

## 비(非)지배를 옹호하며\*

이언 샤피로

예일대학교

### On Non-Domination

Ian Shapiro

Yale University

#### 초록

이 글의 목표는 다른 어떠한 대안보다도 비지배가 정의의 더 나은 기초를 제공한다는 견해를 옹호하는 것이다. 필자는 비지배를 평등과 자유라는 두 가지 대안으로부터 차별화시킨다. 이 대안들의 주창자들은 비지배가 정의의 기초라는 내 주장을 거부하거나, 혹은 나에게 동의하나 비지배를 나와 달리 이해한다. 전자의 집단

\* 이 글은 하버드대학교출판사에서 조간간 출간될 필자의 저서, 『비지배에 기초를 둔 정의』(*Justice against Domination*)의 서론이다. 필자는 2010년 5월 런던경제학부(London School of Economics)에서 행해진 브리언 배리(Brian Barry) 취임강의에서 이 글을 처음 구상했다. 이 글은 배리의 저작을 다루지 않고, 그는 이 글의 상당 부분에 동의하지 않을 것이라고 예상한다. 그러나 나는 그가 이 글을 지정된 용도에 부적격하다고 생각하진 않았으리라고 희망하며 믿고 있다. 생동적인 논증보다 브리언이 더 좋아하는 것은 없었다. 그 이후 이 글은 예일대, 2010년 미국정치학회, 옥스퍼드대, 케이프 타운 대학, 코넬대 법학부, 토론토대학 법학부에서 반복해서 논의되었다. 코멘트를 주신 모든 분들께 감사한다. 이 글은 책 편집자에 의해서 수정될 수 있다. - 저자 주. 이 글은 『토론토대학교 법학저널』(*University of Toronto Law Journal*), Vol. 62 (2012), pp. 293-335에 처음 수록되었는데, 이 글의 저작권(copyright)을 가진 토론토대학교출판부의 허락을 받아 이곳에 번역 수록한다. (Reprinted with permission from University of Toronto Press [www.utpjournals.com]). 이 글의 저자인 이언 샤피로 교수(Prof. Ian Shapiro), 번역 출간을 허락한 토론토대학교출판부(University of Toronto Press), 그리고 번역의 수고를 아끼지 않은 이병택 박사(Dr. Lee, Byongtaek)와 신철희 박사(Dr. Shin, Chul Hec)에게 각각 감사의 말씀을 드린다. - 편집자 주.

은 평등의 옹호자와 자유의 옹호자로 나누어진다. 그들의 논증은 이 글의 첫 부분에서 다루어진다. 그런 후 나는 하버마스, 푸코, 윌저, 스키너, 페티트가 제안한 비지배의 개념들을 다룬다. 이러한 다양한 견해들 간에는 상당한 중첩이 있고 그들과 나 사이에도 상당히 중첩된 부분이 있다. 그러나 주목할 만한 불일치도 존재한다. 나는 대안적 공식들에서 무엇이 걸려 있는지를 상세히 검토하고, 왜 권력에 기초한 자원주의에 뿌리를 둔 나의 개념이 더 나은 것인지를 지적한다.

□ 주제어 : 정의, 지배, 비지배, 자유, 평등, 자원주의

### Abstract

My aim here is to defend a view of non-domination as providing a better basis for justice than the going alternatives. I differentiate it from two kinds of alternatives: those whose proponents reject my claim that non-domination is the bedrock of justice and the who agree with me but understand non-domination differently than I do. The first group divides into partisans of equality, on the one hand, and of freedom, on the other. Their arguments concern me in the first half of the essay. Then I turn to conceptions of non-domination put forward by J. Habermas, M. Foucault, M. Walzer, Q. Skinner and Ph. Pettit. There is considerable overlap among these various views and between them and mine but there are also notable disagreements. I spell out what is at stake in the alternative formulations, indicating why my own conception, rooted in power-based resourcism, is preferable.

□ Key words : Justice, Domination, Non-domination, Freedom, Equality, Resourcism.

## I. 왜 비지배를 거론하는가?

사람들은 지배를 경험할 때 흔히들 불의를 불평한다. 그리고 그러는 것은 정당한 것이다. 이 글에서 나의 목표는 이런 일상적 불평에 의미를 부여하는 것이자, 그런 불평에 의거하고 있는 밑바닥 정의감인 비지배에 대한 해명을 풀어내는 것이다. 어떠한 정의에 대한 착상도 지배에 대항해서 분명하게 선을 긋

지 않을 경우에는 일시적으로는 사람을 현혹할 수 있을지라도 오랫동안 지지자로 붙들어 둘 수 없으리라고 생각된다. 나는 정의를 사회제도의 첫 번째 덕목으로 간주한 플라톤으로부터 롤즈로 이어지는 정치철학의 전통에 동의한다.<sup>1)</sup> 만일 정의와 비지배의 관계에 대한 내 생각이 틀리지 않다면, 정치철학의 전통에 비추어 볼 때 비지배는 중요한 의미에서 으뜸의 정치적 가치가 된다.

앞서서 밝혔듯이, 정의를 그런 개념으로 받아들이는다면 정의를 추구하는 가장 좋은 길은 특정한 방식으로 인간관계를 민주화시키는 것이다. 여기에는 민주주의의 제도화가 포함된다. 민주주의제도화는 여건을 조성하는 혹은 하위의 선(善)으로서 사람들이 그 이외의 선을 추구하는 방식을 다듬는다. 정의에 대한 나의 민주적인 개념화는 한편으로는 맥락적으로 정의된다. 즉 그것은 문제가 되는 선의 성격뿐 아니라 사람들이 특정한 역사적 상황에서 그 선을 추구하는 방식과 연계되어 있다. 다른 한편으로 그것은 일반적인 이상을 나타낸다. 즉 나의 개념화는 사람들이 맥락적으로 정의된 목표를 추구하는 방식에 대해 제제할 목적의 반대의 권리뿐 아니라 의사결정에 참여할 필요를 함의한다. 이런 제제들이 얼마나 강건해야 할지는 사람들이 특정한 상황에서 얼마나 지배에 노출되어 있느냐에 달려있다. 사람들이 더 많이 노출되어 있을수록 그 제제는 더 강하게 요구된다.

지배에 노출된 정도를 조작적으로 정의하기 위해서 나에게 무엇보다 중요한 증거는 기본적인 이익의 착상이다. 사람들은 정상적인 성인으로 발달하고 살아가기 위해서 안전, 영양, 건강, 교육에 대한 기본적인 이익을 가지고 있다. 여기에는 민주주의로 통치되는 그 사회의 지배적인 경제적, 기술적, 제도적 체계 내에서 생애 내내 효과적으로 기능하기 위해 필요한 역량을 발전시키는 것이 포함된다.<sup>2)</sup> 이렇게 개념화된 기본적인 이익이 걸려있을 때는 그렇지 않을 때보다도 사람들은 집단적인 상황에서 지배에 더 노출되어 있다. 만일 내가 너의 기본적

1) Plato, *The Republic*, translated by GMA Grube, revised by CDC Reeve, 2d ed (Indianapolis, IN: Hackett, 1992) at 102-3, 119; John Rawls, *Theory of Justice*, 2d ed (Cambridge MA: Harvard University Press, 1999) at 3 [Rawls, *Theory*].

2) Ian Shapiro, *Democratic Justice* (New Haven, CT: Yale University Press, 1999) at 85-6 [Shapiro, *Democratic Justice*].

이익을 옹호하기 위해서 필요한 자원을 통제하고 있으면, 그로 인해서 나는 너를 지배할 권력을 가진다. 이런 사실 때문에 기본적 이익들이 걸려 있을 때는 집단적인 시도에 더 엄중한 민주적인 통제가 정당화된다.<sup>3)</sup> 이것을 나는 권력에 기초한 자원주의(power-based resourcism)라고 명칭한다. 권력에 기초한 자원주의는 인간의 사회적 장치들에 퍼져있는 대단히 심각한 종류의 지배를 완화시키는 데 초점이 맞추어져 있다.<sup>4)</sup>

이 글에서 나의 목표는 나의 이런 견해를 다른 대안적인 견해들로부터 차별화하는 데 있다. 이런 부류에는 비지배가 정의의 근간이라는 생각을 거부하는 사람들과 함께 나의 생각에 동의하면서도 비지배를 나와 달리 이해하는 사람들이 포함된다. 첫 번째 집단은 평등의 옹호자와 자유의 옹호자로 나누어진다. 평등의 옹호자는 나처럼 대체로 센(Amartya Sen)의 주장이 확산시킨 논쟁의 여파로 정의에 대해서 글을 쓰는 사람들이다. 센의 주장에 따르면 정의에 대한 논쟁은 밀바탕에서 보면 어떤 종류의 평등에 대한 논쟁이다.<sup>5)</sup> 자유의 옹호자는 그들의 이상과 자유에 대한 관계에 대해서 덜 명시적이다. 적어도 명시적으로는 그렇다. 아마도 그들 중 몇몇은 정의에 대한 관념 자체에 대해서 회의적이기 때문에 그럴 것이다.<sup>6)</sup> 그들이 자유를 정의의 한 면으로 보든 아니면 정의의

3) 나는 지배에 노출정도가 **원칙적으로** 기본적 이익에 준거해서 조작된다고 말하는 것이다. 왜냐하면 지배는 다른 식으로도 발생할 수 있기 때문이다. 가령 비밀 동성애자나 비밀을 안고 있는 어떤 사람을 울러 갈취하려는 경우가 있다. 공갈을 불법으로 하는 다른 이유들이 있음은 물론이다. 그러나 비지배에 대한 헌신도 마찬가지로 그것을 금지한다.

4) Ian Shapiro, *The Real World of Democratic Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011) at 255-6 [Shapiro, *Real World*].

5) See Amartya Sen, 'Inequality Reexamined' (Occasional Paper No 2, Yale University, 1989) at 15; see also Sen's book of the same title, Amartya Sen, *Inequality Reexamined* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). For criticism, see John Kane, 'Justice, Impartiality, and Equality: Why the Concept of Justice Does Not Presume Equality' (1996) 24 *Political Theory* 375. For Sen's response, see Amartya Sen, 'On the Status of Equality' (1996) 24 *Political Theory* 394 [Sen, 'Status']; and for Kane's rebuttal, see John Kane, 'Basal Inequalities: Response to Sen' (1996) 24 *Political Theory* 401 [Kane, 'Basal Inequalities'].

6) See Friedrich A Hayek, *The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

대안으로 보든 간에, 자유는 정치체도의 정당성을 판단하는 데 있어서 공식통화로 간주된다. 당분간 나는 자유의 옹호자가 노직(Robert Nozick)처럼 자유를 정의의 근간으로 이해한다고 간주할 것이다.<sup>7)</sup> 제 2부에서는 평등의 옹호자들을 다룰 것이고, 제 3부에서는 자유의 옹호자를 다룰 것이다. 여기서 나는 비지배가 위의 두 집단이 제출하는 이상보다도 더 우선될 수 있는 근간이 되는 이상임을 설명할 것이다. 그런 다음 제 4부에서는 하버마스(J. Habermas), 푸코(M. Foucault), 월저(M. Walzer), 스키너(Q. Skinner), 페티트(P. Pettit)이 제출한 비지배에 대한 경쟁적인 개념들을 조사할 것이다. 이런 다양한 견해들 간에는 상당히 겹치는 부분이 있고, 또한 나의 견해도 그들과 겹치는 부분들이 상당히 있다. 그럼에도 주목해야 할 불일치도 발견된다. 나는 각 공식에서 걸린 문제들을 상세하게 밝히면서 권력에 기초한 자원주의에 뿌리를 내리고 있는 내 개념이 더 나은 이유를 제시할 것이다.

## II. 정의, 평등 그리고 비지배

비지배가 정의의 근간이라면 정의에 대한 호소는 실상 평등에 대한 선행하는 헌신에 기초하고 있는 것이 아니냐는 질문이 합당하게 제기될 수 있다. 이 견해에 따를 것 같으면 비지배의 도덕적 견인력은 실상 평등의 도덕적 견인력이 된다. 이 견해가 진실이라면, 비지배를 정당화하는 데 소비할 정력은 그것이 궁극적으로 의존하는 평등을 주창하는 데 사용하는 것이 더 나을 것이다. 이런 접근은 나에게서는 부적당한 것으로 보인다. 왜냐하면 우선 비지배는 정치적 이상으로서의 평등과는 단지 사소하게 결합되어 있을 뿐이고, 또한 평등 대신에 비지배를 승인함으로써 평등주의와 결합되어 있는 수많은 철학적, 정치적 어려움을 회피할 수 있기 때문이다.

내가 생각하는 바의 평등주의는 비지배와 단지 사소하게 연관되어 있다고 나는 주장한다. 그러나 이것은 비지배의 옹호자들이 셴이 기본적 평등(basal

7) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974) [Nozick].

equality)이라고 말하는 사람들의 도덕적 평등을 인정하는 궁극적인 의미가 있다는 점을 부정하려는 의도가 아니다.<sup>8)</sup> 오히려 이것은 내 논의의 중추가 평등의 관념이 아니라 비지배의 관념임을 강조하려는 것이다. 또한 나는 비지배에 대한 헌신이 분배적인 함의들을 가지고 있다는 점을 부정하지 않는다. 나중에 보게 되겠지만 그런 함의들 중 몇몇은 평등주의자로 자처하는 사람들에게도 어울리는 것이 될 것이다. 오히려 내가 부정하고자 하는 바는 비지배의 존재이유가 평등을 증진시키는 데 있다는 의견이다. 나는 정의의 의미에 평등주의적 추정을 함의하는 것이 없다는 케인(John Kane)의 주장에 동의한다.<sup>9)</sup> 평등주의적 분배 장치들은 비지배에 봉사할 때에 정의의 관점에서 바람직한 것이다.

이 점을 부정하는 것이 적어도 롤즈 이후의 현대정치이론가들 사이에서 지배적인 경향이 되어왔다. 그들은 정의가 평등에 유리한 추정으로 시작한다고 생각한다. 그러나 이러한 정의와 평등의 연결고리는 잘 들여다보면 파악하기 어려운 것으로 드러난다. 때때로 롤즈는 그것이 마치 정의의 의미 자체에 깊이 새겨진 것처럼 쓰곤 한다. 가령 그가 원초적 입장을 통한 우리의 정의에 대한 직관을 조사할 때처럼 말이다. 원초적 입장에서 독자들은 그들의 구체적 정황들에 대한 지식을 부정당한 채로 정의에 대해 사변하도록 초대된다. 평등으로 가는 다른 길은 도덕적 자의성에 대한 그의 신랄한 주장에서 나타난다. 그에 따르면 우리 사이의 차이들은 자연에 뿌리하든 양육에 뿌리하든 도덕적으로 자의적이다. 평등에 유리한 추정을 발견할 수 있는 또 다른 근거는 정의의 원리를 정언명령의 절차적 표현으로 간주하는 그의 칸트적 해석이다. 그리고 롤즈가 정의에서 평등으로 이행하는 길을 추정해 볼 수 있는 곳은 국가가 좋은 삶에 대한 허용할 수 있는 개념들 사이에서 중립자세를 취해야 한다는 그의 권고이다.

## 1. 원초적 입장과 정의의 논리

무지의 장막 뒤에서의 사고라는 롤즈의 장치는 평등에 대한 헌신을 발생시키

8) Sen, 'Status,' supra note 5 at 395-6.

9) Kane, 'Basal Inequalities,' supra note 5 at 403-5.

지 않는다. 오히려 그것은 평등주의적 추정에 대한 선행적 수락을 가정한다. 그의 주장은 이렇다. 온전한 희소성의 조건 하에서, 만일 불평등한 분배가 모든 사람에게 이익이 되게 작동하는 것으로 밝혀지지 않을 경우에는 무지의 장막 뒤에서 작동하는 불충분 이유의 원리에 의해서 합리적인 사람<sup>10)</sup>은 평등을 선택하게 되리라는 것이다.<sup>11)</sup> 그러나 원초적 입장은 해설적인 장치이지 평등을 옹호하거나 혹은 어떤 분배적 원리를 옹호하는 논증은 아니다. 롤즈 자신이 밝히듯 그것은 공정의 개념에 의해서 영감을 받은 것이다. 공정 개념에 의하면 빵을 나누는 최선의 방식은 자르는 자가 최후의 조각을 가지도록 하는 것이다.<sup>12)</sup> 합리적인 자기 이익을 가정하면 자르는 자는 평등하게 나누어 자신의 조각을 최대화시킬 것이다. 논의를 위해 이런 가정을 받아들일지라도 이것은 평등한 나눔이 바람직하다는 점을 확립하지 못한다. 가령 수령자들 중 어떤 사람은 3일간 먹지 못했고, 또 어떤 사람은 주머니에 3개의 빵을 가지고 있으며, 어떤 사람은 당뇨병을 가져서 빵을 먹으며 아프게 될 사람이라고 가정하자. 그럴 경우 빵을 자르는 자의 규칙은 평등에 대한 선행적 헌신이 있을 때만이 매력적으로 보일 것이다. 그것이 제공하는 바는 단지 자기 이익이 사람들을 그곳으로 이끌어가는 방식일 뿐이지 그 이상도 이하도 아니다.

무지의 장막 뒤에서 사람들은 평등주의적 추정을 찬성할 것이라는 주장도 역시 마찬가지라고 말할 수 있다. 롤즈는 명시적으로 이런 결과를 산출할 수

10) [역주] “person”은 흔히 “인격자”로 번역된다. 이 글에서는 인격자의 번역을 따르지 않는다. 가장 큰 이유는 인격자라는 번역어가 여러 문맥에서 너무 튀어 보였기 때문이다. 독자들은 문맥상 특정한 기준치를 가진 사람을 의미하는 사람을 나타낼 때는 인격자의 번역어를 떠올리면 될 것이다.

11) For the ‘veil of ignorance,’ see Rawls, *Theory*, supra note 1 at 118-23. In the final formulation of his principles, *ibid* at 52-6, 롤즈는 정의의 관점으로 최악의 상태에 있는 사람의 관점을 채택한다. 이것은 단지 아래와 같은 가정에서다. 만일 어떤 정책에 의해서 가장 불리한 영향을 받는 사람이 그것을 택하면 다른 사람들도 그렇게 할 것이라는 가정이다. 이런 식으로 최악의 상태에 있는 사람의 관점은 모든 사람들의 관점을 대리하는 것으로 기능한다. 이런 진행이 그림자판지에 대한 질문들이 제기될 수 있다; see Ian Shapiro, *Evolution of Rights in Liberal Theory* (London: Cambridge University Press, 1986) at 226-30 [Shapiro, *Evolution*].

12) Rawls, *Theory*, supra note 1 at 74.

있는 선택상황의 구조를 만든다. 그렇기에 그런 상황은 그 결과의 바람직함을 옹호하는 논의를 제공할 수 없다. 만일 롤즈가 무지의 장막 뒤에 있는 사람들에게 다른 추정을 하도록 요구했다면 의심의 여지없이 그들은 다른 원리를 뽑게 유도될 수 있었을 것이다. 예를 들어, 하사니(John Harsanyi)가 일찍이 비판했듯이 원초적 입장에 있는 사람들이 롤즈가 그리는 것보다 더 위험부담을 지려는 것으로 그려진다면 그들은 정의의 개념보다는 공리주의를 선택하는 쪽으로 기울어졌을 것이다.<sup>13)</sup> 만일 평등에 유리한 추정이 있을 수 있다면 그것은 이미 평등의 바람직함을 가정하는 해설적 장치와 별개의 정당화가 필요하다.

## 2. 도덕적 자의성

평등주의적 추정을 옹호하는 롤즈의 독립적인 주장은 무엇인가? 도덕적 자의성의 테제가 그 후보의 하나가 될 수 있다. 그 주장에 의하면 자연의 산물이든 양육의 산물이든 우리 사이의 차이들은 도덕의 관점에서 볼 때 우연적인 것이다. 그런 차이들에 의해서 생긴 분배적 산출들은 정당화를 필요로 한다고 말하는 점에서 롤즈는 옳다. 도덕적 자의성에 대한 롤즈의 논의는 손실(혹은 이득)이 떨어지는 곳에 놓여져야만 한다는 어떠한 유형의 테제도 설득력있게 전복한다.<sup>14)</sup> 실로 나는 다른 곳에서 그가 이 테제를 옹호하는 데 철저하지 못하다고 지적한 바 있다. 그는 두 가지 능력을 구분한다. 즉 도덕적으로 자의적인 방식으로 분배된다고 말해지는 능력과 그런 능력을 사용하는 방식에 대한 사람들의 선택을 구분한다. 후자는 도덕적으로 자의적인 방식으로 분배되는 것이 아니다. 그러나 이런 시도는 실패한다. 전자의 차이보다 후자의 차이가 도덕적인 관점에

13) John Harsanyi, 'Can the Maxim in Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory' (1975) 69 *American Political Science Review* 594.

14) Rawls, *Theory*, supra note 1 at 12, 15, 72-3, 101-3, 507-11. 과실행위법(torts)에서 자유방임에 대한 초기의 체계적인 진술 중 하나로 웬델 홈즈(Oliver Wendell Holmes)는 손실은 그것이 떨어지는 곳에 놓여야 한다는 기준점이 되는 추정을 주장했다. [역주] torts는 우리법학에서 관례적으로 불법행위로 번역된다; Oliver Wendell Holmes, 'Lecture III in *The Common Law* by Oliver Wendell Holmes (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).



서 덜 자의적이라고 가정할 그럴듯한 이유가 없다.<sup>15)</sup> 그의 논의는 소유와 개인적 책임에 대한 광범위한 믿음을 말살하려 한다는 점에서 실망스러운 결론을 가져온다. 그렇다고 롤즈가 그런 결론을 회피할 설득력있는 이유를 제공하는 것도 아니다.

롤즈 이후의 저작에서 평등주의적 추정을 옹호하려는 추동은 코헨(G. A. Cohen)이 “평등주의에 반대할 권리”라고 1989년 지적한 바를 빗겨가려 함으로써 활성화되었다.<sup>16)</sup> 주도적인 우려는 노력과 야망에 보상하는 것을 무시하는 어떠한 공정한 분배에 대한 개념도 현실성이 떨어지기 때문에 누구도 귀를 기울이지 않으리란 점이다. 만일 도덕적 자의성에 어떤 제한이 두어지지 않을 경우에 이런 일이 실제로 생길 수 있을 것이다. 이런 종류의 고려 때문에 롤즈는 위에서 언급한 두 가지 종류의 능력을 구분하고자 했으리라 추정할 수 있다. 비슷한 이유로 드워킨(Donald Dworkin)은 도덕적 자의성에 대한 롤즈의 통찰을 고려하면서도 “야망에 민감한” 분배적 정의에 대한 견해를 제안한다. 드워킨의 평등에 대한 견해에 따르면, “사람들이 어떤 종류의 삶을 결정하는 것은 그들의 선택이 다른 사람들에게 (따라서 공평하게 사용될 수도 있는 전체의 자원에) 부과하는 현실적인 비용에 대한 정보를 배경으로 한다.”<sup>17)</sup> 이런 평등의 견해를 성취하기 위해서 그는 “기호와 야망”(tastes and ambitions)을 그 사람에게 속하는 것으로, “물리적이고 심적인 힘들”(physical and mental powers)을 그 사람을 둘러싼 “정황”에 속하는 것으로 추정한다. 그의 주장에 따르면, 기호와 야망은 자원을 배분하는 방식을 결정하는 것과 무관하다.<sup>18)</sup> 이런 식으로 그는 책임지는 행위자의 관념을 구출하고자 한다.

드워킨의 전략 또한 실패한다. 우리가 개발하려 하는 야망은 우리가 형성할

15) Ian Shapiro, ‘Justice and Workmanship in a Democracy’ in *Democracy’s Place* by Ian Shapiro (Ithaca and London: Cornell University Press, 1996) at 64-9; 73-5 [Shapiro, *Democracy’s Place*].

16) GA Cohen, ‘On the Currency of Egalitarian Justice’ (1989) 99 *Ethics* 906 at 933 [Cohen, ‘Egalitarian Justice’].

17) Ronald Dworkin, ‘Equality of Resources,’ pt 2 of ‘What Is Equality?’ (1981) 10 *Philosophy and Public Affairs* 283 at 288 [Dworkin].

18) *Ibid* at 302.

수 있는 의지와 마찬가지로 우리의 힘과 능력에 의해서 크게 모양 잡히고 -심지어 결정되기도- 한다. 우리가 어떤 사람을 야망을 가진 것으로 묘사할 때 우리는 그의 심리와 체격에 기초적인 어떤 것을 묘사하는 것일 수 있다. 그러나 이것이 그의 물리적이고 심적인 힘이나 그의 양육이나 삶의 정황으로부터 나온 것이 아니라고 믿을 그럴만한 이유가 있는가? “크게 생각하라”, “끝까지 해보라”, 벽 찬 일을 수행하기 위해서 자제를 통해서 자신을 단련하는 것은 야망을 반영하는가 아니면 능력을 반영하는가? 자신감의 결여가 특정한 야망을 형성하거나 성취하는 것을 방해하는 무능력이라고 말할 수 있는 정황들이 확실히 있다. 사람들은 서로 다른 능력을 가지고 있기 때문에 서로 다른 야망을 형성한다. 이런 서로 다른 능력은 그 이외의 다른 능력과 마찬가지로 드워킨의 관점에서 볼 때 도덕적으로 결함이 있는 것임에 틀림없다. 트럼프(Donald Trump)가 가령 심슨(Homer Simpson)보다 큰 야망을 개발할 수 있는 것은 적어도 부분적으로는 유전적 풀(genetic pool)과 그의 양육 정황에서의 행운 때문이다.<sup>19)</sup>

자원과 능력과는 별개로 우리가 야망을 형성한다는 발상은 능력과 삶의 정황에 대한 이해와 별개로 우리가 삶의 목표를 품을 수 있다는 것을 가정한다. 이 가정은 비현실적이다. 힘, 능력, 정황에 대해 모르는 상태로 미래의 야망을 선택하도록 한 사고실험을 수행하려는 사람에게 이 점은 명확해지리라. 세상은 내가 기술한 바 있는 감정이입의 간극들 투성이다. 그 때문에 사람들은 자신들이 체험한 경험의 결과로서 현실적인 것뿐만 아니라 품을 수 있는 야망을 제한한다. 당신은 기꺼이 웅덩이를 넘는 자신을 상상할 수 있고, 아마도 폭이 넓은 강을 헤엄쳐 건너는 모습을 상상할 수 있을 것이다. 그러나 대양의 저 반대편에 있는 가능성을 고려할 생각이 떠오를까?<sup>20)</sup>

19) See Ian Shapiro, *The State of Democratic Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003) at 128-39 [Shapiro, *State*].

20) 드워킨도 부분적으로 이런 어려움을 의식한다. 그가 고려하는 사례는 자신이 갖기를 원하지 않는 자신을 무능하게 하는 강박관념을 가진 사람이다. 이에 대해서 드워킨은 아래와 같이 본다. 그런 갈망은 불리한 조건으로 간주되어야 하고 따라서 가정적인 보험설계를 통해서 처리되어야 한다. 드워킨은 아래와 같은 점에 대해서 사변해 볼 것을 요청한다. 즉 보험에 쓸 유한한 자원을 가진 사람들이 문제의 불리한 조건을 가지지 않도록 보험을 들 것인지 아닐지 말이다; see Dworkin, *supra* note 16 at 283-90. I have noted the difficulties

서로 다른 기호를 형성하거나 자제할 서로 다른 능력에 대해서도 위와 비슷한 주장을 할 수 있다. 그것이 소비적인 것이건 강박적인 것이든 아니면 두 가지 성질을 같이 가진 것이건 말이다. 만일 알코올 중독자가 병이 너무 심해서 그가 중독자가 되지 않으려는 욕망조차 형성할 수 없을 정도라면 알코올에 대한 그의 선호는 그의 무능이 아니라 그의 기호로부터 비롯된 것이라고 말할 수 있을까? 나는 그렇게 생각하지 않는다. 모든 습득된 기호와 마찬가지로 그 기호를 경험하는 것은 관련된 능력의 사용에 조건적이다. 좋은 맥주나 심지어 그냥 맥주에 대한 기호, 특정한 종류의 음악이나 심지어 아무 음악에 대한 기호, 이것들은 관련 능력을 사용함으로써만이 개발될 수 있다. 귀가 먹은 채 태어난 사람에게 음악에 대한 기호를 귀속시킬 수는 없다. 비록 그런 사람이 음악에 대한 기호를 가지길 원할 수 있다고 지적으로는 말할 수 있을지라도 말이다. 맥주와 미각 돌기나 후각각을 결여한 사람에게도 마찬가지로 말할 수 있다. 사람들은 자신이 통제하지 못하는 사물에 대해서가 아니라 자신의 삶에서 한 선택에 대해서만 책임을 져야 한다는 점이 드워킨의 주요한 통찰이다. 이런 유형의 통제는 옹호될 수도 있다. 그러나 드워킨의 처리도 롤즈보다 더 설득적인 것은 아니다. 그 결과 드워킨도 코헨이 주장하듯이 “평등주의에 반대하는 권리의 병기고에서 선택과 책임이라는 가장 강력한 관념을 평등주의 속에 통합하는 상당한 노고를 평등주의를 위해서 수행하지는” 못했다.<sup>21)</sup>

코헨 자신도 이 문제에 대해서 한 번 시도했다. 그러나 드워킨이나 롤즈와 마찬가지로 성공적이지 못했다. 코헨은 두 가지 주장을 혼동하지 말 것을 강조함으로써 이 문제를 완화시키려고 노력한다. 우선 노력할 수 있는 우리의 능력이 우리의 통제를 넘어서신 요인들에 의해서 “영향을 받는다”는 주장은 타당하다. 그러나 노직(Nozick)과 같은 사람은 이런 능력이 우리의 통제를 넘어서신 요인들에 의해서 “결정된다”는 거짓 주장을 롤즈와 같은 평등주의자에게 귀속시킨다.

---

with this scheme in Shapiro, *Democracy's Place*, supra note 14 at 70-1. 어쨌든 그것은 여기서 논의되는 요점과 관련이 없다. 여기서는 그 강박관념 자체가 사람들이 적절한 2차 욕망을 형성하지 못하게 하는 것이기 때문이다. 드워킨의 가정적 보편책은 2차적 욕망에 의해서 작동한다.

21) Cohen, 'Egalitarian Justice,' supra note 15 at 933.

이것은 착오에 의한 것이다. 이런 구분에 의거해서 코헨은 아래와 같이 말할 수 있다. 비록 모든 노력이 보상의 자격이 있는 것은 아니지만 어떤 노력은 실로 보상의 자격을 가진다. 그렇기 때문에 노력은 일부는 칭찬받을만하고 일부는 그렇지 않다. 그러나 실천적으로 “우리는 그 부분들을 가릴 수 없다”고 그는 인정하고 있다.<sup>22)</sup>

이것이 실천적인 문제로 비춰지는 한에서 그의 구분은 지나치게 큰 구분이 된다. 왜냐하면 우리가 다루는 현안은 실천적으로 가릴 수 없는 그런 부분들로부터 생기는 산출에서의 차이를 보상하기 위해서 국가가 재분배나 다른 치유책을 쓸 것인지 그리고 그 범위에 대한 것이기 때문이다. 그러나 그것이 실천적인 문제일 뿐이라고 말하는 것은 어떤 경우에도 사안을 흐리는 것이 된다. 일단 우리가 노력을 쏟고자 선택하는 바로 그 결정이 도덕적으로 자의적인 요인들에 의해서 영향을 받는다고 인정한다고 하면, 그 어려움은 실천상의 어려움이 아니라 원칙상의 어려움이 된다는 것이 명백해진다. 코헨이 보상을 받을 자격이 있는 노력의 구성요소가 원칙상 어떻게 선별되는지에 대해서 아무런 해명도 제공하고 있지 않다는 점은 명확하다.

롤즈, 드워킨, 코헨은 모두 도덕적 자의성 논증이 사람들이 심각하게 고려할 필요를 느끼지 않을 정도의 급진적인 평등주의적 추정을 산출하는 양 쓰고 있다. 그래서 그 논증에 어떤 제한을 두고자 한다. 그들은 이런 제한을 두는 것이 선택에 대한 책임의 관념을 구출하기 위해서 본질적인 것이라고 생각한다. 그래야만 사람들이 선택으로부터 나오는 혜택과 비용을 받을 자격이 있다고 공평하게 말해질 수 있다고 생각하기 때문이다. 하지만 내가 지적했듯이 그런 제한을 명시화하려는 계속적인 시도들은 실패하고 있다. 그 까닭은 도덕적 자의성이란 올라가는 다름 아닌 선택과 책임의 착상들을 목 졸라 죽이기 때문이다.

그러나 이런 실패에도 불구하고 롤즈, 드워킨, 코헨이 제대로 평가하지 못한 점이 있다. 그들은 적절하게 조율된 평등주의적 추정을 구하기 위해서 선택과

22) See Nozick, supra note 7; GA Cohen, ‘Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities’ in Martha Nussbaum & Amartya Sen, eds, *The Quality of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1993) at 14-5.

책임의 관념들을 구출하고자 했다. 그러나 그런 추정이 롤즈의 도덕적 자의성 논의에 의존하고 있다고 생각하는 한 그런 구출은 불필요한 것임을 깨달지 못한 것이다. 그 이유는 간단하다. 롤즈의 도덕적 자의성 논증이 타당한 한 그것은 어떠한 종류의 분배적 추정도 산출하지 못한다. 야심, 기호, 의지에서의 차이들은 우리의 통제를 넘어선 힘들에 지극히 의존한다. 능력과 정황에서의 차이들이 도덕적으로 자의적인 것과 마찬가지로 이유에서 야심, 기호, 의지에서의 차이들도 도덕적으로 자의적이다. 그런 모든 차이들은 정당화를 필요로 한다. 그러나 동일한 논의가 야심, 기호, 의지의 유사성들에도 들어맞는다. 정황과 능력에서의 유사성들이 도덕적으로 자의적인 것과 마찬가지로 이유에서 야심, 기호, 의지에서 유사성들도 도덕적으로 자의적이다. 그 유사성들도 마찬가지로 정당화를 필요로 한다. 헐리(Susan Hurley)가 말하듯이, “입장의 차이를 운수로 간주할 선택적 이유가 없는 것처럼 입장의 동일성을 운수의 문제로 간주할 선택적 이유도 없다.”<sup>23)</sup> 롤즈의 도덕적 자의성 논증이 수립하는 것이라곤 단지 모든 분배적 장치는 정당화를 필요로 한다는 점이다. 그 논증에는 분배적 장치를 위한 추정적 기준이 존재하지 않는다.

### 3. 칸트적 해석

아마도 롤즈의 평등주의적 추정을 독자적으로 정당화하는 가장 그럴듯한 후보는 그의 원칙들에 대한 이른바 칸트적 해석이다. 그는 그의 원칙들은 정언명령을 절차적 표현으로 해석한다.<sup>24)</sup> 그러나 칸트적 자율성에 헌신함이 어떠한

23) Susan Hurley, 'Luck and Equality' (2001) Supp 75 Proceedings of the Aristotelian Society 51 at 56. 그녀가 자세히 설명하듯이, “책임은 고려하면 우리는 평등을 기정입장 (default position)으로 채택하지 못한다. 책임의 고려는 그렇게 하는 것을 명시하지도 못하고 정당화하지도 못한다. 이 요점의 직접적 결과는 이렇다. 행운을 중립화하는 것 자체는 행운의 사안인 어떤 한 가지 종류의 관계만을 중립화하도록 요구하지 않는다...사람들은 동일한 양의 은총에 대해서 책임을 지지 않는다. 또한 어떤 특정한 양의 은총에 대해서도 마찬가지다. 사람들은 은총에 대해서 어떠한 책임도 없다.”; *ibid* at 56-7. See generally Susan Hurley, *Justice, Luck, and Knowledge* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003) at 146-80.

특정한 정체의 옹호를 수반하지 않듯이 도덕적 자의성에 헌신하는 것도 마찬가지다. 사람들을 자신의 목적을 위한 수단으로 전적으로 사용하지 말라는 금지명령은 의심의 여지없이 노예제를 배격하는 것으로 밝혀질 수 있다. 그러나 내가 이는 한 분배적 정의를 주장하는 문헌에서 어떠한 주창자도 노예제의 수립을 옹호하지 않고 있다. 노예제의 예는 여하한 여기서 교훈적인 측면이 있다. 왜냐하면 노예제에 대한 칸트의 반대는 노예경제의 분배적 차원에 대한 것이 아니라 노예를 다른 사람의 재산으로 삼음으로써 사람의 인간성을 포기하는 것에 대한 반대이기 때문이다. 노예제에 대한 칸트의 반대는 노예들에게 거부될 수도 있었던 분배적 혜택을 그들이 누렸다는 점을 밝히는 논증에 맞서서도 성립할 것이다. “우리는 당신들이 노동자에게 지불하는 것 이상으로 우리의 노예들에게 준다”는 주장은 비록 진실일지라도 노예제를 옹호하는 기준으로 성립되지 못할 것이다.<sup>25)</sup> (“분리하나 동등하다”는 인종격리정책에 대해서도 비슷한 논점을 지적할 수 있을 것이다. 그 정책은 흔히 분배적 비형평성이 동반되기도 하나, 그것을 반대하게 하는 것은 비형평성이 아니라 비인간화이다).

롤즈가 장려하는 원칙들에 대한 칸트적 해석을 고려할 때 두 가지 서로 다른 반대를 구분해야 한다. 첫째 덜 근본적인 반대이다. 만일 우리의 목표가 모든 사람들의 자율성을 보존하기 위해 최선을 다하는 것이라면 (그리고 우리가 그런 열망을 이해가능한 투로 조작화할 수 있다고 가정한다면), 필요한 것은 정치경제학자나 정책을 짜는 공부벌레에게 적합한 사안이 될 것이다. 그 목표를 성취하는 데 있어서 평등을 위한 재분배가 얼마만큼 효과적일지는 아래와 같은 복잡한 정치경제학적 고려에 의존한다. 즉 그것은 서로 다른 재분배기구들의 효과성과 비용에 대한 고려, 재분배가 성장에 미치는 인센티브효과에 대한 고려, 경제적 파이의 크기와 그로 인해서 최대의 약자에게 낙수되는(trickle down) 혜택 사이의 관계에 대한 고려에 의존한다. 롤즈가 그의 이론이 자본주의와 사회주의

24) Rawls, *Theory*, supra note 1 at 226.

25) Why the case against slavery should be detached from claims about its economic benefits has been eloquently put in Robert William Fogel, *Without Consent or Contract: The Rise and Fall of American Slavery* (New York: Norton, 1994) at 388-9.

사이에 어디에 위치하는가에 대해서 불가지론적인 입장을 밝힐 때 그는 이런 방향으로 무릎을 굽히는 것이다.<sup>26)</sup>

그러나 모든 사람의 자율성을 보존하는 것이 분배적 관념처럼 이해될 수 있는 것이지 의문을 품을 때 보다 깊은 반대가 고개를 내민다. 칸트의 보편주의로부터 평등주의적 추정으로 진행할 때 ‘우리는 모든 사람들의 자율성을 평등하게 존중해야 한다’는 주장이 어느 정도 포함되지 않을 수 없다. 우리가 복종해야 할 금지명령은 사실상 사람들은 서로를 항상 수단으로 사용한다는 점을 인정하는 것이고 (칸트는 현실주의적으로 인정했다), 따라서 단지 서로를 자신의 목적을 위한 수단으로 **배타적으로** 사용하지 말도록 권고하는 것일 뿐이다. 이렇게 가정한다면 자율성의 테제는 어떤 의미가 될까? 그것이 어떠한 분배적 차원을 가지리라고 생각하기 어렵다. 모든 사람을 가치(consideration)로서 대우하랴? 똑 같은 양의 가치로서? 그런 금지명령이 실제로 어떤 의미를 가질 수 있을까? 칸트의 명령은 어떠한 분배적 원칙보다는 좋은 거동이나 매너의 경구를 산출하는 것 같다. (“무례하지 마라!” “못 살게 굴지마라!” “배은망덕하지 마라!”) 롤즈의 원칙들에 대한 칸트적 해석은 평등주의적 추정을 산출하기에 충분하지 않다. 왜냐하면 그것은 어떠한 분배적 추정을 산출하기에 충분하지 않기 때문이다.

그러나 우리는 왜 평등주의적 분배추정에 헌신하기를 **원해야** 하는가? 25년 전 월저(Michael Walzer)는 아래와 같이 지적했다. 즉 사람들이 반대할만한 것은 불평등 자체라기보다는 불평등하게 분배된 자산을 사용하는 방법에 대한 것이다. 특히, 사람들이 남을 지배하기 위해서 그들이 통제하고 있는 자원을 사용할 때 우리는 그들이 그런 자원을 가지고 있는 것에 이의를 제기하는 것이다. 정치가를 부패시키는 부의 사용이나 그럴만한 자격이 없는 아이를 위해서 대학의 입학을 “매입하기” 위해서 부를 사용하는 것이 분노를 불러일으킨다.<sup>27)</sup> 서

26) Rawls, *Theory*, supra note 1 at 242. 칸트는 이점을 잘 의식했다. 그는 “복지는 지배적인 원칙을 가지지 못한다”고 주장했다. 왜냐하면 그것은 “경험적이고 보편적인 규칙이 될 수 없는 의지의 물질적인 측면”에 의존하는 것이기 때문이다; Immanuel Kant, *The Contest of Faculties* in Hans Reiss, ed, *Kant's Political Writings*, translated by HB Nisbet (London: Cambridge University Press, 1970) 176 at 183-4.

로 다른 영역에서 서로 다른 재화가 적절하게 영향력을 행사하기 위해서 영역들 사이에 벽을 만드는 월저의 해결은 4부 1에서 지적하겠지만 난관에 부딪힌다. 그러나 그로인해서 반대할만한 것은 불평등보다는 지배라는 그의 설득적인 근본 직관의 힘이 상쇄되는 것은 아니다.

평등주의적 추정에 대항해서 논의를 한다고 해서 나를 분배적 정의를 배격하는 정의의 옹호자와 같은 편으로 간주해서는 안 될 것이다. 마르크스는 착취의 역동적 과정을 이해하기 위해서는 생산의 영역을 위해서 분배의 영역을 포기할 필요가 있다는 유명한 주장을 했다.<sup>28)</sup> 보다 최근에 영(Iris Marion Young)이나 프레이저(Nancy Fraser)와 같은 이론가들은 분배적 패러다임이 인정과 지배에 대한 초점으로 바뀌어야 한다고 제안한 바 있다.<sup>29)</sup> 나는 그들의 논의에서 “패러다임”이 의미하는 바에 대해서 확실하게 알고 있지는 않다. 그러나 만일 그들의 주장이 우리는 분배적 고려가 없는 상태에서 정의에 대해서 생산적으로 사고할 수 있다는 것이거나, 심지어 분배적 고려가 없는 상태에서 우리는 그런 이론가들이 지시하는 정의의 차원들에 대해서 생산적으로 사고할 수 있다는 것이라면, 그들은 잘못된 길로 가고 있는 것이라고 생각한다. 마르크스적 착취는 상당한 부분 일의 분배에 대한 것이고, 인정은 지위의 분배에 대한 것이며, 지배는 권력의 분배에 대한 것이다. 4부 5에서 페티(Philip Pettit)을 논하면서 밝히겠지만, 여러 상황(settings)에서 비지배를 성취하는 것은 물질과 다른 자원에 대한 주의나 때때로 재분배를 필요로 한다. 비지배를 분배적 정의의 대안으로 생각하기보다는 비지배를 정의의 본질로 생각하는 편이 더 낫다. 그리고 비지배는 분배적 고려와 흔히 밀접하게 연결되어 있다고 인정하는 편이 낫다. 달리 생각하는 것은 기껏해야 정의가 요구하는 바를 어렵게 하고 흔히 정의와 상치되

27) Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1984) at 3-30 [Walzer].

28) Karl Marx, *Capital*, vol 1 (London: Penguin Books, 1976) at 270-82.

29) Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990) at 15-65; Nancy Fraser, ‘From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist” Age’ (1995) 212 *New Left Review* 68.



는 목적으로 작동하는 상징적 승리의 길로 떨어져버린다.

#### 4. 중립성으로서의 평등?

정의의 근간으로서 평등을 주장하는 또 다른 경쟁자는 중립성에 대한 관념에 덧붙여있다. 공정으로서의 정의에 대한 롤즈의 이론에 의하면 국가는 좋은 삶에 대한 경쟁하는 “허용될 수 있는” 개념들 사이에서 중립적이어야 하고, 그런 개념들을 불러일으키는 포괄적인 교리들에 대해서도 중립적이어야 한다. 롤즈에게 이것이 의미하는 바는 그런 개념들 중 어떠한 것이라고 추구할 기회를 보장하는 것이자, 정부가 그 중 특정한 개념을 선호하거나 “그런 개념을 추구하는 사람들에게 더 큰 지원”을 주는 것을 금하는 것이다. 대신에 국가는 좋은 삶에 대한 허용될 수 있는 개념들에 대해서는 국교주의를 벗어난 자세를 취하도록 권고된다. 즉 국가는 그것들 중 어느 것을 추구할 자유를 보장해야 하고, 어떤 것을 다른 것보다 더 장려하지 않아야 한다.<sup>30)</sup>

이런 자세는 그야말로 철저한 평등주의처럼 보인다. 비국교주의(disestablishment)가 주는 보호와 보장은 모든 사람들에게 평등하게 사용될 수 있는 것이기에 말이다. 그러나 실제로는 그렇지가 않다. 우선 롤즈가 그의 제도적 중립성의 불평등한 효과에 당혹스러워하지 않는다는 점을 주목하자. 그가 인정하듯이, 자신이 선호하는 체제는 “포괄적인 교리들이 지속해서 살아남고 시간이 흐르면서 지지자들을 얻게 되는 그런 중요한 효과와 영향력”을 가지게 된다. 따라서 그런 효과 때문에 포괄적 교리들에 “반대하여 행동하는 것은 무익하게” 될 것이다.<sup>31)</sup> 나아가 롤즈의 중립성규칙은 위와 같은 인정에 의해서 포착된 것보다 더 직접적

30) See John Rawls, ‘The Priority of Right and Ideas of the Good’ [Rawls, ‘Priority’] in John Rawls, *Collected Papers*, ed, Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) 449 at 457-61 [Rawls, *Collected Papers*]; and Rawls, *Theory*, supra note 1 at 354-5. 롤즈는 이 맥락에서 비국교주의(disestablishment)의 관념을 불러내는 것이 사실이다. 다음 문단에서 개진될 여러 이유 때문에 이것이 그의 주장의 본질을 담아낸다고 볼 수 있다.

31) Rawls, ‘Priority,’ *ibid* at 460.

인 의미에서 반(反)평등주의적이다. 왜냐하면 허용될 수 있는 서로 다른 포괄적 교리들도 그 구조 하에서 평등하게 나가지 못하기 때문이다. 종교를 가지고 있지 않은 사람이나 종교적 의례는 공적인 광장에 자리하지 않아야 한다는 믿음을 자신의 포괄적 교리로 가진 사람들은 롤즈의 기획으로부터 원하는 바를 정확하게 얻을 것이다. 반면에 국교로 수립된 종교를 선호하는 사람은 (근본주의자들은 말할 것도 없고) 그렇지 못한다. 허용될 수 있는 선의 개념들에 대한 “중립적” 자세를 옹호하는 것은 결국 모든 사람이 평등하게 잘 나가게 될 것이라는 점이 아니라, 모든 사람이 모두에게 비슷한 자유를 보장하는 데 일치하는 한에서 가능한 많은 자유를 향유하게 될 것이라는 점이다.<sup>32)</sup> 국교가 수립된 체제에서 비국교도가 갖는 종교적 자유보다 비국교적 체제에서 국교수립의 당파가 더 많은 종교적 자유를 가진다. 그러나 롤즈의 비국교적 체제에서 국교수립의 당파는 비국교도보다 잘 나가지 못하리란 점은 사실로 남는다. 한편 이 원리가 포괄적 교리의 추종자들은 비슷하게 다룬다는 점은 인정된다. 그들은 모두에게 비슷한 자유를 보장하는 기획에 양립하는 한 최대의 자유가 보장된다. 그러나 그것은 종교적 국교를 선호하는 사람에게 그도 다른 사람과 동일한 대우를 받는 것이라고 호도한다. 여기에서 평등은 논쟁적인 일을 하지 않는다.

더 중요한 점은 위의 논의가 포괄적 교리와 선에 대한 허용될 수 있는 개념에 대한 국가의 적절한 자세만을 다루고 있다는 것이다. 그 논의는 롤즈가 허용할 수 있는 것과 허용할 수 없는 것을 분류하는 절차들을 건드리지 않는다. 롤즈는 그런 분류과정은 절차적으로 중립적이지 않다고 못 박는다. 2부 1에서 밝혔듯이, 무지의 장막 뒤에서의 절차들은 공정으로서의 정의라는 롤즈의 개념을 포용하도록 독자들을 유도하게 의식적으로 짜여 있다. 여기에는 허용가능성의 한계를 설정하는 선에 대한 표층이론(thin theory)도 포함되어 있다. 따라서 포괄적 교리와 선에 대한 개념의 수락가능성에 대한 판단은 중립적 과정으로부터 나온다고 말해질 수 없다. [정의론] 이후의 공식에서도 롤즈는 공정으로서의 정의가 “선에 대한 어떠한 개념도 개진할 평등한 기회”를 보장할 수 없다고 일관한다.

32) Rawls, *Theory*, supra note 1 at 220, 226.

그것은 단지 정의의 원칙들을 존중하는 허용될 수 있는 개념의 추구를 허용한다.<sup>33)</sup> 완속에 달한 롤즈가 절차적 중립성에 호소하는 유일한 방향은 중립성이 “중첩적 합의를 모으려는 목표를 가진 정치적 개념”을 구현한다고 주장하는 데 있다. 중첩적 합의는 “헌정에 기초한 어느 정도 정의로운 민주적 사회에서 서로 대립하면서도 지속해서 생존하며 지지자를 얻을 것 같은 모든 철학적·종교적 교리들을 포함한다”는 점에서 유명하다.<sup>34)</sup> 다원성을 사실로서 받아들인다면 중첩적 합의는 “공통의 근거” 혹은 굳이 말한다면 중립적 근거를 “찾는다.”<sup>35)</sup> 그러나 여하간 공통의 근거로서 중립성을 옹호하는 것은 그것이 정의로운 정치질서와 양립한다는 (양립한다고 말해지는) 데 있는 것이기 때문에 정치질서의 정의로움은 공통의 근거로서 중립성을 구현하는 데 의존한다고 할 수 없다. 절차적 중립성의 옹호는 그 자체로 절차적으로 중립적인 것이 아니다. 무엇보다도 중립성의 옹호가 평등에 대한 철저한 헌신을 대신하는 위장막이 될 수 없다.<sup>36)</sup>

33) Rawls, ‘Priority,’ supra note 29 at 459.

34) John Rawls, ‘Justice as Fairness: Political Not Metaphysical’ (1985) 14 *Philosophy and Public Affairs* 223 at 225-6 [Rawls, ‘Justice as Fairness’].

35) Rawls, ‘Priority,’ supra note 29 at 459.

36) 이와 비슷한 어려움이 라모어(Charles Larmore)의 중립성 옹호에도 생긴다. 그의 논의에 따르면, 사람들이 서로가 도달하려는 합의에 방해가 되는 어떤 것에 대해 서로 일치하지 않을 때 그 두 사람은 일방이 “논란을 해결하거나 혹은 우회하려는 희망을 갖고서” 중립적인 공통의 근거가 있는지 보길 거부하고 있다는 생각을 떨쳐버려야 한다. 그는 이런 “평등한 존경에 대한 도덕적 규범”을 중립적이라고 부른다. 그 까닭은 이 도덕규범이 “합리적인 사람들이 서로 불일치하는 좋은 삶에 대한 넓은 범위의 견해들과 양립한다고” 보기 때문이다. see Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (London: Cambridge University Press, 1987) at 52, 65-6. 그러나 피쉬킨(James Fishkin)이 지적하듯이, 이런 공통의 근거로서 사용되는 중립성의 원리가 어떤 특정한 정치적 결론들을 산출할 것이라고 믿을 이유는 없다. 즉 라모어가 주장하는 것은 말할 것도 없고, 종교적인 관용이라거나 혹은 롤즈의 차이의 원리와 같은 정치적 결론도 마찬가지다. see James Fishkin, Book Review of *Patterns of Moral Complexity* by Charles Larmore, (1989) 17 *Political Theory* 153 at 153-6. 심지어 그것이 그런 정치적 결론들을 산출한다고 하더라도 이것이 그 원리의 정당화에 해당하는 것은 아닐 것이다. 피쉬킨의 주장에 대해 답변하면서 라모어는 그 점을 인정한다. “나는 평등한 존경의 내용을 해명하려고 노력하지만, 나는 그 규범 자체에 대한 정당화를 제공하지는 않는다. 나는 그런 정당화가 어떻게 지행할지 알지 못한다...”; Charles Larmore, ‘Liberal Neutrality: A Reply to James Fishkin’ (1989) 17 *Political Theory* 580 at 581.

### Ⅲ. 지배: 특정한 종류의 부자유

불평등을 반대하는 것이 단지 불평등으로 인해 지배가 손쉬워지는 데 있는 것이라면, 지배가 무엇인가에 대한 질문이 생긴다. 지배를 볼 때 우리는 어떻게 지배를 아는가? 그리고 우리는 왜 지배가 있다는 것에 걱정해야 하는가? 이런 질문은 우리가 비지배와 자유의 관계에 주목하게 한다. 몇몇 이론가들처럼 우리가 자유를 최고선(*summum bonum*)으로 생각한다면, 비지배는 위에서 논한 평등과 비지배의 관계와 동일하게 자유와 관계될 것이다. 비지배를 선으로 본다면 자유의 실현에 초점이 맞추어진 도구적 선이 될 것이다. 나는 이런 견해와 다른 점을 말하고자 한다. 비지배는 평등보다는 자유와 더 밀접한 관련이 있다. 실로 비지배는 자유의 일종이다. 그 결과 앞으로 보게 될 것이지만 자유에 대한 저작은 참으로 지배와 그 개선의 원천들을 이해하는 데 적절하다. 그러나 비지배는 독자적으로 다룰 가치가 있는 것이다. 그렇기 때문에 정의의 근간으로서의 비지배에 대한 강력한 논거를 제시하기 위해서 해결되지 않은 여러 논쟁을 벗어나고자 한다.

비지배는 지배의 반대테제로서 정의되는 부정적인 용어이다. 나중에 이런 부정적이고 대응적인 성격에 대해서 더 말할 기회가 있을 것이다. 여기서 나는 자유에 대한 특정한 종류의 제약들에 초점을 둔다. 비지배는 그런 제약들을 겨냥한다. 즉 비지배에 대해 집중적으로 다루기 전에 우리는 지배에 대해서 몇 마디 말해야 한다. 지배의 네 가지 특징들에 주의를 집중하자.

먼저, 지배는 중요한 인간적 요소를 포함하는 부자유 유형이다. 자연적인 깊은 틈이나 의학적 조건은 우리의 자유를 제한할 수 있으나 우리는 그런 것을 지배의 원천으로 간주하지 않는다. 우리는 자유가 삭감될 때 지배를 경험한다. 왜냐하면 그때 우리는 다른 사람 -노예의 소유주이든, 고문자이든, 배우자이든, 고용주이든- 의 힘 안에 있기 때문이다. 이것은 지배가 항상 의식적인 인간적 작인으로부터 나온다는 것을 주장하는 것이 아니다. 지배는 정치적, 사회적, 경제적 구조들의 부산물로 경험될 수 있다. 그런 구조들은 인간적 작인으로 환원될 수 없으나, 인간적 작인이 없으면 존재할 수 없을 것이다. 이런 인간적 요소

는 지배를 다른 종류의 부자유와 구별하게 한다. 이런 점에서 지배의 원천을 제거하고자 하는 호소들은 항상 어느 정도는 -아무리 약하다고 하더라도- 인간 존재가 하는 일들을 변화시키는 것에 조준되어 있다.

지배는 책임을 지고 있는 자에 의해서 변화될 수 있는 것으로 일반적으로 받아들여진다는 점에서 독특한 종류의 부자유이다. 부모의 자유는 우는 아이에 의해서 축소되지만, 이것이 지배는 아니다. 왜냐하면 그 아이는 그에 대해 어떤 것도 할 힘이 없기 때문이다. 어떤 사람이나 사태가 지배에 책임이 있는 것으로 고소당할 때, 적어도 원칙상으로는 관련 작인들이 그 지배를 경감시키게 될 방식으로 달리 행동할 수 있다는 추정이 생긴다. 물론 사람들은 작용하는 것에 대해 틀릴 수도 있다. 사람들은 자신들의 무능을 인간을 희생함으로써만 진정될 수 있는 화난 신의 복수심에 돌릴 수 있다. 사람들은 인종적 증오를 억압의 원천으로 올바르게 알아차릴 수 있고 원칙상 그것이 제거될 수 있다고 바르게 알 수도 있다. 그러나 사실상 이를 성취할 방법을 누구도 모를 수 있다. 부자유를 지배로 묘사하는 것은 그 제거의 가능성을 던지시 드러내는 것이다. 그러나 그 가능성을 실현하는 것은 다른 사안이다.

이것은 지배의 모든 원천들이 축소될 수 있다고 말하는 것이 아니다. 투자는 은행업자의 힘을 제한하는 것은 정부 규제자의 힘을 향상시킨다는 점을 포함할 수 있다. 그리고 규제자가 은행업자보다 지배에 빠질 가능성이 더 많은지 아닌지는 경험적인 질문이다. 하나의 지배하는 속박을 던져버리는 것은 대체로 지배를 위한 새로운 가능성을 창출한다고 보는 푸코는 옳다고 할 수 있다. 그러나 이것이 항상 그런 것인지는 열려있는 질문이다. 심지어 그렇다고 하더라도 어떤 종류의 지배는 다른 것보다 더 가혹한 것이 될 것이다. 그리고 어떤 종류의 지배로부터 오는 해로운 효과에 다른 사람보다 더 많이 노출된 사람은 그런 지배를 참고 견디게 될 것이다. 비지배에 대한 충분한 해명은 이런 차이들을 조사해야 할 것이다. 내가 주장하는 권력에 기초한 자원주의는 이런 방향으로 한 걸음 내딛고자 한 것이다.

셋째, 지배는 불법의 냄새가 나는 부자유일 일종이다. 우리가 다른 사람의 힘 속에 있을 때 우리의 자유는 흔히 줄어든다. 그러나 그 힘이 남용되거나 정당

성이 없는 용도에 사용되도록 강요되지 않을 경우에는 지배가 아니다. 어린이는 부모의 힘 속에, 학생들은 교사들의 힘 속에, 노동자들은 고용주의 힘 속에 있다. 이런 사례들에서 그들의 자유는 제한된다. 그러나 우리가 그것을 지배라고 생각하는 경우는 오직 권위를 가진 직책에 있는 사람이 어떤 식으로 자신들의 힘을 남용할 경우이다. 가령 고용주나 교사가 승진이나 좋은 성적의 조건으로 성적인 호의를 요구할 때처럼 말이다. 사람들이 지배의 혐의로 서로를 고소할 때, 이것은 권력관계의 정당성을 질문하기 위한 것이다. 심지어 지배의 환상들도 이 점을 부각시킨다. 즉 그런 환상들은 지하 감옥, 노예, 혹은 다른 불법적인 형태의 통제를 열광적으로 떠받치는 것을 포함한다. 우리가 어떤 사람을 횡포하다(domineering)고 말할 때, 우리는 경멸을 표현한다. 그러나 힘이 있는 자라고 부를 때는 반드시 부정적인 가치를 가지는 것이 아니다. 지배의 전쟁은 정의로운 것으로 간주되지 않는다. 반대로 지배의 속박을 벗어나려는 전쟁은 옹호될 수 있는 것으로 간주된다. 물론 예외들도 있다. 스포츠 팀은 지배자에 대한 편견을 갖지 않고서 서로 지배하려 하는 것으로 말해질 수 있다. 그리고 경제학자들은 때때로 다른 사람을 지배하는 것을 하나의 선택으로서 중립적으로 말한다. 그러나 이것들은 진짜 예외들일뿐이다. 지배 그 자체는 거의 바람직한 것으로 옹호되지 않는다. 니체(Nietzsche)에 있어서처럼 지배가 바람직한 것으로 옹호될 때, 이것은 초인 신드롬 혹은 그보다 더 나쁜 것을 비도덕적으로 장려하려 하는 것으로 일반적으로 규탄의 대상이 된다.<sup>37)</sup>

이것은 불가피하게 아래와 같은 질문을 일으킨다. 누가 불법성을 확인하고

---

37) 그러나 권력에의 의지에 대한 니체의 옹호는 남을 지배하지 않으려 하나 그들에게 무관심하게 행동하려는 바람을 해명하는 것이다. 실로 그가 민주주의의 도래를 비난하는 것은 그의 주변에서 발견한 야만적인 범죄인처벌과 같은 정치적·사회적 지배 때문이었다. 그가 경멸한 것은 그의 시대의 개인주의였다. 그는 그런 개인주의를 자신이 소중하게 생각한 일심으로 위대성을 추구하는 낭만적 개인주의의 타락으로 간주했다; Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals in The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, translated by Francis Golffing (New York: Anchor Books, 1956) 147 at 158-229. 이것은 자기 몰두(self-absorption)를 나르시시즘의 지점까지 가져간다고 논할 수 있겠다. 아마도 이것은 니체가 철학을 처음으로 장난삼아 해보지만 보다 성숙한 사람에게는 철없이 보이는 청소년에게 그렇게 흔히 호소하는 하나의 이유가 될 수 있다.

어떻게 하는가? 나는 이런 도전에 두 가지 갈래의 접근을 채택해왔다. 이 접근은 맥락적인 지식 혹은 “내부자의 지혜”에 대한 한정된 존중을 포함한다. 나의 생각은 아래와 같은 지점까지 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)와 월저(Michael Walzer)와 일치한다. 즉 인간의 사회적 실천을 이끄는 가치들은 그런 선택에 적당한 것으로 오랜 시간 동안 진화되어 온 절차를 통해서 참여자들에 의해서 정해져야 한다.<sup>38)</sup> 내부자는 권위의 불법적 사용과 합법적 사용을 구분하기 위해서 그에 관련되는 길거리에서 진행되는 수준의 지식을 장악하고 있다. 그러나 그 지식에 대한 우리의 존중은 한정적이어야 한다. 왜냐하면 기본적인 이익들이 걸려있을 때는 외적인 판단이 적절하게 작동하기 때문이다. 그래서 아이들의 의학적 치료에 대해서 부모의 판단을 존경하는 것은 의미가 있다. 그러나 기독교 신앙인의 아이가 혈액주입이 거부되어 죽게 될 경우에는 그렇지 않다. 회사나 대학에서 진화되어 온 경영관행을 존중하는 것은 의미가 있다. 그러나 그런 관행이 성폭력을 자행하는 데 연막이 될 때는 그렇지 않다. 그리고 학교가 성적 습속의 사안에서 부모를 수용하는 것은 의미가 있다. 그러나 그것이 성적으로 유전된 질병에 대한 중요한 지식을 아이들에게 주길 거부할 때는 그렇지 않다. 기본적인 이익들이 위태롭게 되거나 위협받을 때 국가는 정당하게 이해의 당사자가 된다. 국가가 무엇을 해야 하는지는 기본적인 이익에 대한 위협의 심각성에 의존하고, 또한 방지하고자 하는 것보다 더 심각한 지배의 형태를 생기게 하지 않는 구제도구의 사용가능성에 의존한다.<sup>39)</sup>

넷째, 사람들이 일반적으로 자유나 자유의 결핍을 말할 때는 현존할 필요가 없는 독특한 종류의 구체성(particularism)이 지배와 비지배를 말할 때는 환기된다. 이런 구체성은 지배가 인간의 집단적인 장치들에 뿌리내리고 있다는 점과 연결되어 있다. 지배는 항상 그리고 궁극적으로 다른 사람의 행동과 실천 때문에 존재한다면, 지배에 대한 어떠한 고발도 자연적으로 그런 행동과 실천에 대

38) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2d ed, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984) at 181-203; Walzer, supra note 26 at 10-20.

39) 이 점에 있어서 롤즈의 정의기준과 평행하는 바가 있다. 그는 우선적 재화에 대한 사람들 상호간의 판단을 승인하고 있으나 삶의 계획에서 그에 대한 사용방법에 대해서는 아니다; see Shapiro, *Democratic Justice*, supra note 2 at chs 2-3.

한 날선 질문으로 이어진다. 누구의 무슨 행동 혹은 실천인가? 그들이 어떻게 통제를 만들어내며 왜 그것은 불법적인가? 앞으로 보게 되겠지만, 이것은 지배에 대한 논증이 구체적인 것(specifics)에 불변적으로 뿌리를 두고 있는 상관적인 주장들을 포함한다는 것을 의미한다. 결정주의가 참이라면, 하이데거가 말했듯 우리가 죽음을 향한 존재라면,<sup>40)</sup> 혹은 그 이외의 인간의 사회적 관계와 관련이 없는 이유로 인해서 사람들은 어떤 실존적인 의미에서 부자유일 수도 있다. 하지만 지배는 구체적인 것(the particular)에 뿌리를 두고 있다.

페티(Philip Pettit)이 취하는 노선은 비지배를 자유라는 철학적 이상을 실현하는 정치적 도구로서 다룬다. 나는 4부 5에서 페티의 제도적 논증에 대해서 더 이야기 할 것이다. 여기서는 아래와 같은 논점만을 언급하겠다. 페티처럼 비지배를 자유의 성취를 위한 도구로 다루는 것은 비지배를 그 자체의 권리를 가진 규범적 이상으로서가 아니라 다른 혜택을 성취하려는 도구로서 값싸게 파는 것이다. 더욱이 내가 우려하는 바는 비지배를 옹호한다고 하면서 문제의 소지가 있는 특정한 자유의 견해를 먼저 구매하고 비지배를 그에 딸린 것을 만든다는 점이다. 페티가 강력히 주장하는 바는 자유를 “담화적 절제”(discursive control)라고 보는 자신의 이론을 실현하는 최선의 이용가능한 도구가 바로 비지배라는 데 있다. 나는 자유에 대한 그의 해명 중 몇몇 요소는 호소력이 있다고 보나, 몇몇은 문제가 있다고 생각한다.<sup>41)</sup> 비지배를 이런 이슈들이 결정된 후 그에 따르는 인질로 간주하는 것은 과오라고 생각된다.<sup>42)</sup>

40) Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

41) 특히 나는 합의나 공유된 목표들에 대한 선행하는 헌신을 요구하는 자유의 개념에 대해서 의구심을 갖는다. Philip Pettit, *A Theory of Freedom* (London: Oxford University Press, 2001) at 67ff; also Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (London: Oxford University Press, 1997) [Pettit, Republicanism], discussed in Part IV. E below.

42) 페티는 자신이 제공하는 비지배의 옹호 이외에 다른 방식의 옹호가 있을 수 있다는 점을 부정하지 않는다고 말하는 것이 공정할 것이다. 어쨌거나 그의 논의는 무엇보다도 비지배의 이론이 아니라 자유의 이론이다. 그렇기 때문에 담화적 절제로서의 자유에 대한 페티의 해명을 수용하는 것은 그 자신이 이해하는 바의 비지배를 정당화하는 데 충분하나 그것을 꼭 수용해야 하는 것은 아니라고 말할 수 있다.



베버의 주장에 따르면 지배의 존재는 “다른 사람에게 성공적으로 명령을 발하는 사람의 실제 현존”을 요구한다.<sup>43)</sup> 나는 지배가 지정될 수 있는 작인으로부터 나오는 명시적 명령이 없어도 일어날 수 있다고 생각한다는 점에서 지배에 대한 나의 개념은 베버보다 더 크다. 지배는 자원배분의 부산물로서 무심코 저질러지는 무의식적인 행동들로부터 생길 수 있다. 또한 구조적인 관계 속에 새겨진 것일 수 있다. 하지만 지배에 대한 나의 개념은 아래와 같은 점에서 베버보다 더 좁다. 즉 나는 지배를 권력의 불법적인 행사로부터만 생기는 것으로 간주한다. 군대, 회사, 스포츠 팀, 가족, 학교, 그리고 무수한 다른 제도들에서 순종은 흔히 강요된다. 그러나 정당하지 않은 용도를 위해서 전개되지 않을 경우 이것은 지배가 아니다. 요약하면 지배에 대한 나의 개념은 다른 유형의 부자유와 다르다. 즉 그것은 불법적인 통제가 생기는 구체적이고 변경될 수 있는 인간적 원천에 주의를 집중한다. 그럼으로써 자유와 평등에 전반적인 헌신하는 데 내재한 어려움을 피한다. 그 결과 나는 비지배의 이상이 정치적 분석과 논증을 위한 더 나은 기초를 제공한다고 생각한다. 비지배의 이상은 자유와 평등을 최고의 선으로 생각하는 사람들에게 호소할 수 있다. 왜냐하면 비지배의 이상은 그 사람들이 자유와 평등의 이상들을 첫 번째로 존중하게 된 바의 많은 것을 포착하기 때문이다 (나는 이것을 플러스로 간주한다). 우리는 비지배의 이상을 자유를 존중하는 자유주의자들과 평등을 존중하는 평등주의자들 사이의 중첩적 합의나 이론화되지 않은 합의의 일부로 간주할 수도 있다.

#### IV. 비지배의 개념들

앞선 논의는 비지배가 정치적 약속의 기초로서 자유나 평등보다 선호되어야 한다는 점을 제시한다. 그러나 그것은 비지배에 대해서 우리가 알 필요가 있는 모든 것을 말해주지는 않는다. 최근 몇 십 년 간 다양한 논평자들이 그 아이디어를 지지해왔으나, 그것이 의미하는 바는 서로 달랐다. 월저와 더불어서, 하버마

43) Max Weber, *Economy and Society*, ed by Guenther Roth & Claus Wittich (Berkeley, CA: University of California Press, 1968) at 53.

스, 푸코, 스키너, 페터 또한 그들의 정치 논쟁에 있어서 비지배의 이상에 호소해왔다. 그들의 견해는 나름대로 칭찬할만한 점들이 있으나, 각자는 또한 한계를 드러내고 있는데, 비지배에 대한 나의 대안적 설명을 포용하는 지혜를 발휘할 것을 제안한다.

## 1. 하버마스

하버마스는 민주정치에 대한 설명을, 그것을 인도하는 규범적 아이디어인 정당성과 함께, 강제의 부재에 기초시키는 것으로 잘 알려져 있다.<sup>44)</sup> 그가 강제 없는 동의라는 개념을 전개하는 방식은 초기의 ‘이상적 발화 상황’(ideal speech situation)으로부터 그의 근래의 법과 민주주의에 대한 저작에 이르기까지 시간에 지남에 따라 진화해왔다.<sup>45)</sup> 그의 상이한 공식을 관통하는 개념은 비강제적인 합리적 동의이다. 하버마스는 사람들이 진정한 동의에 이를 수 있게 해주는 과정과 제약을 구체화하기를 원하는데, 이것은 미신이나 이데올로기에 의해 혼란에 빠지거나 굴복하라는 명령에 의해서 겁먹지 않는 것을 의미한다. 사람들은 그것이 실제로 최상의 주장이기 때문에 그것이 최상의 주장이라는데 설득 당한다. 한편, 그의 설명은 폴즈보다는 야망이 작다. 하버마스는 이상적인 상황에서 선택될 거라고 믿는 특정한 제도나 분배 장치를 구체화하지는 않는다. 이런 것들은 그에게는 취미로 하는 철학(armchair philosophy)의 주제가 아니고, 사람들의 강제 없는 협의<sup>46)</sup>의 결과이다. 이것은 하버마스도 하여금 롤즈가 자신이

44) 모든 의도와 목적을 고려할 때, 하버마스가 사용하는 ‘정당성’ 개념은 내가 의미하는 ‘정의’와 동일하다.

45) 이상적인 발화 조건에 대해서는 다음을 참조하라. Jurgen Habermas, ‘Wahrheitstheorien’ in Helmut Fahrenbach, ed, *Wirklichkeit und Reflexion* (Pfullingen: Neske, 1973) at 211; ‘Reflections on the Linguistic Foundations of Sociology’ in *On the Pragmatics of Social Interaction* by Jurgen Habermas (Cambridge, MA: MIT Press, 2001) 1. 이어지는 공식은 다음을 참조하라. Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998); Jurgen Habermas, ‘Rightness versus Truth: On the Sense of Normative Validity in Moral Judgments and Norms’ in *Truth and Justification* by Jurgen Habermas (Cambridge, MA: MIT Press, 2003) 237.

선호하는 제도들이 원초적 입장에서 선택되도록 하거나 그의 중층적 동의에 의해서 지지받도록 노력할 때 겪는 어려움을 면제시켜준다.<sup>47)</sup>

그러나 하버마스의 입장은 롤즈보다 요구가 더 지나친데, 그것은 하버마스의 진화하는 설명에는 롤즈의 ‘형이상적인 것이 아니라 정치적인’ 수단(move)에 비견할 만한 것이 없다는 점에서 그렇다. 뼈 속까지 계몽주의적 칸트주의자인 하버마스는 사람들이 정치에 관한 규범적 질문에 대한 올바른 답에 동의할 수 있을 뿐 아니라, 만약에 그들이 정당하고 성실하게 심의한다면, 왜 그것이 올바른 답인지에 대해서도 동의할 수 있을 것이라고 기대한다. 참으로 이러한 이차적 동의(second-order agreement)가 없이는 그들의 심의는 믿을만하다고 여겨질 수 없다. 그리고 하버마스는, 롤즈와는 다르게, 동의를 위한 종교적이고 다른 분파적인 동기를 배제하지 않으면서도, 사람들이 의회의 토론이나 입법 과정과 같은 공식적인 심의의 상황에서 오직 세속적인 이유들만 설득력이 있는 것으로 받아들일 것이라고 기대한다.<sup>48)</sup> 그의 담화 윤리학은 단순하게 전략적 연합이나 생활양식(modus vivendi)에 만족하지 않을 것이다. 그의 이상은 공적 영역에서 협의에 의한 동의인데, 그것은 그가 19세기 유럽에는 존재했지만 이후 근대의 경제, 사회, 정치의 발전에 의해서 타협할 수밖에 없었던 것으로 믿어지는 공적 지식인의 참여에 대한 그의 비전을 모델로 하고 있다.<sup>49)</sup>

하버마스의 옹호자들은 때때로 그의 이상적인 발화와 소통 윤리학에 대한 설명이 실제의 협의 조건을 의미하는 것이 아니며, 우리가 민주정치에 대한 적

46) [역주] “deliberation”은 흔히 “숙의”로 번역된다. 이후에 나타나겠지만 숙의로 번역했을 경우 어색한 문맥이 있어서 협의로 번역했음을 밝힌다.

47) Shapiro, *The Moral Foundations of Politics* (Princeton, NJ: Yale University Press, 2003) at 109-41 참조.

48) Jurgen Habermas, ‘Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the “Use of Reason” by Religious and Secular Citizens’ in *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays* by Jurgen Habermas (Cambridge, UK: Polity Press, 2008) 114; Jurgen Habermas, ‘“The Political”: The Rational Sense of a Questionable Inheritance of Political Theology’ in Jonathan Van Antwerpen, ed, *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: Columbia University Press, 2011) 15.

49) Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Boston, MA: MIT Press, 1991).

절한 제한과 사전 조건을 생각해내는 것을 도와주도록 설계된 규제적 이상(regulative ideal)을 구체화한 것에 다름 아니라고 강조한다.<sup>50)</sup> 아마 그렇기 때문에, 그의 규제적 이상은 그림에도 불구하고 적어도 두 개의 엄청난게 까다로운 가정에 의존하고 있다. 첫 번째는 사람들이 모두 내심 칸트주의자여야 하며, 그래서 모든 사람은 공적인 정치 논쟁에 정당하게 영향을 미칠 수 있는 설득력 있는 세속적인 어구로 번역할 수 있는 견해만 받아들일 수 있게 된다. 이것을 믿을 수 있는 좋은 실증적 이유가 없기 때문에, 하버마스의 입장은 세속적인 보편적 견해를 유일하게 선호하는 것으로 귀결되는데, 이것은 그가 확립할 필요가 있는 것을 가정하는 일종의 지나친 합리주의이다. 이것은 이미 하버마스와 동의하는 사람들의 성향에는 맞을지 모르겠지만, 가장 설득할 필요가 많은 사람들을 설득할 수 있을 것 같지는 않다.<sup>51)</sup> 종교 근본주의자들에게 정치에서 역할을 하려면 종교적 견해를 세속적인 말로 방어할 수 있도록 하라는 요구는 편견이 아니라고 설득하려고 노력하는 상황을 상상해 보라. 지배를 제한하는 목표는, 아무리 이론적이라고 하더라도, 정신이 원칙적으로 만나는 가능성에 불모로 붙잡혀서는 안 된다.

두 번째의 낭비적인 가정은 정치 논쟁으로부터 권력의 위협과 강압을 추방하는 일련의 제약을 확립해야 한다는 것이다. 이것은 권력이 가득한 조건에서 협의가 본질적으로 의심스럽게 때문에 그의 모험을 진척시키기 위해서 필요하다. 비록 이 결과를 달성할 수 있는 과정을 만들어 낼 수 있음에도 불구하고, 무엇이 확립될 수 있는지는 불분명하다. 하버마스의 작업은 민주정치를 위한 사전 조건으로서 그것들을 위한 필요를 일으키는 바로 그 이슈들을 세팅하는 것으로 이루어져 있다. 지배를 피할 수 없을 때 지배의 가능성을 완화시키기 위해서 권력 관계를 다루기 위한 명령(imperatives)이 발생하는 것은 인간 상호작용에 권력이 고유한 성질이기 때문이다. 그러나 이러한 명령이 유용하기 위해서는 권력이

50) Kevin Olson, 'Deliberative Democracy' in Barbara Fultner, ed, *Jurgen Habermas: Key Concepts* (Durham, NC: Acumen Press, 2011) 140 참조.

51) Maeve Cooke, 'Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy' in Craig Calhoun, Eduardo Mendieta, & Jonathan Van Antwerp, eds, *Habermas and Religion* (Cambridge, UK: Polity Press) [forthcoming in 2012] 참조.

없으면 세계가 어떻게 될까 상상하는 것에 있는 것이 아니라, 권력이 실제로 어떻게 작동하는지에 대한 이해에 뿌리내리고 있어야 한다.<sup>52)</sup> 하버마스의 책략은 이 프로젝트를 움직이는 현실, 다시 말하면, 권력관계는 인간 상호작용에 고유한 성질이라는 사실을 무시하고 있다. 권력관계가 없다면 민주정치는 불필요하다.

## 2. 푸코

지배에 대한 푸코의 견해는 권력의 제거할 수 없는 성격에 대한 인식에 뿌리내리고 있기 때문에 하버마스보다 더 설득력이 있다. 가정생활부터 성(sexuality), 정신병, 수감, 그리고 다른 형태의 사회 통제에 이르기까지 인간의 사회관계에 대한 일련의 역사 서술에서 그는 계몽주의의 어두운 이면을 드러냈다.<sup>53)</sup> 푸코는 적나라한 강제가 -자주 해방의 도구라는 가면을 쓰고서- 더욱 교묘한 통제 메커니즘에 의해서 펼쳐지는 방식들을 매혹적으로 그려 보이고 있다. 비록 푸코의 역사 서술이 자주 설득력이 있지만, 내 견해로는 그의 시각은 세 가지 점에서 부족하다.

첫째, 그의 시각은 너무 환원주의적이다. 나는 푸코주의자들이 지배가 없을 때 정치가 어떻게 될지를 고찰하는 것은 바보의 심부름(fool's errand) 같다고 믿는 것에 충분히 공감하지만, 정치에는 권력 관계보다는 인간 상호작용이 더 많이 존재한다고 생각한다는 점에서는 다르다. 이런 식이라면, 푸코는 나의 주

52) 상세한 설명은 Shapiro, *State*, supra note 18 at 33-4 참조. 또한 Alberna Azmanova, *The Scandal of Reason* (New York: Columbia University Press, 2011) at ch 2 참조.

53) Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Pantheon, 1972); Michel Foucault *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Vintage Books, 1995); Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage Books, 1995); Michel Foucault, *The History of Sexuality* (New York: Vintage Books, 1990); Jurgen Habermas, *Legitimation Crisis*, translated by Thomas McCarthy (Boston, MA: Beacon Press, 1975); Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol I (Boston, MA: Beacon Press, 1984); Jurgen Habermas, 'Three Normative Models of Democracy' (2006) 1 Constellations 1.

장에 반대하지 않았을 것 같지만, 그는 결코 인간의 상호 작용의 권력적인 측면들이 다른 특성들과 크게 구별된다는 것을 시사할만 한 언급을 결코 하지 않았다. 권력은 분명 교실, 회사, 가정, 교회의 일상적인 사건들 속에서 행사되지만, 그것들 안에서는 다른 많은 것들, 즉 계몽주의, 생산, 사랑, 그리고 예배 또한 일어나고 있다. 이러한 활동들을 그것들 안으로 침투하는 권력 관계로 환원하면 비지배의 관점에서 제기되는 기본적인 도전, 즉 사람들이 가능하면 삶에 의미와 목적을 제공하는 활동들을 추구하게 만들어주면서도 그 활동들에 수반되는 지배의 잠재력은 제한하는 것을 놓치게 된다. 이것이 바로 나로 하여금 인간 상호 작용의 권력적 측면은 순화시키고 사람들이 추구하는 다른 재화들은 가능하면 제한을 주지 않는 것을 목표로 하는 조건 또는 하위의 재화(subordinate good)라는 민주주의 개념을 발전시키도록 이끌었다.

더군다나, 푸코의 시각은 권력의 정당한 행사와 불법적인 행사를 구분하는 도구가 부족하다. 만약에 인간의 사회생활의 상당 부분이 위계적으로 조직되어 있다면 재화의 추구는 불가피하게 권력 행사를 수반한다. 그러나 위계질서는 본질적으로 나쁜 것은 아니다. 내가 2부 C에서 언급했듯이, 나쁜 것은 불법적인 목적을 위해서 위계질서를 남용하는 것이다. 분명히, 위계질서가 그렇게 남용될 것인지 -그리고 남용되어야 하는지- 아닌지는 자주 논쟁거리가 된다. 이것이 바로 내가 그러한 논쟁을 활성화하는 기제와 불법적인 사용을 배제하고(flush out) 정당한 위계질서가 지배 시스템으로 퇴화되는 것을 방지하도록 설계된 위계질서에 대해서 일련의 심문(審問)을 주장하는 이유이다. 이런 심문은 특정한 위계질서가 불가피하다거나, 회피할 수 있다거나, 선택된다거나, 고립되어 있다거나, 스스로를 청산하는(self-liquidating) 정도와 관련되어 있다.<sup>54)</sup>

세 번째의 부수적인 실패는 푸코의 작업이 권력의 불법적인 사용 사이의 차이를 구별하지 못하는 것이다. 그의 설명은 우리가 다소간이라도 악의적인 형태의 지배 사이를 구분하는데 전혀 도움이 되지 않는다. 대조적으로, 나는 사람들의 기본적인 이익과 관련된 지배는 그렇지 않은 지배보다 더 나쁘다는 의견을

54) 상세한 설명은 Shapiro, *Democratic Justice*, supra note 2 at ch 3 참조.

가지고 있다. 억만장자는 혼전 계약에 따라 이혼할 경우 수백만 달러를 잃게 되리라는 것을 알고 있는 배우자를 지배하는 위치에 있겠지만, 이것은 이혼할 경우 생존을 위한 기본적인 생필품을 보장받지 못하는 궁핍에 직면하는 여자보다는 걱정이 덜하다. 둘 다 지배 관계이지만 후자가 더 나쁘다. 편재하는 권력 관계는 지배의 잠재성을 상존하게 만들기 때문에 정의의 관점에서 무엇이 가장 중요한지 결정할 수 있는 능력이 중요하다. 나의 권력에 기초한 자원주의는 상대적으로 판단을 가능하게 해준다.

### 3. 월저

월저의 견해는 사람들이 서로 지배하기 위해서 통제하는 자원을 운용하는 방식에 초점을 맞출 수 있는 장점이 있다. 더군다나, 그는 다른 영역에서 영향력을 획득하기 위해서 또 다른 영역에 적합한 자원을 사용하는 것은 자주 불법성의 근원이 될 수 있기 때문에 지배의 근원이 될 수 있다고 본 것은 정확하다. 그러나 그는 이런 종류의 지배에 저항해야 한다는 것을 옹호하고 있지만, 놀랍게도 그런 저항이 어떻게 효과적일 수 있는지-어떻게 영역들 사이의 경계가 견고하게 유지되어야 하는지-에 대해서는 거의 말하지 않는다. 그리고 그는 상이한 영역들에 적합한 자원이 무엇인지에 대한 불일치가 어떻게 해결되어야 하는지에 대해서도 아무 말도 하지 않는다.<sup>55)</sup> 대조적으로, 나는 인간 상호작용의 모든 영역이 민주적인 조건의 제약(democratic conditioning constraints)에 종속되어야 한다고 주장한다. 이것들은 시간과 환경에 따라서 변하지만, 문제가 되는 재화의 성격에 대한 결정을 하는 것에 참여하는 기제와 반대할 권리를 항상 포함하고 있다.

또한 월저가 자신이 묘사하는 경계를 침범하는 것이 유일한, 또는 심지어 세상의 주요한 지배의 원천이라고 생각하는 것은 잘못이다. 1950년대까지 대부분의 미국의 주에서는 결정적인 법적 추정(conclusive legal presumption)의

55) 상세한 설명은 Ian Shapiro, *Political Criticism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990) at ch 3 참조.

기준에 따른 부부 강간 같은 것이 존재하지 않았으며, 배우자간 과실행위 면제(interspousal tort immunity)의 확설은 남편들로부터의 폭행과 아내에게 가해진 다른 형태의 상해에 대한 책임을 면제해 주었다. 수십 년간의 여성 운동이 반대를 제기한 후에 부부 강간 면제와 부부간 과실 면제는 폐지되었다. 그러나 이것은 가정 외부의 규칙으로부터 가정생활 영역을 분리시키는 것과는 아무런 관련이 없었다. 반대로, 그것은 결혼 개념을 지배하던 기존의 가치들에 대한 전면적인 공격을 필요로 했고, 가정 밖의 지배적인 평등 가치로부터 가정의 '순수성'을 보호하는 경계를 적극적으로 넘어서는 것이 필요로 했다.<sup>56)</sup> 조건 재화(a conditioning good)로서 민주주의에 대한 나의 개념은 유력한 가치들에 대한 존경을 포함하지만, 그것은 단지 기본적 이익을 타협함으로써 사람들이 지배에 취약해지도록 만들지 않는 정도까지만 그렇다.

#### 4. 스키너

스키너는 비지배를 자신이 '신로마식' 또는 공화주의적 자유 개념이라고 부르는 렌즈를 통해서 접근한다. 그의 견해에 따르면, 신로마식 해명은 그가 홉스와 그의 후계자들로부터 구출하기를 희망하는 부정적인 자유의 견해를 가진 자유지상주의 전통에 대한 최고의 이해를 담고 있다. 비록 홉스주의자들은 '그 전투를 이겼지만', 스키너는 수건을 던지고 더 긴 전쟁에서 패배를 인정할 준비가 되어 있지 않다. 그의 프로젝트는 공화주의적 전통이 홉스의 버전보다 더 우월한 부정적 자유 개념을 제공한다는 것을 설득력 있게 제시하는 것이다. 이것은 지배의 부재를 특징으로 하는 독립적인 지위에 대한 발상에 호소하는 것이다.<sup>57)</sup>

스키너가 『홉스와 공화주의적 자유』(*Hobbes and Republican Liberty*)에서 언

56) 미국에서 부부 강간에 대한 법률의 변화에 대해서는, Diana EH Russell, *Rape in Marriage*, 2d ed (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990); Rebecca M Ryan, 'The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exception' (1995) 20 Law and Social Inquiry 941 참조.

57) Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty* (London: Cambridge University Press, 2008) at 216.



급하듯이, 홉스가 여러 저서에서 자유를 정의내리는 방식은 다양하지만, 『리바이어던』에서 그는 분명히 전형적인 부정적 자유 개념을 사용하는 것처럼 보인다. 자유를 외부의 방해의 부재로 정의를 내리고, 신민의 자유를 ‘법의 침묵과 주권이 간과한 것, 예를 들어서, 매매의 자유, 혹은 상호간의 계약의 자유, 주거·식사·생업의 선택, 자녀를 자신의 뜻에 따라 교육하는 것, 기타 이와 유사한 일들<sup>58)</sup>에 의지해서 신민의 자유를 묘사함으로써 홉스는 확실히 개인의 자유를 자신이 원하는 대로 하도록 국가가 내버려 둔 행동의 영역만을 의미하는 것으로 생각하는 것 같다. 홉스는 시대착오적인 절대주의에도 불구하고, 자유에 대한 부정적인 자유지상주의자의 견해를 개진함으로써 역사의 전투를 이겼다.

내가 다른 곳에서 스키너의 설명에 일리가 있음을 언급했지만,<sup>59)</sup> 스키너는 부정적 자유와 긍정적 자유 사이의 구분에 있어서 문제가 되는 것을 알아보는데 실패함으로써 잘못된 도덕적, 정치적 결론을 내렸다. 부정적 자유와 긍정적 자유 사이의 차이는 보통 부정적 자유지상주의자들은 주로 행동에 방해가 되는 것에 초점을 맞추는 반면에, 긍정적 자유지상주의자들은 당사자가 할 수 있는 것에 중심을 둔다는 사실에 있다고 알려졌다. 루소와 헤겔 같은 작가들은 자유를 ‘기회’의 개념이라기보다는 찰스 테일러가 ‘실행’(exercise)이라고 묘사한 것으로 인식하기 때문에 긍정적인 자유지상주의자로 알려졌다. 긍정적 자유지상주의자들에게 자유는 우리의 독특한 잠재력을 달성할 수 있는 인간적 능력을 행사하는 것에 놓여있으며, 이 가능성이 유해한 사회적 장치에 의해서 약화되거나 방해받는 정도만큼 우리는 자유롭지 못한 것이다.<sup>60)</sup> 긍정적 자유지상주의자들은 일반적으로 개인의 자유를 사회적, 정치적 제도에서의 참여-사람들이 자신의 잠재력을 실현하는데 이르도록 해주는 방법에서의 참여-와 연결시킨다.

긍정적 자유지상주의 학설은 사람들의 잠재력이 무엇인지 우리가 알 수 있고 그래서 우리가 사람들의 잠재력을 달성하는 데 도움이 되는 집단적 장치들을

58) Hobbes, *Leviathan*, ed by Ian Shapiro (New Haven, CT: Yale University Press, 2010) at 133, 129.

59) Shapiro, *Evolution*, supra note 10 at 39-40, 276-7.

60) Charles Taylor, ‘What’s Wrong with Negative Liberty’ in Alan Ryan, ed, *The Idea of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1979) at 179.

고안해 낼 수 있다고 잘못 가정하고 있다는 비판은 별린 이후에 하나의 관례처럼 되었다.<sup>61)</sup> 이런 어려움을 나타내는 극한적 사례는 일반의지에 복종하도록 요구받음으로써 인민은 ‘자유롭도록 강제’될 수 있다는 루소의 슬로건에 구체화되어 있다.<sup>62)</sup> 만약에 인민이 특정한 목표나 좋은 삶의 개념을 달성하기 위해서 어떤 종류의 집단적 참여를 강제당한다면, 그들이 어떤 의미에서 자유롭다고 말할 수 있는지 알기 힘들다. 결과적으로 별린과 그의 추종자들이 긍정적 자유 개념이 일관성이 없다고 주장하는 것은 자주 옳다고 할 수 있다.

스키너는 긍정적 자유 개념이 문제가 있다는데 동의한다는 점에서 별린과 일부 입장이 같다. 그러나 스키너는 마키아벨리 또는 자신이 주도하는 신로마식 자유 개념이 -공화국의 시민 생활 뿐 아니라 군사적 활동에- 시민의 적극적인 참여를 요구한다는 점에서 긍정적 자유 개념으로 잘못 분류되었다고 믿는다. 그러나 스키너에게 시민의 봉사에 대한 마키아벨리의 요구는 공화국 시민들의 자유를 위한 도구적 요구다. 그것은 시민들이 외부의 공격적인 이웃들에 의한 지배와 내부의 권력에 굽주린 엘리트의 지배로부터 자신들을 보호하기 위한 것이다. 결과적으로 스키너는 부정적 자유 개념이 시민적 봉사 요구를 포함할 수 없다는 견해를 거부한다. 그는 이런 자유 개념이 홉스식의 부정적 개념보다 훨씬 우월하다고 주장한다.<sup>63)</sup> 이런 해명에 의거하면 자유는 굴종의 안티테제이다. 우리는 독립적인 존재가 될 때 자유롭고, 그 지위를 보장하기 위해서는 공적 봉사라는 덕스러운 행동이 필요하다. 스키너가 말했듯이, ‘시민 조직의 결정적 구분은 *liberi homines*, 즉 “자유인”의 지위를 누리는 사람들과 굴종 가운데 사는 사람들 사이에 존재한다.’<sup>64)</sup>

61) Isaiah Berlin, ‘Two Concepts of Liberty’ in *Four Essays on Liberty* by Isaiah Berlin (Oxford: Oxford University Press, 1990) 118.

62) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (New York: Penguin Classics, 1968) at 64.

63) Quentin Skinner, ‘The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives’ in Richard Rorty, J B Schneewind, & Quentin Skinner, eds, *Philosophy in History* (London: Cambridge University Press, 1984) 204 [Skinner, ‘Negative Liberty’].

64) 비교할만한 개념은 미국 혁명가들의 동기를 ‘시민적 인문주의자’ 관점에서 읽는 JGA

스키너가 정치에 있어서 부자유의 근원으로서 지배에 초점을 맞추는 것은 설득력이 있다. 그러나 홉스와 그의 후계자들로부터 부정적 개념을 구하기 위해서 부정적/긍정적 자유라는 이분법을 선택함으로써 스키너는 그 논쟁에서 핵심이 되는 것과 홉스식의 자유 설명에서 가장 반대할 만한 것을 놓치고 있다. 제럴드 맥컬룸(Gerald MacCallum)이 부정적 자유주의자와 긍정적 자유주의자 사이의 논쟁은 자유와 지배에 관한 논쟁의 가장 중요한 것으로부터 우리의 주의를 돌리고, 양측의 지지자들이 상대방의 주장의 단점에 대해서 모두 옳은 주장을 펴기 때문에 영원히 해결될 수 없는 논쟁을 하고 있다고 말하는 것에 우리는 동의해야 할 것이라고 생각한다.<sup>65)</sup>

맥컬룸은 자유에 대한 어떤 주장이든지 행위자, 제한(또는 가능) 조건, 그리고 행동을 최소한 포함한다고 지적한다. 이것은 자유라는 용어를 어떻게 사용하더라도 의미가 맞는다. 누가, 어떠한 제약으로부터(혹은 어떠한 가능하게 하는 조건 때문에) 어떤 행동을 수행하는 데 자유로운가? 나는 우리가 맥컬룸의 해명을 승인해야 할 것으로 제안한다. 그러나 우리가 정치적 자유에 대해서 말할 때 정당성과 관련된 네 번째 용어가 등장한다는 점을 지적함으로써 그의 해명을 수정하고자 한다. 즉 어떤 권위 덕택에 왜 행위자가 자유로운지에 대해서 질문을 제기함으로써 그 개념을 생각할 수 있다. 맥컬룸이 묘사하듯이 자유는 행위자, 제약(또는 가능) 조건, 행위를 아우르는 3원소(triadic) 관계이지만, 나의 정치적 자유는 이 세 가지 조건 외에 권위를 부여하는 조건을 포함한다는 점에서 4원소 관계로 생각할 수 있다고 주장함으로써 그의 설명을 보완하고 싶다.<sup>66)</sup>

---

Pocock과 다른 사람들에 의해서 강조된 그림을 알려주는데, 그것은 독립적인 농부들의 이상을 형상화한다. JGA Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press, 1975) 참조; 또한 Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: AA Knopf, 1992); Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1967) 참조.

65) Gerald MacCallum, Jr, 'Negative and Positive Freedom' in Peter Laslett, WG Runciman, & Quentin Skinner, eds, *Philosophy, Politics and Society*, 4th series (Oxford: Basil Blackwell, 1972) [MacCallum]; Ian Shapiro, 'Gross Concepts in Political Argument' in *The Flight from Reality in the Human Sciences* by Ian Shapiro (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005) 152.

권위를 부여하는 조건에 대한 언급은 자유의 불법적 제약이나 행사로부터 합법적 제약이나 행사를 구분하려는 권유와 기초를 모두 제공한다는 점에서 나의 비지배 해명에 핵심적이다.

스키너의 주장에 의하면 맥컬룸의 설명은 그 반대의 주장들이 있음에도 불구하고 사실 부정적 자유 원리의 일종이다. [내가] 맥컬룸의 분석이 행위자의 선택에 제약이 없는 것으로 자유를 이해하는 부정적 자유 개념을 제시하는 한, 이것은[‘자유 개념에 제공할 수 있는 유일한 일관된 설명이 부정적 개념이다’] 또한 그의 해명과 그것에 의존하는 사람들의 해명과 일치한다.<sup>67)</sup> 그러나 이 주장은 맥컬룸이 말하려는 핵심을 놓치고 있다. 그의 주장은 긍정적 자유주의자는 가능조건에 신경을 쓰는 반면에, 부정적 자유주의자는 주로 제약에 초점을 맞춘다는 점에서 자유에 대한 모든 해명은, 그것들의 일부는 보통 잘 드러나지 않지만, 부정적 요소와 긍정적 요소를 모두 포함하고 있다는 것이다.

맥컬룸은 분명하게 자유에 대한 모든 이해될 수 있는 개념은 어떤 제약이나 그것의 부재에 대한 생각을 포함하고 있다는 점을 인정한다. 그러나 이런 요소가 결코 자유에 대한 해명으로 귀결될 수 없다는 바로 그 이유 때문에 제약이나 제한으로부터의 자유에 대해서 말하는 것이 그런 해명을 ‘부정적’으로 만들지 않는다. 그의 해명에 따르면, 그런 대립은 자체는 제약과 가능 조건이 쉽게 상호 교차적으로 다시 묘사될 수 있기 때문에 피해야 할 것이다. 사실, 부정적 자유주의자와 긍정적 자유주의자 사이의 논쟁은 죄수가 잠긴 문 때문에 자유롭지 않은지, 아니면 열쇠가 없어서 자유롭지 않은지 논쟁하는 것과 유사하다. 따라서 맥컬룸의 시각에 비춰보면 부정적 또는 긍정적이라는 단어가 어떤 중대한 개념적 차이를 가리키는 것으로 생각하는 것은 옆길로 새는 것이다.<sup>68)</sup>

『흡스와 공화주의적 자유』에서의 스키너의 논의는 맥컬룸에 대한 그의 초기 논의 위에 서있다. 그리고 그 책에서 공화주의적 자유에 대해서 말하는 것은 그가 맥컬룸이 제시한 테제의 힘을 인정하지 않는다는 것을 명확하게 한다. 맥

66) Shapiro, *Evolution*, supra note 10 at 14-9.

67) Skinner, ‘Negative Liberty,’ supra note 62 at 196, n 8.

68) MacCallum, supra note 64 at 182, n 9.

컬럼의 도식(schema)에 대한 나의 수정된 버전의 용어로 설명하면 이렇다. 즉 스키너는 행위자의 독립적인 지위에 중점적으로 초점을 맞추으로써 자유를 4원소 관계의 첫 번째와 네 번째의 요소로 환원시키고자 한다. 왜냐하면 자유인 또는 노예로서의 행위자의 지위는 정당성을 부여하는 광범위한 권위에 의존하기 때문이다. 이것이 자유에 대한 부분적인 해명이라는 점은 그것이 -수행되어야 할 행동과 그 수행을 방해하는(또는 도움을 주는) 제약(또는 가능 조건)의 관계에서- 두 번째와 세 번째 요소에 침묵한다는 사실을 고찰할 때 분명해진다.

왜 그것이 중요한가? 맥컬럼과 나를 움직이는 답은 자유와 관련된 논의에서 중요한 것은 어떤 단어가 사용되느냐가 아니라 서로 다른 사람들이 세상에서 정말 할 수 있는 것이 또는 방해받는 것이 무엇인가라는 것이다. 상대적으로 자비로운 노예 소유주가 노예의 인간으로서의 타협된 지위 때문에 그 노예에게 어느 정도의 재량권과 선택권을 허용했을지라도 그 노예는 자유롭지 못하다고 스키너가 말하는 것은 옳다.<sup>69)</sup> 그러나 내가 2부 C에서 언급했듯이, 사실 오늘날 모든 정치이론은 노예제를 비난한다. 따라서 스키너의 주장을 세우는 것은 논쟁 중인 다양한 견해들 사이에 논란이 되고 있는 것을 별로 해결하지 못한다. 이것에 대해서 스키너는 신로마식 이상이 노예제, 인종격리정책(apartheid), 가부장제, 그리고 카스트 제도 같은 다른 굴종적 제도들도 배제한다고 답변할지 모른다. 나는 그것을 기꺼이 인정하지만 그래도 여전히 다른 쪽에 있는 그 진정한 주창자가 누구인지 의아스럽다.

아나톨레 프랑스(Anatole France)가 ‘부자와 가난한 사람이 다리 밑에 눕고, 길에서 구걸하고, 빵을 훔치는 것을 금지하는, 그 위대한 법의 평등’이라고 조롱한 것은 유명하다.<sup>70)</sup> 공식적인 굴종을 제거하는 것은 비지배의 관점에서 - 지위 위계질서가 존재할 때 그것들은 변함없이 경쟁의 초점이 된다 - 정말 중요하지만, 그것들을 제거하는 것은 지배를 약화시키는 데 충분하지 않다. 자유 시민의 지위를 가진 누군가 다른 사람들이 일상적으로 누리는 행위를 하는데 막대한

69) 이것은 흄스의 설명에 대한 정확한 비유가 아니다. 흄스의 설명에서는 신민이 비록 주권자의 침묵에 자신의 자유를 의존하고 있지만, 주권자의 소유는 아니다.

70) Anatole France, *Le Lys Rouge* (Paris: Calmann-Levy, 1992 [1894]) at 118.

장애에 직면하게 되면 우리는 그가 지배로부터 자유롭다고 보기가 힘들다. 최근 몇 십 년 동안 많은 기업들이 직원들을 해고하고, 전에 하던 동일한 일을 시키기 위해서 삭감된 연봉과 고용 보너스 없이 독립적인 계약자로 그들을 재고용했다. 독립적인 인간으로서 그들의 지위는 강화되었지만 그들이 전보다 지배에 덜 취약해졌다고 설득력 있게 주장하는 것은 힘들 것 같다.

맥컬룸의 요지는 다음과 같다. 자유를 이런 저런 합리적인 요소로 환원시키려고 노력하는 대신에 우리는 그의 반환원적인(antireductionist) 해명을 수용해야 한다. 그 도식 자체는 형식적이고 공허하며, 우리가 자유의 분석적 문법이 라고 묘사하는 것을 반영하고 있다. 맥컬룸의 희망은 자유의 ‘종류’에 대한 끝없는 논쟁에 계속 참여하기보다는, 그의 해명을 수용함으로써 우리가 주제를 바꾸어서 행위자의 지위뿐 아니라 그들이 수행하기를 열망하는 행동, 그리고 그 열망에 영향을 미치는 자원과 제약을 형성하는 세상의 조건들에 초점을 맞추는 것이다. 이런 시각에서 보면 홉스가 처음 시작한 부정적인 자유지상주의 견해는 결코 비난할 수 없지만, 홉스의 부족한 점이 자유에 대한 주장을 행위자의 지위에 대한 주장으로 환원하는 신로마식 견해로 대치한다고 해결되지 않는다.

## 5. 페티

실제의 제도적 기구의 관점에서 고려해 볼 때 스키너의 해명은 상당히 높은 고도에서 수행되고 있다. 『공화주의: 자유와 정부에 대한 이론』과 그 이후의 저작에서 페티의 논의는 제도적 기구와 직접적으로 대결한다는 이점을 가지고 있다. 따라서 그의 주장 중에서 많은 부분은 나의 제도적 논의의 시선과 수준이 잘 들어맞는다. 권력관계를 민주화하는 것이 일반적으로 지배를 완화하는 최선의 길이라는 그의 주장에 나는 동의한다. 그리고 아래의 주장에는 특히 동의한다. 즉 권력관계를 민주화하는 것은 사람들이 영향을 받게 되는 결정에 포괄적으로 참여하는 데 우호적인 추정을 함의하고 있을 뿐 아니라, 사람들은 자신들이 반대하는 결정에 반대(그의 용어로는 “겨룸”(contestation))할 자유를 항상 갖고 있다는 추정을 함의하고 있다. 심지어 이런 결정이 정당한 민주적 수단에

의해서 도달된 때라도 말이다.<sup>71)</sup> 또한 나는 사람들에게 대한 실제적인 간섭이라기보다는 간섭할 능력이 흔히 그들을 지배할 권력을 가지는 데 핵심적인 열쇠라는 점과, 따라서 지배를 방지할 감시의 눈으로 그런 간섭에 대한 제도적 관리가 필요하다는 점에 대해서도 페티에 동의한다.<sup>72)</sup>

이런 일치점들에도 불구하고 페티와 나는 중대한 의견차가 있다. 이런 불일치들은 대체로 4가지 사실들로부터 나온다. 첫째, 페티의 논의는 지배의 서로 다른 종류들이 갖는 상대적 심각성에 대해서 놀라울 정도로 주의를 기울이지 않는다. 둘째, 그의 지배에 대한 정의는 권력이 지배를 야기할 뿐 아니라 침식시키는 데 사용될 수 있는 방식에 대해서 맹목적이게 한다. 셋째, 역으로 사회운동과 시민적 결사에 대한 그의 해명은 그것들이 지배를 침식시키기보다는 조장하는 데 작동될 수 있는 방식에 대해서는 낮게 평가하게 한다. 넷째, 지배에 저항하는 주요한 기구로서의 민주적 국가에 대한 그의 해명은 그의 공화주의적 제도 이론에 의해서 사실상 무력할 정도로 절름발이가 된다.

이런 종류의 의견차가 뿌리하고 있는 바는 다른 사람의 선택에 대해서 그 성격이나 중요성을 주목하지 않고 자의적 간섭의 능력에만 준거해서 지배를 정의하려는 페티의 결정에 있다. 논의의 시작에서 그는 “어떤 영역에서의 지배는 다른 영역에서의 지배보다 더 피해를 주는 것으로 간주될 수 있을 것 같다”는 명제에 존경을 표한다. “따라서 예를 들면 보다 중심적인 활동에서보다는 덜 중심적인 활동에서 지배받는 것이 더 낫다.”<sup>73)</sup> 그러나 그는 중심성에 대해서 정의를 내리지 않는다. 그리고 나중에 보게 되겠지만 중심성과 관련된 고려사항들이 제도를 추천하는 데 역할을 하지 않는다. 그는 지배가 얼마나 “광범위한” 것인지에 대해서는 간략하게 말한다. 이것은 사람들이 자유롭게 선택할 수 있는

71) 페티의 해명에서 이런 추정적 궁극적인 기초가 무엇인지는 나에게 분명하지 않다. 그것은 내 견해로는 완벽한 민주적 결정은 존재하지 않는다는 사실로부터 나오는 듯하다. 왜냐하면 최선의 민주적 절차도 몇몇 사람들의 감정을 손상시킬 것이고 또한 그것도 정당하게 그럴 것이기 때문이다.

72) 페티의 주장에 의하면, 다른 사람에게 자의적으로 간섭할 힘을 가지는 것 자체가 지배이다. 반면에 나는 그것을 지배의 가능성으로 본다. 아래에서 설명하겠지만 이런 차이는 국가에 대한 페티의 정신분열적인 태도를 부분적으로 설명한다.

73) Pettit, *Republicanism*, supra note 40 at 58.

쟁점들의 숫자를 의미한다. 그리고 지배의 “강도”에 대해서는 길게 말한다.<sup>74)</sup> 지배의 강도가 무슨 의미인지는 그렇게 명확하지 않지만, 권력을 가진 자들이 처벌받지 않고 행동할 수 있는 정도와 관계된다. 절대적 폭군은 기회주의적 배우자 구타자보다 더 큰 강도로 지배를 행사한다. 배우자 구타자는 배우자구타 금지법의 느슨한 집행에 기댈 수 있다고 생각할 것이기 때문이다.<sup>75)</sup> 선택의 숫자나 지배의 강도는 여기서 문제가 되는 선택의 중요성에 의거하지 않는다. 선택의 중요성에 대해서 페팅은 거의 아무 말도 하지 않는다.

페팅이 이런 점을 간과한 것의 함의는 평등주의에 대한 그의 논의에서 명확해진다. 그는 “구조적” 평등주의로부터 “물질적” 평등주의를 구분한다. “구조적”이란 용어로 그는 “정치적, 법적, 금융적, 사회적 영향력을 끼칠 수 있는 모든 요인들을 포함하는” “권력들”을 의미한다.<sup>76)</sup> 그는 이런 사물들과 관련된 상대적이거나 절대적인 평등 모두가 중요하다고 생각한다. 왜냐하면 어떤 사람이 지배의 잠재적 희생자가 되느냐 아니냐는 그 자신의 권력뿐 아니라 다른 사람의 권력에 달려있기 때문이다. 그가 말하듯이, “맹인들의 땅에서는 눈을 가진 자가 왕이다.”<sup>77)</sup> 어떤 사람이 “비지배의 강도와 관련해서 가지는 점수는 권력과 관련해서 그들이 가지는 상대적 점수의 기능이기” 때문에, “사회 전체 내에서 권력의 비율”에 주목하는 것이 페팅의 비지배 계획에 핵심적이다.<sup>78)</sup> 따라서 이런 권력의 비율들과 관련해서 불평등의 증가는 나쁜 발상으로 추정된다고 그는 주장한다. 왜냐하면 너의 상대적 권력을 증가시키는 것에는 페팅이 “한계생산성의 감소”라고 부르는 것이 있기 때문이다. 반면에 평등을 향한 조치는 바람직한 것이다.<sup>79)</sup>

이런 주장들이 그럼직한지의 문제는 제쳐두고,<sup>80)</sup> 페팅은 그런 주장들을 그

74) Ibid at 113.

75) Ibid at 57.

76) Ibid at 113.

77) Ibid at 113.

78) Ibid at 113-4.

79) Ibid at 115.

80) 나는 이런 주장들이 진실이라는 데 의심을 품는다. 적어도 페팅이 여기서 말하는 바는 중대한 제약이 필요하다. 예를 들면, 핵무기가 없는 나라들은 다른 모든 나라가 핵무기를 가진다



가 “물질적” 불평등에 대해서 말하는 바와 구분한다. 물질적 불평등에는 평등주의적 추정이 없다. 그 이유는 평등주의적 재분배를 부과하려는 시도 자체는 국가 측의 지배를 포함할 수 있고, 이것은 권력과 관련해서 유효하게 성립하는 동일한 종류의 한계생산성감소에 의해서 상쇄되지 않는다. “비록 내가 가난할 지라도 어떤 일을 할 수 있게 해주는 돈은 너에게도 바로 그와 같은 일을 하게 할 것이다.”<sup>81)</sup> 돈으로부터 나온 효용은 한계가치감소에 떨어질 수도 있음을 페티는 인정한다. “그러나 물건을 살 수 있는 능력과 따라서 지배받지 않은 선택을 확장하는 그 능력은 그렇지 않다.” 그 결과 그의 비지배 계획은 “구조적 평등주의”에 헌신하는 반면에 “여하한 물질적 평등주의에도 본질적으로 헌신하지 않는다.”<sup>82)</sup>

선택의 숫자에 대한 이런 근시안적 초점은 지배를 피하려는 관점에서 볼 때 그 선택이 얼마나 중요한 것인지를 무시한다. 또한 그런 초점은 물질적 자원들이 여러 방식에서 지배에 저항하는 데 흔히 필수적이란 점을 알아채지 못하고 있다. 세금체계를 통해서 건강보험의 재원을 마련하는 것은 사용자 배우자로부터 그 보험을 얻어야만 하는 사람들에게 출구비용을 줄여준다. 그리고 이런 식으로 그들이 의존하는 사람의 지배에 노출될 가능성을 제한한다. 바로 이런 이유 때문에 나는 『민주적 정의』(*Democratic Justice*)에서 사회적 임금이 낮을 때 가정과 직장생활에 대한 엄중한 민주적 통제는 비지배의 입장에서 볼 때 보

---

면 보다 안전하게 된다는 점은 명백하지 않다. 만일 이란이 핵무기를 개발하면 그렇지 않을 경우보다 이스라엘에 의한 공격을 받을 가능성이 더 크다. 그리고 공격의 가능성은 이란이 만들어내는 무기의 숫자의 한계비용감소와 함께 줄어들지 않을 것이다. 그것은 과정은 기능일 가능성이 더 크다. 국가들 내의 개인들 사이의 거래에도 이런 고려는 흔히 적용된다. 여기서 무기경쟁은 잠재적 갈등을 완화시키는 데 역기능을 할 수 있다. 노직은 권력이 자연적 독점이라고 너무 성급하게 추정하는 듯하다. *supra* note 7. 나는 다른 곳에서 그가 그랬음을 논한 적이 있다. (see Shapiro, *Real World*, *supra* note 4 at 159-62). 그러나 권력이 자연적 독점의 몇 가지 성질들을 보여준다는 점에서 그는 확실히 옳다. 나는 상대적 권력과 안전의 관계가 때때로 U자형이라고 생각한다. 또한 그 관계는 페티가 여기서 분석하는 두 명의 상황으로부터 (Pettit, *Republicanism*, *supra* note 40 at 114-7) 다수의 사람들 사이의 상호관계로 이동해서 다방의 권력관계뿐 아니라 다수의 중첩적인 쌍방의 권력관계를 분석할 때면 판독할 수 없을 정도로 복잡해진다고 생각한다.

81) Pettit, *Republicanism*, *ibid* at 118.

82) *Ibid* at 118-9.

증된다고 주장했다. 그렇지만 엄중한 통제가 갖는 호소력이 없는 개입 때문에 개입적 통제가 적은 높은 사회적 임금이 더 낫다고도 주장했다.<sup>83)</sup> 나의 기본적인 이익을 지킬 능력이 너와의 관계에 덜 의존할수록 너는 나에 대한 권력을 덜 가지는 것이고 따라서 나를 지배할 능력을 덜 가지는 것이다.<sup>84)</sup> 이런 이유로 페팅이 지배가 물질적 자원과 연관되어 있다는 점을 무시하는 것은 뜻밖이라고 생각된다. 로크가 말하듯 “사람은 다른 사람의 필요를 정당하게 이용할 수 없고 그를 자신을 수하가 되도록 강제할 수 없듯이” 그는 “다른 사람의 목에 칼을 들이대고 그에게 죽음이나 노예를 선택하게 할 수 없다.”<sup>85)</sup> (실제 표명된 권력 이라기보다는) 권력을 행사할 능력이 흔히 지배에 핵심적인 것이라는 페팅의 주장에 동의한다면 (동의해야 할 것으로 나는 생각한다), 비지배의 이론으로부터 사람들의 기본적 이익을 지키는 데 필요한 물질적 자원을 추방하는 그의 시도에 저항해야 할 것이다.

우리의 두 번째 차이점은 다른 사람의 삶에 자의적으로 간섭할 능력을 가지는 것이 그들에 대한 지배를 구성하는 것이라는 페팅의 입장에 관련된다. 반면에 나는 그런 능력 자체가 지배를 구성하는 것은 아니라고 본다. 오히려 그것은 지배의 가능성을 창출하는 것이다. 이 구분은 말뜻의 차이로 들릴 수도 있으나 중대한 귀결을 가진다. 놀이터에서 못살게 구는 아이는 그보다 작은 어느 아이라도 때릴 능력을 가질 수 있으나 흑인 아이들을 때리는 것으로만 널리 알려질 수 있다. 그는 흑인이 아닌 아이들을 지배하는가?<sup>86)</sup> 매카시(Joseph McCarthy) 상원은 많은 미국인들의 삶에 자의적으로 간섭할 능력을 가졌지만, 정치적 좌파에 있는 사람들은 다른 사람들과 달리 그를 두려워하며 살았다고 말할 수 있

83) See Shapiro, *Democratic Justice*, supra note 2 at chs 5-6.

84) 이런 권력에 기초한 자원주의는 나의 논의를 롤즈, 드워킨, 센 등의 자원주의 캠프와 같은 선상에 놓는다. 그러나 나의 초점은 그들과 다르다. 기본적 이익을 지킬 자원이 사람들에게 보장되어야 하는 것은 복지나 좋은 삶 같은 개념을 그들이 성취하게 하기 위한 것이 아니라 남의 지배에 노출될 가능성으로부터 그들을 보호하는 데 있다.

85) John Locke, *First Treatise of Government* in Ian Shapiro, ed, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration* (Princeton, NJ: Yale University Press, 2003) 1 at §42.

86) 이 예는 트루핀(Rebecca Trupin)에 빚진 것이다.

리라. 매카시가 그가 간섭할 수 있었던 모든 미국인들을 지배했다고 말하는 것은 이 점을 놓치는 것이고, 그를 무서워할 충분한 이유를 가졌던 사람들의 곤경을 평범한 것이 되게 한다. 오늘날 미국은 쿠나, 멕시코, 캐나다, 피지에 자의적으로 간섭할 능력을 가지고 있으나, 지배의 입장에서 보면 그 나라들에 서로 다른 관계에 서있는 것이다. 쿠비는 몇 십년간 강제적인 드러난 간섭을 견뎌왔다. 멕시코는 주기적으로 미국의 “소프트 파워”의 압력을 느낀다. 캐나다는 앞서의 나라들보다 더 강하나 대체로 비슷한 마음을 가진 동맹의 영향력에 종속되어 있다. 그리고 피지는 다른 세 나라에 해당하는 그런 방식으로는 미국의 힘에 의해 영향을 받지 않는다.

무엇보다 페िट의 입장은 간섭이 지배를 완화시킬 수 있는 방식에 대해서 주의 기울이지 않는다. 놀이터에서 강자는 못살게 구는 사람이 될 수도 있으나, 못살게 구는 아이들로부터 약한 아이들을 보호하는 사람이 될 수도 있다. 만일 이것이 공공연히 알려지면, 강자가 그런 성향을 가지고 있다는 사실만으로도 못살게 구는 아이를 저지하거나, 그에게 저항하거나 그를 고소할 수 있게 약자를 북돋운다. 후세인(Saddam Hussein)의 군대가 1990년 쿠웨이트를 침공했을 때 그 당시 미국대통령이던 부시(George H W Bush)는 그를 몰아내기 위해서 연합군대를 이끌었다. 부시는 이것을 국제침략을 위압하고 미래에 국제침략을 최소화하려는 기대와 유인을 진작시키는 데 조정된 신 후기냉전세계질서를 제도화할 기회로 보았다. 그는 미국의 힘을 그 목표에 봉사하는 데 사용했다. 여기에는 국제승인의 규범, 봉쇄노력에 지역적 참여의 규범, 그리고 후세인의 침략을 차단하는 데 필요한 것을 넘어서지 않는 규범을 창출하는 것이 포함된다. 그 효과면에서 부시는 못살게 구는 자가 되지 않고서도 87) 못살게 구는 자를

87) 이것은 부시 시니어가 1991년 이라크에서 했던 모든 것을 옹호하는 것이 아니다. 특히 남부에서 시아파 봉기를 조장한 다음 포기한 결정은 비극적인 판단착오였다. 그 결과 수천 명의 이라크인의 살육을 피할 수 없게 되었다. See ‘War in the Gulf: Bush Statement’ *The New York Times* (16 February 1991), online: <<http://www.nytimes.com/1991/02/16/world/war-gulf-bush-statement-excerpts-2-statements-bush-iraq-s-proposal-for-ending-.html>>, and the April 1991 news conference. 이 컨퍼런스에서 부시는 미국이 반란군을 지원하지 않을 것이라고 지적했다: Dian McDonald, Wireless File, 179249, ‘US Forces Won’t Intervene in Iraq’s Civil War’ (4 April 1991), online: <<http://>

막았다. 불행히도 그의 아들은 12년 후에 이런 규범들을 해쳤다. 그는 그 정책을 전복시키기 위해서 일방적으로 이라크를 침공했다. 이것은 그의 아버지가 미연에 막으려 했던 그런 종류의 깡패 행동이었다. 페티트의 공식은 이런 구분들에 무감각하다. 그러므로 그의 공식은 2011년 리비아 내전 기간 동안 벌어진 가디피(Muammar Qaddafi)의 적대자 공격에 대한 오바마 행정부의 접근방법에서 부시 시니어가 추구한 다방적 봉쇄로 돌아가기로 한 그의 결정의 의의에 대해서도 무감각하다.<sup>88)</sup>

페티트의 제도논의에 대한 세 번째 우려는 다수결주의 정치에 저항하기 위해서 사회운동과 그 이외 다른 형태의 시민적 결사에 힘을 실어주는 것이 비지배의 입장에서 볼 때 이롭다고 그가 어느 선까지 믿고 있느냐에 관련된다. 페티트의 민주주의 비전에서 본질적인 것은 사람들이 “결정에 대해 언제든지 대결할 수 있고, 만일 그 대결이 그들에 관련된 이익이나 의견에 잘 맞지 않은 것을 확립한 경우에는 수정을 강제할 수 있어야 한다.”<sup>89)</sup> 페티트의 비전은 시민적 결사나 사회운동이 다수결의 폭정에 대항하는 완충자로서 쓰이는 그런 것이다. 시민적 결사나 사회운동은 불평들을 수집하고 그 불평들을 진보적인 변화를 지지하는 효과적인 겨름의 정치로 조직한다. 그가 우리에게 말해주는 바, “연상되는” 이미지

---

[webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:?Fik-IFWW34J:www.fas.org/news/iraq/1991/910404-179249.htm+US+Forces+Won't+Intervene+in+Iraq's+Civil+War.%22+President+Bush+firmly+reiterated+that+he+does+not&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=us&source=www.google.com](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:?Fik-IFWW34J:www.fas.org/news/iraq/1991/910404-179249.htm+US+Forces+Won't+Intervene+in+Iraq's+Civil+War.%22+President+Bush+firmly+reiterated+that+he+does+not&cd=1&hl=en&ct=clnk&gl=us&source=www.google.com)>.

88) 이것은 리비아에 대한 오바마 행정부가 취한 정책의 모든 측면을 옹호하는 것이 아니다. 때때로 어떤 상황의 도덕적 긴급성은 허가보다는 용서를 구하는 것이 더 낫다는 근거에서 재빠른 개입의 가치가 있다. see Shapiro, *Real World*, supra note 4 at 25, 156-79. 그런 상황은 2011년 3월 리비아에서 지배적이었다고 할 수 있다. 그때 가디피 정권은 반대자들의 집단학살을 위협하고 있었으나 정권교체임무는 상당히 시간이 지나서 제출되었다. 유엔안전보장이사회에 의해 승인된 “비행금지”지역을 집행하는 정책은 정권교체를 이루려는 승인되지 않은 캠페인으로 형태가 변했다. 그렇게 높은 내기가 걸린 작전에 필요한 조건들 가운데 하나는 권력을 장악할 수 있는 내부의 자생적인 민주적 반대가 존재하고 그것이 더 나은 정권이 될 것이라는 받아들일만한 믿음이다. 2003년 이라크에서 정권교체노력과 마찬가지로, 2011년 여름 리비아에 그 임무를 수행할 사람들이 잠입해 활동했을 때 그런 믿음을 지지해 줄만한 증거는 거의 없었다. 가디피 정권이 2011년 8월 하순 무너졌을 때 리비아의 미래에 민주주의의 전망은 불확실한 채로 남아있었을 뿐이었다.

89) Pettit, *Republicanism*, supra note 40 at 186.

는 “대중운동, 광범한 논쟁과 토론, 진보적이고 입법적인 조정”이다.<sup>90)</sup> 예로서 그는 여성운동, 녹색운동, 동성애자권리운동, 인종적 소수집단과 토착민을 지지하는 운동을 든다. “공화주의적 목표에 봉사하는 민주주의는 진화하는 충성과 헌신에 경청할 태도를 가질 수 있어야 한다”고 페팅은 주장한다. 그런 민주주의는 “깊고 폭넓은 변화”에 열려 있어야만 한다.<sup>91)</sup>

이런 주장에 따르는 한 가지 어려운 점은 사회운동과 시민적 결사가 사실상 페팅이 진보적이라고 간주하는 변화를 지지하도록 조직될 것이라는 그의 명백한 가정이다. 저항운동이 그가 열거하는 목표를 진척시키기 위해서 조직되어 왔다는 점은 받아들일 수 있겠다. 그러나 그것은 캘리포니아 주 헌법 13조에서 처럼 부자에 대한 연방의 재산과세를 파기하거나 동성애자결혼과 소수집단우대 정책을 불법화하기 위해 조직되기도 했다. 2009년 이후 미국에서 가장 효과적인 그러한 운동은 의료보호개혁, 환경친화입법, 금융규제에 대한 오바마의 의제에 저항하기 위해 등장한 티파티운동(Tea Party Movement)일 것이다. 이런 사례들이 암시하듯이, 민주적 통치에 저항하도록 사회운동에 힘을 실어주는 것이 페팅이 가정하듯이 결국은 진보적 변화로 이어질 것이라고 가정할 특별한 이유가 없다. 그가 범죄자처벌에 대한 논쟁을 탈정치화하기 위해 고안된 재갈물리기 규칙(gag rules)을 승인할 때 그 점을 암묵적으로 인정한다. 그가 지적하듯이, “범죄자 단죄 관행에 대한 도전들은 일반적으로 공적이고 정치화된 포럼에서 경청되나 여러 나쁜 효과를 가진다.”<sup>92)</sup> 이로써 그는 가혹한 선고를 의미하는데 전문가들은 그것을 효과적인 억제책이라고 보지 않는다.<sup>93)</sup> 그러나 아마도 사람들은 억제보다는 보복에 더 관심을 가지리라.<sup>94)</sup> 어떠한 이슈가 힘이 실린 시민적 겨룸에 떨어지고 어떠한 이슈가 재갈물리기 규칙에 의해서 정치적 의제로부터 제거되어야 하는지를 결정하는 페팅은 누구인가? 그의 『공화주의』는 the

90) Ibid at 195.

91) Ibid at 195.

92) Ibid at 196.

93) Ibid at 196-7.

94) See e.g. Walter Berns, ‘The Morality of Anger’ in Glenn H Stassen, ed, *Capital Punishment: A Reader* (Cleveland: Pilgrim Press, 1998) 15.

Sensible Chaps Party를 위한 호소력이 있는 선언문이 될 수는 있겠다. 그것이 지배를 제한하는 건전한 정치적 기초를 제공하는 것인지는 의문스럽다.

페티트는 그의 입장이 가진 어려움들을 과소평가한다. 이것은 부분적으로 그는 협의에 대한 신념 때문이다. 그런 신념 때문에 그는 정치를 자신이 복된 방향이라고 생각하는 쪽으로 몰고 갈 수 있다고 생각한다. 협의나 호소를 적절하게 거치면 사람들은 자신들에게 반대되지만 일반적 이익이 되는 협의의 성과를 받아들일 것이라고 페티트는 가정한다. “필요한 것은 단지 정당한 절차에 대한 사람들의 생각에 따라서 판단이 이루어진 것인지, 그리고 궁극적으로 그 판단이 그들이 다른 사람들과 공유하는 이익에 의해서 정해진 것인지를 그들이 확인하는 것이다.”<sup>95)</sup> 페티트가 제시하는 민주적 과정의 거름의 비전은 “이성의 요구들이 스스로 실현되게 내버려두도록 고안된” 것이다.<sup>96)</sup> 수동적 목소리에 대한 이런 확신에 찬 전개는 우리가 거름의 과정에서 패한 사람들이 그 패배의 정당성을 수용할 것이라는 페티트의 신념에 공유하는 정도만 고무적일 수 있다. 림보(Rush Limbaugh), 하니티(Sean Hannity), 벡(Glen Beck), 티파티운동의 지도자들의 말을 시간을 내 들어보아야만 그들이 오바마 행정부의 의제에 대해 어떠한 측면의 정당성도 용인할 의도가 없다는 점과 가능한 그의 의제를 많이 탈선시키기 위해서 모든 자원을 끌어 모으는 점을 알아차릴 수 있는가? 그들이 성공적인 한도 내에서 그들은 스스로를 지배에 대한 효과적인 저항자로 간주한다. 그리고 페티트의 해명에 의거하면 그들은 옳다. 대조적으로 나의 견해에 의하면 우리는 그들이 실패했기를 바랐어야 했었다. 왜냐하면 그들은 기본적 이익이 걸려 있지 않았던 반면에 건강보험, 실업보험, 연금을 잃을 처지에 놓인 사람들은 기본적 이익이 걸려 있었기 때문이다.

페티트는 협의적인 거름의 포럼을 옹호한다. 이것은 부분적으로 그런 포럼들이 거래에 기초한 정치적 거름에 대한 해명보다 더 우월한 것이라고 생각하기 때문이다. 그는 18세기 미국의 건국자들의 비전에 영감을 받는다. 건국자들에 따르면, “시민들은 평등한 주장제기와 힘을 가지며” “공적인 사안들은 공통의 호소

95) Pettit, *Republicanism*, supra note 40 at 198.

96) Ibid at 201.

력을 가진 고려에 기초해서 협의에 의해서 결정되며-공적 사안들은 어떠한 집단  
에 호의적으로 편향되지 않고 심지어 현상유지에 편향되지도 않는다, 그리고  
합의는 사물들이 결정되어야 할 방식을 규제하는 이상으로 쓰인다.”<sup>97)</sup> 코헨  
(Joshua Cohen)이나 하버마스처럼 (그는 이런 시각에서 그들을 긍정적으로 인  
용한다), 협의에 참여함으로써 사람들은 필수적인 공통의 근거를 발견하고 심지  
어 만들어낼 수도 있을 것이라 생각한다. 대조적으로 “거래의 거름이 가진 문제  
점”은 “그것이 다른 당사자들을 효과적으로 위협할 수 있는 충분한 교섭력을  
자신 자들에게만 사용될 수 있다. 만일 당신이 거래의 변화를 강제하길 원하면  
좀 무게가 나가는 이익집단을 대표하는 것이 나올 것이다.”<sup>98)</sup>

이것은 현실세계에서 협의를 옹호하는 것으로 추론될 수 없는 것이다. 협의  
로 인해서 사람들이 합의의 영역들을 발견하고 그로 향해 갈 것이라고 볼 수도  
있다. 비록 내가 다른 곳에서 이 명제에 대해 갖는 회의주의의 이유들을 제시  
했지만 말이다.<sup>99)</sup> 그러나 거래보다 협의의 우월성을 주장하면서 페티트는 아래와  
같은 현실과 맞닥뜨리지 않는다. 즉 사람들은 협의하도록 강제될 수 없고, 그리  
고 협의에 끌리지 않는 사람들은 협의의 기구를 변화를 막는 데-효과상 거래에-  
사용하도록 압력을 행사할 수 있고 또한 압력을 행사한다. 바로 이런 이유 때문  
에 나는 아래와 같이 지금껏 주장해 왔다. 만일 우리가 관심을 가져야 하는 지배  
의 종류들을 줄이기 위해서 협의를 몰아가고자 한다면, 협의를 고집할 권리는  
기본적 이익이 걸려 있는 사람들에게 국한되어야만 한다. 물론 그들이 그런 권  
리를 협의가 대신에 거래를 위해서 사용할 수도 있을 것이다. 그러나 적어도  
그런 경우에 우리가 관심을 가져야 할 것은 여러 가지로 지배에 노출될 가능성  
이 있는 사람들의 이익이 보호되고 있느냐이다.<sup>100)</sup>

여기에 무엇이 걸려 있는지를 뚜렷이 예증하기 위해서 위와 밀접하게 연관된  
페티트의 주장을 고려해보자. 그에 따르면, 입법과정에서 진 사람들은 다수에 의

97) Ibid at 189.

98) Ibid at 188.

99) Shapiro, *State*, supra note 18 at 21-34.

100) Ibid at 48-9.

해서 제정된 정책이 갖는 유해한 효과로 생각하는 것을 그 적용에서 “편집함”으로써 제한할 수 있는 포럼에 접근할 수 있게 해야 한다.<sup>101)</sup> 2009년과 2010년 동안 미국에서 투자은행압력단체가 엄청난 로비노력을 기울였고 거의 성공했던 일이 있었다. 그것은 2008년 세계적 은행위기의 여파의 결과로 오바마 행정부가 투자은행을 규제하기 위한 계획을 세우자 그것을 단념시키려는 것이었다. 그들은 그 계획을 상당히 약화시키기는 했지만 완전히 탈선시키는 데는 실패했다. 그 중의 하나로 너무 커서 실패할 수 없다고 생각되는 은행이 자행하는 조직적인 위험한 행위와 관계되는 논란이 많은 사안들은 나중에 규제자에 의해서 정해지도록 보장받았다.<sup>102)</sup> 그 법안을 적용에서 “편집함”으로써 더욱 무력화시키기 위해서 그 규제자들이 무자비한 반대운동의 대상이 될 것이라고 예측하는 데는 그다지 상상력이 풍부한 예견을 필요로 하지 않는다. 2010년 은행규제법이 의회를 통과했을 때 나는 가장 큰 투자은행 중 한곳에서 일하는 사람에게 은행들이 부동산거래사업을 접을 것인지를 물었다. 그는 “5년 후에나 우리가 그 부분을 죽일지 아닐지가 명확해질 것이다”고 대답했다. 그러나 그는 그들이 그렇게 할 것이라는 데 내기를 거는 것이 좋을 것이라고 생각했다. 이런 것이 현실세계에서 일어나는 법적용에서의 편집이란 것이다.

페티트의 제도적 입장에서 마지막으로 우려스러운 모습은 그의 저작을 관통해서 흐르는 하나의 가정이다. 즉 정부가 휘두르는 권력은 다른 행위자들-힘 있는 개인이든 아니면 조직의 대리인이든-이 휘두르는 권력보다 더 심술궂다는 점이다. 정부는 어떠한 개인의 일에도 자의적으로 간섭할 능력을 가진 집합적 대리

101) Pettit, ‘Democracy, Electoral and Contestatory’ in Ian Shapiro & Stephen Macedo, eds, *Designing Democratic Institutions* (New York: New York University Press, 2000) 195 [Pettit, ‘Democracy’].

102) See Nathaniel Popper, ‘Banks Step Up Speeding on Lobbying to Fight Proposed Stiffer Regulations’ *Los Angeles Times* (16 February 2010), online: *Los Angeles Times* <<http://articles.latimes.com/2010/feb/16/business/la-fi-bank-lobbying16-2010-feb16>>; Brady Dennis & Stephen Mufson, ‘Banks Lobby against Financial Regulatory Overhaul’ *The Washington Post* (18 March 2010), online: *The Washington Post* <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/03/18/AR2010031805370.html>>.



인으로 확립되기 때문에 모든 사람에게 잠재적 위협이 된다. 이것이 의미하는 바는, 비지배의 옹호자들이 국가를 사적 지배(*dominium*)의 심술궂은 효과를 제한할 도구로 간주해야 하지만 “지배하는 형태의 공적 통치(*imperium*)를 끌어들이는 방종을 국가에 주게 될 위험을 경계한 채로 있는 것이다.”<sup>103)</sup> 만일 국가의 행위능력에 “충분한 족쇄가 채워지지 않고 책임의 영역이 너무 클 경우, 정부는 그 자체의 권리로 군림하는 자로서의 풍모를 가지게 될 것이다.”<sup>104)</sup>

이런 국가에 대한 우려로 인해서 페티트는 다수결의 정치에 대단히 긴 제한목록을 두게 된다. 이미 논의한 협의와 거롭의 권리에 덧붙여서 그는 집합적 행동에 대한 견제를 열렬히 증가시킨다. 즉 양원주의, 압도적다수요건, 권력분리, 법률심사, 연방주의, 행정결정에 대항하는 항소과정, 행정결정의 효과를 제한할 사전적인 조치, 중앙은행의 독립, 소수문화를 위한 공제와 특별취급, 정치적 과부하가 걸린 사안을 “전문적 소양을 가진 집단”으로 넘기기, 선거정치의 영장(*the writ of electoral politics*)을 제한할 재갈물리기 규칙의 사용 등. 거부권행사가 정당한 변화를 막을 수 있다고 인정함에도<sup>105)</sup> 이런 사안들에 대한 페티트의 논의는 배리(Brian Barry)로부터 세벨리스(George Tsebelis)로 이어지는 거부권 지점에 대한 저작을 전적으로 알아채지 못한다. 이런 저작에 따르면 거부권을 가진 행위자가 더 강하고 거부권 지점들이 증가할수록, 현상유지의 보호나 반대자들을 그냥 지켜보며 기다릴 수 있는 자원을 가진 사람들의 보호도 그렇게 될 것이다.<sup>106)</sup>

여기에 페티트의 견해가 가진 기묘한 역설이 있다. 한편으로 그는 근대사회에서 비-국가 행위자들이 지배를 효과적으로 줄이기에 충분한 힘을 가지고 있다는 데 상당한 회의주의를 표한다. 이것을 그는 “상호적 권력”의 전략으로 기술한다. 이것은 실상 지배와 싸우기 위한 수단으로 사적이거나 다른 중앙집중되지 않은

103) Pettit, *Republicanism*, supra note 40 at 150.

104) Ibid at 150.

105) Pettit, ‘Democracy,’ supra note 101 at 118-9.

106) Brian Barry, *Political Argument* (London: Routledge & Kegan Paul, 1965); George Tsebelis, *Veto Players: How Political Institutions Work* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

자원에 의거하는 것이다. 페티트의 지적에 의하면 노동조합운동은 19세기 산업사회에서 노동자들의 비지배를 거의 확실히 진작시켰다. 하지만 그는 노동자들의 직접적 행위 전략은 “심각하게 생각해야 할 너무 많은 문제들”과 부다치기에 그런 전략에 끌릴 “이유가 거의 없다”고 주장한다. 대신에 그는 “국가에 의존하는 전략은 지금까지 더 끌리는 선택으로 보인다”고 논한다.<sup>107)</sup> 다른 한편으로 국가의 행위를 분리하고, 흩어놓고, 견제하고, 거부권을 행사하는 그가 선호하는 제도적 장치들의 목록이 너무 광범위하기 때문에 그것이 사적 지배에 의미있는 충격을 줄 것 같지 않다.

노동조합은 여기에 좋은 사례가 된다. 지난 세기 중반에 영국이나 미국에서 노동조합들은 조직되었고 널리 지지를 받았지만, 영국에서는 연속적으로 집권한 노동당 정부로부터 강력히 지지하는 입법이나 미국에서는 1935년 와거너 법(the Wagner Act)의 통과가 없었다면 그들이 거둔 성공을 가히 누릴 수 없었을 것이다. 그러나 사업지향의 이익집단과 그 지지자들의 부탁으로 그런 보호들이 조금씩 깎여갔다. 페티트가 내세우는 일종의 “겨름의 정치”를 통해서 말이다. 그 결과 두 나라에서 조직된 노동은 제거되었다. 이것은 미국에서는 1950년대 시작되었고 1980년대는 두 나라에서 본격화되었다.

페티트는 엇갈린 목적에 사로잡힌 것으로 보인다. 한편으로 그는 민주적 정부에 의한 효과적인 행동은 토착화된 지배체계를 뿌리 뽑는 계획에 본질적이라는 데 동의한다. 다른 한편으로 그는 민주적 정치와 정부를 대단히 두려워하는 것으로 보인다. 그래서 그는 모든 방면에서 민주적 정치와 정부를 포위하기를 원한다. 그의 주장에 의하면, “국가의 행위를 지도하는 모든 이익과 발상은 사회의 전 구석으로부터의 도전에 열려 있어야만 한다. 그리고 반대가 존재하는 곳에 적절한 구제조치가 취해져야만 한다.”<sup>108)</sup> 분산된 권력과 제도적 견제에 대한 페티트의 모델이 시간과 자원을 가진 사람들에게 비대칭적으로 제공하는 특별한 호소를 위한 많은 기회, 포럼 장보기, 지연을 당연한 것으로 받아들인다면, 그가 그리는 세상에서의 정부가 어떤 대단한 일을 하리라 상상하기는 힘들다. 토착적

107) Pettit, *Republicanism*, supra note 40 at 95.

108) Ibid at 56.

인 지배체제와 맞붙는 것은 말할 필요도 없다. 이런 긴장은 당혹스럽다. 페티트는 이론에서 지배의 중심성에 주의를 둘에도 불구하고 그의 주변에 있는 세상의 많은 지배를 알아차리는 데 실패하는 것처럼 보인다. 또한 그는 후하게 인류에게 자신의 빛나는 마음씀씀이를 돌리는 것처럼 보인다. 그가 그리는 세상에서 진보적인 거류의 압력은 반쯤 무력화된 국가로부터 나오는 더듬거리는 자극과 결합해서 사람들이 군림하는 지위를 포기하게 할 것이라 예상된다. 그들이 그렇게 하는 것이 일반적 이익이 된다고 설득된다면 말이다.

나는 인간의 사회적 조건에 대해서 페티트보다 더 어두운 견해에 이끌린다. 이점을 가진 지위에 있는 사람들은 현상유지가 그들에게 비싼 값을 요구하지 않을 경우에는 그 지위를 좀처럼 포기하지 않는다. 그리고 그들의 지배에 노출될 수 있는 사람들의 기본적인 이익이 걸려 있는 때는 힘있는 자들에게 현상유지의 상대적 비용을 더 물리는 것이 비지배에 헌신하는 정부가 꼭 해야 할 일들 중의 하나이다. 가난하거나 중간 수입정도의 나라에서 대부분의 사람들, 그리고 부자나라에서 대부분의 가난하거나 중간수입의 사람들은 많은 상황에서 심각한 지배에 노출될 수 있다. 왜냐하면 그들의 기본적 이익들은 양보되거나 대단히 위태하게 충족되기에 다른 사람들과의 거래는 불가피하게 지배당할 가능성이 다분하다. 그런 현실과 맞붙는 것은 비지배에 대한 원칙적 헌신이 필요로 하는 분배장치나 제도장치에 대한 그럴듯한 이론의 출발점이 되어야 할 것으로 생각된다. 사람들의 선택의 숫자에 초점을 맞추는 페티트는 그런 선택의 의의를 참조하지 않음으로써 바로 이런 점을 놓친다. 그리고 진보적 사회행동을 고취시키는 시민적 품성을 가진 협의에 대한 그의 신념은 불충분하다. 공적 제도에 대한 그의 해명은 현상유지를 보호하기 위한 처방전이다. 그것은 현재의 상태가 지배로 가득차지 않았다고 우리가 공유하는 한에서 호소력이 있다. 이런 점에서 우리의 차이점은 지배의 의미에 관계되는 것이 아니라 권력이 세계에서 어떻게 분배되는지 그리고 정치가 어떻게 작동하는지에 대한 우리의 지각과 관계된다.

페티트처럼 제도경화(institutional sclerosis)을 온전히 수용하는 것은 미국의 건국자들이 『연방백서』를 쓴 이후로 공화주의 사상가들 사이에는 관례적인 되었다. 다수의 폭정에 대한 공포로 인해서 그들은 많은 특징적인 제도들을 건설

하고자 했고, 페팅은 그들을 미국적 제도모델에서 대단히 매력적인 것으로 보았다. 부분적으로 그것은 헌법이 인준될 다른 방법이 없었기 때문이기도 하고, 또한 그것이 시민전쟁을 방지할 것이라는 착각으로 드러난 확신 때문이기도 하다. 그 이후로 협의체적 제도(consociational institutions)는 민주적 안정성에 거의 기여하지 못한다는 점이 명백해졌다. 또한 그것은 다수의 폭정으로 향하는 성향을 제한하지도 못한다. 증거가 강력히 암시하는 바로는, 경제적 발전이 민주주의 생존의 가장 좋은 예보자이고 서로 다른 종류의 제도적 장치들은 무시할 수 있을 정도의 충격을 주었을 뿐이다. 비록 대통령중심체제는 의회체제보다는 다소 안정되지 못한 것이지만 말이다.<sup>109)</sup> 이것은 권력분립의 좋은 효과를 광고하는 것이 거의 될 수 없다. 다수의 폭정에 관한 한 민주적 체제에 권리장전이나 헌법제판소를 덧붙이는 것은 소수자의 보호와 관련해서 어떠한 차이를 낳는다는 증거는 없다.<sup>110)</sup> 경쟁적 의회체제가 불완전한 것이긴 하지만 가장 안정적인 민주주의로, 지배에 노출될 수 있는 소수자를 보호하는 입장에서 보면 최소한 다른 어떤 체제만큼은 좋은 것으로 드러났다. 토착적 지배체제와 힘있는 소수를 보호하는 공화주의적 장치들의 경향성을 인정한다면, 의회체제를 위해서 그런 장치들을 거부할 이유들이 나에게는 결정적인 것으로 생각된다.

## V. 비지배의 재고찰

비지배는 정의의 근간이다. 비지배가 흔히 평등주의적 고려나 어떤 종류의 자유에 대한 호소와 연결되기도 하지만, 나는 비지배가 그 두 가지로부터 구분되어야 한다는 점을 지금껏 주장해 왔다. 평등주의자는 나의 주장에 여전히 반대할 수도 있다. 그들은 “무엇에 대한 평등”을 논하는 저작들의 정신에 입각해서 나의 논의를 비지배의 평등이란 원칙에 대한 헌신이라 주장할 것이다. 그러

109) See Adam Przeworski et al, *Democracy and Development* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000) at 78-186.

110) See Ian Shapiro, *State*, supra note 18 at 86-103; Ian Shapiro, ‘Tyranny and Democracy: Reflections on Some Recent Literature’ (2008) 43 *Government and Opposition* 486.

나 이것은 나의 견해가 아니다. 왜냐하면 지배는 사소한 것으로부터 중대한 것에 이르기까지 분류되며, 나는 가장 심각한 형태의 지배만이 정부의 주의를 받을 가치가 있다고 주장했기 때문이다. 이에 대해 아래와 같은 반박이 있을 수 있다. 즉 나는 기본적 이익이 걸려 있는 곳에는 비지배의 평등을 실로 선호하고 있다고 말이다. 그러나 나는 그렇게 특징짓는 것도 거부한다. 왜냐하면 기본적 이익의 영역 내에서조차도 어떠한 위반은 다른 것보다 더 나쁘기 때문이다. 가장 극단적 형태의 잔인함이나 궁핍을 방지하는 것은 기본적 이익을 포함하는 다른 종류의 지배를 교정하는 것보다 우선한다고 보는 점에서 나는 슈클라(Judith Shklar)와 해커-코돈(Casiano Hacker-Cordón)에 동의한다.<sup>111)</sup>

이것은 더 나간 반박을 야기할지도 모르겠다. 즉 내가 품고 있는 원칙은 가장 역겨운 종류의 지배의 제거를 평준화하는 것이라고. 그러나 이런 반박은 기껏해야 사소한 평등주의에 해당한다고 보인다. 그런 반박은 일상적 용법을 곡해하는 것이며, 자신을 평등주의자로 간주하는 대부분의 사람들도 그것을 그런 식으로 인정하지 않을 것이다. 더욱이, 극단적인 지배의 사례들은 흔히 비교불가에 근접하는 판단을 포함하거나 아니면 사실상 판단불가를 포함한다. 1970년대 남아프리카의 국민당(National Party)의 옹호자들은 때때로 아래와 같은 질문으로 자신들에 향하는 비판을 파하곤 했다. 즉 “왜 당신들은 더 나쁜 일들이 우간다에서 진행되고 있는데 인종격리정책(Apartheid)을 공격하고 있는가? 이런 질문에 박힌 수사학적 힘을 의도한 주장을 평가하는 것이 가능한지 그 당시에도 명백하지 않았고 지금도 그렇다. 그 두 가지 사례들을 결정적으로 비교하는 것은 많은 복잡한 판단들을 포함하고 있다. 그리고 그 판단들 중 몇몇은 사실에 반하는 것이기 때문에 어디에서 시작해야 할 것인지를 알기란 어렵다.

비교하는 논쟁에 빠져드는 것은 시간낭비보다 더 나쁜 것인 듯하다. 때때로 도덕철학에 나쁜 평판을 주는 트롤리버스의 예와는 달리, 위의 사례들은 연관성이 없다. 적어도 가해자의 시각에서 보면 말이다.<sup>112)</sup> 인종격리정책의 해악은

111) Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); Casiano Hacker-Cordón, *Global Injustice and Human Malfare* (PhD dissertation, Yale University Press, 2002) [unpublished]/

북쪽에서 그 당시 이디 아민이 자행한 지배와 아무런 관련성이 없었다. 그 두 체제에 반대하는 사람들은 자신들의 노력을 가장 잘 전개할 곳을 선택하는 문제에 부딪힐 수 있다. 그러나 그들은 아마도 그 두 체제 중 어느 것이 궁극적으로 더 나쁜가를 결정하는 것만큼이나 성공할 기회에 대한 판단을 할 것이다. 어쨌거나 그런 선택에 대한 논쟁은 어느 곳에서 자행되는 해악에 대한 정당화는 제공할 수 없을 것이다. 도덕적 등가성에 대한 평등주의적 척도를 어리석게 요구하기보다는, 그런 해악들을 각각 그 자체로 마주치는 것이 더 나은 길일 것이다. 그런 해악들을 왜 그리고 어떻게 진압할 수 있을지를 밝히면서 말이다.

내의 처방전은 평등주의가 아니다. 적어도 진부한 방식으로 그렇지는 않다. 오히려 나는 허쉬만이 제공한 렌즈를 통해서 인간의 상호작용이 가진 권력차원을 본다. 이런 시각에서 보면 민주적 목소리를 증진시키는 중요성과 지배에 노출된 자를 위해서 탈출비용을 줄이는 중요성은 교환될 수 있다.<sup>113)</sup> 예를 들어, 고용관계에서 강건한 사회적 임금의 결여로 인해서 지배에 노출된 자에게 탈출비용이 높은 곳에서 정부는 회사 내에서 더 큰 목소리를 고집해야 한다고 나는 주장한다. 가령 일하는 사람들을 위해서 조합에 더 강한 안전장치나 다른 보호책을 들 수 있다. 가정 내의 맥락에서도 비슷하게, 결혼관계가 해체될 때 지배에 노출된 사람을 보호하는 이혼법의 체제가 있는 경우에는 결혼관계 내에서 진행되는 것에 대해서 더 큰 방임(*laissez-faire*)이 정당화된다고 말할 수 있다.<sup>114)</sup>

112) 트롤리버스의 문제들은 도덕적 직관에 대한 반성을 자극하기 위해서 고안된 비극적 선택의 가설적 예들을 포함한다. 전형적으로 그 문제들은 강요된 흡수의 선택들을 포함한다. 고장 난 트롤리버스 안 승객들을 구하는 유일한 길은 길가는 사람을 죽이게 될 방식으로 버스를 돌리는 것이다. 그 예들은 때때로 사람들이 실제 부딪치는 도덕적 딜레마와의 관련성을 찾기 어려울 정도로 고안되곤 한다. See Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); Judith Jarvis Thompson, 'Killing, Letting Die, and the Trolley Problem' (1976) 59 *Monist* 204; Judith Jarvis Thompson, 'The Trolley Problem' (1985) 94 *Yale LJ* 1395; Peter Unger, *Living High and Letting Die* (Oxford University Press, 1996); Francis Kamm, 'Harming Some to Save Other' (1989) 57 *Philosophical Studies* 227.

113) Albert o Hirshman, *Exit, Voice, and Loyalty* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970).

114) Shapiro, *Democratic Justice*, supra note 2 at 5-6.

낮은 탈출비용/낮은 규제체제가 높은 탈출비용/높은 규제체제보다 더 낫다고 나는 주장한다. 이것은 내가 상대적으로 강건한 사회적 임금을 옹호하는 근거이다. 그러나 이것은 두 가지 고려사항들로부터 나온다. 그 중 어느 것도 평등주의적인 것이 아니다. 첫째는 권력에 기초한 자원주의이고, 둘째는 사람들의 기본적인 이익들을 지키는 것이 중요하지만 이것을 수행하는 가장 좋은 방법은 항상 시민적 제도와 관행에서 진행되는 것에 최소한으로 개입하는 것이란 점이다.<sup>115)</sup>

비지배에 호소하는 것은 인간 존재가 보류하거나 제공할 힘을 갖고 있는 일종의 정치적 자유에 호소하는 것이다. 내가 이해하는 바의 비지배는 인간사에 있는 모든 위계에 헌법상 적대적이지 않지만, 정당한 위계가 흔히 불법적인 지배의 체계로 위축되는 현실에 민감하다. 이를 위한 제도적 목표는 민주적 제약을 통해서 지배의 가능성을 정찰하나 가능한 한 주체넘게 참견하지 않는 방식으로 하는 것이다. 이런 비지배에 대한 견해는 철저하게 정치적인 것이다. 이 견해는 인간자유와 가능성과 의미에 대한 더 큰 형이상학적 논쟁에 입장을 취하지 않는다. 또한 그것은 자유를 인간이 갈망할 수 있는 최고선이라 취급하지 않는다. 나의 해명은 인간의 공통적 이익을 확인하고 정치제도가 그런 이익들을 의미있게 추적할 수 있는 가능성을 최소한의 접근방식이다. 이 접근법은 지배가 발생할 때 그 원천들을 개선할 수 있는 실천들을 고안하고 이행하도록 인간의 창의에 호소하는 반응성이 있는 이상이다. 그 결과 그것은 항상 주변에서 작동하며, 사회 전체를 위한 기본적 구조를 고안하는 계획을 피한다.

내가 옹호하는 비지배는 권력관계가 인간의 상호활동에 편재한다는 점을 인정하기에 푸코의 주장과 흡사하다. 그러나 나는 푸코가 지배의 종류를 구분해서 그 대처방안을 강구하길 거부하는 데는 이의를 제기한다. 그렇게 하는 것이 푸코의 중심적 통찰에 의거한 건설적인 계획이라고 나는 생각한다. 내가 옹호하는 비지배는 하버마스나 페트의 논증에 오염요소로 작용하는 소통과 협의에 대한 커다란 전제들에 의거하지 않고 제도적 설계의 바늘을 쥔다. 그것은 흡스로부터

---

115) Ibid at ch 2.

유전된 자유지상주의의 부정적 해명을 거부하는 스키너와 같은 어떤 자유의 견해에 의거한다. 그러나 나는 자유지상주의의 부정적 자유의 견해를 스키너가 호의적으로 보는 지위에 기초한 부정적인 자유의 견해로 대체하려 하지 않는다. 오히려 나는 부정적/긍정적 이분법을 거부하며 관계적 견해를 채택한다. 관계적 견해는 작인과 관련된 부자유에 대해 생각하고 조건, 행동, 권한부여체계를 제약하고 가능하게 하는 것을 포함한다. 이것은 나의 해명의 반응성 있는 성격을 떠받친다. 왜냐하면 나의 해명은 자유에 대한 일반 이론으로 치닫기보다는 지배의 윤곽과 대응을 파악하기 위해서 특정한 사람들, 정황들, 가능성들, 그리고 권위를 주는 제도들에 초점을 두기 때문이다.

일반적인 주장들이 보증되는 한에서 나는 페티가 주장하듯 인간 상호작용의 권력차원들을 민주화하는 것이 가야할 최선의 길이며 그리고 이것은 포괄적인 참여와 대립을 위한 기구를 창출하는 것을 의미한다는 점에 동의한다. 그러나 나는 페티와 달리 기구들의 형식과 개입성은 걸려 있는 이익의 성격에 의존해야 한다고 주장한다. 물론 기본적 이익들은 공민권을 위한 척도로서 작동하면서 말이다. 그리고 나는 견고해진 지배의 체제를 뿌리뽑는 것은 전형적으로 정부에 의한 효과적인 행동을 요구한다고 주장하는 페티의 견해에 동의하기 때문에, 비토나 다른 협의적 요소들로 가득한 공화적 제도들을 그가 수용하는 것에는 동의하지 못한다. 그런 제도들은 지배의 견고한 체제를 통제하고 있는 사람들이 변화를 방해하기 너무 쉽게 한다. 그리고 그런 제도들은 어떠한 경우에도 다수의 압제로부터 지배에 노출된 소수를 보호하는 혜택을 구해내지 못한다. 흔히 그것을 공화적 제도의 명분으로 내세우고 있지만 말이다.

메디슨(James Madison)이 『연방백서』에서 공화적 제도들을 열렬하게 옹호했다는 점은 잘 알려져 있다. 그 당시 그는 36살이었고 많은 정치적 경험이 그의 앞에 놓여 있었다. 아마도 이런 점 때문에 그가 『연방백서』에서 정당과 경쟁에 대해 쓴 많은 것들은 마치 어떤 사람이 수영이론을 토론하면서 호수를 위 아래로 걸어감으로써 수영을 배우려고 시도하는 것처럼 읽힌다. 그러나 완숙한 메디슨이 페티와 다른 현대의 공화주의자들이 호소하는 메디슨 명의를 공화주의적 사고를 거부했다는 점은 덜 알려져 있다. 국무부서로서, 미국의 4대 대



통령으로서 의회정치의 기복과 혼란을 경험한 메디슨은 민주적 경쟁이 공화주의자들이 보호하고자 하는 가치들을 보장하는 최선의 사용가능한 수단이라고 확신했다. 1883년 죽기 3년 전에 그는 아래와 같이 명확하게 말했다. “만일 다수정부가...최악의 정부라면 그렇게 생각하고 말하는 사람들은 공화주의적 신념의 범위 내에 있을 수 없다. 그들은 귀족제, 과두제 혹은 군주제를 공언하는 사제들에 가입하거나 아니면 시민적 공동체에서는 어디에서도 찾을 수 없는 완전히 동질화된 이해, 의견, 감정을 보여주는 유토피아를 찾아야 할 것이다.”<sup>116)</sup> 그 이후의 증거를 보면 민주적 경쟁이 지배를 완회시키는 가장 나은 희망을 제공한다는 완속한 메디슨의 판단이 옳았다. 결과적으로 민주적 경쟁을 보호하고 확장시키는 일이 비지배를 정의의 근간으로 간주하는 사람들에게 열린 최선의 길이다.

---

116) James Madison, ‘Majority Governments’ in *Letters and Other Writings of James Madison*, vol 4 (Philadelphia, PA: J P Lippincott, 1865) 326 at 332. For additional discussion see Shapiro, *Real World*, supra note 4 at 38-67.