 반공과 반북을 철저히 관철시킬 때 자유로운 국가가 유지된다는 믿음을 내포하고 있다.

최근의 탈북자에 관한 몇몇의 논의는 분단 이데올로기에 포섭되지 않는 다양한 정체성의 구성 양상을 주목하기도 한다. 예컨대 탈북자는 국가나 이념으로 수렴되지 않는 새로운 시민으로서의 인정투쟁에 뛰어들기도 하고, 때로는 남과 북의 경계를 넘어 초국적 주체로서의 또 다

11) 또한 군함이나 전투폭격기를 몰고 탈북한 경우는 1억 5000만원에서 10억 원, 전차, 유도무기 및 그 밖의 비행기는 5000 만원에서 3억 원, 포, 관총, 소총 등 무기류는 1000 만원에서 5000 만원으로 오르고, 탈북자가 소지한 현금 등 재화는 지급처럼 시가 상당액을 모두 지급한다. 통일부, 입법예고, 통일부공고 제2017-10호 참조.

른 가능성을 수행하기도 한다(이희영 2010; 김성경 2013). 하지만 여기서 간과하지 말아야 할 것은 국가 밖의 정체성이나 전복성을 띤 행위주체성 또한 분단과 냉전의 이데올로기의 주체화와 깊은 관계성을 지닌다는 사실이다. 예컨대 권명아는 파시즘과 국가 그리고 여성의 문제를 다루면서, 식민시기의 여성 정체성은 단순히 특정한 여성성의 문제로만 살펴볼 것이 아니라 파시즘이 어떻게 주체에 파고들어 특정한 주체를 구성해내는지의 맥락을 함께 읽어내야 한다고 주장한 바 있다. 즉 제국 아래의 여성이 어떻게 제국에 동의하며, 황국 식민의 정체성을 내면화하는 지를 살펴봄으로서 단순히 식민의 피해자 혹은 조력자와 같은 이항 대립적 단순화에서 한걸음 나아갈 수 있다고 주장한 바 있다(권명아, 2005). 이러한 문제의식을 탈북자의 논의로 적극적으로 확장할 경우 탈북자는 단순히 남한 사회의 냉전 이데올로기의 또 다른 희생양이라고 폄하하는 것도 그렇다고 그 반대편에 서서 새로운 정체성을 운운하며 과도하게 그들의 행위주체성을 평가하는 것도 경계해야 할 것이다. 극우주의적 목소리를 높이는 탈북자들은 그들이 어떤 맥락과 무슨 이유에서 분단과 냉전을 자신들의 새로운 주체로 ‘내면화’했는지, 그리고 어떠한 기제가 이러한 주체화 과정에 적극 결합하였는지 총체적으로 살필 때 탈북자에게 제한된 자리만 허용한 한국사회의 구조내에서의 이들의 투쟁과 동의를 작동 양상이 포착될 것이다. 뿐만 아니라 국가와 이데올로기를 넘어서는 주체화를 시도하는 소수의 북한이탈주민들 또한 그들의 행위주체성을 단순히 평가하기 보다는 이들의 능동성 이면에 은폐되는 분단 이데올로기의 의도와 맥락을 함께 고려하여 분석할 필요가 있다.

무엇보다도 잊지 말아야 할 것은 한국사회의 북한출신자는 가장 취약한 ‘이주자’ 중에 하나라는 사실이다. 탈북자들은 공간을 가로질러 도착한 정착지에서 자신들의 장소를 만들고자 하지만, 그 장소는 ‘분단적’이며 ‘퇴행적’인 곳이다. 장소가 사람이 사는 공간이며, 시간성을 배태한 구조라는 것을 감안할 때, 장소는 자아가 타자와 만나며 세계와 조우하는 곳을 의미하며, 자아의 주체화 과정에서 “공간성과 시간성, 주관성과 객관성, 자아와 타자”를 구성하는 구조인 장소가 생성된다(말파스, 210-211). 모국을 떠나 정착국으로 이주한 이주자들은 이런 맥락에서 장소를 잃어버린 자로 개념화된다. 왜냐면 단순히 공간을 떠난 것이 아니라, 공간이 배태한 시간, 타자와의 관계성, 세계에서 뿌리 뽑힌 것이고, 이는 이주자의 정체성의 근간을 흔들어버리는 것이다. 새롭게 정착한 공간에서 이들은 다시금 자신들의 장소를 만들고 정체성을 구성해야만 한다. 이는 이주자가 타자와의 관계를 만들어간다는 것을 의미하며, 공간에 내재되어 있는 과거의 기억과 미래의 가능성을 내재화하는 것이며, 객관적 시공간의 주관적 의미를 만들어가는 것을 의미한다. 탈북자가 타자와의 관계를 통해 자신의 정체성을 새롭게 구성하면서, 장소를 만들어가는 과정은 이 때문에 분단의 과거와 현재를 마주하는 것이 되며 동시에 탈분단의 미래를 상상하는 것이다. 하지만 ‘과거’에 포박되어 있는 그들의 장소에서 분단을 극복하고, 각자의 삶의 맥락에서 시간의 연속성을 복원하면서, 탈분단의 미래를 꿈꾸는 것은 쉽지 않다. 이 때문에 탈북자들은 한국사회에서 장소를 만들지 못하고, 사회의 구성원으로 충분히 환대받지 못한 채 부유하게 되는 것이다.

#### 4. 분단의 마음, 탈분단의 마음

한국사회에는 수많은 분단(들)이 존재해왔다. 젠더, 세대, 지역, 계급 등의 영역에서 각 집단 간의 차이는 갈등과 대립의 기제가 되어 왔다. 세월호와 촛불정국을 지나 우리가 꿈꾸는 ‘다른’ 사회는 아마도 지금과 같은 갈등과 대립이 완화되어 적절하게 조정되는 것을 의미하는 것이다.<sup>12)</sup> 물론 거창하게 사회 통합 등을 내세울 수도 있겠지만 그 과정에서 반드시 기억해야 할 것은 ‘통합’은 가치 지향으로 존재할 수는 있지만, 현실에서의 목표치나 특정 사회적 형태로 환원될 수는 없다는 사실이다. 특히 국민국가의 등장 이후에 국가내의 집단, 개인, 공동체 등을 공통의 무엇으로 묶어내는 일은 점점 더 중요해졌지만, 그것은 언제나 실제적 수준이 아닌 이데올로기적 장치를 통해 “상상의 공동체”를 구성하는 것에 머물러 있었다(Anderson, 1991). 즉 국민국가는 역사, 민족, 언어를 상징체계, 교육, 활자매체(미디어) 등을 통해 구성원들에게 공유하게 함으로써, ‘국가’를 중심으로 한 정체성을 강조해왔다. 특히 한국과 같은 신생독립국의 경우에는 영토 내부의 결속을 위해서 국가를 중심으로 한 사회통합의 다양한 기제가 활발하게 작동한 것이 사실이다. 하지만 글로벌라이제이션의 영향으로 국민국가라는 틀이 희미해졌고, 국민이라는 공고한 정체성에 균열이 만들어지기도 했다. 뿐만 아니라 국민이라는 집단 내의 다양한 행위자가 부상하면서, 이들과 조화롭게 살아가기 위한 방안이 반드시 ‘국민 정체성’의 회복이나 국가의 강조일 필요는 없다는 논의가 확장되고 있다(Ong, 1999; Sassen, 2008).

한국사회가 현재 목도하고 있는 갈등과 대립은 한국인이라는 국가 정체성이 배태하고 있는 ‘분단’과 ‘반공’에 균열이 생기면서 발생한 것이다. 반공이 아닌 ‘자유 대한민국’을 상상할 수 없는 ‘태극기’는 정의롭고 공정한 ‘자유 대한민국’이 중요한 대다수 시민들과 화해하기 어렵고, ‘반복’으로 자신의 정체성을 구성한 ‘탈북자’에게는 다문화를 운운하는 ‘자유 대한민국’이 낯설기만 하다. 더 큰 문제는 분단의 갈등과 대립이 단순히 이성적 수준에만 머무는 것이 아니라 감정, 정동, 감성을 어우르며 분단의 마음을 만들어낸다는 사실이다. 역사성을 지닌 분단의 마음은 설혹 분단 체제가 극복된다고 하더라도 사회 구성원의 심원에 남아 지속적인 분단과 대립을 재생산해낼 확률이 높다. ‘과거’에 살고 있는 이들의 두려움이나 소외감 그리고 반복의 상징으로 한국사회에 존재하는 탈북자들의 분단된 마음은 미시적으로 작동하면서 동시에 사회적 행위를 만들어내 사회적 갈등의 원인이 된다.

마음은 이성을 포함한 감정, 정서, 의지, 감각 등의 총체이면서, 공유하는 집단의 성향과 행위의 근원을 의미한다(김홍중, 2014; 김홍중, 2009). 여기서 마음이라는 개념을 주목하는 이유는 남한사회에서 분단은 ‘이면(裏面)’에 존재하지만 사실 명문화된 모든 제도, 법, 정치, 시민사회, 사회, 개인의 영역을 압도하면서 작동하고 있기 때문이다. 즉, 이성의 수준에서는 명확하게 포착되지 않지만, 사실 그보다 더 깊은 수준에서 광범위하면서도 미시적으로 분단은 작

12) 사회통합은 갈등 조정이나 갈등 전환이라고 정의되기도 한다. 갈등이 존재하지 않는 진정한 의미의 통합(統合)은 어떠한 공동체에서도 사실은 가능하지 않기 때문이다. 이 때문에 사회통합은 그 사회가 얼마나 갈등 조정 능력이 있는지의 여부 혹은 극단적 갈등을 타협 가능한 갈등으로 전환하는 능력이라고 설명하기도 한다.

## 우리가 살고 싶은 나라

동되고 있다. 분단의 마음은 한국사회가 국민국가로 등장하면서부터 지금까지 공유된 사회적 마음이며, 사회적 에토스를 의미한다. 분단의 마음은 특정 국면이나 시기에 따라 변형되기도 하고 혹은 약화되기도 하지만 사실상 한국사회가 지난 70여 년간 공유해 온 사회적 정서임에 분명하다. 김홍중의 주장한 것과 같은 진정성의 마음이나 스노비즘 혹은 생존주의 등의 마음은 특정 국면에서 등장한 마음체계이지만, 이것보다 더 깊은 심연에는 분단의 마음이 한국사회 전반에 깊게 자리 잡혀 있다(김홍중, 2009, 2015).

김홍중의 마음의 사회학의 논의가 특정 국면에서의 사회적 마음이 어떤 구조와 형성과정을 거쳐 구성되었는지를 설명하면서 동시에 또 다른 마음체계로의 전환의 맥락을 분석하는 것에 집중하고 있다면, 본 글이 제안하고자 하는 분단의 마음은 사실상 장기지속의 사회적 에토스로 분단이라는 정치적 구조에 의해서 (재)생성되지만 동시에 분단을 지속시키고, 강화시키는 것으로서의 사회적 마음을 주목한다. 이를 통해 분단의 극복은 정치적 혹은 경제적 구조의 탈분단이 아닌, 분단의 마음을 어떻게 탈분단의 마음으로 전환할 것인가의 문제로 전환된다. 지금껏 분단의 극복의 문제를 ‘통일’과 같은 정치체제나 경제교류와 같이 구조적인 시각으로 접근했다면, 분단의 마음을 “방법으로서” 활용하여 탈분단과 통합의 논의를 좀 더 풍성하게 하고자 하는 의도 또한 포함된다(김성경, 2016; 요시미, 2004). 1970년대 중반 이후의 사회과학에 등장한 ‘감정적 전환(emotional turn)’과 비슷한 문제의식에서 구조나 이성의 측면에서만 접근되었던 분단 극복의 문제를 ‘감정’ 혹은 ‘정동’의 영역을 경유하여, 분단 극복의 문제에서 지금껏 결여되거나 남겨진 것을 논의의 영역으로 복귀시키고자 하는 것이다(바바렛, 2007, 혹설드, 2007, 콜린스, 2009, 김홍중, 2013).

최근 사회과학에서 감정이나 마음과 같은 비이성적인 것에 대한 관심이 깊어지면서, 감정이나 정동 그 자체에 대한 분석에 집중하는 경향 또한 포착된다. 서동진은 “감정의 유물론”이라는 개념을 제시하면서 최근의 감정만을 우선시하려는 시도들에 대해 문제를 제기한다. 서동진이 주목한 것은 바로 레이몬드 윌리엄스의 “감정구조(structure of feeling)”라는 개념으로 감정 연구자들에게 자주 인용되는 것이다. 서동진은 이 개념이 결코 정서와 감정, 마음을 전면화하여 기존의 ‘실천적 의식(practical consciousness)’에서 탈락한 무엇만을 주목한 것이 아니라고 설명한다. 즉 윌리엄스의 ‘감정구조’는 “사고와 대비되는 정서가 아니라 *느껴진 사고이자 사고된 느낌*”이라는 것이다(서동진, 2016, 269). 즉 감정과 마음을 주목하는 것에 동의하면서도, 사실 감정과 마음이 사회구조보다 혹은 물질 토대보다 중요하다는 의미가 아니라는 주장이다. 오히려 감정과 마음은 의식적 사고와 이성 등과 결합되어 작동하는 것을 파악하는 것이 중요하다. 비슷하게 분단의 마음을 ‘방법으로서’ 활용한다는 것의 의미는 ‘마음’이 그 무엇보다도 중요한 무엇이나 그 자체로의 실체가 있다는 것이 아니다. 오히려 마음을 방법으로서 경유하게 되면 한국사회에 작용한 분단의 구조, 즉 분열된 사회와 대립과 갈등의 기원에 좀 더 총체적으로 접근할 수 있다는 문제의식에 바탕을 둔다. 분단의 마음을 살피는 것은 분단이 단순히 사회 구조에만 존재하는 것이 아니라, 마음과 착종하여 더 광범위하면서도 동시에 미시적으로 우리를 규율해낸다는 것을 주장하기 위함이다.

분단의 마음은 분단과 적대의 이성, 감정, 정서, 의지, 정동 등의 총체를 의미한다. 한국전

쟁 이래로 한국사회의 기저에서 수행되어온 가장 강력하면서도 미시적인 사회적 마음을 의미한다. ‘종북’이나 ‘빨갱이’라는 기표가 사회적 통제의 중요한 장치가 될 수 있었던 것은 그만큼 분단의 마음의 한국인이 공유하는 마음체계라는 것을 의미한다. 분단의 마음은 일종의 ‘사회적 사실(social facts)’로 외재하면서 개인의 행위를 제약하는 행위양식이며 감정이다(김홍중, 2009: 44). 한국사회를 오랫동안 장악한 분단의 마음은 그만큼 각 개인의 행위 양식이며 감정으로 자리 잡았다. 북한이라는 ‘적’을 향한 ‘적대’와 ‘협오’는 단순히 국가 수준에 머무는 것이 아니라, 북한 사람에 대한 감정과 한국 사회 내부의 ‘북한스러운 것’에 대한 물이성적인 반감을 만들어냈다. 분단의 마음은 단순히 정치적 분단 혹은 냉전의 내면화라는 문제에서 머무는 것이 아니라 누군가 ‘적대’한다는 것을 의미한다. 적대의 마음을 한 사회가 공유한다는 것은 그만큼 타자와의 관계의 가능성을 거세한다는 측면에서 문제적이다.

주지하듯 주체는 타자와의 관계성을 통해 구성된다. 타자의 입장을 이해하고, 감정이입하며, 공감하려는 시도를 통해 주체의 한계를 경험하기도 하고, 동시에 마침내 주체로 오롯이 존재하게 된다. 타자는 그만큼 고통스러운 존재이면서, 동시에 주체를 주체로 만들어주는 실존적 기회이다(레비나스, 2009; 미드, 2009; 한병철, 2017). 자아가 타자를 통해 자신을 들여다보고, 사회적 주체로 거듭나기 위해서는 타자와의 관계 맺기가 선행되어야 한다. 그리고 주체와 타자의 사회적 관계는 필연적으로 도덕감정, 즉 공감의 의무를 내재화할 수밖에 없다. 인지과학자들은 거울뉴런을 통해 타자의 입장과 경험을 시뮬레이션하게 되면서, 자신이 상대방이 되는 것 같은 감정이입을 경험하게 된다고 설명한다. 감정이입은 즉 공감과 연민의 감정을 불러일으키는 가장 초보적 단계의 타자와의 조우를 의미한다. 타자를 이해한다는 것은 상대방의 입장에 자신에 놓여 있는 것과 같이 생각해보는 것을 뜻한다(황태연, 2014). 동양철학의 논의로는 상대방의 입장에서 생각한다는 뜻의 ‘역지사지(易地思之)’와 해석학의 기본 개념이 되어 온 베버의 ‘이해(verstehen)’가 비슷한 맥락에서 논의되었다. 베버의 ‘이해(verstehen)’가 의미하는 것은 ‘상대방의 신발에 내 발을 넣는다’는 것의 의미로 상대방의 입장이 되어 본다는 것을 의미한다.

하지만 감정이입이 공감이나 연민으로까지 이행되기 위해서는 타자의 입장에 서보는 것에서 한걸음 더 나아가 타자의 슬픔이나 힘겨움에 공감(共感)하면서 동감(同感)의 차원에 이르는 것을 의미한다. 동시에 상대방의 불행에 대해서 슬픔과 분노를 느끼는 것이 바로 연민이라는 감정인데, 인간으로서 타자를 인지하고 관계 맺기의 시작이 바로 연민이라는 도덕감정이라고 하겠다. 연민은 “다른 사람의 불행이나 괴로움에 대해 느끼는 고통스러운 감정”인데, 상대방의 상황에 대한 인식, 판단, 믿음 등을 바탕으로 한다(너스바움, 2015: 587). 이렇듯 주체가 타자와의 조우를 통해 구성된 감정이입, 공감, 연민 등의 도덕감정이 바로 도덕과 윤리의 공동체의 사회를 만들어가는 시작점이 된다.

하지만 앞에서 설명했던 것처럼 분단의 마음이 작동하는 곳에서는 적대와 무시, 경멸과 혐오가 존재한다. 상대방을 타자로 받아들이고 연민의 도덕감정으로 관계를 맺기는커녕, 타자에 대한 감정이입이나 관계 맺기 자체가 왜곡되기 일쑤이다. 어떤 측면에서는 인간으로서 기본적인 감정인 도덕감정이 적용될 수 있는 타자의 범위가 분단의 마음을 거쳐 제한된다고 주장할 수

있다. 여기서 반드시 언급해야 할 것은 도덕감정의 회복을 주장하는 것이 단순히 이타적인 인간의 출현을 주장하는 것은 아니라는 점이다. 공감의 윤리를 강조했던 스미스는 타자의 입장에서 공감이 되는 범위 내에서 이기심을 펼치라고 주장한바 있다. 이타심과 이기심의 단순한 이분법이 아니라, 타자와의 관계성의 맥락에서 상대방이 공감할 수 있는 행위를 지향해야 한다는 주장이다. “인간이 소유한 이기심대로 행동하라. 그러나 타자의 입장에 서서 공감될 수 있는 이기심을 보이라. 결국 자기의 필요를 해소하려는 이기적 욕구를 서로 간의 교환 행위를 통해 잘 해소할 수 있다면 그것이 곧 공동선(善)을 이루게 되고, 그 공동선이야말로 전체의 도덕이 되지 않겠는가”(스미스, 김왕배, 2015, 146에서 재인용).

애덤 스미스는 결국 상대방의 공감을 고려한 이기심은 부정적인 것이 아니며, 오히려 공동선의 기본이 된다고 설명한다. 타자와의 관계성으로 재구성된 주체는 이미 타자를 고려하는 윤리적 주체가 되며, 이 때문에 자신의 욕망만을 쫓는 절대적 이기심을 제한하면서, 타자를 고려하는 이기심을 수행한다면 결국 사회라는 공동체에서 함께 조화롭게 살 수 있다는 주장이다. 물론 스미스의 이러한 주장이 ‘보이지 않는 손’으로서의 자본주의 정신의 근간이 된다는 측면에서 다소 이상주의적 주장일 수도 있지만, 타자와의 관계성과 공감이 사회를 만들어가는데 얼마나 중요한 요소가 될 수 있는지를 설명한다. 그만큼 타자와 대면하는 것 그리고 타자를 통해 주체를 비춰보고 재구성하는 것이 사회를 만들어가는 근간이라는 주장이다.

공감의 주체에게 더 이질적인 타자는 자신의 도덕성과 윤리성을 고양하는 실존적 기회의 제공자가 된다. 멀고 다른 곳에서 온 이방인과 경계인들이 고정된 문화에 변화를 만들어내고, 고정된 사고체계에 포박되어 있는 정착주민에게 새로운 시각을 제공할 수 있다는 사실은 바로 공감의 주체의 주체화의 과정의 역동성을 설명한 것이다(Simmel, 1971; Park, 1928 ;김성경, 2014) 분단의 마음의 한국사회가 탈분단 혹은 통합의 마음으로 전환되기 위해서는 바로 타자와의 공감 능력의 회복과 공감과 연민 등의 도덕감정의 회복이 중요하다. 한국사회는 분단의 마음과 생존주의라는 마음체계가 절합되어, 북한에 관련된 모든 것에 대한 적대를 통해 내부의 동질감을 구성하면서 동시에 그 내부는 타자와의 관계가 절연된 ‘신자유주의적 주체’들의 경쟁만이 가득하게 되었다(김홍중, 2009; 한병철, 2015). 이는 사회적 도덕의 해체를 가져왔을 뿐만 아니라, 도덕적 주체가 아닌 경제적 개인만이 넘쳐나게 하였다. 결국 도덕적 주체의 회복은 분단의 마음에서 탈분단의 마음으로 전환의 필요조건이면서 동시에 생존주의를 넘어 “진정성”의 시대로의 복귀를 꿈꾸게 하는 시작점이다. 물론 탈분단의 마음의 시작을 도덕적 주체의 등장에서 찾으려는 시도는 모든 것을 윤리적 논의로 수렴한다는 비판도 가능해보인다. 분단의 물적 구조가 계속되는 한 탈분단의 마음이 작동하기 어렵다는 현실적 판단도 물론 가능하다. 하지만 앞서 살펴본 것처럼 분단의 마음은 수행성을 지니고 있다는 측면을 감안했을 때 탈분단의 마음이 부재한 진정한 탈분단은 가능하지 않다는 것을 기억할 필요가 있다. 구조적이고 제도적 변화는 물론 계속되어야 하겠지만, 분단을 뛰어넘는 통합과 탈분단의 마음 또한 함께 고민되어야 할 지점임에 분명하다. 무엇보다도 분단의 마음이 얼마나 광범위하게 우리의 사회적 삶과 규칙을 통해 물질화되었는지를 인식해볼 때,<sup>13)</sup>그것의 병폐가 적대와 혐오로 나타

13) 서동진은 뒤르켐의 주장을 인용하면서 “감정의 변증법”이라는 개념을 설명한다. 뒤르켐은 가장 개인적인 행위면서 동시에 감정적인 행동이라고 해석되는 자살이 사실은 사회적인 것이라고 주장하면서,

났다는 것을 감안했을 때, 결국 공감, 연민과 같은 도덕감정 복원에서 시작할 수밖에 없다.

## 5. 환대의 윤리

도덕적 주체가 되는 것은 어떠한 경험일까. 타자를 공감하고 연민하는 것은 어디까지 가능할까. 이미 파편화된 개인이 갑자기 윤리성을 회복하는 것이 가능하기는 할까. 현실을 좀 더 면밀하게 살펴보면, 윤리의 회복이나 타자와의 공감은 사실 말처럼 쉬운 것은 아니다. 어쩌면 윤리라는 것 자체가 이상으로 혹은 가치로 존재할 수는 있지만 현실에서 특정한 형태로 완성되거나 실천되는 데는 언제나 한계가 존재할 수밖에 없다.

여기 문학에서 소개되는 ‘윤리적 삶’의 어려움을 잠깐 살펴보자. 조선족 작가인 금희의 짧은 단편소설 <옥화>의 주인공 ‘홍’은 교회에 열심히 다니며, 선한 삶을 살려고 노력하는 중산층의 소시민이다. 그런 그녀 앞에 탈북자 ‘여자’가 다가와 돈을 빌려달라는 요구를 하게 되고, 그녀는 심한 심적 갈등을 겪게 된다. 교회에서도 평판이 그리 좋지 않았던 탈북자 ‘여자’는 무작정 한국을 간다며 돈을 빌려달라고 했고, 도움을 받는 자의 고마움이나 미안함보다는 당연한 태도로 마치 자신의 몫을 가져간다는 듯이 홍에게 말한다. 탈북자 ‘여자’는 사실 몇 해 전 홍의 남동생과 살다가 사라진 ‘옥화’와 빼 닮았다. 선의로 최선을 다해 도와주고, 이해하려고 했지만, 매몰차게 자신의 것만 챙겨서 떠난 ‘옥화’는 홍의 가족에게 큰 상처로 남아있던 터였다. 물론 주인공 ‘홍’은 탈북자 ‘여자’의 삶에 공감하려 노력하고, 연민의 감정을 갖고 실질적인 도움을 주는 것을 선택한다. 하지만 그녀의 마음속에는 이상한 불편함이 존재한다.

“그날밤, 홍은 이미 떠나가버린 여자와의 남은 감정을 끄집아 안고 또다시 혼자 끄끙거리며 연 며칠 꾸었던 비슷한 꿈속을 헤매고 다녔다. “왜 내가 줘야 하지?” 홍이 묻자 “가졌으니까”하고 여자가 대답했다. 홍은 자꾸 옥화로 변하려 하는 여자를 붙들고 물었다. “그래서 줬잖아, 근데도 뭐가 불만이야?” 하면 여자는 매번 꿈속에서 볼 때마다 그랬던 것처럼 찢어져 올라간 눈으로 홍을 찌뿌둥하니 내려다보았다. “그 잘난 돈, 개도 안 먹는 돈, 그딴 거 쪼끔 던재준 거 한나도 안고맙다요.”

‘그딴 거’라니? 어떻게, 어떻게 그렇게 말할 수가……홍은 꿈속에서도 가슴이 답답하여 손으로 박박 내리 쓸어보았다. “내도 한국가서 돈 많이 벌어바라. 내는 너들처럼 안 기래.” 홍의 물골을 보고 피식 웃던 여자는 급기야 킬킬대며 배를 부여잡고 웃어대다가 옥화로 변하고 말았다.”(금희, 2015, 74-75)

도대체 얼마나 더 잘해줘야 하는 것인지, 연민의 마음으로 탈북자를 보다가도 뻔뻔한 그들의 행동에 화가 난 홍은, 사실 그들에게 절대적인 연민 혹은 공감을 하지 못하는 자신 때문에

---

이 감정의 문제 해결을 동업조합적인 사회주의로 제안했다. 즉 감정의 문제는 사회적, 물질 구조와 직조된 것이다. 즉 분단의 마음으로 촉발된 사회 갈등은 탈분단의 마음으로서의 이행과 더불어 탈분단의 사회구조와 물질 토대와 함께 연동해서 고민해야 한다.

힘겹다. 마음이 불편한 흥은 “이제 시작인가. 왜 나인가. 왜 내가 이런 말을 들어야 하는가” 하며 괴로워한다. 왜 탈북자들이 그녀 앞에 나타나서 도움을 청하는 지보다, 탈북자라는 타자를 만나서 왜 자신을 다시금 되돌아 봐야 하는지, 자신이 정말로 “하나님의 뜻을 따르며” 선하게 사는 좋은 사람인지 스스로에게 질문을 던져야만 하는지 힘겨워한다. 흥은 이런 측면에서 실존적 순간에 놓여있는 자이다. 타자를 만나 자신을 되돌아보며, 존재적 질문을 퍼부어대는 사람이다. 윤리적 주체는 모든 것이 정제되어 있고, 사회가 ‘선한 것’이라고 명령하는 도덕 규범을 기계적으로 행하는 사람이 아니다. 오히려 충분히 도덕적이지 못하고, 깊게 성찰적이지 못하다고 자책하며, 자신에게 끊임없이 질문을 던지는 사람이 바로 지금 한국사회가 요구하는 도덕적 주체이다. 김홍중은 스노비즘에 반대편에서 존재하는 윤리적 삶이 ‘모럴’의 내면화가 아닌 욕망과 사회적 ‘모럴’사이에서 내면의 목소리를 들으면 끊임없이 주저하고 망설이는 것이라고 설명한 바 있다. 그 주저함과 망설임은 무엇에 정주하지 못하는 것을 의미하고, 이곳저곳에 부유하면서 타자와 만나고, 다시금 자신을 성찰하는 삶을 의미한다(2009, 98-99).

망설이고, 주저하며, 성찰하는 주체는 타자를 공감하려 하면 할수록 동시에 자신이 충분히 공감하지 못하는 것을 수치스럽게 느낀다. 수치심은 본인의 잘못이나 결함에 대해서 느끼는 부끄러운 감정이며, 이는 타인의 시선을 내재화하게 되면서 유발되는 감정이다(김찬호, 2014: 64). 이 때문에 수치심은 죄의식이나 미안함 등이 복잡하게 섞인 감정을 의미한다. 수치감정은 단순히 죄의식과 같은 부정적 감정 상태를 넘어서 “인간의 인격적 자기완성을 지향하는 명예와 자긍심을 촉발하는 계기”라는 것이다(임홍빈, 2013: 15). 특히 니체에 의하면 수치심은 “자기 고양을 욕망하는 순결한 존재가 갖는 감정”으로 “고통스러운 상황을 바꿀 수 있는 역량이 자기 안에 있음을 알며, 그 역량을 미처 사용하지 못한 자신에 대한 부끄러운 감정”을 의미한다(니체, 진은영, 2014: 72에서 재인용). 그만큼 수치심을 갖는 인간은 자신에 대한 부정적 자책에서 머무는 것이 아니라, 도덕적 완성을 이끌어나가는 주체의 긍정적 힘으로 전환될 수 있는 가능성이 있다.

수치심이 중요한 도덕감정인 이유는 바로 자신의 부족함과 불안정함을 인정하면서 동시에 이를 극복하려는 시도를 감행하게 한다는 점에 있다. 즉, 인간은 자신의 부족함을 알 때 바로 타자를 이해할 수 있고, 이러한 이해를 바탕으로 연대를 꿈꿀 수 있다. 영어로 understand(이해하다)는 사실 under(아래에)-stand(서다)라는 뜻을 내포하고 있다. 이 용어가 한국에 전파되었을 때 바로 이해(理解)라는 한자로 번역되면서 개념이 모호해졌지만, 사실은 타자보다 아래 서는 것이 바로 이해의 온전한 의미가 된다. 이는 단순히 이성과 합리적 계산을 통해 타자에 접근하는 것이 아니라, 주체의 불안정함을 알고 타자에게 조심스럽게 다가가 아래 서는 것이 바로 understand의 진정한 의미일 수 있다. 이는 주체와 타자는 결코 평등할 수 없으며, 다른 위치에 존재하며 차이를 가질 수밖에 없음을 의미하는 것이기도 하다.

이렇듯 다른 타자와 관계를 맺고 함께 살아가기 위해서는 주체는 타자를 환대해야 할 의무를 지니며, 타자는 환대의 권리를 지닌다. 김현경은 환대가 사회의 기본 요건이라고 설명하는데, “환대란 타자에게 자리를 주는 행위, 혹은 사회 안에 있는 그의 자리를 인정하는 행위이다. 자리를 준다/인정한다는 것은 그 자리에 딸린 권리들을 준다/인정한다는 뜻이다. 또는 권

리들을 주장한 권리를 인정한다는 것이다. 환대받음에 의해 우리는 사회의 구성원이 되고, 권리에 대한 권리를 갖게 된다고 정의한다”(김현경, 2015, 207). 흥미로운 것은 지금까지 환대에 대한 논의가 국민국가 밖의 이방인과 함께하는 문제에 집중되어 있었던 반면에 김현경은 환대의 의무와 권리는 사회 내의 ‘장소’를 잃어버린 모든 이들의 문제라고 밝히고 있다. 즉, 환대는 내부자가 외부자를 향한 태도나 의무를 의미하는 것이 아니라, 사회를 만들어가는 문제라는 것이다.

데리다가 주장한 절대적 환대는 신원을 묻지 않는 환대, 보답을 요구하지 않는 환대, 적대적인 상대방을 향한 환대를 의미한다. 데리다는 특히 적대적인 상대방을 환대하는 것은 너무나도 어려운 일이며, 이 때문에 절대적 환대는 가능하지 않다고 설명한다(도이처, 2005, 119). 하지만 김현경은 데리다가 ‘적대적인 자’를 환대하는 것을 마치 사적 공간 혹은 국가에 대한 지배력을 포기한다는 것과 같다고 가정하는 오류를 범했다고 지적한다. 예컨대 난민들이 우리 사회에 들어와 ‘우리’의 집을 내놓으라고 해도 과연 환대할 수 있겠냐는 질문이 바로 이러한 오류를 내포하고 있다는 것이다. 우리라는 범주 내에는 이미 타자들을 포함하고 있고, “환대의 권리는 공간에 대한 권리이자 교제의 권리”라는 것을 기억할 필요가 있다(김현경, 2015, 229). 다시 말해 ‘적대적인 자’의 환대의 권리는 사회 구성원의 일부가 되어 ‘사회’에 포함될 권리, 즉 사회적 공간으로서의 사회와 다른 구성원과 동등하게 교제할 권리를 말하는 것이다. 이는 사실 사회의 구성원이지만 (국민국가 내 성원임에도) ‘사회’에 포함되지 못한 이들(앞서 살펴본 것과 같이 ‘과거’에 사는 자, ‘장소’를 잃어버린 자) 또한 절대적 환대의 권리를 지닌 자임이 확인된다.

다시 <나, 다니엘 블레이크>로 돌아가 보자. 가난한 노동자인 다니엘과 케이티가 인간일 수 있었던 이유는 바로 이들이 도덕적 주체이며, 타자를 공감하고 사랑하였기 때문이다. 이들은 ‘사회’에서 배제되어 시간과 장소를 잃고 부유하고 있지만, 마지막까지 서로에 대한 사랑과 연대를 포기하지 않았다. 뿐만 아니라 그런 그들의 삶에 공감하며, 연대하고자 하는 이들은 영화 속 곳곳에 잠깐씩이나마 얼굴을 내민다. 이 글이 ‘태극기’와 ‘탈북자’라는 우리 사회에서 시공간에 정박하지 못하는 자들의 현실을 살펴보고, 이를 통해 우리 모두가 어찌면 ‘이주자’일 수 있음을 밝힌 이유는 서로 다른 생각과 경험을 가지고 있더라도, 서로를 존중하는 환대의 의무에서 결코 벗어날 수 없다는 사실을 말하고 싶었기 때문이다. ‘태극기’로 대변되는 집단은 우리사회에서 충분한 인정과 교제의 권리를 박탈당한 존재들이고 ‘탈북자’ 또한 신원을 묻지 않는 환대받지 못한 채 특정한 장소와 시선에 포박당한 존재들이다. 이들이 사회내 존재이면서 인간이라는 그 자체로 환대받고 존중 받는다는 것은 결국 분단과 냉전으로 야기된 수많은 장소 잃은 자들 모두가 환대의 권리를 가진다는 것을 의미한다.

분단의 마음으로 온통 적대와 대립, 혐오와 갈등으로 채워진 한국사회가 다시금 **연대**의 가치를 공유하기 위해서는 가장 기본적이면서도, 근본적인 단위인 각 개인의 윤리성의 회복이 선행되어야 할 것이다. 도덕적 주체의 복원, 어찌면 가능하지 않은 이야기라 비판할지도 모르겠다. 하지만 단 한명의 사람이라도 윤리적이고자 하고, 연대하고자 한다면 거기가 바로 사회라는 것을 기억해야 한다. 우리는 광장에서 서로를 마주하였다. 이를 통해 서로 연대하는 것,

## 우리가 살고 싶은 나라

공감하는 것이 결코 불가능한 일이 아님을 비로소 몸소 확인했다.<sup>14)</sup>이제 그 공감의 시선으로 장소를 잃어버린 모든 이들을 이해(under-stand)하고, 연민으로 보듬어, 모두가 사회에 있을 권리, 즉 사회적 공간 내에 있으면서 교제할 권리를 보장받는 절대적 환대의 사회를 만들어가야 할 것이다.

---

14) 사실 촛불이 시작되었을 즈음에는 상당수의 지식인들은 촛불의 가능성에 대해서 회의적인 시각을 견지했다. 그 중에 하나가 결국 제도권 정치로 수렴될 수밖에 없다는 분석이었다. 물론 촛불이 앞으로 어떤 경로를 걷게 될지, 역사의 어떤 판단을 받게 될지는 좀 더 지켜봐야 하겠지만, 수많은 '사람'들이 연대하며 서로를 공감했던 계기가 되었던 것은 분명해보인다. 특히 촛불집회가 끝나고 난 이후에 촛불집회를 준비했던 박근혜정권퇴진비상국민행동에 빛이 약 1억 원이 있다는 소식에 시민들이 자발적으로 성금을 보내기 시작했고, 순식간에 12억이 넘는 성금액이 모였다는 사실은 그 어떤 사회과학적 분석이 담아낼 수 없는 사람들의 '연대'의 힘을 확인하는 것이라고 하겠다.

## 참고문헌

- 권명아(2005) '식민지 경험과 여성의 정체성: 파시즘 체제하의 문학, 여성, 국가', 『한국근대문학연구』, 6(1), pp. 71-114.
- 금희(2015) '옥화', 『세상에 없는 나의 집』, 창작과 비평
- 김성경(2014) '분단체제가 만들어낸 "이방인", 탈북자 탈냉전과 대량탈북시대에 남한 사회에서 "탈북자"라는 위치의 한계와 가능성', 북한학연구, 10(1), pp. 37- 70.
- 김성경(2016) 북한주민의 일상과 방법으로서의 마음, 『경제와 사회』, 109호, pp.102-140.
- 김왕배(2013) '도덕감정: 부채의식과 감사, 죄책감의 연대', 『사회와 이론』, 23, pp. 135-172.
- 김찬호(2014) 『모멸감: 굴욕과 존엄의 감정사회학』. 문학과 지성사
- 김현경(2015) 『사람, 장소, 현대』, 문학과 지성사
- 김홍중(2009) 『마음의 사회학』, 문학동네
- 김홍중(2013) '사회적인 것의 합정성을 찾아서: 사회 이론의 감정적 전환', 『사회와 이론』, 23, pp. 7-48.
- 김홍중(2015) '서바이벌, 생존주의, 그리고 청년 세대: 마음의 사회학의 관점에서', 『한국사회학』, 49(1), pp. 179-212.
- 너스바움, 마사(2015) 『혐오와 수치심』. 조계원 옮김. 민음사
- 다케우치 요시미(2004) '방법으로서의 아시아', 『일본과 아시아』, 서광덕·백지운 옮김, 소명출판
- 레비나스 엠마누엘(2009) 『시간과 타자』. 강연안 옮김, 문예출판.
- 말파스, 제프(2014) 『장소와 경험: 철학적 지형학』, 에코리브르.
- 바바렛, 잭(2007) 『감정의 거시사회학: 감정은 사회를 어떻게 움직이는가』. 일신사
- 서동진(2009) 『자유의 의지 자기계발의 의지: 신자유주의 한국에서 자기 계발하는 주체의 탄생』, 돌베개.
- 서동진(2016) '마음의 관상학에서 벗어나기: 감정과 체험의 유물론 1', 『말과 활』, 11, pp. 249-271.
- 우치다 타츠루(2011) 『레비나스와 사랑의 현상학』, 이수정 옮김, 갈라파고스.
- 임흥빈(2016) 『수치심과 죄책감』. 바다출판사
- 정수영, 이영주(2015) '사이버 공간에서의 역사의 내전(내전)화: '일간베스트저장소'의 5.18 언설을 중심으로', 『언론정보학보』, 71, pp. 116-154.
- 진은영(2014) "우리의 연민은 정오의 그림자처럼 짧고, 우리의 수치심은 자정의 그림자처럼 길다", 『눈먼 자들의 국가』. 문학동네
- 한병철(2015) 『에로스의 종말』. 문학과 지성사.
- 한병철(2017) 『타자의 추방』. 문학과 지성사.
- 천정환(2006) '한국', 『빨갱이' 역사', 이영준 외 『정치의 디자인, 디자인의 정치』, 청어람미디어.

## 우리가 살고 싶은 나라

- 천정환(2009) '해방기 거리의 정치와 표상의 생산', 『상허학보』, 26. pp. 55-101.
- 최현숙(2016) '모든 밀려난 존재들의 악다구니는 아름답다', 『문학동네』, 봄호, pp. 458-477.
- 콜린스, 랜달(2007) 『사회적 삶의 에너지』. 진수미 옮김, 한울.
- 혹실드, 엘리 러셀(2009) 『감정노동: 노동은 우리의 감정을 어떻게 상품으로 만드는가』. 이가람 옮김. 이매진
- 황태연(2014) 『감정과 공감의 해석학』, 청계출판
- Gilroy, paul(1987) *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*, London: Hutchinson
- Ong, Aihwa(1999) *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, London: Routledge
- Park, E. Robert (1928) "Human Migration and the Marginal Man", *American Journal of Sociology*, 33-6.
- Sassen, Saskia(2006)*Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, New Jersey: Princeton University Press
- Simmel, G. (1971) "The Stranger" excerpt from Donald N. Levine, Ed. *On Individuality and Social Forms: Selected Writings*, Chicago: Chicago University Press