

광복 70년·분단 70년
건강하고 공정한 사회를 위한 심포지엄 발표자료집

선진사회의 기반, 공공성을 확립하자

일시 2015년 1월 6일 오전 10시

장소 고려대학교 경영대학 LG-POSCO관 6층 안영일 홀

주최 인촌기념회·동아일보사·채널A·고려대학교

광복 70년·분단 70년
건강하고 공정한 사회를 위한 심포지엄

선진사회로 가는 대한민국의 과제

목 차

성숙한 시민사회를 향한 공공의 철학	5
기조강연 황경식 서울대 명예교수	
1 주제 한국의 정치와 사회의 공공성 : 성찰·현황·실현 방안 임혁백 고려대 교수	31
2 주제 공공성과 공인의식, 노블레스 오블리주 양승태 이화여대 교수	103
3 주제 우리가 곧 공공성의 주체이다 : 시민정신과 공화사회 윤평중 한신대 교수	135
종합토론 김병준 국민대 교수 김성호 연세대 교수 김형기 경북대 교수 박지향 서울대 교수 신중섭 강원대 교수 이영조 경희대 교수 이은경 변호사 박성원 동아일보 논설위원 김성호 연세대학교 교수	179

기조강연

성숙한 시민사회를 향한 공공(公共)의 철학

- 공공성(公共性), 공익과 사익의 지양

황경식 서울대 철학과 명예교수

들어가는 말

1. 의(義)로움은 사적 이해(利害)의 화합
2. 합리적 이기주의자들의 신사협정
3. 운(運)의 중립화와 정의(正義) 공동체
4. 공적(公的) 이성과 심의(審議)민주주의
5. 학(學)과 습(習)에 의한 공덕심(公德心)의 체득

들어가는 말

성숙한 시민사회를 향한 공공(公共)의 철학

- 공공성, 공익과 사익의 지양(止揚)

1970년대 말 정의론(正義論)으로 학위논문을 쓰고 하버드 대학에서 존 롤스(John Rawls) 교수를 만났을 때 필자는 롤스 교수에게 『주역』에 나오는 다음과 같은 구절을 족자(caligraphy)로 만들어 선물했다. 그것은 ‘利, 義之和也’란 말이었고, “이롭도다, 각자의 몫(義)이 고루 나누어짐이여”라고 풀이해주었다. 롤스 교수도 이 같은 해석에 매우 흡족해하던 모습이 새삼 기억이 난다.

그 이후 필자는 이 구절을 이루는 주요 개념의 위치를 바꾸어 ‘義, 利之和也’로 써도 원래의 뜻이 크게 손상되지 않음을 동양철학자들로부터 들어 알게 되었다. 그럴 경우 “정의로움, 이해관계의 고루 나눔이로다”로 해석될 수 있을 것이다. 이 같은 해석 속에 오늘 필자가 전하고자 하는 바 논문의 핵심 요지가 담겨 있으며, 그것이 바로 시민사회의 기반이 될 ‘공공(公共)의 철학’이라 생각하고 있다.

서구의 근대는 개인의 발견과 더불어 이기심의 해방에서 시작되었으며, 사회적으로 용납될 수 있는 합리적 이기주의자들(rational egoists) 간의 신사협정에 의거한 시민사회의 확립에서 그 해법을 찾았다. 이로부터 공적 영역과 사적 영역이 구분되고, 공적 영역의 엄정한 수호와 공공성 공유를 통해 다양한 사적 영역과 개인의 자유도 보호받을 수 있게 되었다.

물론 시민사회의 전개는 합리적 이기주의자들 간의 신사협정에서 멈추지 않았다. 시민사회의 이념은 자본주의의 발달과 더불어 진화해왔으며, 따라서 이 글에서는 시민사회가 이해타산에 기반을 둔 단순한 시장사회를 넘어 경쟁에 참여하지 못하는 사

회적 약자들에게까지 시야를 넓힘으로써 복지와 정의사회에까지 진화해왔음을 살피게 될 것이다.

우리 사회도 이미 근대적 현상이 전개된 지 오래이지만 아직 근세적 경험이 일천해서인지 시민사회의 구성이 부실하고 공공성에 대한 이해도 미흡하다. 따라서 사적 영역의 보호 또한 충분하지 않아 갖가지 갈등 요인이 증폭되고 있는 실정이다. 차제에 우리는 서구의 시민사회가 공익과 사익의 어떤 조정 원리에 기초하고 있는지 살피고, 그런 원리에 이르기 위한 정치적 과정과 민주적 절차가 무엇인지, 그리고 한국 사회에서 필요한 시민윤리를 학습(學習)하는 데서 핵심 과제가 무엇인지도 살펴볼 필요가 있다는 생각이다.

사실상 사회에서 공적 영역과 사적 영역이 구획된 것은 근세에 들어와서이다. 그러나 이 같은 영역 구분은 절대적인 것이기보다는 시대적 여건과 요청에 따라 조정 내지 재조정을 통해 진화하고 있다고 할 수 있다. 공익과 사익의 구분 또한 공공성에 대한 이해의 폭과 깊이에 따라 긴장관계 속에서 발전해가고 있다.

이 같은 발전 과정의 역동성은 역사 변증법(dialectic)의 지양(止揚, aufheben) 개념에 의해 좀 더 잘 해명될 수 있을지 모른다. 일반적으로 지양은 버림, 가짐, 들어 올림의 세 계기를 갖는 것으로 설명되며, 역사의 발전은 상호 모순적인 요인의 갈등과 긴장이 지양을 통해 변증법적으로 발전한다고 해석한다. 그래서 필자는 논문의 부제를 ‘공공성, 공익과 사익의 지양’이라 붙여보았다.

1. 의(義)로움은 사적 이해(利害)의 화합

선공후사(先公後私)는 위선인가?

윤리나 도덕과 같은 규범체제도 일정한 역사적, 사회적 맥락을 떠나서는 성립할 수가 없다. 규범체계가 당대의 사회경제적 토대에 의존하는 상부구조라는 마르크스의 단순논리를 수용하지는 않는다 할지라도 윤리나 도덕이 특정한 사회적 여건과 상관적(interconnective)이라는 사실을 부인하기는 어렵다. 이런 의미에서 도덕철학이 사회학과 상호 관련적이라는 입론은 나름의 타당성을 갖는다고 생각된다.

한때 우리는 개인의 이익보다는 공익을 앞세워야 한다는 ‘선공후사’(先公後私)의 정신을 저항 없이 받아들이고 당연시한 시대가 있었다. 개인의 권익에 대한 자각이 싹트기 전 공동체주의적 의식에 길들여져 살던 다소 전체주의적이고 집단주의적 시대정신이 지배하던 시절에는 그 같은 규범체계를 거역할 대항 논리가 없었다. 더욱이 공적 세계에 투신한 사대부 등의 공인들에게는 선공후사가 적어도 이념적으로는 금과옥조였다. 더욱이 국가 위기 상황에서는 그 같은 선공후사는 절실한 명법이었던 해도 과언이 아니다.

그러나 오늘날의 시대정신은 그 같은 선공후사라는 규범에 대해 냉담함은 물론 냉소적이기까지 하다. 이러한 사회적 여건 속에서 선공후사를 지나치게 강요하다 보면 그것은 공허하고 위선적인 구두선에 그치고 만다. 선공후사가 당연한 규범체계로 통하던 시절, 그러한 정신에 더욱 투철했던 도덕론자들에게는 멸사봉공(滅私奉公)이란 충정도 서슴지 않고 나왔지만, 더욱이 국가 위기 상황에서는 상당한 설득력이 있었을지 모르나 시대가 달라진 요즘은 멸사봉공이란 말은 위선을 넘어 광기에 가까운 소리로 인식되곤 한다.

우리는 좀 더 냉정하게 우리 사회가 비로소 체험하기 시작한 근세적 현상을 세심하게 분석하고, 그에 기초해서 아직도 미숙하기 짝이 없는 시민사회의 성숙을 향한 공공철학에 대해 성찰해야 할 시점에서 있다. 이제 우리는 드디어 ‘우리’에서 벗어나 ‘나’라는 개인의 존재를 발견하고 나의 권리와 이익이 개인적 정체성의 핵심임을 자각하기 시작한 것이다. 아직 우리는 개인으로서 나의 권리와 이익이 어디까지인지 그리고 그 한계를 찾기 위해 타인과 어떤 방식으로 협상하고 조정할지에 대해서 서툴기 짝이 없다.

공익 우선과 갈등사회

오늘날 한국 사회를 좀 더 자세히 들여다보자. 오랜 세월 길들여져왔던 ‘우리’라는 이데올로기적 미망에서 갓 깨어난 수많은 개인들이 각기 저마다의 권리와 이익을 내세우며 서로 협상하고 조정하는 합리적 대화에도 서툰 채 우리 사회는 그야말로 원색적 이기주의(primitive egoism)의 아수라장을 방불하게 하고 있다. 아무도 승자가 될 수 없는 이 같은 게임으로 날이 지새면서 우리는 ‘저마다 잘난 바보들의 행진’을 매일같이 계속하고 있다.

우리는 흔히 우리 사회를 위험사회, 갈등사회, 피로사회라고 부른다. 예측하기도 어렵고 출구도 보이지 않고 갈등에 갈등이 포개져 증폭되는 사회에서 우리는 생존의 위협을 느끼며 모두가 한결같이 피로감에 찌들어 있는 것이다. 이 사회적 게임에서는 아무도 승자가 없으며, 서로 손해 보고 손해를 입히면서 지나친 사회적 비용(social cost)을 치르고 있는 것이다. 갈등의 조정자 역할을 할 정치도, 시민사회도 없으며 정치나 시민사회단체가 오히려 갈등을 확대 재생산하고 있는 실정이다.

멸사봉공이 전근대적 보수꼴통이라면 사리우선(私利優先)은 근대 초두의 원색적 이기주의이다. 우리는 자신의 진정한 이득을 계산하는 셈에도 어둡고 서로의 이득을 조정하고 화합하는 소통에도 서툴고 촌스럽다. 물론 서구도 중세 이후 근대화가 시작되고 그 해법을 터득하기까지 200여 년이 걸렸으니 우리라고 그것을 50여 년만에 체득할 것으로 기대하는 것은 무리이다. 우리도 근세적 갈등에 시달리다 보면 서서히 그 해법을 터득하는 날이 오겠지만 그러나 매일같이 전개되는 시민전쟁, 시가전을 방불하게 하는 일상이 당장 안타깝고 아쉬운 상태라 마음이 조급해진다.

맹자의 · 이(義 · 利) 사상의 진실

사서삼경 중 『孟子』는 그 서두에서 당대의 큰 스승 맹자를 정치적 멘토로 초대한 제후국 양나라 혜왕과 맹자 간의 다음과 같은 인터뷰 대화로 시작된다. 먼저 혜왕이 맹자더러 첫 번째 질문으로 “나라를 이(利)롭게 하는 방법이 무엇인가”고 묻는다. 이에 대해 맹자는 즉답을 피하면서 “어찌 왕께서는 나라를 의(義)롭게 하는 방법을 묻지 않고 나라를 이(利)롭게 하는 방법부터 묻는가?”라고 반문한다.

계속되는 맹자의 멘토링은 다음과 같다. 나라를 다스리는 방법은 “오직 인(仁)과 의(義)가 있을 뿐”이며 그 이유로 이(利)를 우선적으로 내세우면 이(利)가 불화와 갈등의 원인이 되어 사대부가 서로 반목하고 갈등하고 백성들 또한 서로 반목하고 갈등하게 됨으로써 온 나라가 전쟁터가 된다는 것이다. 이에 비해 인(仁)과 의(義)는 조정과 화평의 원리로서 이를 내세울 경우 사대부가 서로 화합하고 백성들이 서로 협상함으로써 나라를 평화스럽게 다스릴 수 있다는 것이다.

그런데 여기에서 더 중요한 것은 이상의 이야기에서 맹자의 의·이(義·利) 사상에 숨겨진 핵심을 오해하지 않는 일이다. 만일 우리가 맹자의 주장을 의(義)와 이(利)를 대립적으로 놓고 맹자가 의(義)의 편을 든 것으로 해석한다면 이는 맹자의 의·이 사상에 대한 오해를 불러일으킬 수 있다는 점이다. 맹자는 결코 이(利) 대신에 의(義)를 일방적으로 내세운 사상가가 아니며 이 점은 『맹자』 집주(集註)에 나온 주희의 주석에서도 경계하고 있다. 물론 현실적으로 인간들이 이(利)에 지나치게 집착하는 점을 경고하기 위해 의(義)를 상대적으로 강하게 부각시키고 싶은 점도 있을 것이나 그것은 레토릭에 불과한 것이라 생각된다.

맹자도 매우 현실적이고 합리적인 정치사상가이고 윤리도덕에 못지않게 사회경제적 토대를 중시한 사회철학자이다. 그는 “곳간이 차야 인심이 난다”는 논리를 너무나 잘 알았으며 그래서 “무항산(無恒産)이면 무항심(無恒心)”이라 했던 것이다. 지속 가능한 먹거리가 없으면 지속 가능한 도덕심이 유지될 수가 없기에 도덕의 기반으로써 경제를 중시한 것이라 할 수 있다.

결국 맹자의 진정한 속내는 이(利)와 의(義)를 대립적으로 생각할 경우 결코 현실적이고 합리적인 해결은 기대할 수가 없으며 각자의 이해관계를 적절히 조정해 화합할 경우 그것이 의로운 일이고 배분의 정의에 부합하며 사회를 화평하게 이끌어가는 길이라 생각한 것이다. 이것은 본 논문의 서두에 『주역』에서 인용한 “이롭도다, 각자의 뜻을 잘 화합함이어” 내지 “각자의 이해관계가 잘 화합하는 것이 바로 정의이다”라는 사상과 크게 다를 바 없다 할 것이다.

2. 합리적 이기주의자들의 신사협정

이기주의 길들이기(合理化)

중세 봉건사회가 혈연이나 지연으로 얽힌 자연 공동체였다면 근대 시민사회는 자율적 개인의 출현과 더불어 생겨난 인위적 이해집단이었다. 시민사회의 윤리는 바로 이러한 이익사회를 구성하는 시민계급의 윤리이다. 시민사회가 영리를 위한 생산 활동이 이루어지는 사회라 할 경우 가장 먼저 문제되는 것은 인간의 이기심(self-interest)이다. 특히 중세 사회에서는 악덕으로 간주되던 이기심이 시민사회에서는 덕성(virtue)으로 생각되기에 이르렀다는 사실에 주목할 필요가 있다.

흔히 우리 사회의 병증 중 하나로서 이기주의를 가장 먼저 떠올리게 된다. 그러나 위에서 살펴본 바와 같이 전통사회가 무너지면 개인의 출현과 더불어 가장 먼저 문제가 되는 것이 이기심이다. 개인의 존재는 그 원초적인 행태가 바로 이기심의 주체로서 나타나기 때문이다. 이 같은 이기심이 사회적으로 용인될 수 있는 형태로 합리화되고 길들여질 경우 그것이 바로 권리의 실질적 내용이 되고 시민적 덕성의 근간을 이룬다.

각자가 이기심에 의해 자신의 이익을 추구할 경우 각자는 또한 자기 이익을 위해 불가피하게 타인과 상호 결합하게 된다. 이기심은 원래 비사교적인 것이지만 그러한 비사교성은 타인과 결합할 때 ‘비사교적인 사교성’으로 나타나게 된다(I. Kant). 이기심을 실현하기 위해 타인과 결합하는 것은 이기심의 자기 한정을 의미하며, 이기심을 보장하기 위해 이기심의 억제가 불가피하다는 점에서 시민으로서의 덕성이 강조된다. 이러한 시민적 덕성은 타인들 간에 계약이 이루어질 경우 그 계약을 준수하는 페어플레이 정신을 뜻하기도 한다.

이기심이 악덕이 아니라 덕성으로 간주되는 과정이 근대화의 근간을 이루고 있다. 따라서 만일 우리가 진정한 근대화, 현대화를 원한다면 결코 우리는 이기심 그 자체를 매도해서는 안 된다. 역사상 우리는 아직 한 번도 진정한 개인으로서 살아본 적이 없으며, 이는 결국 우리가 아직 한 번도 이기심의 주체로서 행세한 적이 없음을 뜻한다. 진솔한 이기심의 표출이 없는 곳에 진정한 권리와 의무의 주체도 없으며, 건전한 시민윤리나 시민의식의 성숙도 기대할 수 없다. 권리나 의무의 체계로서 법체계가 시민윤리는 결국 이기적 개인들 간의 신사협정이요 조정 원리이며 공존의 윤리이다.

결국 우리는 이기심을 억압하거나 전통적 도덕심으로 대체하려고 해서는 안 된다.

그것은 바람직하지도 않고 가능하지도 않다. 우리는 각자의 이익을 주장하고 그것들이 상충하며 갈등하는 가운데 조정의 원리를 찾아내야 하고, 그 조정의 원리가 좀 더 합리적(合理的)인 것이 되게 해야 하며, 그래서 새로운 윤리의 바탕이 되게 해야 한다. 이기심은 포기되거나 억압되어서는 안 되고 정면에서 돌파되고 극복되어야 한다. 새로운 조정 원리에 따라 이기심을 길들이고 합리적으로 세련화하는 길만이 근대화, 현대화 원리에 부합하는 일이다.

다원적인 시민사회에서 개인이나 집단의 다양한 이해 갈등을 조정하는 것이 법체계이고 정치의 일차적 과제이며, 또한 시민운동의 목표이다. 정당한 법체계가 긴요할 뿐만 아니라 법체계의 엄정하고 일관된 시행이 요청된다. 다양한 이해관계를 조정하고 수렴해 국가적 통합을 도모하는 일에 정치의 일차적 기능이 있으며, 당리와 정파를 우선하는 정치는 역기능만 더할 뿐이다. 시민단체 역시 다양한 이해집단의 형성과 더불어 그 조정자로서 역할을 다함으로써 시민사회의 활성화에 기여해야 할 것이다.

저마다 잘난 바보들의 행진

사회 조직 원리 때문에 생겨나는 사회적 딜레마를 흔히 수인의 딜레마(prisoner's dilemma)로 설명한다. 그런데 일반적으로 수인의 딜레마란 상호 불신하는 이기주의자들 간의 게임에서는 비록 각 개인이 자신의 이익을 최대한 증진시키는 전략을 택한다 할지라도 전체적으로 보면 불이익을 당하게 되고, 모두가 최선의 이익을 보게 되는 전략은 구조적으로 선택될 수가 없는 까닭에 딜레마가 생겨난다는 것이다. 결국 개인적으로는 합리적으로 선택해도 전체적으로는 비합리적 선택일 수밖에 없는 데에 이 딜레마의 곤경이 있다. 그런데 이러한 딜레마는 이타주의자들 간에도 성립할 수 있어 흔히 '성인의 딜레마'라 부르기도 한다.

더욱 중요한 것은, 집단 행위에서 최선의 결과는 그 성원들의 선의 유무가 아니라 집단 조직의 형태에 따라 결정된다는 점이다. 사회적 선택에서의 문제점은 각 개인이 고립된 개인으로서 선택을 하고 있다는 사실, 그리고 타인들이 어떻게 선택하는지에 대한 확신이 없는 상태에서 선택하게 된다는 데 있다. 이를 각각 고립(isolation)

의 문제, 확신(assurance)의 문제라 할 수 있다. 개인들을 묶어줄 연대나 유대의 원리 없이 각 개인이 고립된 상태에서 어떤 선택을 할 경우, 또 타인이 어떤 선택을 할 것인지에 대한 확신이나 보증 없이 어떤 선택을 할 경우 개인들의 최선의 선택이 사회 전체에서 최선의 선택이 될 보장이 없다.

이 같은 사회 조직에서의 딜레마를 가장 분명하게 통찰한 사람은 홉스(T. Hobbes)이다. 그는 절대군주의 설정을 통해 해결책을 모색했다. 우리가 인간을 홉스처럼 비관적으로 보지 않을 경우 홉스의 해결책은 지나치다. 근대 이후 민주주의 전통은 홉스의 절대군주 대신에 공법체계를 상징했다. 성원들의 합의에 의한 정당한 법이 공정하고 엄정하게 그리고 일관성 있게 시행될 경우 우리는 서로 고립된 상황에서 선택을 할 필요도, 또한 타인에 대한 불신 속에서 선택할 이유도 없다. 정당한 법의 공정하고 엄정한 시행이 없고, 금권에 바탕을 둔 관행만이 횡행하는 곳에는 언제나 딜레마적 낭비와 비합리만이 존재할 뿐이다.

정당한 법의 엄정한 시행을 통한 법의 지배 혹은 법치주의가 정착되지 않을 경우 어떤 사태가 예견되는가? 설사 다수가 법을 지킬지라도 소수자들은 호시탐탐 무임편승자(free rider)가 되고자 하는 유혹을 받게 될 것이며, 대부분이 법을 지키지 않는다면 준법을 하는 소수자는 크게 불이익을 당할 수가 있다. 이러한 상황에서는 결국 준법의 관행은 정착될 수가 없으며, 편법의 관행만이 횡행하고, 편법은 금권의 손아귀에 장악되고 말 것이다. 우리 사회는 결국 이 같은 딜레마 속에서 꼬여만 가면서 선순환으로 전환되지 못하고 악순환을 거듭하고 있다 할 것이다.

원색적 이기주의는 자멸적

앞서 언급한 바와 같이 중세의 공동체주의적 전통사회가 무너지고 각자의 이해관계에 따라 이합집산하는 근대의 이해타산적 사회가 전개되었을 때 문제 상황과 그 해결책을 모색하는 데 있어서 '수인의 딜레마' 모형은 실질적 도움을 준다. 원색적 이기주의자들 간의 갈등 상황은 곧바로 딜레마적 상황을 현출하게 되고, 결국 이기주의자들은 이 같은 상황이 '저마다 잘난 바보들의 행진'임을 파악하고 그것이 그 누구에게도 이득이 되지 않으며 이 게임에서 모두가 패자일 수밖에 없음을 알게 된다.

그렇다면 이 같은 사회적 딜레마를 벗어날 해법은 무엇인가?

원색적 이기주의, 적나라한 이기주의는 자멸적(self-defeating)이라 생각된다. 자신에게 이로운 결과를 성취하기 위해서 이기주의자는 시야를 좀 더 멀리 두는 계명된 이기주의자(enlightened egoist)가 될 필요가 있다. 이기주의자가 목전의 이익에만 집착한다면 결국 그는 자신에게 당연히 주어진 몫까지도 잃게 될 위기에 빠질 수밖에 없는 것이다. 침팬지도 바나나를 제 손에 넣기 위해 갖가지 위해요소를 피하면서 참고 기다리며 시간을 벌 줄 안다. 우리에게 필요한 것은 이기심의 합리화, 세련화를 통해 더 슬기로운 이기주의자가 되는게 아닐까? 아직 우리가 갈등으로 사회적 비용을 지극히 과대하게 치르는 것은 우리가 자신에게 진정 이득이 되는 것을 얻게 될 선택에 어둡거나 그것을 성취하기 위한 인내가 부족하거나 타인과의 협상에서 지혜롭지 못하기 때문이다.

결국 근대 시민사회의 기반은 수인의 딜레마에 대한 자각과 이에 대한 솔루션에서 발견한 합리적 이기주의자들 간의 신사협정에서 주어진다. 이는 합리적 이기주의자들 각자의 이해관계가 화합하는 선에서 찾아가며 공법체계의 일관된 시행을 통해 개인의 권익을 보장함으로써 성립한다. 물론 이는 시민사회의 성립을 위한 최소한의 조건이며, 시민사회의 성공적인 영위를 위해서는 이해관계의 화합을 넘어 최소 수혜자를 위시한 사회적 약자에 대한 배려 등 '사회정의'에 대한 고려라는 더 이상의 요청을 통해 완성된다.

3. 운(運)의 중립화와 정의(正義) 공동체

인생은 원초적으로 불평등

시민사회는 기본적으로 자유경쟁시장을 모델로 해서 이해할 수 있으나 자유경쟁 시장에서는 늦든지 이르든지 간에 자유롭지도 경쟁적이지도 않은 시장의 실패에 직면하게 된다. 또한 성원들 중에는 경쟁시장의 진입 장벽 때문에 경쟁하는 게임에 참여조차 할 수 없는 자들도 있다. 이 같은 사회적 약자들에게 기회 균등이나 경쟁의 공정성은 무의미한 원리일 뿐이다. 여기에서 우리는 시장의 실패를 넘어 정의의 실패(justice failure)까지도 생각하게 된다. 비록 경쟁시장이 공정하게 작동된다 할지라도 일부의 성원들은 경쟁시장으로부터 외면당하게 된다. 이로부터 우리는 시민사회적 게임에서 공정성(fairness)과 더불어 형평성이나 공평성(equity) 문제에 부딪히게 된다. 다시 말하면 공정은 정의의 필요조건일 뿐 정의의 완성을 위해서는 또 다른 원리의 보완이 요구된다는 것이다.

인생도 결국 하나의 게임(game)이라 할 수 있다. 인생을 100m 경주에 비유해보기로 하자. 그런데 문제는 모든 인간들이 동일한 출발선(start line)에서 출발하지 않는다는 것이다. 실제 100m 경주에서는 모든 선수들이 동등하게 출발선에서 같이 뛰지만, 인생의 게임에서는 따지고 보면 각자의 형편에 따라 출발선이 천차만별이다. 어떤 사람들은 중산층 가정에서 태어나 50m 지점에서 출발하는가 하면 어떤 이는 재벌 가문에서 태어나 95m 지점에서 출발하기도 한다. 또한 각자가 갖고 있는 경기력도 각양각색이다. 우사인 볼트같이 번개처럼 100m를 주파하는 자도 있고, 하루 종일 움직여야 종착점에 이르는 장애인도 있으며, 평생 뛰어도 결코 종착점에 도달하지 못하는 사람도 있다. 이같이 인간은 인생이라는 경기의 출발점이나 경기력에서 결코 동등하지 않으며, 이 같은 불평등을 원초적 불평등(original inequality)이라 할 만하다.

그러나 이 같은 원초적 불평등은 단지 주어진 사실(fact)일 뿐 그것이 정의롭거나 부정의하다는 평가의 대상이 될 수 없다. 정의 여부는 가치판단과 관련된 것으로서 이러한 원초적 불평등을 인간적인 방식으로 시정하고 재조정하는 방식을 두고 정의롭다거나 부정의하다는 평가를 내릴 수가 있다. 그런데 원초적 불평등과 같이 주어진 사실은 우연히 주어진 것으로서 이런 의미에서 운(運)이고, 또한 운명적인 것이라 할 수 있다. 여기에서 우리는 앞서 언급한 원초적 불평등을 운(luck)의 관점에서 두

가지로 구분할 수 있다. 하나는 경기력과 같은 타고난 천부적 능력으로서 자연적 운(natural luck)이라 할 수 있다. 다른 하나는 경기의 출발점같이 사회적 지위와 관련된 것으로서 사회적 운(social luck)이라 할 수 있다.

정의는 운(運)의 중립화

그런데 문제는 이 같은 운의 배정이 도덕적 관점에서 볼 때 정당한 근거가 없는(arbitrary from moral point of view) 우연히 주어진 운명일 뿐이라는 점이다. 따라서 우리가 도덕적 정당화를 묻게 될 경우 우리는 이 같은 운을 약화 내지 완화하면서 중립화(neutralizing luck)의 길을 가야 한다. 물론 이는 운을 모든 사람에게 똑같이 나누라는 평등화 내지 평준화(equalizing luck)를 해야 한다는 것과는 다르다. 결국 정의는 운을 어떤 방식으로 어느 정도 완화하고 중립화할 것인가라는 물음으로 귀착된다. 여하튼 주어진 운을 그대로 받아들이고 운명에 순종하는 복불복의 사회, 타고난 운이 모든 사회적 현실을 지배하는 사회는 부정의한 사회임에 틀림없다.

주어진 운을 인간적으로 시정하고 재조정하는 정의사회는 어떤 사회라 할 수 있는가. 자연적 운과 사회적 운 등 운을 중립화하는 데는 여러 종류의 사회체제가 서로 다른 정도로 서로 다른 방식으로 작동하게 된다. 두 가지 운을 시정하지 않고 주어진 그대로 방치하는 체제를 우리는 흔히 자유방임 체제라 부른다. 이는 자연적 자유체제 혹은 자유지상주의적(libertarian) 체제라 부르기도 한다. 우리 사회가 지향하는 자유주의적 복지체제(welfare liberalism)는 두 가지 운 가운데 사회적 운을 완화 내지 약화시키려는 체제이다. 타고난 지위나 계층에 상관없이 무상으로 의무교육을 실시하고, 모든 성원들의 의료 등 기본적인 복지 문제를 해결하고자 한다. 보편적 복지이건 선별적 복지이건 간에 우리 사회가 추구하는 것은 모두가 이 같은 자유주의적 복지 체제 내에서 이루어진다고 볼 수 있다.

정의론자 존 롤스(John Rawls) 같은 학자는 이러한 자유주의적 복지 이념에 만족하지 않고 운의 중립화 입장을 단지 사회적 운뿐만 아니라 자연적 운에까지 확대해 적용하고자 한다. 그러나 자연적 운은 사회적 운과 마찬가지로 직접적으로 중립화하기 어려운 까닭에, 우선 자연적 운에 의거한 영향력을 그대로 용납하되 그 결과를 자연

적으로나 사회적으로 불운한 사회적 약자 즉 최소수혜자(the least advantaged)의 입장에서 우선적으로 조정하고자 한다. 우리가 가정(family)을 파기하지 않는 한 그리고 우생학적 정책에 의해 출산 문제에 개입하지 않는 한 자연적 행운을 직접 중립화할 수 있는 방법은 없을 것이기 때문이다. 롤스의 최소극대화(maximin) 전략은 바로 이같이 직접 관리하기 어려운 운의 영향을 용납하면서 그 결과를 최소수혜자의 관점을 중심으로 재조정하고자 하는 전략이라 할 수 있을 것이다.

공유자산과 정의(正義) 공동체

롤스의 정의론은 결국 절대적 평등이 아니라 조건부 차등(conditional difference)의 윤리이며 최소수혜자를 위시한 모든 성원에게 이득이 된다는 조건 아래 차등을 용납하고자 하며, 그런 조건이 충족되지 않을 경우에는 평등 분배를 내세우고자 한다. 따라서 롤스의 정의론은 상당한 정도로 평등주의적 함의를 갖는다고 할 수 있다. 그러나 그가 절대적 평등주의자가 아닌 이유는 평등의 가치와 더불어 차등이 갖는 유인(incentive)의 효과와 효율성(efficiency)의 가치 간을 조정해 그 균형점에서 정의 여부를 모색하고자 하기 때문이다.

롤스는 자신의 저서에서 자기의 정의론을 다음과 같이 설명한다. 프랑스 혁명의 정치 강령인 자유, 평등, 박애 중에서 자유와 평등에 대해서는 종래의 정치철학이 많이 논의해왔으나 박애에 대해서는 비교적 등한시돼온 것이 사실이라고 하면서 자신의 정의론은 바로 이 같은 박애사상에 내재된 사회철학적 함축을 전개하기 위한 것이라 한다. 롤스는 인간의 천부적, 사회적 운의 배정을 집단의 공유자산(common asset)으로 보고, 사회적 결과를 그런 관점에서 조정하고자 하는 것으로서 최소수혜자를 위시한 사회의 모든 성원을 운명 공동체의 일원으로 간주하고 정의의 원리를 공동 운명애를 기반으로 해서 추론하고자 한다. 이런 관점에서 보면 롤스는 마르크스보다 더 공동체주의적 요소를 갖는 사상가이며, 롤스의 자유주의를 원자론적 개인주의의 정치철학이라 비판한 마이클 샌델(Michael Sandel)의 해석은 크게 빗나간 오해에서 비롯되었다고 할 수 있다.

경제학자 장하준은 외환위기 이후 한국 사회에 원천적 소득 불평등이 증가하고 있

어 이는 장차 경제성장에도 악영향을 끼칠 것으로 우려하고 있다. 그에 따르면 불평등이 지나치게 높아지면 계층 간 갈등이 심해져 살기에 좋지 않은 사회가 된다는 것이다. 지나친 불평등은 가난한 사람들에게 과도한 스트레스를 주어 육체적, 정신적 건강을 악화시킬 뿐만 아니라 계층 이동을 정체시키고 그를 통해 장기적으로는 경제성장에도 엄청난 악영향을 미친다고 한다. 따라서 시장을 억제해 불평등을 줄이는 과거의 모델이 아니더라도 하루빨리 복지 확대를 통해 불평등을 줄이는 새로운 모델로 나아가는 것이 절실하다는 그의 조언을 뼈아프게 되새길 필요가 있다.

4. 공적(公的) 이성과 심의(審議)민주주의

논술의 시대와 민주 역량

지난 20여 년 이래 그야말로 우리 역사에서 단군 이후 최초로 ‘논리, 논술의 시대’가 도래했다. 한국인은 대체로 이성적, 이지적이기보다 감정적, 정서적 기질을 지니고 있다. 그래서 서구인들이 잘 따지고 논리적, 논변적인 데 비해 한국인들은 기분이나 감정에 좌우되고 정서적으로 기우는 경우가 많다. 이러한 DNA를 바꾸기 위해 대학 진학에 필요한 논리, 논술을 익히느라 전 국민적으로 야단법석이다. 이 기회에 우리가 좀 더 이성적이고 이지적으로 거듭날 수 있다면 여러 측면에서 더없이 다행스러울 것이라 생각된다. 이제는 “한국인은 아규먼트는 할 줄 모르고 아귀다툼에만 능하다”느니 “한국에서는 똑똑한 놈이 아니라 목소리 큰 놈이 이긴다”는 등의 농은 더 이상 듣지 않았으면 좋겠다.

한국인들이 합리적으로 대화하고 이성적으로 협상하는 능력이나 역량이 부족하다는 점과 공공성에 대한 인식이나 시민사회적인 의식이 부족하다는 점은 상관관계가 있다. 이 같은 능력들이 모두가 이성이나 합리성이라는 하나의 뿌리에서 연유하기 때문이다. 여하튼 시발이 어디에서 이루어졌든 간에 우리가 논리, 논술, 논변의 시대를 살고 있다는 것은 우리의 공공의식이나 시민정신의 기초역량을 한 차원 끌어올릴 수 있는 호기임에 틀림없다. 논변(argument)이란 이유(reason) 있는 주장(claim)을 의미하며, 그 이유가 여러 증거들(evidence)에 힘입어 설득력을 갖추게 된다는 뜻이다. 인간은 생각할 수 있을 때 비로소 인간다워질 수 있으며, 논변은 자신에게 확신을 주고 타인을 설득해 동의와 공감을 이끌어내는 이성적 생각의 토대가 될 것이다.

플라톤은 철인정치를 내세웠다. 인지가 미개했던 그 옛날에는 먼저 깨달은 1인 혹은 소수의 현자들이 선(善)이 무엇이고 정의(正義)가 무엇인지에 대해 터득한 지혜에 의거해서 다수의 민중을 이끌어가는 전제정치가 최상의 이상(理想)이라 생각했다. 이런 점에서 동양도 마찬가지였다. 소수의 현자들에 의한 내성외왕(內聖外王)에 기대를 걸었고, 백성들은 경연을 통해 임금이 성군이 되기를 바라는 게 전부였다. 그러나 오늘날 우리는 타인들 위에 군림할 정도로 절대적 지혜를 갖춘 현자는 아무도 존재하지 않는다고 생각하기에 보통사람들에 의한 민주주의가 보편화되기에 이른 것이다.

우리는 1인이나 소수의 지혜에 기대하기보다 다수의 보통사람들에 의한 자유로운

대화와 토론을 통해 지혜를 모으는 집단지성을 신뢰하며, 설사 당장에 최선의 합의라는 귀결에 이르지 못할지라도 차선을 개선해서 점차 최선의 결과에 접근해가는 길을 택하고자 한다. 우리에게 '선천적 이성'이 아니라 상대적이긴 하지만 '대화적 이성'을 통해 진리에 점진적으로 접근해가는 '열린사회'가 최선의 대안이라 생각한다. 민주주의는 비록 비능률적이고 더딜지 모르나 우리에게 가능한 최선의 대안이라 생각하며 전제군주는 '열린사회의 적들'로 간주하는 것이다.

오늘날 우리는 1인 혹은 소수의 탁월한 철인을 고대하기보다 성찰하고 숙고할 능력을 지닌 다수의 시민들이 대화와 토론을 통해 합의에 이르고 이를 정책으로 구현하며 그 결과에 대한 피드백을 통해 점진적 개혁을 모색하고자 한다. 우리에게 철인과 같이 절대적 지혜를 갖는 자는 없으나 보통시민들 모두가 자신의 권익과 관련된 공적 사안에 대해 숙고하고 성찰할 수 있는 최소한의 철학적 소양을 갖기를 기대하는 것이다.

이성의 공적 사용

우리나라와 같은 자유민주주의 사회는 통상적으로 서로 화해하기 어려운, 대립하고 있는 종교적, 윤리적, 정치적 견해들, 묶어서 말하면 다원적인 가치관들로 분열되어 있다. 이 같은 상황에서 사회적 안정성을 확보하고 사회의 통합(integration)을 이루려면 어떤 조건과 절차가 요청된다. 물론 이들 견해들 중에는 결코 용납하기 어려운 극단적이고 비합리적 입장도 있을 것이나 대체로 이들이 나름의 합당성을 갖는 것이라 가정할 경우 우리 사회는 합당한 다원주의(reasonable pluralism) 사회라 할 수 있을 것이다. 사실상 이 같은 합당한 다원주의는 국가권력에 의한 강제가 없는 자유주의 사회에서 자연스럽게 등장하는, 그리고 피하기 어려운 사회적 사실(social fact)이라 할 수 있을 것이다.

만일 이 같은 상황에서 다원적 입장들 대부분의 지지와 동의를 얻을 수 있는 공적 가치체계(공공성)의 구성이 가능하고, 그 정당성이 충분히 입증되어 공적인 논변과 공권력 행사의 토대가 된다면 극단적이고 비합리적인 입장들의 공격으로부터도 우리 공동체를 방어할 수 있게 될 것이다. 물론 다원적 입장들이 모든 사안에 대해 합의

를 이루는 것은 아니지만 각자의 관점과 입장에서 나름의 근본가치들에 의해 받아들일 수 있는 최소한의 공적인 가치들(정치적 정의 및 헌법적 권리 등)에 합의한다는 의미에서 이를 중첩적 합의(overlapping consensus)라 이를 수 있을 것이다. 이러한 합의가 이루어지고 중요한 공적인 사안에 대한 논증이 이를 바탕으로 행해진다면 사회적 안정성과 통합은 공고해질 수 있을 것이라 생각된다.

이상과 같은 관점에서 우리는 이성의 공적 사용 혹은 공적 이성(public use of reason, public reason)의 문제를 제기할 수 있는 것이다. 근세 이후 홉스, 루소, 칸트 등에 의해 옹호돼왔던 공적 정당화 혹은 공적 이성의 이상을 정의론자 롤스는 다음과 같이 풀이한다. 공적 이성(public reason)은 “사회 기본구조의 설계와 운영에 대하여 충분히 합당한 정보와 숙고 아래서 주권자로서 민주적 시민들이 신의성실의 의지를 가지고 논의를 하고 합의에 도달할 때 기반이 될 공통된 목표와 전제들, 가치들, 논리들, 논증 규칙들 그리고 그에 기초해 사용하는 이성이다.” 또한 공적 정당화(public justification)란 우리와 생각이 다른 이들에게 논증 과정을 통해 자신의 입장을 설득하는 것이라 할 수 있다.

공적 이성은 두 가지 조건들을 통해 구성된다. 첫 번째 조건은 논증과 정당화의 형식적, 절차적 규칙으로서 공적 논증의 지침들이라 할 수 있다. 증거의 제시 및 조사의 원칙과 기준들, 추론의 원칙과 기준들, 타당한 논리들의 식별 기준들, 올바른 판단의 기준들과 같은 것들이 이에 속한다. 다른 하나의 조건은 실질적인 정치도덕의 원리와 가치들이다. 다양한 원리와 가치들 중 어떤 것들이 공적 이성에 속하는지를 판별하는 기준은 자유롭고 평등한 민주시민이라는 지위의 실현과 보장에 관련성을 갖느냐의 여부라 할 수 있다.

요약하면 공적 이성이란, 공권력을 행사할 경우 1) 민주적인 공동의 숙고, 논의, 판단, 의사 결정 과정에서 공직자와 시민들이 적절하게 활용할 수 있는 추론 규칙과 입증 원칙들 2) 자유롭고 평등한 시민들이 합당하게 승인할 것으로 기대할 만한 고려사항들 및 가치들(평등한 정치적, 시민적 자유와 권리, 자존심과 신체적 기반, 그 실현의 필수요건들 등)로 이루어진 공적 근거들 및 사고방식이라 할 수 있다.

성찰적인 심의(審議)민주주의

공적 이성에 대한 이 같은 논의의 연장선상에서 우리는 ‘심의정치’ 내지 ‘심의민주주의’(deliberative democracy)라는 개념을 만나게 된다. 정치가 원래 갈등하는 이해관계를 조정해 바른 길을 찾는 것이라면 공적 이성은 그 같은 모색의 과정 내지 절차와 관련된 것이며, 그것이 공적 이성을 중심으로 한 심의 내지 숙의 혹은 이성적 토의의 과정과 절차를 거치게 된다는 것이다. 심의민주주의는 이해관계의 상충이나 갈등이 힘의 우위나 세력 균형에 의해 결정되는 것이 아니라 안전에 대한 합리적 토의를 거쳐 그 속에서 서로의 선호를 이해하고 절충함으로써 이해관계의 합리적 조정을 도모하고자 하는 것이다.

심의민주주의는 고전적인 자유민주주의 모델만으로는 부족하다는 문제의식에서 출발해 민주주의를 심화하기 위한 대안적 조건을 모색하고자 한다. 이것이 해결하고자 하는 핵심 질문은 여타의 민주주의와 마찬가지로 인간들에게 근본적인 불일치(fundamental disagreement)가 존재하는 사회 내에서 어떤 식으로 하나의 정당한 집단적 결정을 도출함으로써 사회적 안정과 통합에 이를 것인가이다. 따라서 심의민주주의에서 정당성의 기반은 자유롭고 평등한 시민들 간의 심의 내지 숙의(deliberation)에서 나온다. 여기에서 심의란 어떤 집단적인 결정을 내리기에 앞서 각자가 가진 선호나 선택에 대해 서로 합당한 이유를 제시하는 정당한 과정을 거쳐야 함을 의미한다. 이 과정에서 제시하는 이유(reason)는 모든 시민들이 이해 가능하고 받아들일 수 있는 원칙에 기초하고 있어야 하며, 또한 이유를 제시하는 과정은 결정에 영향을 받게 될 모든 이들에게 공개적으로 열려 있어야 한다.

고전적인 자유민주주의에서는 정당성이 선호의 집합이라고 할 수 있는데 문제는 이 같은 선호를 이미 주어진 것으로 간주한다는 점에 있다. 따라서 이 같은 총합적 민주주의(aggregate democracy)에서는 주어진 선호의 집합에만 관심을 갖게 되며 그럴 경우 선호의 양적 비교만이 가능할 뿐 정당성이나 공공선의 관점에서 선호에 대한 질적 비교는 불가능하게 된다. 반면 심의민주주의는 선호에 대한 정당화 과정을 요구함으로써 선호의 변화 가능성과 상호 이해의 가능성을 열어놓고 있다.

그렇다고 해서 다수의 결정을 부정하는 것은 아니며, 비록 다수결을 수용한다 할지라도 심의를 통해 서로 간의 차이를 분명히 하고 그 차이점을 상호 조정하며, 나아가

다시 개선할 수 있는 가능성을 열어두고자 하는 것이다. 물론 심의민주주의도 다양한 현실적 장애를 극복해야 할 과제를 안고 있기는 하나 구조적 힘의 불평등이나 그에 의거한 사안의 왜곡 문제 또한 심의 과정을 통해 해결할 수밖에 없는 것이 아닌가 생각된다.

5. 학(學)과 습(習)에 의한 공덕심(公德心)의 체득

세월호 이후의 인성교육

세월호 이야기는 이미 식상한 이야기일지 모르나 너무나 닳은꼴인 한국호(대한민국)의 안전 이야기는 이제 막 시작해야 할 듯하다. 세월호 소식에서 도망치는 선장의 비굴한 모습을 보고 마치 나 자신의 분신이라도 되는 듯한 죄책감에서 아직도 깨어나지 못한 채 고심하고 있다. 모두들 우리 사회를 위협으로부터 안전하게 지켜줄 매뉴얼이 필요하다고 입을 모은다. 그것은 안전을 위한 법규이고 규정이며 가이드라인이고 수칙(manual)이다. 우리 사회가 위험사회(danger society)인 것은 위험요인이 있는 곳곳에 우리를 지켜줄 매뉴얼이 세팅되어 있지 못하고, 또한 매뉴얼이 있어도 상황에 맞는 특유한 디테일이 부족하기 때문이다. 우리는 막연한 원론만 알고 있을 뿐 우리를 위협에서 지켜줄 신(神)은 실상 디테일에 있다는 사실을 모르고 있다.

그러나 사실상 우리 사회가 위험사회인 것은 매뉴얼이 없어서가 아니라 그리고 그것을 몰라서가 아니라 더 중요한 것은 아는 그만큼이라도 우리가 실행할(practice) 의지가 없다는 데 있는 것이 아닌가? 인생이란 매사에 아는 것만으로는 부족하고 그것이 실행 속에 체현되어야 한다. 그것은 단지 머리로만 아는 것이어서는 안 되고 우리의 몸속에 내면화되고 내재화되어 체득(體得)되고 자신과 일체가 되어(identify) 진정 자신의 것이 되어야 한다. 세월호 선장과 선원들은 그 순간 자신이 해야 할 매뉴얼을 너무도 잘 알고 있었지만 그것이 체득되어 자기화되지 않은 게 분명하다. 그래서 그들은 매뉴얼대로 실행하지 못한 자신에 대한 가책으로 부들부들 떨면서 도망질한 것임에 틀림없다.

그런데 좋은 게 무엇이고 옳은 게 뭔지를 알고 있기는 하나 그것을 행할 실천적 의지나 실행할 뜻이 없다면, 다시 말하면 알고 있기는 하나 의지의 나약이나 자제심의 결여로 실행에 실패하게 된다면 이 경우에 요구되는 것은 마치 강철을 만들기 위해 무쇠를 달구듯 의지의 단련과 연마를 통해 의지력(will power)을 강화하는 일이 요구되고, 유혹을 돌파하기 위한 도덕적 용기(moral courage)를 기르는 일이 급선무라 할 것이다.

또한 옳은 행위를 의무감에서 억지로 행할 수 있을지 모르나 그것을 자발적으로 기꺼이 행할 수 있는 마음이나 감정이 없다면 그 또한 바람직한 상황이 아니다. 실천이나 실행에서 오는 쾌감, 즐거움을 맛보려면 그러한 고귀한 도덕적 행위에 대해 맞들

이고 익숙해지는 감정의 순화, 감정의 조율이 요구된다. 온당한 행위, 고귀한 가치에 맞들이고 길들여져 그런 행위에 친숙해지고 습관화, 내면화, 내재화, 자기화되어 있어야 한다. 결국 우리의 덕 윤리(virtue ethics)에 바탕을 둔 인성교육은 인지적 각성-의지의 강화-감정의 조율을 구비한 ‘지정의(知情意) 3원적 기능의 통합 프로젝트’라 할 수 있을 것이다.

학(學)과 습(習)에 의한 자기화

그래서 『논어』의 서두에서 공자님은 “배우고 그것을 때때로 익히면 이 또한 즐겁지 아니한가(學而是習之 不亦說呼)”라 했던 것이다. 우선 배우는 일은 즐거운 일이라는 것이다. 하나를 배우게 되면 까막눈이 열리게 되어 하나의 세계가 새롭게 전개된다. 새로운 언어를 하나 습득하게 되면 진정 새로운 하나의 세상, 새로운 우주가 열리게 된다 할 것이다. 나아가 배운 것을 그대로 두면 남의 지식과 다름없지만 그것을 익혀 자기화하게 되면 그 또한 즐거운 일이 아닐 수 없다는 것이다.

배우는 것도 즐거운 일이지만 그것을 익혀 나의 것이 되면 그 역시 즐거운 일이다. 그래서 공자는 “아는 것은 좋아하는 것만 못하고, 좋아하는 것은 즐기는 것만 못하다”고 했으리라. 그런데 무언가를 익히기 위한 반복적 행위는 오랜 시간을 요구하며, 그래서 결국 나의 피가 되고 살이 되어 결국 내 것이 된다는 것이다. 그래서 체화(体化), 체득(体得)이라는 말이 이를 적절히 표현하고 있다고 생각된다. 이는 결국 지식과 내가 일체가 되고 동일화(identification)됨을 의미한다.

인간은 습관의 다발(꾸러미)이다. 사실상 각자의 개성도 각자에게 독특한 습관의 조합이요 스타일이라 할 수 있다. 그래서 유교에서는 이렇게 말한다. 인간의 본성(性)은 유사하지만 습관(習)에 의해 차별화된다고. 속언에도 이런 말이 있다. “생각이 행동을 낳고, 행동이 습관을 낳고, 습관이 성격을 낳고, 성격이 운명을 낳는다”고. 여기에서 전후 연결고리는 습관이며, 습관이 성격과 운명을 좌우한다고 본다.

습관을 바꾸기 위해서는 시간을 두고 ‘도(道)를 닦고 덕(德)을 쌓아야’ 한다. 도를 닦는다는 것은 지정의(知情意), 세 가지 기능의 통합적 프로젝트라 할 수 있다. 지적인 각성, 의지의 강화, 감정의 조율이 통합적으로 수행되어 도(Tao)를 닦고 도를 통

하게 되며 그 결과는 도덕적 내공과 도덕적 용기가 축적되는바 덕(virtue)이 쌓인다 할 수 있다.

이상과 같은 시각에서 우리의 시민사회, 우리의 공공의식을 살펴보자. 우리가 살고 있는 실시간은 전근대를 훨씬 넘어 근대는 물론이고 현대까지도 뛰어넘어 초현대로 치닫고 있다. 서구가 근세적 갈등과 체험을 시작한 지 200년이 지나서야 비로소 근세 시민사회가 확립되고 시민의식이 정착했다. 이를 볼 때 우리가 100년도 채 안 되는 기간에 동일한 성과를 기대하는 것은 무리였다고 생각된다.

우리가 그동안 사회경제적으로 압축 성장을 통해 많은 것을 생략하고 점프해왔듯 시민정신이나 시민의식 분야에서도 설익고 서투른 점이 곳곳에서 감지된다. 우리는 아직 전근대와 근대라는 ‘이시적인 요소들이 동시에 공존’하는 가운데 계약사회에 길들여지지 못하고, 합리적 이기주의에 익숙하지 못하며, 공과 사를 제대로 구분하지 못하고, 공공성과 공익 또는 공공선을 제대로 이해하지 못하며, 따라서 시민사회가 제대로 안착하지 못한 것이 사실이다.

아직도 우리는 ‘책임의 윤리’보다 ‘심정의 윤리’에 기대고 있으며, 수많은 안전사고를 치르면서도 자신의 책임의식은 점검하지 않은 채 정부와 타인들에게 책임 전가를 일삼으며 결코 재난에서 배우지 못하는 사회로 전락하고 있다. 반복되는 재난 발생에 실망하면서도 곧바로 망각하고 외면함으로써 피해자만 외롭게 나설 수밖에 없는 사회가 되었으며, 결국 사회 개혁에 실패하고 마는 것이다. 각종 공공 프로젝트가 공적 자금을 낭비하고 부실한 성과 속에 허송되고 있어도 아무도 책임질 사람이 없는 사회인 것이다. 결국 공공성의 제로 지대에서 우리는 매일같이 곡예를 하고 있는 셈이다.

알아도 행하지 못한다

서양에서는 철학의 아버지 소크라테스가 ‘알면 행한다’는 입론을 제시했다. 그에 따르면 좋은 게(the good) 뭔지를 제대로 알면 반드시 행한다 하여 도덕에서도 얕이 우선적으로 중요하다는 것을 강조한다. 좋은 게 뭔지를 알고서도 나쁜 것을 행하는 어리석은 자는 없다는 게 그의 생각이다. 나쁜 것을 행하는 자는 좋은 게 뭔지를 모르

기 때문이라는 것이다. 이렇게 해서 소크라테스는 철저히 앎과 행위의 통일, 즉 ‘지행합일’(知行合一)을 주장하여 아는 것이 우선적으로 중요하다는 주지주의적 입장을 전개함으로써 합리적 도덕의 선구를 이루었다. 그러나 과연 소크라테스의 입장이 전적으로 옳다고 할 수 있는가?

소크라테스의 제자 격인 아리스토텔레스는 사람들의 일상적 도덕 경험을 관찰하건대 ‘알면 행한다’는 소크라테스의 입론에는 의문의 여지가 있다고 판단했다. 일상의 도덕생활에서 우리는 자주 옳은 것이 무엇인지를 알면서도 행하지 못하는 사태에 당면하지 않는가. 좋은 것과 옳은 것이 무엇인지를 분명히 알면서도 그것을 실천에 옮길 의지가 나약하거나 감정이 내키지 않아, 혹은 다른 유혹에 빠져 그 행위를 놓치게 되는 그야말로 도덕적 실패에 봉착하게 되는 일이 흔하지 않은가.

그래서 우리는 이 같은 실패를 범하고는 그에 대해 후회하고 반성하며 심지어 회한에 잠기곤 하지 않는가? 이같이 알아도 행하지 못하는 도덕적 실패(moral failure)는 우리가 흔히 자제심의 결여(incontinent) 때문이라고도 하고 의지의 나약(weakness of will)이나 감정의 불화 때문이라 여기기도 하는데 이 같은 일은 대체 어떻게 해서 일어나게 되는 것인가.

도로교통은 시민전쟁

우리는 공공의 장, 공적 영역에서 아직 ‘공공 유아’의 단계를 크게 벗어나지 못하고 있다. 또한 우리는 공론장에서 철부지 아이처럼 때를 쓰고 응석을 부리려 하고 있다. 우리는 공적 영역에서 자신의 책임을 지려 하지 않고, 책임 전가의 구실을 찾기에 바쁘며, 결국 아무도 책임지지 않는 책임의 공동 현상을 자주 목격하게 된다. 약간의 희생으로 타인을 배려하는 데 인색하며 남이 자신과 다른 것을 용납하고 관용할 줄 모른다. 한눈팔지 않고 자신만의 성공(success)을 위해 질주하며 봉사(service)를 통해 인생의 보람과 여유를 누리는 일에 서툴다. 따라서 책임, 배려, 관용, 봉사를 체득하는 것이 필요하다. 이 같은 덕목들은 사적 영역과 공적 영역이 갈라지는 경계에서 공공성을 지키고 지탱하는 현대사회의 미덕이고 공덕심(公德心)이라 할 만하다.

모든 공부와 그러하듯 시민의식이나 시민윤리도 하루아침에 체화되고 체득되기는

어렵다. 한국 사회도 근세적 갈등을 체험하기는 했지만 서구가 수세기에 걸쳐 터득한 시민윤리를 한 세기도 채 안 되는 시간에 우리 것으로 만들기가 쉬운 일은 아니다. 우리는 서구 근세의 시민사회를 간접적으로 보고 듣고 배우기는 했으나 아직도 외면적으로 흉내 내기의 수준에 그치고 있다. 우리가 근세 시민사회적 삶의 방식에 어설프고 서툴지 모르나 그것은 불가피한 일일 수도 있다. 그에 대해 우리가 지나치게 실망하거나 낙담할 이유는 없다. 아직 우리는 근세 시민사회적 학습이란 측면에서 학(學)의 단계에 있을 뿐 오랜 습(習)을 통해 그것을 우리화 또는 생활화하지 못하고 있다. 날갯짓을 해보지만 아직도 익숙하지 못해 비효율, 비능률, 비합리적 수준에 머물고 있다 할 것이다.

그래서 우리의 시민윤리나 시민교육은 학(學)과 더불어 습(習)의 과정에 대한 프로그램을 강화할 필요가 있다. 다양한 상황과 관련된 케이스를 발굴하고, 갖가지 갈등 상황 속에서 합리적 해결책을 찾으며, 상호 이해를 조정해가는 구체적 연습이 필요한 것이다. 이를테면 시민윤리의 축소판이라 할 수 있는 교통윤리를 볼 때도 한국인들은 지극히 조급하고 사소한 양보에도 인색하며 쉽사리 흥분하는 경향을 보이고 있어 한국의 도로는 살벌하기만 하다. 불필요한 경쟁과 다툼 속에 우리는 서로 스트레스를 주고받으며 그러는 가운데 안전사고는 급증하게 된다. 사소한 것일지는 모르나 간단한 양보운전을 통해 우리는 마음의 여유를 얻게 되고 좀 더 만족스러운 삶을 체험할 수 있다는 사실을 알지 못한다. 마치 나비효과(butterfly effect)와도 같이 사소한 양보운전을 통해, 그것 때문에 하루 종일 여유로워지고 흐뭇한 삶이 전개될 수 있다는 삶의 비밀을 이해하지 못한다.

제1 주제

한국의 정치와 사회의 공공성

- 성찰·현황·실현 방안

임혁백 고려대 정치외교학과 교수

1. 머리말
2. 공공성의 개념
3. 공공성 개념의 동서양 비교
4. 성찰
 - 한국 역사에서 나타나는 공공성의 전통과 쇠퇴
5. 공공성의 현황
 - '비동시성의 동시성'(1945~현재), 공공성과 비공공성의 동시적 공존과 충돌
6. 공공성의 정치와 사회의 부활을 위한 방안 모색

1. 머리말

- 선진 민주주의 시대의 정치와 시민사회를 이끌어갈 핵심 가치로서의 공공성

지난해 일어난 세월호 침몰 사건과 그 처리 과정은 대한민국의 정치와 사회의 민낯을 그대로 보여주었다. 무엇보다도 세월호 사태는 우리나라의 정치와 사회가 심각한 공공성의 위기를 맞고 있다는 것을 스스로 깨닫게 해주었다. 대형 여객선이 침몰한 엄청난 재난을 수습하고 위기를 관리하는 과정에서 우리 정치는 공정성을 보여주지 못했다. 정부는 세월호 참사의 원인을 밝히고 난 뒤 공정하게 책임을 묻고, 사고 원인을 제공한 기업과 정부가 공평하게 보상과 배상을 분담케 하는 한편, 이 모든 과정을 투명하게 처리해 공개하고 다시는 이러한 국가적 참사가 발생하지 않도록 그에 합당한 재난 예방과 사후 처리에 대한 매뉴얼(manual)을 만들어야 했다.

그러나 정부는 유가족과 시민들의 항의에도 불구하고 재난 관리에서의 책임성, 공정성, 공개성, 공익성, 공유성을 보여주지 못했다. 세월호 사태를 거치며 유명한 단어가 된 ‘관피아’는 우리의 ‘관(官)’이 공공성을 상실하고 사적 이익집단이 되어 권력을 사유화하고 고객들(clients)과 지대(rents)를 나누는 유착(collusion)·공모(complicity)집단이 되어 있음을 여실히 보여주었다.

그렇다고 해서 한국의 시민사회가 재난 처리 과정에서 더 나은 공공성을 보여준 것도 아니다. 우리 사회는 세월호 참사와 관련해 제대로 된 공론장을 열지 못했고, 일부 시민사회는 책임 소재를 밝히는 과정에서 공정성을 상실한 채 정부에 대한 항의를 이념적으로 표출하여 세월호 가족의 아픔을 공유하기보다는 정치적으로 공격했다. 아픔의 치유를 통해 공동체를 회복하는 역할을 시민사회가 하지 못하고 세월호 참사를 정치적, 이념적으로 활용해 공동체의 분열을 더욱 심화시켰다. 정부와 시민사회 모두 공공성의 원칙에 따라 세월호 사태를 해결하는 데 완벽하게 실패한 것이다.

민주화 이후 공공성의 정치와 사회를 실현하는 데서 상당한 진전을 이룩했으나, 3김정치의 가산주의(家産主義, patrimonialism)에서 비롯된 정치의 사유화, 세계화와 신자유주의 시대 도래에 따른 정치와 사회의 시장화, 그리고 보수정권에 의한 언론 자유의 위축으로 대한민국은 우리도 모르는 사이에 언론이 ‘자유로운’ 나라에서 ‘부분적으로 자유로운’(partly free) 나라로 추락했다. 온라인 언론자유도 부분적으로 자

유로운 나라로 떨어져 국제언론자유기구들의 감시 대상국으로 전락했다. 언론이라는 기본적 공론장이 제 기능을 발휘하지 못하면 그만큼 정치적, 사회적 공공성도 위축될 것이다. 이처럼 현재 한국의 정치와 사회는 공공성의 위기를 맞고 있다.¹⁾

그러나 위기(危機)는 위험과 기회가 공존하는 양면성을 갖고 있다. 이는 위기를 잘 이용하면 위기를 기회로 바꿀 수 있다는 말이다. 위기를 기회로 바꾸기 위해서는 창왕찰래(彰往察來, 과거를 바로 세우면 미래를 통찰할 수 있다, 『주역』, ‘繫辭下傳’)에서 지혜를 얻어야 한다. 다행히 우리 역사에서 공공성의 전통은 부족하지 않다. 우리는 우리의 공공성의 전통을 바르게 이해하여 우리가 자초한 공공성의 위기를 극복하는 방안을 찾아야 한다.

본 발표는 공공성을 정의하는 다중적 개념을 찾아본 뒤, 동서양의 공공성 개념을 비교할 것이다. 다음으로 한국 역사에서 나타나는 공공성의 전통과 쇠퇴를 논의한 뒤, 광복 이후 한국에서 나타난 공공성의 진전과 퇴보에 관해 추적하고, 현재 한국 정치와 사회의 공공성이 어떤 상태인지를 분석할 것이다. 마지막으로 공공성의 위기를 극복하고 정치와 사회에서의 공공성을 회복하기 위한 방안을 모색할 것이다.

2. 공공성의 개념

(1) 10가지 다중적 공공성 개념(multiple conceptions of publicness)

공공성의 개념은 다중적(multiple)이면서 상호 연결된(interconnected) 개념이다. 백완기(2012, 2008, 2007), 장덕진(2014), 존 듀이(1915, 2014)의 공공성 개념 분류를 따라 공공성 개념을 정리하면, 공공성(public, publicness)은 1) 공적인 것(res publica) 2)공익성(public interests)과 공공재(public goods) 공급의 극대화 3) 공론성(offentlichkeit, public sphere) 4)공정성 (fairness)과 공평성(impartiality) 5) 공개성(publicity)과 공표성(openness) 6)공유성 (public sharing)과 공공복지(public welfare) 7)참여하는 공민(公民, public citizen) 8)정부적인 것 또는 국가적인 것

1) 현재 우리 사회는 다양한 분야에서 공공성의 위기를 겪고 있다. 의료, 철도, 방송과 미디어, 교육, 금융, 교회 분야에서 사유화, 영리화, 상업화로 공적 성격이 약화되고, 공공성이 위축되고 위협받고 있다.

(official, governmental) 9) 정치적인 것(political) 10) 시민적 덕성(civic virtue)을 가진 시민 결사체(civil association)라는 다중적 요소를 갖고 있다.

1) 공적인 것(res publica, republic)

첫째, 공공성은 ‘사적(私的)인 것’(res privata)에 반대되는 ‘공적(公的)인 것’(res publica, republic)이다.²⁾ 공적인 것이 지배하는 국가를 공화국(republic)이라 하며, 공화국은 공화주의(republicanism)에 의해 운영된다. 대한민국도 헌법 제1조 1항에 “대한민국은 민주공화국이다”라고 우리의 정체를 규정함으로써 국민주권(인민주권)을 추구하는 민주주의와 공공성을 추구하는 공화주의가 우리 대한민국을 운영하는 지배원리임을 분명히 하고 있다. 그런데 1948년 건국 이래 40여 년의 투쟁을 거쳐 민주주의를 우리 힘으로 쟁취한 것에 대해 스스로 대견해하면서도 아직 공공성, 공공이익, 공공선을 실현하려는 공화주의를 어떻게 발전시킬 것인가에 관해서는 아직 본격적인 추구하고 노력이 없었다. 그러나 민주주의는 자동적으로 공공성이 뿌리내린 정치와 사회를 실현시켜주지 않으며, 비민주적인 유교왕조하에서도 공공성의 정치가 있었고 유럽의 절대국가도 공적이었다.

그러므로 민주화를 달성한 이 시점에서 우리는 공공성의 정치를 실현하고 공공성이 풍부한 사회를 형성하는 데 노력을 집중해야 한다. 공공(公共)에서 공(共)은 ‘함께, 공동의, 다수’의 의미를 가진다(이승환, 2004 : 175). 자격을 갖춘 사람이 더불어 참여해야 공정하고 공공성이 있다는 것이다.

2) 공적(public)은 라틴어 puebes에서 나온 것으로 puebes는 개인의 행동이 타인에게 미치는 영향을 이해하고 자기 자신의 입장에서 벗어나 전체를 볼 수 있고, 이를 평가하고 판단할 수 있는 능력인 ‘성숙성’(maturity)을 의미한다(Mathew, 1984 : 122). 따라서 ‘공적인 것’으로서 공공성은 일차원적인 본능에 충실한 동물과는 달리 공동체의 삶을 영위할 수 있는 인간적인 능력을 함축한다. public의 반대말인 private는 박탈(deprive)을 의미하는 라틴어 ‘privatus’에서 나왔는데 puebes(성숙)과 반대되는 ‘결핍’, 즉 인간으로서의 또는 사회인의 자격이 없는 ‘반사회적’이라는 부정적인 의미를 내포하고 있다. ‘공적인 일’(res publica)은 공동체의 일이고, ‘사적인 일’(res privata)은 사사로운 개인, 가족, 여성, 어린이, 외국인, 노예의 일로서 ‘결핍된’ 계층을 사적 영역에 귀속시켜 공적인 일에서 배제시켰던 고대 그리스의 역사적 상황을 반영한다(채장수, 2009 : 54-55). 동양에서 사(私)는 공(公)에서 일탈한, 공과 대립되는 개념이었다. 사는 공적 지배 영역에서 벗어난 개인 또는 가문과 관련된 일(私結 등), 공적 지배질서에서 일탈한 범죄행위(私賈 등), 윤리 원칙에 위배되는 비도덕적인 행위(私通 등), 그리고 이기적이고 개인적인 욕망을 의미한다. 이승환, 2002, 채장수, 2009 : 56에서 재인용.

2) 공익(公益, public interests)

둘째, 공공성은 공익(public interests)을 추구한다. 사적 개인, 가족, 기업은 사익(private interests)을 추구하지만 국가, 정부, 시민 결사체, 공민(公民), 공기업, 사회적 기업과 같은 공공조직은 공익(public interests)을 추구하고 공공재(public goods)의 생산을 극대화한다. 세계화와 함께 신자유주의가 기승을 부리면서 정부 기구에도 사기업의 운영 원리를 도입하고, 공기업의 실적을 공익 극대화보다도 이윤 극대화(profit maximization)의 잣대로 평가하는 움직임이 본격화되면서 공적 존재인 정부 기구와 공기업의 공공성이 떨어지고 교육, 복지, 보건, 건강과 같은 분야에서 공공재가 과소 공급되는 현상을 목격하고 있다. 그러므로 공공성은 기본적인 재화와 서비스, 특히 교육, 의료, 금융 등 사회적 공공 부문에 대한 사회 구성원의 평등한 접근성을 의미하는 공공복지에서 필수불가결하다.

3) 공론(public sphere, offentligkeit)

셋째, 공공성은 소통을 통해 공론을 형성하는 것이다. 소통을 통해 공론이 형성되는 장을 공론장(offentlichkeit) 또는 공공 영역(public sphere)이라고 한다. 공론장 또는 공공 영역에서 활동하는 행위자는 국가, 정부, 공공기관만이 아니라 시민 결사체도 공공 영역에서 공익을 추구하고 공공재를 생산한다. 중국에서는 전제군주국가 시대에도 유교적 공론장에서 사족들이 전제군주를 견제했으며, 서양에서는 부르주아 공론장이 형성되어 유럽의 민주화를 이끌었다. 한국에서는 통일신라시대에 원효가 소통을 통한 통합이라는 화쟁론으로써 통일 이후 신라, 백제, 고구려 사람들로 구성된 이질적인 시민들을 통합해냈다. 성리학을 일이관지(一以貫之)의 국가 기본 통치 원리로 채택한 조선조 시대에는 유교적 공론장이 제도화되었고, 양반 사대부가 중심이 되어 소통을 통한 공공성의 정치가 활발히 논의되었다. 조선조 시대의 공공성의 정치의 우수성은 유럽에서 공론장의 정치가 귀족과 부르주아지로 한정되었던 데 반해 조선조에서는 민중적 소통이 이뤄지는 공론장이 형성되었다는 것이다. 조선조의 두레는 농촌 노동공동체 결사체로서 소통, 축제, 공론장의 형성을 통해 농촌에서 대동사회를 건설하려 했다.

4) 공정성(fairness)과 공평성(impartiality)

넷째, 공공성은 공정성(公正性, fairness)과 공평성(公平性, impartiality)을 내포한다. 공공성은 분배적으로 공정(fair)해야 하고, 절차적으로 공평(impartial)해야 한다. 세금과 노역을 부과하고 재판을 할 때 공정하고 공평해야 공공성이 충만한 사회이다. 그러므로 공정하고 공평한 공공성이 충만한 사회는 사회정의가 실현되는 사회이다. 공정성은 자본주의 시장경제의 공공성을 확보하기 위해 필요하고, 자본주의 시장경제와 민주주의의 동반 발전을 위해서도 필요하다. 존 롤스(John Rawls)는 ‘자유주의적 사회민주주의자’(liberal social democrat)의 입장에서 공정성을 논의하였다. ‘공정성으로서의 정의’(justice as fairness)를 세우기 위해 롤스는 먼저 근본적 자유(fundamental liberties)를 모든 개인들에게 ‘패배시킬 수 없는’(indefeasible) 권리로 보장한 뒤(자유 원칙), ‘공정한 기회 균등’의 원칙(fair equality of opportunity)과 사회의 취약자(least advantaged members of society)에게 ‘최대의 혜택’(greatest benefit)이 돌아가도록 재분배하는 ‘차등의 원칙’(the difference principle, 재분배 원칙)에 의해 공정성(fairness)을 확보할 수 있다고 주장했다.³⁾

5) 공개성(publicity)과 개방성(openness)

다섯째, 공공성은 공개성(publicity)과 공중의 시선에 대한 ‘개방성’(open)을 갖춰야 한다. 공적인 것은 비밀스럽지 않아야 하고 공표(publish)되어야 한다. 공적 인간은 자신의 재산, 능력, 가족, 경력 등 사적인 것과 공적인 기록이 모두 투명하게 공개되어야 하고 감시받아야 한다. 시민 결사체는 공공성을 가진 집단이지만 비밀 결사체는 그 회원이 공개되어 있지 않고 그 결사체로의 접근성이 폐쇄적이기 때문에 공

3) 롤스의 공정사회론(Justice as Fairness)은 좌파와 우파 모두로부터 비판과 반격을 받았다. 먼저 시장지상주의자(libertarians)인 노직(Nozick, 1974)은 시장은 그 자체로 정의(justice)이기 때문에 어떠한 특정한 분배, 재분배도 필요하지 않다고 주장했다. 반면에 사회민주주의자들인 드워킨(Dworkin, 1981, 2000), 애커먼(Ackerman, 1980), 센(Sen, 2009)은 개인 간의 부존자원(endowments, 재산·능력·자질·소득)을 평등화해야 한다는 롤스보다 급진적인 재분배 이론을 주장한다(자원 평등주의, Resource Egalitarianism). 드워킨은 장애인에게 천성적으로 타고난 재능의 차이로 발생하는 불평등의 결과에 대해 보상해줄 수 있는 ‘대응 보험’(counter-factual insurance)을 지급하는 것을 포함한 ‘자원의 평등’(equal resources)을 주장하였고, 센은 ‘기본적 능력의 평등’(equal basic capabilities)을 논급했으며, 로머(John Roemer, 1998)는 유형에 관계없이 ‘성취의 평등화’(equalization of achievement across types)를 주장했다. 판 파리시(Van Parijs, 1995)는 『모든 사람을 위한 진정한 자유』(Real Freedom for All)에서 “가장 방종적이지 않은 사람에게 최대의 선물(maximal gift for the least indulged)을 주어야 한다”면서 ‘보편적 기본 소득’(universal basic income)을 지속적으로 극대화해야 한다는 ‘보편적 복지’ 이론을 주장했다.

공성을 갖춘 집단이 아니다. 우리가 공원, 해수욕장, 도로, 극장 등을 공공장소라 부르는 것은 그런 시설이 공개되고 시민들에게 접근이 개방되어 있기 때문이다. 말하자면 공공성을 갖춘 공공시설물이라는 것이다. 시민 결사체나 공공기관이 공개성, 개방성, 접근성을 갖추어야 하는 이유는 합리적인 의사소통이 가능하고 상호 비판적 담론이 형성될 수 있기 때문이다(Habermas, 1989 ; 백완기 2007 : 165).

6) 공유성 (公有性, 共有性)

여섯째, 공유성이다. 공자의 ‘천하위공’(天下爲公)에서 공(公, 공공성)은 공(共, 같이한다. 공유한다, sharing)이었다.⁴⁾ 대동사회에서 천하의 토지는 공공의 것이 아닌 것이 없고, 개인의 사적 소유지는 없었다. 그래서 대동사회는 모자라는 것을 걱정하지 않고, 고르지(均) 않은 것을 걱정하는 균분사회였다(不患寡而患不均, 『논어』, ‘季氏’). 공공성이 갖추진 사회는 공공재의 생산을 극대화하는 사회이다. 공기, 우물, 도로와 같은 공공재의 특징은 어느 누구도 공공재의 소비에서 배제할 수 없는 비배제성(non-excludability)과 함께 다른 사람의 소비로 나의 소비 기회가 줄어들지 않는 비경합성(non-rivality)을 갖고 있다는 것이다. 따라서 공공재는 공유성의 특징을 갖고 있고, 어느 누구도 공공재의 소비를 전유할 수 있는 특권을 가질 수 없는 비전유성(非專有性)의 특징을 갖고 있다(백완기 2007). 유교에서 ‘천하는 공기(公器)’라고 한 것은 바로 비전유성, 공공재에의 접근 가능성인 공유성을 의미한다.

7) 참여하는 공민

일곱째, 참여하는 시민이 공중이요 공민이며, 공민이 공공성의 정치와 사회를 만든다. 시민적 공화주의(civic republicanism)의 핵심은 참여하는 시민이다. 참여하는 공민은 서양의 공공성에서 특히 강조된다. 고대 그리스에서 폴리스에 참여하지 않는 시민은 아무것도 아닌 동물과 같은 존재로 보았다. 폴리스, 즉 정치체 참여를 통해 시민은 인간으로 완성되는 것이다. 공적 시민이 아닌 상태는 동물처럼 육체적 생존에만 매달리는 오이코스(oikos, 가정경제)의 상태일 뿐이다.

4) 공유(公有)란 소유의 공공성을 의미하는데 이 경우 공동체의 모든 구성원들에 의해 접근 가능한 것으로 이해된다. 공유는 공동으로 소유(sharing)한다는 의미를 담고 있다. 임의영, 2003. “공공성의 개념, 위기, 활성화 조건” [정부학연구] 9권(1)

8) 정부적인 것(governmental)

여덟째, 공공성을 관(官), 정부적인 것(governmental)⁵⁾, 공식적인 것(officiality)으로 보는 견해가 있다. 이는 정부가 공을 대표할 뿐 아니라 공을 독점하고 있다고 보고, 정부가 하는 모든 것은 공적이고 공공성을 띠고 있다고 보는 국가주의적 공공성 개념이다. 정부는 관(官, official)으로서 시장과 사적 부문이 제공할 수 없는 공공재를 독점적으로 생산해 공급하는 주체이다.⁶⁾ 말하자면 ‘시장의 실패’를 해결하고, 어느 조직보다 공적이며, 공공성을 극대화해야 하는 목적을 갖고 있다. 정부는 공권력을 행사하는 주체이다. “주어진 영토 내에서 물리적 폭력을 합법적으로 독점 사용하는 강제적 조직”이라는 막스 베버의 국가 정의를 따르면 정부만이 공권력을 정당하게 합법적으로 사용할 수 있는 공공성을 가지고 있다. 그러나 정부가 공공성을 독점한다는 베버리안적인 공공성 개념은 사적 부문과 기업, 시민사회도 공공재를 생산해 공급하고 있고, 과거에 공공재로 간주되었던 재화와 서비스가 더 이상 공공재의 범주에 들어가지 않게 됨으로써 도전을 받고 있다. 신자유주의자들은 공공재도 국가보다 시장이 더 잘 생산해 공급할 수 있다는 ‘국가의 실패,’ ‘정부의 실패,’ ‘관료의 실패’ 이론을 제시하고, 국가와 정부는 공공성을 증진시키는 존재가 아니라면서 공공재 공급의 효율성과 정당성에 의문을 제기하고 더 나아가서는 정부는 공공성을 저해하는 존재라고 비판하고 있다.

9) ‘정치적인 것’ (political)

아홉째, 공공성은 정치적인 것(political)이다. 정부와 정치의 차이를 살펴보면, 정부는 공식적이고 공권력을 독점하고 있으며 관료조직(官)인 데 반해 정치는 준공식적이고 정치의 주체인 정당은 공권력을 장악하는 것을 목적으로 하고 있으나 기왕에 공권력을 장악하고 있지는 않으며, 정부를 탄생시키는 산실이고 산파이다(백완기, 2007). 정당은 정치사회 내의 다른 정당과 항상 협상하고 타협하며 갈등한다. 정치

5) Mathew(1984)는 정부(government), 정치(politics)와 공공(public)이 어원적으로 무관하다고 지적한다. Politics(정치)는 polis(도시국가)에서 유래한 것으로 도시의 기능을 수행하기 위해 조직된 공동체를 의미하고, government(정부)는 kybernan (steer, 조종)에서 유래한 것으로 매우 제한된 활동의 통제와 지휘를 위해 설립된 제도를 의미한다. Politics와 government 모두 public의 구체적인 내용을 담고 있고 public의 의미를 이해하는 데 핵심적이다. 임의영 2003 : 26-27에서 재인용.

6) 公穀, 公衲, 公役, 公糶, 公賫, 工事, 工場, 公奴婢 등. 이승환, 2004 : 167-168.

의 공공성을 강조하는 학자는 한나 아렌트다. 아렌트에 따르면 공적 영역은 정치적 영역이고, 정치적 영역은 힘과 폭력이 아닌 말과 설득으로 합의에 도달하게 되는 ‘광장’이다. 노동이나 작업과는 달리 정치 영역에서는 다양한 시각과 의견을 지닌 시민들이 상호작용을 통해 합의를 도출하는 공적 담론(public discourse)이 이뤄진다. 그러므로 정치적인 것은 필연적으로 공론장이 있는 공공성의 영역이다(Arendt, 1958).

10) 시민성 (civic virtue)

열 번째, 공공성은 시민적 결사체의 시민적 덕성(civic virtue)을 의미한다. 시민 결사체는 공공 영역에서 활동하는 공공성에 충만한 단체이다. 그런데 정치사회나 정당과 다른 점은 시민 결사체는 공공 영역에서 공익을 추구하고 공공재를 공급하며, 정치사회와 정부가 공공성이 충만한 공적 조직이 되도록 감시와 견제를 하지만 공권력을 직접 장악하는 것을 목적으로 하지 않는다(non-usurpation).

3. 공공성 개념의 동서양 비교

(1) 동양의 공공성 개념

공공성은 동서양을 막론하고 정치와 사회가 지향해온 핵심적 가치였다. 2500년 전에 공자는 “천하위공(天下爲公)”이라며 공공성의 정치와 사회에 관해 이야기했고, 이는 중국에서뿐 아니라(康有爲) 전통 한국 사회와 정치에서(율곡, 다산) 유교적 공공성을 구축하는 핵심 원리였다.

1) 공자의 대동사회

공자는 『예기』(禮記) ‘예운’(禮運) 편에서 그가 이상으로 삼고 있던 요순 3대의 대동사회(大同社會)의 핵심은 “천하위공”(天下爲公)이라고 설파했다. 천하위공의 정치체제는 천하가 공적(publicness, *res publica*)이고, 공공의 것(공공재, public goods)이고, 공익(public interests)을 위해 움직이고, 공유(public sharing)하며, 공개적(publicity)이며, 공적 복지(public welfare)가 제공되고, 공적 덕성(public virtue)

을 가진 사람들이 공적인 일에 함께 참여하는 공화적(共和的)인 정치체제였다.

“대도(大道)가 행해지던 시대에는 천하에 공의(公義, public justice, public virtue, public interests)가 구현되어 있었다(公義社會). 어질고 능력 있는 자를 지도자로 뽑고, 신의를 가르치고, 화목을 닦게 하였다(正義社會). 그러므로 사람들은 자기 어버이만 어버이로 여기지 않고, 자기 자식만을 자식으로 여기지 않았다. 노인으로 하여금 편안하게 여생을 보내게 하고, 장년의 사람들은 일할 여건을 보장해주었으며, 어린이는 건전하게 자라나게 하고, 과부·홀아비·고아·병든 자도 모두 부양을 받을 수 있게 했다(福祉社會). 남자에게는 남자의 직분이 있고, 여자에게는 시집갈 곳이 있어서 근심할 것이 없었다. 재화는 민생의 근본이므로 땅에 버리는 것을 싫어했지만 반드시 사적으로 저장할 필요가 없었다(共有社會). 힘이 몸에서 나오지 않음을 싫어했지만 반드시 자기 한 몸만을 위해서 힘을 쓰지 않았다(均分). 이런 까닭에 (남을 해치려는) 음모도 생겨나지 않고, 도적이거나 난적(亂賊)도 생겨나지 않았다(安民社會, 平和社會). 그러므로 집집마다 대문을 걸어 잠그지 않아도 편안하게 살 수 있었으니(公開性) 이런 세상을 대동(大同)이라고 한다.” (공자, 『예기』, ‘예운’ 편, 이승환 역, 이승환 (2004) ; 팔호 안은 필자와 이승환, 2004 : 301-302 해석 참조)⁷⁾

공자가 생각하는 이상사회인 대동사회는 보편적 복지 또는 공공복지가 실현되고 부가 고르게 공유되는 평등사회이며, 모두가 행복한 공동체이다. 약자를 배려하는 정의사회이다.⁸⁾ 말하자면, 대동사회는 평등한 사회(均)이고 백성이 안전한 사회(安)이다. 공자는 『논어』 ‘계씨’(季氏) 편에서 “국가와 가정을 경영하는 자는 모자람(寡)을 걱정하기보다 고르지 못함(不均)을 걱정하고, 가난한 것을 걱정하기보다(不患貧) 편안하지 못한 것(不安)을 걱정한다. 왜냐하면 고르면 가난한 사람이 없고, 서로 화합하는 사회에서는 모자람이 없고, 백성이 안정되면 나라가 기울지 않기 때문이다.”⁹⁾

7) 大道之行也 天下爲公 選賢與能 講信脩睦 故人獨親其親 不獨子其子 使老有所終 壯有所用 幼有所長 矜寡孤獨廢疾者 皆有所養 男有分 女有歸 貨惡其棄於地也 不必藏於己 力惡其不出於身也 不必爲己 是故謀閉而不興 盜竊亂賊而不作 故外戶而不閉 是謂大同 (『禮記』, 『禮運』篇)

8) 서양의 롤스(J. Rawls)는 최약자에게 최대한 이익이 가도록 재분배하는 것을 사회정의의 원칙으로 삼았다.

그런데 공자(孔子, BC 551~479)가 살고 있던 춘추시대의 중국은 대동사회가 아니라 천하위가(天下爲家)의 소강사회(小康社會)였다. 천하위가의 세계는 막스 베버의 표현을 빌리면 가산제(家産制, patrimonialism), 즉 정치의 사유화(私有化)와 가족 세습(家族世襲)의 세계였다.

“지금의 세상은 천하를 공유로 생각하는 대도(大道)는 이미 없어지고, 천하를 사사로운 집(私家)으로 생각하는 천하위가(天下爲家)가 지배하고 있다. 각각 자기의 어버이만을 친애하며, 자기의 아들만을 자애한다. 재화와 인력은 자기만을 위하여 벌고 사용한다(貨力爲己). 천자와 제후는 세습하는 것을 예로 여기며, 성곽과 구지를 견고하게 한다. 예의로 기강을 세우고, 이로써 군신관계의 분수를 바로잡으며, 부자 관계를 돈독하게 하고, 형제 관계를 화목하게 하며, 부부 관계를 화합하게 하였다. 제도를 설정하여 경작지와 마을을 세웠으며, 용맹하고 지혜 있는 사람을 훌륭한 사람으로 여기고 공(功)을 자기의 것으로 삼았다. 그런 까닭에 간사한 계략이 이 때문에 일어나고 전쟁이 이 때문에 일어났다. 우(禹), 탕(湯), 문(文), 무(武), 성왕(成王), 주공(周公)은 이러한 상황에서 선출된 사람이다. 이 여섯 군자는 예(禮)를 삼가지 않음이 없었으니, 예로써 의(義)를 밝히고, 그 신의(信義)를 헤아리고 허물을 밝혔으며, 인(仁)을 모범으로 삼고, 겸양(謙讓)을 강설(講說)하여 백성들에게 몇몇한 법도를 보여주었다, 만일 이에 따르지 않는 자가 있으면 권세와 지위에 있는 자라 할지라도 백성들에게 재앙을 끼치는 자라 하여 폐출하였다. 이러한 세상을 소강(小康)이라고 한다.”¹⁰⁾

공(公)이 아닌 자기만의 이익을 위하는 사(私)와 가족의 이익을 우선하는 가(家)가 지배하는 천하위가(天下爲家)의 사회를 공자는 소강사회(小康社會)로 불렀다. 공공성이 지배하는 대동사회가 공자의 이상사회라면, 권력의 사유화와 세습화가 지배

9) 有國有家者 不患寡而患不均 不患貧而患不安 盖均無貧和無寡 安無傾 (『論語』, '季氏' 篇)

10) 今大道既隱 天下爲家 各親其親 各子其子 貨力爲己 大人世及以爲禮 城郭溝池以爲固 禮義以爲紀 以正君臣 以篤父子 以睦兄弟 以和夫婦 以設制度 以立田里 以賢勇知 以功爲己 故謨用是作而兵由此起 禹·湯·文·武·成王·周公由此其選也. 此六君子者未有不謹於禮者也. 以著其義, 以考其信, 著有過, 刑仁, 講讓, 示民有常. 如有不由此者, 在執者去, 衆以爲殃. 是謂小康 (『禮記』, '禮運' 篇)

하는 소강사회는 공자가 살았던 춘추시대에서 현실적으로 가능한(feasible), 작은 평화와 작은 안전이 이루어지는 사회였다. 소강사회는 가산제를 실현하기 위해서 예치(禮治)로써 군신 간의 질서를 바로 세우고, 부자 간의 관계를 돈독하게 하고, 부부 간과 형제간의 관계를 화목하게 하며, 법가주의적 법치(法治, rule by law)로 백성과 신하를 신상필벌하여 ‘작은 평화’(小康)를 달성하려 한다. 그러나 소강사회의 평화는 경쟁하고 갈등하는 이기적 개인과 가족 간에 예와 법으로 이루어진 평화이기 때문에 항상 투쟁과 전쟁이 일어날 개연성을 갖고 있다.

2) 주희와 신유교주의의 공공성

공자와 맹자의 원시유교(primitive Confucianism)에 대비해서 송나라의 성리학을 신유교주의(Neo-Confucianism)라고 부르는데 주희(朱熹)의 성리학이 대표적이다. 주희의 공사론(公私論)은 공자와 맹자의 공사론과 차이가 있다.

공자의 공공 영역은 사적 영역과 공존하며 사 속에 공이 존재하며, 공을 통해 사가 발현한다.¹¹⁾ 공과 사는 상호적이며 보충적이다. “사 속에 공이 있고 공 속에 사가 있다.” 사적영역인 수신(修身), 제가(齊家) 속에 공적 가치와 사적 가치가 함께 존재하며(예 ; 孝行), 공적 영역인 치국(治國), 평천하(平天下)에도 공과 사의 가치가 공존한다. 맹자의 정전제(井田制)에도 공전(公田)과 사전(私田)은 공존하며, ‘공전의 일을 마친 뒤에 사전의 일을 한다’는 선공후사(先公後私)의 직업윤리와 공자가 이야기한 우왕(禹王)의 선공후사적 행동은 공과 사가 선후의 관계이지 상명하복의 위계질서는 아니라는 것을 보여준다. 사를 죽이고 공에만 봉사한다는 위계적 공사관인 멸사봉공(滅私奉公)은 일본 군국주의가 만든 것이지 공맹(孔孟)의 원시 유교주의의 소산은 아니다(배병삼, 2013).

원시유교와는 달리 주희의 공과 사는 선·악, 정·부정의 대립적 관계이다. 권향숙에 의하면, 주희는 공과 사의 관념을 소통 대 단절의 관계로 보았다는 것이다(권향숙, 2002. “주희의 공과 사” [철학탐구] 제30집). 즉 공은 사회적 관계 맺음 또는 근원적 사랑(仁)의 사회적 소통이고, 사는 소통을 방해하는 장애물 또는 폐쇄성이라는 것이다. 윤원현에 의하면, 주희의 공과 사는 “보편적 도덕성을 띤 것”과 “개별적 배타

11) 이 부분은 배병삼, 2013. “유교의 공과 사”, [동서사상], 제14집 참조.

성을 띤 것”으로 대비될 수 있다는 것이다(윤원현, 2008. “주희의 공과 사: 개념과 공론,” 『율곡사상연구』 17집). 황금중에 의하면, 주희의 공(公)의 개념은 부정적인 사(私)의 개념과 대립적인 공정(公正), 공평(公平), 공의(公義), 공도(公道), 공개(公開)의 의미를 지니는 윤리적인 개념인 동시에 정부와 관청, 즉 공공기관에 관계되는 일로서 공공성을 갖고 있지만 공의 윤리성으로부터 상대적으로 자유로운 제도와 행정의 개념을 의미한다. 그런데 주희의 공사론은 ‘정부적인 것’으로서의 공공성보다는 공의 철학적 의미에 초점이 맞추어져 있다. 주희의 공사론은 공과 사의 대립적 관계에 기초하고 있다. 주희는 공과 사의 관계를 천리(天理)와 인욕(人慾), 의(義)와 이(利), 선(善)과 악(惡), 시(是)와 비(非), 정(正)과 사(邪)의 대립관계로 보았다(朱子, 『晦庵集』 권14; 『朱子語類』, 13:35). 주희의 공의 개념은 “공은 사가 아닌 것이라는” 부정적 개념(negative conception)으로 이해된다. 인욕이 아닌 천리, 이가 아닌 의, 악이 아닌 선, 비가 아닌 시, 사가 아닌 정이 공이다. 공은 보편적 도덕성을 띠는 것이고, 공은 인을 실현하는 방법이자 인이 발현된 상태이다(『朱子語類』, 6:100). 인은 인간에 내재한 본질적인 도덕성이고, 공은 인의 속성의 한 측면이 행위로 표현된 것이라는 것이다(윤원현, 2012, “주희의 공사 개념과 공론,” 『율곡사상연구』 17집).¹²⁾ 인간의 행위가 보편적인 도덕성을 띠어서(公) 개별적인 배타성(私)이 없어지면 곧 인(仁)이다(『朱子語類』, 2:103). 공을 추구한다는 것은 사(私), 즉 불인(不仁)을 극복하기 위해 노력한다는 것이다. 사는 불인(不仁)이고, 불인이란 불통(不通)이고, 불통이란 모든 존재와의 소통과 교섭이 단절되어 오로지 자신에게만 에워싸인 ‘사사로움’의 상태이다. 말하자면 공(公)은 천지만물의 불통 상태를 극복하고 다른 존재와 조화로운 관계를 회복하는 것을 의미한다(나중석, 2014: 95).

주희의 공공성 이론은 공(公)을 실현하는 방법론인데, 그 방법론은 소통을 통한 공론의 형성이다. 주희는 공론을 국시(國是)로 보았고 국시를 ‘천리를 따르고 인심을 화합하여 온 천하가 모두 옳다고 하는 것’으로 규정했다. 국시는 강요할 수 없는 것이기 때문에 공론장을 통해 “모든 사람이 옳다고 생각하는”¹³⁾ 만장일치의 합의를 만들어내어야 한다는 것이다. 그러기 위해서 공자가 이야기한 ‘군자 화이부동 소인 동이 불화’(君子 和而不同 小人 同而不和)의 원리를 따라야 한다는 것이다. 군자는 서로

12) “인은 안에 있고 공은 밖에 있다.” “오직 인이 있는 다음에 보편적인 도덕성(公)을 얻을 수 있다.” (윤원현, 2012: 5)

협력하면서도 다름을 이유로 시기하거나 다투지 않으나, 소인은 아첨하고 편을 들면서도 내면으로는 질투하고 시기하고 무리를 짓는다는 것이다(나종석, 2014 : 99-101). 화이부동의 정신으로 소통하는 공론장을 열고 시기와 질투를 방지하는 공론장의 에티켓을 확립하면 심의(deliberation)를 통한 국시에 도달할 수 있다는 것이다.

(3) 서양의 공공성 개념

1) 고대 그리스와 로마의 공공성

공자와 비슷한 시기에 서양에서는 고대 아테네 민주주의를 완성한 페리클레스(Pericles, BC 495~429)가 아테네 민주주의의 핵심 원리는 공공성이라는 이야기를 펠로폰네소스 전쟁에서 전몰한 용사들의 장송 연설에서 하였다. 그는 정치는 공적인 것일 뿐 아니라 그 정치의 공공성을 모든 인민이 참여하여 실현해야 한다는 직접적이고 참여적인 공공성 이론을 설파하였다.

“우리나라(Athens, 저자 주)의 헌정체제는 다른 나라의 헌정체제를 모방한 것이 아니라, 다른 나라들의 헌정체제의 모델이 되고 있다. 우리는 아테네의 헌정체제를 민주주의라고 부른다. 우리 아테네에서 권력은 소수가 아닌 다수에게 있기 때문이다. 사적인 분쟁에서 모든 사람들에게 공평하고 평등한 법의 지배(정의)가 적용된다. 그리고 시민들의 우수성도 평등하게 인정된다. 공직(public service)을 맡는 기준은 우수성과 능력이지 특권이 아니다. 가난(계급)이 공직을 맡는 데 장애가 되지 않으며, 열악한 조건에도 불구하고 모든 시민은 나라를 위해 헌신할 수 있다. ... 우리 아테네에서는 각자의 사적인 일을 추구하는 데 아무 제약이 없지만 공공성과 공적 행위를 존경하는 정신(spirit of reverence)이 광범위하게 확산되어 있다. 우리는 공공기관의 권위와 법을 해치지 않는다. 특히 부상자를 보호하고 시민들의 일반적 감정을 책망하는 자에 대해 정의를 세우는 불문법을 지킨다. ... 각 개인은 자신의 사적인 일뿐 아니라 국가의 공공 업무에도 관심을 가지고 있다. 자신의 사적인 사업에만 몰두하는 사람들조차도 일반 정치(polis, 정치, 국가, 정부)에 대해 매우 잘 알고 있다. 이것이 바로 우리만의

13) “천하의 모든 사람들이 한결같이 하는 말”(萬口一辭)

정치의 특징이다. ... 정치(polis)에 아무런 관심도 갖지 않고 자기 자신의 사적인 일에만 몰두하고 있는 사람을 우리 아테네에서는 할 일(business, 업무)이 전혀 없는 사람이라고 이야기한다. 우리 아테네 사람들은 스스로 자신들의 정책을 결정하고 그것을 적절한 토론에 부친다. 왜냐하면 우리는 말과 행동이 양립 불가능한 것이 아니라고 생각하고 있기 때문이다.”(Pericles, “Funeral Oration in Thucydides”, *The Peloponnesian War*)

2) ‘온화한 상업’(doux commerce) : 근대 자본주의 시장경제의 공공성

유럽에서 정치의 공공성은 아테네 민주주의가 종말을 고한 뒤에도 로마 공화정의 공화주의(republicanism)에서 혼합정체의 형태로 구현되었고, 근대에 들어와서 마키아벨리와 몽테스키외는 공적 덕성이 있는 공화주의 이론을 개발하였다. 특히 몽테스키외의 공적 덕성이 있는 공화제 이론은 매디슨을 비롯한 미국 건국의 아버지들에게 전파돼 미국을 공화주의적 민주주의 국가로 만드는 데 깊은 영향을 미쳤다. 자본주의의 등장과 함께 아담 스미스와 몽테스키외는 자본주의와 민주주의의 양립을 모색하면서 ‘부드러운 상업’(doux commerce)이라는 개념으로 시장과 자본주의의 공공성을 논의하였다. 하버마스는 부르주아지가 단지 돈만 버는 기계가 아니라 교양 시민으로서 공론장에서의 심의를 통해 자본주의적 민주주의의 공공성을 발전시키는 데 획기적인 역할을 했다는 공론장 이론(Offentlichkeit)을 제시하였다. 중세 유럽에서는 천하위공의 정치가 천하위가의 정치와 공존하였다. 유럽의 중세는 수평적인 호혜성의 원리에 기반을 둔 봉건제(feudalism)의 시간과 수직적인 사인주의(私人主義), 세습주의에 기반을 둔 가산제(patrimonialism)의 시간이 공존하였다. 그런데 가산주의는 공자의 천하위가와 많은 닮은 점이 있었다. 막스 베버가 정의한 가산주의는 가족주의에 기초한 전통적 지배다. 가족의 수장인 가부장(patriarchy)이 지배하는 가부장주의 지배가 국가로 확대된 형태의 지배이다. 가산주의 지배자는 가족 내에서 가부장이 누리고 있는 아버지의 권위를 국가적인 규모로 확대된 상황에서 행사한다. 가산주의 지배자는 권력을 사유화하며, 사유재산처럼 세습하려 한다.¹⁴⁾

가산주의 지배자는 고정된 규칙과 절차로 지배하지 않고 신성화된 전통, 관례나 자의적인 결정에 의해 지배한다. 가산주의 지배자는 공식적 규정에 따라 부하나 공무

원을 충원하지 않고 지배자의 개인적인 자의적 판단에 의해 은총, 은혜, 시혜의 표시로 충원하며, 부하나 공무원에 대한 보상은 지배자의 금고에서 나온다. 말하자면 영주의 금고와 국가의 금고의 차이가 없으며, 지배자에게는 국가라는 공적 조직이 자신의 가계의 사적 조직과 마찬가지로 다. 정부는 가산주의 지배자의 사적 영역의 연장인 것이다. 가산주의 지배자의 자의적이고 인격적(personal)인 지배는 영구적이고 신성화된 전통에 의해서 정당화된다(Weber, 1978 : 1022~1038 ; Jacobs, 1985 : 1-5). 이러한 가산주의는 유럽에서 공공성의 정치발전을 저해하였으나 관료제 혁명과 민주화 혁명으로 유럽에서는 공공성의 정치가 대세가 되었다(Bendix, 1977). 합리적 관료제의 발달과 민주화 혁명은 견제와 균형, 책임성, 응답성, 투명성, 공개성을 높이는 공공적 거버넌스를 발전시킴으로써 유럽의 선진 민주주의 국가들은 공공성의 정치와 사회 측면에서 앞서가고 있다.

봉건사회에서 자본주의 사회로 발전하면서 유럽의 정치와 사회에서 공공성은 자본주의에 의해서 위협을 받게 되었다. 자본주의의 주체인 신흥 계급인 부르주아지는 귀족계급과 평민들의 자본주의에 대한 저항을 ‘상업적 공공성’(doux commerce)의 개념으로 순화(tame)시키려 하였다. 몇 년 전에 작고한 허쉬만(A.O. Hirschman)은 『Passions and Interests』 (1977)에서 이를 잘 설명하고 있다. 자본주의와 시장사회는 19세기에 최종적인 승리를 거두게 된다(K. Polanyi, 1944). 그러나 ‘긴 16세기’(long sixteenth century)에 태동한 자본주의는 17세기와 18세기에 봉건제를 대체할 경제 체제가 되었다. 그러나 17세기와 18세기에 경제는 자본주의가 대세가 되었으나 정치권력과 정치사회는 무사계급인 군주와 기사(knights)들이 장악하고 있었다. 새로운 지배계급으로 부상한 부르주아지들은 자신들의 지배를 정당화할 정당성 이론이 필요하였다. 부르주아지들은 중세의 군주와 기사들이 열정(passions)에 의해 나라를 다스렸다고 주장하였다. 종교적 근본주의, 십자군 원정과 같은 그들의 파괴적인 열정이 유혈적인 전쟁과 민중의 살육을 초래하였다는 것이다.

19세기에 폴라니가 이야기한 ‘100년간의 평화’(Hundred Years Peace : 1815~1914)가 도래하기 전에 유럽은 ‘전쟁의 세기’(영토전쟁, 종교전쟁, 종족전쟁)를 반복하였다. 부르주아지들은 자신들의 지배의 정당성을 이러한 군주와 기사계급

14) Weber, 1978 : 132. 북한의 3대 세습 권력 승계는 사회주의적 가산주의의 전형이다.

의 파괴적 ‘열정’을 억제하고 순화(tame)시켜야 하는 필요에서 찾았다. 이를 위해서 기사의 ‘열정’을 부르주아지의 합리적 ‘이익’으로 대체해야 한다고 주장했다. ‘이익’은 합리성(rationality)에 바탕을 두고 있고, 예측 가능하고(predictability), 변덕스럽지 않으며(constancy, 불변성), 결백하고(innocent), 부드럽고 온화(doux)한 데 반해, 군주와 기사의 열정은 금전보다는 명예를 추구한다. 고대 그리스와 로마에서 무사계급의 지배를 명예정치(timocracy)라고 부른 것과 마찬가지로이다. 도덕적, 종교적 명예를 추구하는 군주와 기사의 열정은 독단적, 광신적, 불관용적, 파괴적으로 변모하여 ‘전쟁 또 전쟁’을 벌이게 된다.

따라서 전(前)자본주의 시대의 주인공인 군주와 기사의 ‘열정’은 자본주의 시대의 주인공인 자본가들의 ‘이익’으로 대체되어야만 파괴적 열정을 순화하고, 잠재우고(calm), 족쇄를 채워 전쟁을 억제하고 평화를 복원시키며, 모든 사람에게 풍요를 가져다줄 수 있다는 것이다.

18세기 유럽의 계몽주의자들은 신흥 부르주아 지배계급에 의한 자본주의의 공공성을 지지하였다. ‘온화한 상업’(doux commerce, gentle manners commerce)의 개념을 발전시킨 몽테스키외는 ‘온화한 상업’이 야만적 행동을 세련시키고 부드럽게 하며, 파괴적 열정과 권력 남용을 견제한다고 하면서 부르주아와 자본주의의 공공성을 주장했다(Hirschman, 1986 : 107, “상업은 파괴적 편견을 치료하고, 야만적 습속을 다듬고 부드럽게 한다.”). 몽테스키외는 자본주의와 민주주의의 양립 가능성에서 나아가 자본주의가 민주주의의 기초라고 주장한다. “상업의 정신은 검약, 경제, 절제, 노동, 지혜, 평온, 질서, 규칙성의 정신을 가져온다. 이러한 정신이 지배하면 부자들이 만들어내는 것은 어떤 나쁜 효과도 없을 것이다.”(Hirschman, 1977 : 71 ; Montesquieu, *Esprit de Lois* 1995, 1748). 돈을 벌려고 하는 자본가들은 실용적이고 타협에 능하며 타인의 관점에 관용적이다. 그들은 돈을 벌기 위해서 누군가가 원하는 것을 개발하고 생산해 수요를 충족시키려 한다. 그들이 원하는 것은 ‘명예를 위한 전쟁’이 아니라 ‘돈을 계속 벌기 위한 평화’이다.¹⁵⁾

몽테스키외의 ‘온화한 상업’ 이론은 동시대의 계몽사상가인 제임스 스튜어트(James Stuart), 존 밀라(John Millar), 아담 스미스, 루소, 흄, 페인, 콩도르세에 의해 지지되었다. 스튜어트는 상업을 발전시키겠다는 군주의 열정(重商主義)은 자본주의

의 복잡성이 증가함에 따라 실패하게 마련이며, 따라서 군주의 열정에 의한 경제 개입과 남용을 견제하고 실용주의적이면서 공공성의 정신에 충만한 자본가들에게 상업을 맡겨야 한다고 했다. 밀라(J. Millar)는 ‘상업적 시민’(mercantile people)은 이익에 기초해서 스스로를 조직하여 군주와 기사계급의 권력의 자의적 남용과 열정에 대항한다고 했다.¹⁵⁾ 모든 정치경제학자들이 허쉬만과 몽테스키외의 ‘온화한 상업’ 테제에 동의하는 것이 아니다. 자본주의와 민주적 공공성 간의 관계에 관한 이론은 다양하며 대조적이다. 시장은 자기파괴적이라는 ‘자기 파괴’ 테제(Self-Destruction thesis : Polanyi, Marx, Schumpeter), 봉건제가 자본주의의 발전을 막았다는 ‘봉건-족쇄’ 테제(Feudal-Shackle thesis: Marx), 봉건-축복 테제(Feudal-Blessing thesis : Tocqueville, Louis Hartz) 등이 있다. Hirschman, 1977 : 105-141.

3) 하버마스의 부르주아 공론장(Bourgeois Offentlichkeit)

유럽의 부르주아지들은 ‘온화한 상업’(doux commerce) 이론으로 자본주의의 승리와 부르주아 지배를 정당화하는 데 그치지 않고 실제로 공공성의 정치와 사회를 그들이 권력을 장악하기 이전에 실천에 옮겼다. 자본주의의 생성기부터 유럽의 부르주아지들은 자신이 가진 부를 이용해서 사적 자유의 영역(private sphere)을 확보한 뒤 이를 바탕으로 비정치적 영역에서 공공 영역을 열고 공적 소통과 공론을 형성하였다. 그 후 민주화에 힘입어 정치적 영역에서도 공론장을 열게 됨으로써 부르주아 공론장의 공공성은 확고한 것이 되었다. 하버마스는 이러한 부르주아 공공 영역의 발전과 쇠퇴를 잘 설명하고 있다(아래 논의는 임혁백 2011 참조).

하버마스는 자본주의, 민주주의와 공론장의 관계를 잘 설명하고 있다. 하버마스의 공론장 (Offentlichkeit) 이론은 『공론장의 구조변동』 (2001, 1961)에서 주로 다루어지고 있다. 『공론장의 구조변동』에서 하버마스는 공론장을 부르주아 사회의 한 범주

15) 케인즈도 “자신의 은행 잔고를 억압하는 것이 다른 시민을 억압하는 것보다 낫다”라면서 자본가들이 실용적이면서 평화 지향적이라고 지적했다.

16) 모든 정치경제학자들이 허쉬만과 몽테스키외의 ‘온화한 상업’ 테제에 동의하는 것이 아니다. 자본주의와 민주적 공공성 간의 관계에 관한 이론은 다양하며 대조적이다. 시장은 자기파괴적이라는 ‘자기 파괴’ 테제(Self-Destruction thesis : Polanyi, Marx, Schumpeter), 봉건제가 자본주의의 발전을 막았다는 ‘봉건-족쇄’ 테제(Feudal-Shackle thesis: Marx), 봉건-축복 테제(Feudal-Blessing thesis : Tocqueville, Louis Hartz) 등이 있다. Hirschman, 1977 : 105-141.

(category)로 보고 있다.¹⁷⁾ 하버마스의 공론장은 자본주의의 발전과 함께 출현한 공론장 즉 부르주아 공론장인 것이다. 하버마스의 공론장은 자본주의 사회 즉 부르주아 사회를 떼어놓고는 생각할 수 없는 개념이다.

하버마스에 의하면 공론장의 형성은 경제적 신흥 지배계급인 부르주아 계급이 독특한 ‘사적 영역’(private sphere)을 확보하면서 시작된다. 말하자면, “부르주아의 사적 영역 확보 없이 부르주아 공론장 또는 부르주아 공공 영역의 출현은 불가능했다”는 것이다. 자본주의 발전과 함께 경제권력을 획득한 부르주아들은 시장에서 사적인 의사소통망을 구축할 수 있는 자유를 획득하였다. 상품 교환에 관한 정보를 교환하는 견본시(Messe)가 13세기에 이미 브루게, 브뤼셀, 겐트 등 원거리 무역로의 교차점에 설립되었고, 더 멀리 떨어진 사건들에 대한 정보를 교환하기 위한 상인들의 편지 교류가 자필 시사 회보로부터 공개적인 형태로 발전한 ‘우편’이 출현하였다(하버마스, 2001 : 79-81).

이러한 부르주아들의 ‘상업적 공론장’은 ‘교양적 공론장’으로 발전하게 된다. 부를 획득한 부르주아들은 이제 정치적 지배계층이 열고 있는 ‘과시적 공론장’(repraesentative Offentlichkeit)을 자신들의 사적 장소에서 열기를 원했다. 귀족, 성직자, 왕은 자신들의 지위를 과시하기 위한 휘장, 무기, 의복, 헤어스타일, 인사, 몸짓, 수사를 사용하였고 교회 의식과 가두 의식 행렬에서 이를 과시하였다(하버마스, 2001 : 66-75). 그런데 부르주아들은 공공장소에서 왕과 귀족처럼 과시적 행사를 벌일 수 없었다. 대신 그들은 영국의 커피하우스, 프랑스의 살롱, 독일의 다과회(Tischgesellschaften) 같은 곳에서 자신들이 새로이 획득한 사적 영역에서의 언론, 출판, 집회의 자유를 이용하여 문화적 토론을 공적으로 즐겼다. 커피하우스와 살롱에서 부르주아들은 문학을 토론하고, 미술에 대해 비평하고, 음악을 평론하였다. 자신들이 단순한 상인이 아니라 ‘교양인’이라는 것을 과시하려 한 것이다. 예술비평, 연극비평, 문학평론, 음악평론, 연주회(궁정음악 연주회가 아니면서 대중음악회도 아닌), 미술평론이 쏟아졌고, 이러한 예술 동호회를 조직한 결사체가 등장하였으며, 이로써 교양적 부르주아지(시민)가 탄생하였고 그들에 의해 상업적이면서 동시에

17) 이 점에서 하버마스의 부르주아 공론장 이론은 정치 그 자체가 공론장이었던 아테네 민주주의(하버마스의 헬레니즘 공론장)나 로마의 공화제 정치를 과소평가하고 있는 것이 아닌가 생각된다.

‘교양 있는’ 도시가 발전하였다(하버마스, 2001 : 100-117).

부르주아들은 교양적 공론장, 문화비평적 공론장에 만족하지 않았다. 한편으로 그들은 가족 그리고 공동체와 연관된 자신들의 프라이버시(privacy)를 제도화해줄 것을 요구하였고, 다른 한편으로 그들은 교양 영역을 떠나 정치적 영역에서도 공론장을 열 수 있도록 요구하였다. 프라이버시와 개인적 자유, 인권, 상업적 권리(상품교환, 사유재산권)를 확보한 부르주아지들이 정치사회(res publica)의 영역이 아닌 시민사회(burgerliche gesellschaft 또는 societas civilis)의 영역에서 적법성(gesetzlichkeit) 또는 ‘법의 지배’의 범위 내에서 공적인 문제, 즉 정치적인 문제에 관한 토의를 할 수 있게 해줄 것을 요구하였다. 말하자면, ‘문예적 공론장’에서 한가롭게 토론하던 부르주아지들이 자신들의 생활, 권리, 생계의 문제를 결정하는 공공적 정치에 관한 토의를 할 수 있는 공공 토론 영역의 장인 정치적 공론장을 요구하였고, 이제 부르주아 공론장은 공공성의 영역이 되었다.

부르주아지들의 정치적 공론장은 비록 부르주아지들의 계급적 이익(상업적이고 사적 이익을 극대화하려는 계급이익)에 의해 제약되었지만 가족적 영역, 시장적 영역, 사적 영역, 국가 영역으로부터 상대적으로 자율적인 공적 영역이었다. 정치적 공론장은 국가권력에 대해 사회적 압력을 정당화하는 공론장의 역할을 수행하였다.¹⁸⁾

정치적 공론장은 근대 산업사회와 자유민주주의의 주체세력인 부르주아지들의 소통의 장이었고 공공성을 띠고 있었다.¹⁹⁾

부르주아 공론장은 1)공공성(Publikum) 2)공개성(Publizitat)과 공표성(publizieren), 3)자유와 평등성의 원칙하에 운영되었다.²⁰⁾

첫 번째 원칙은 공공성(res publica)이었다. 공론장(Offentlichkeit)의 형용사인 öffentlich는 불어인 publicite, 영어인 public과 유사한 것으로 ‘공적인’, ‘공개적인’, ‘대외 공표적인’이라는 뜻을 품고 있다. öffentlich(public)의 명사형인

18) 부르주아의 정치적 공론장 형성은 순조롭게 정부의 용인 아래 이뤄진 것이 아니다. 부르주아 결사들(sozietat)이 전개한 정부의 검열 저항운동, 언론자유 투쟁에 대해 각국 정부는 공론장의 제도화를 저지하기 위한 정책을 펼치기도 했다. (하버마스, 2001 : 17)

19) 부르주아의 정치적 공론장은 영국에서 1700년대 초반, 프랑스에서 1789년 프랑스혁명 이후, 독일에서는 19세기에 발달하였다. (하버마스, 2001 : 15-25)

20) 이덕환 교수에 의하면, 하버마스는 심리적으로 소통이 이루어지는 4가지 단계를 제시하였다고 한다. 1) 진정성 2) 진리성 3) 규범성 4) 이해성(문법적으로 이해가 가능해야 소통이 이루어짐).

Offentlichkeit(공론이 이루어지는 장, 공공의 영역)가 형성된 것은 18세기에 들어서였다(하버마스, 2001 : 62-63). 공론장에서 부르주아들은 공공 영역에서 공적인 문제를 논의하고 토론하고 소통하는 장이다. 정치적 공론장에서는 문예 영역, 시장, 가정에서와 같이 사적인 문제, 예능, 예술적인 문제를 토의하지 않고 나라의 일, 공적인 일, 공권력의 문제, 지역공동체의 일에 관해 토론하였다. 일반적으로 공권력에 대해 비판적이며 때로는 공권력 자체에 대해 대항하고 요구하는 공적 논의(Offentliches Rasonnement)가 부르주아 공론장에서 토론되었다.

두 번째 원칙은 공개성(publicity)이다. 부르주아들은 자신들이 확보한 프라이버시와 언론의 자유를 이용하여 밀실이 아니라 광장(agora)에서 공개적으로 자신들의 주장을 토론하였다. 살롱, 커피하우스, 다과회에서 토론의 대상이었던 문화비평은 이제 더 많은 대화자, 토론자, 청중을 필요로 하였다. 인쇄문명의 발달과 함께 신문과 같은 언론매체가 공적 주장을 선전하는 여론 활동(public relations) 또는 여론 환기작업(Offentlichkeit arbeit)을 공개적으로 산출하는 주요한 역할을 하였다(하버마스, 2001 : 62). 살롱에서 성장해서 신문, 잡지와 같은 인쇄물로 나타나는 인쇄 문화는 ‘문자 공론장’이었다. 과시적 공론장에서는 결정이 밀실에서 이루어지고 밀실에서 비밀리에 이루어진 결정을 공공장소에서 민중에게 과시하는 과시적 공개성(publicness of representation)에 기초하고 있었기 때문에 근대적 공공성이 결여되어 있었다.²¹⁾ 공적인 문제가 밀실에서 비밀리에 논의되면 ‘공적’일 수 없고, 토론은 공공성을 상실하고 공적 문제가 사적 생활 영역의 ‘식민지화’되든가 아니면 사적 이익들이 타협되고 흥정되는 ‘토론장’으로 변질되기 때문에 공개성(publicity)은 공론장 형성에 필수적으로 요구되는 것이다. 이런 공개성의 문제를 해결해준 것이 인쇄 문화(printing culture)였다.

세 번째 원칙은 자유와 평등이다. 부르주아들은 국가권력의 제한과 통제에 대항하여 교환, 교역, 사유재산권의 자유를 요구했을 뿐 아니라 언론의 자유, 표현의 자유, 출판의 자유, 결사의 자유와 같은 자유로운 토의 공동체의 형성에 필수적인 자유를 요구하였다. 공론장이 합리적인 비판의 공공 영역이 되기 위해서는 국가 공권력의

21) 하버마스는 영국의 의회, 프로이센의 참모부, 프랑스의 아카데미, 로마의 바티칸이 과시적 공공성의 마지막 지주였다고 한다. 이들의 공통점은 비밀에 기초하고 있다는 것이다(하버마스, 2001 : 70-71).

간섭과 규제로부터 자유로운 개인의 사적 영역과 인권이 보장되어야 한다. 그러기 위해서는 국가권력의 한계를 설정하는 헌정주의가 필요하고, 법의 지배, 이를 실현하는 자유주의 법치국가 또는 자유 헌정주의(liberal constitutionalism)가 요구되었다.

또한 공론장은 ‘평등한’ 개인들의 자유로운 토론 공동체여야 했다. 토론에의 참여는 누구에게나 평등하게 열려 있어야 한다(accessibility). 신분, 계급, 종족, 종교의 차이를 이유로 토론 공동체로의 접근이 금지되어서는 안 된다. 따라서 정치적, 공적 토론에의 평등한 접근은 공론장에 참여하는 자들에게 필수적 규범으로 요구되었다. 그러나 부르주아 공론장은 계급적 한계가 있었다. 자본주의하에서 자본가 계급인 부르주아지는 노동자 계급과 경제적 이익(계급적 이익)이 대립하는 관계에 있다. 이 경우 노동계급의 공론장에의 참가가 허용된다고 하더라도 평등한 개인들이 자유롭고, 비판적이고, 이성적인 토론을 통해서 합의에 도달한다는 공론장의 이상이 실현되기가 힘들다. 22) 비록 노동자들이 형식적으로 평등하게 공론장에 참가하는 것이 허용된다고 하더라도 노동자와 자본가 간에 존재하는 부존자원, 재산, 소득의 차이로 말미암은 구조적 불평등은 평등한 사람들의 자유로운 토의를 저해할 것이기 때문이다(하버마스, 2001 : 164-174). 23)

그러나 19세기의 자유주의 시대의 공중은 교육받은 교양인이자 재산 소유층이었고, 이들의 이익이 여론과 공론이 되었으며 ‘일반이익’이 되었다. 자연히 부르주아 공론장은 계급이익이 지배하고, 부르주아 계급의 이익을 보호하는 토론장으로 변질되고, 그 결과 공공성을 상실하고 있었다. 하버마스는 20세기에 들어서 자본주의는 법인자본주의, 독점자본주의, 조직자본주의, 비경쟁적 자본주의로 변화하고, 국가는 자유주의적 법치국가에서 사회복지 국가로 전환하면서 부르주아 공론장은 해체의 길을 걷게 되었다면서 부르주아 공론장의 공공성도 형해화되었다고 주장한다.

22) 이러한 부르주아 공론장의 배제적 성격 때문에 차티스트 운동(영국), 자코뱅주의자들(프랑스, 영국), 오펜과 초기 사회주의자들이 ‘평민적’ 공론장을 열었다. 그러나 하버마스는 평민적 공론장이 부르주아 공론장의 해방적 잠재력을 새로운 사회적 맥락에서 전개하기 때문에 부르주아 공론장의 사회적 전제조건이 지양된 부르주아 공론장의 변종일 뿐이라고 한다(하버마스, 2001 : 19-20).

23) 하버마스는 자유주의 모델은 재산 소유자만이 공중을 형성할 수 있도록 함으로써 부르주아 사회의 보존이 공동이익(또는 일반의사)으로 자동적으로 수렴되는 소통구조를 만든다고 비판한다. “인간은 동시에 사적 소유자이고 그가 공민(citoyen)으로서 사적 소유 질서로서의 소유 질서의 안정을 돌보는 한”, 인간, 사인(부르주아), 공민은 일치한다(하버마스, 2001 : 174). 노동자와 노동자의 이익은 공론장에서 사실상 배제된다. 부르주아 계급의 견해가 공중의 의사이고, 따라서 이성적 이해가 됨으로써 계급이익은 일반이익이 된다.

먼저 거대 기업이 권력화하면서 부르주아 공론장에 침투하여 공론장을 ‘재봉건화’ 시켰다. 공중은 문화의 창조자가 아니라 문화의 소비자가 되었고, 신문과 잡지와 같은 언론매체들은 생존을 위해 상업화되면서 대중문화라는 상품화된 문화를 전달하는 매체로 전락하였다. 공중의 비판적, 합리적 토론이 이루어지는 정치적 공론장도 재봉건화와 몰신주의에 자리를 내주었다. 공중(공공시민, citizen)은 공적 의사소통보다는 ‘공표된 의견들의 소통’에 갇혀 있다. 사적 개인들이 공론장(공식적 의사소통 과정)에 참여하기 위해서는 비판적 공개성이 보장되어야 하고, 시민들의 사적 자율성을 억압하는 거대 기업과 거대 국가를 견제할 자발적 시민 결사체가 필요하나 이성적으로 합리적 토론에 의해 운영되는 자발적 결사체에 의한 공론장은 국가기구의 관료화, 거대 기업의 권력화, 정당의 사당화, 제조된 (manufactured) 여론과 시민의 선거 행태로 질식되고 있다는 것이 하버마스의 20세기 독점자본주의 시대의 부르주아의 상업적 공공성에 대한 비판이다.

(3) 동서양의 공공성 개념 비교

동서양을 막론하고 공공성은 공공선, 공론, 공익(public interests), 공개성(publicity), 공정성, 공평성, 공유성(sharing)을 의미하였다. 그런데 공과 사의 관계에 대해 서양과 동양, 특히 중국 남송대의 신유교주의와 근대 자본주의 유럽의 공공성에서는 다른 개념을 발전시켰다. 공자와 맹자의 원시 유교주의에서 공과 사는 대립적인 것이 아니라 공존하는 관계이고, 사는 박멸(撲滅)되어야 할 대상이 아니라 지양(Aufheben)되어야 할 대상이며, 공은 사에서부터 단계적으로 발전되어야 할 목적지이다. 공자의 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)에서 사의 영역인 수신제가가 이루어져야 공의 영역인 치국평천하가 이루어진다. 맹자는 “이익만을 이야기한다”(何必曰利)고 양혜왕을 꾸짖고 나서 왕은 모름지기 공의 영역인 인의(仁義)를 실현해야 한다고 하면서도, 그 방법론으로는 향산항심(恒產恒心)을 제시했다.²⁴⁾

맹자는 사적인 경제 영역에서 완전고용과 복지가 이루어지면 공적인 인의의 세계가 실현된다는 지극히 실용주의적인 공사 관계론을 주장한 것이다. 이와 같이 원시

24) 맹자의 향산항심은 “곳간에서 인심 난다” “등 따시고 배부르면 예의염치를 생각하게 된다”는 말과 일맥상통한다. “풍요로운 경제가 민주주의를 가져온다”는 서양의 ‘근대화론’(modernization theory)의 주장과 논리적으로 일치한다.

유교주의는 사적 영역에서 공공성을 실현할 방도를 찾는 실용주의적 공사 관계론을 이야기했다. 사적 영역 속에 공이 있고, 공을 실현하기 위해서는 그 방도를 사적 영역에서 찾아야 한다는 것이다.

반면, 중국인들이 ‘오랑캐’라고 여겼던 금나라의 침략에 밀려 항주로 내려와 남송(南宋)을 세운 뒤, 남송의 지식인들은 원시 유교를 지극히 민족주의적인 유교인 신유교주의(성리학)로 변모시켰다. 그들은 북쪽의 금나라를 다시 탈환하기 위한 북벌론의 정당성을 민족주의적인 신유교주의에서 찾았다. 그들에게 남송은 정의로운(正) 천자국이고, 금나라는 사악한(邪) 오랑캐이다. 그러므로 금을 다시 탈환하는 것은 정의로운 일이고 중화 질서를 다시 바로 세우는 일이다. 남송은 공이고 금은 사인 것이다. 이러한 민족주의적 관점에서 출발하여 남송의 신유교주의의 대표인 주희는 대립적인 공사 관계론을 주장한 것이다.

서양의 아리스토텔레스는 공의 영역 즉 도시국가(polis)의 영역에서만 완전한 공공성이 실현된다고 했다. 왜냐하면 폴리스는 최고의 선인 행복(eudemonia)을 추구하는 (『니코마코스 윤리학』) 공공성의 영역이고 인간은 폴리스에 참여함으로써 시민이 되고 덕성(arete) 있는 시민이 될 수 있기 때문이다. 그런데 공적 영역인 폴리스의 전 단계에 오이코스(oikos)가 있다. 오이코스는 아직 윤리적인 단계에 도달하지 못한 인간들이 물리적 생존을 위해 일하고 노동하는 경제 영역 또는 사적 영역이다. 아리스토텔레스는 인간은 행복한 시민이 되기 위해 행동하는 정치적 동물(zoon politikon)이지만, 경제적 동물(homo economicus)인 오이코스의 단계를 거쳐 정치적 공동체(koinonia politike)에 참여함으로써 윤리적 시민으로 완성된다고 했다. 이와 같이 아리스토텔레스에서 공적 영역과 사적 영역은 대립적인 관계가 아니라 사적 영역을 거쳐 공적 영역으로 진화하는 단계적인 관계이다.

유럽에서 사의 공공성 주장은 자본주의적 산업화가 본격화되면서 17, 18세기의 계몽주의자들(enlightenment)에 의해 개진되었다. 몽테스키에와 스투어트는 공공성을 가진 상업(부드러운 상업, *doux commerce*)이 정치적 민주주의를 발전시킨다고 했고, 아담 스미스는 상업적 시민들은 기본적으로 사적, 이기적 이익에 따라 행동하지만 사회적 도덕의 한계 내에서 허용되고 제한된다고 함으로써 사적 영역의 공공성을 이야기했다.²⁵⁾

자본주의의 아버지로 불리는 스미스가 자본주의라는 말을 쓴 적이 없다는 것은 놀라운 일이다. 스미스는 『국부론』(『Wealth of Nations』, 1776)이라는 공공경제론을 썼다. 그는 공공 영역의 경제에 대해 쓴 것이지 사적 영역의 경제에 대해서만 쓰지 않았다.²⁵⁾

남송대의 주희가 주장한 것처럼 공과 사를 대립적으로 보고 사를 적멸해야 할 대상으로 보지 않는 공공성 개념은 하버마스의 공론장 이론에서 확실히 드러난다. 하버마스에 의하면 부르주아 공공 영역은 부르주아들이 사적 영역(private sphere)을 획득한 뒤에 가능했다고 주장한다. 신흥 부르주아들이 생명, 자유, 재산에 관한 사적인 권리와 인권을 군주와 기사로부터 획득한 뒤에야 공론장을 열 수 있었고, 부르주아 공론장은 과시적 공론장에서 출발하여 문예적 공론장을 거쳐 정치적 공론장으로 발전하면서 유럽의 정치를 민주화시키고 유럽 사회의 공공성을 함양하였다.

4. 성찰

- 한국 역사에서 나타나는 공공성의 전통과 쇠퇴

한국 역사에서 공공성의 정치와 사회의 전통을 발견하는 것은 어렵지 않다. 한국 정치의 전통은 폭력적이고 대결적이며 상극적인 정치가 아니라 평화적이고, 공존적이며, 상생적이며, 공적이고, 공동체적인 정치였다. 우리 한국의 배달민족은 역사의 시작에서부터 ‘널리 인간을 이롭게 한다’는 홍익인간(弘益人間)의 건국 이념을 세웠다.²⁷⁾ 삼국시대부터 합의주의(consensual) 정치가 꽃을 피웠다. 신라의 화백(和白) 회의는 합좌제적 회의 제도로서 왕위계승, 개전 결정, 인사 등 주요 국정을 만장일치의 합의에 의해 결정하였으며, 백제의 정사암(政事巖) 회의, 고구려의 제가평의(諸加

25) 아담 스미스, 1759. 『도덕감정론』. 스미스는 이기적인 개인이 타인과 정의로운 사회를 형성하기 위해서는 세 가지 덕성(자애 (beneficence), 정의(justice), 사려 깊음(prudence)이 필요하다고 했다.

26) 허쉬만은 아담 스미스가 몽테스키외와 스튜어트의 ‘온화한 상업론’ (자본주의가 경제적 풍요와 정치적 자유를 가져줄 것이다)의 낙관론을 전적으로 수용하지 않았다고 지적하였다. 스미스는 ‘최소한의 국가’보다는 국가의 범위에 한계를 설정한 ‘어리석은 국가’ (government of folly)를 지지했고, 새로운 무역과 산업의 시대가 권력 남용, 전쟁 같은 오래된 악을 제거해줄 것이라는 낙관론을 받아들일 준비가 되어 있지 않았다. (Hirschman, 1977 : 104-105)

27) 이는 우리 한민족이 인류공영, 보편적 인권, 복지에 대한 권리, 공존공생의 합의주의를 건국이념으로 삼았다는 것을 보여준다(『한국민족문화대백과사전』, 25권 : 151)

評議) 혹은 군공회의(群公會議)는 국정을 총괄하는 수상인 좌평(백제)과 대대로(고구려)를 전원 합의에 의한 선거로 선출하고 주요 정책을 결정하였던 합의제 기구였다(『한국민족문화대백과사전』, 25권 : 227-28 ; 제6권 : 312 ; 제19권 : 785). 고려에 들어와서도 국왕이 최종적 결정권을 보유하고 있었으나 실제로는 재추회의(宰樞會議)에서 재신들의 합의로 국가의 주요 정책이 결정되었다(김익두, 1998 : 469).

삼국, 통일신라, 고려는 공공성의 정치 요건을 많이 충족하고 있었다. 합의주의(consensual politics) 외에도 신라, 백제, 고구려, 고려가 모두 개방적(open)이었고, 육상 실크로드와 해상 실크로드를 통해 무역을 하고 문명을 전파하였다. 화랑 관창과 온달 장군 이야기에서 보듯이 한국의 고대와 중세는 ‘애국심’(spirit of patrie)이라는 공적 정신이 부족하지 않았다. 원효(元曉, 617~686)는 화쟁론(和爭論)과 회통론(會通論)을 통해 신라, 백제, 고구려, 가야 등 삼한의 다양한 족속들이 통합할 수 있는 사상적 기반을 제공하였다. 원효는 삼국의 족속들 간의 배타성을 극복하고 평화공존을 이루기 위해서는 서로 겨안고 받아들여 화합하고(融攝), 소통을 통한 통합(會通)을 이루어야 한다는 화쟁론과 회통론을 제시하였다.

원효는 갈등하면서 화합하고, 다름을 인정하면서 화합하라고 설교하였다.²⁸⁾ 같음(同)과 다름(異)의 이중성을 따로 떼어 생각하지 말고 하나의 사실로 보면서 같음과 다름을 동시에 읽어내면 서로 다른 족속들이 불구대천의 원수처럼 공존이 불가능한 관계가 아니라 서로 다르지만 같이 동거하는 이중성이 있다는 것을 알게 된다는 것이다. 이중성은 일원성도 이원성도 아니고 불일이불이(不一而不一)의 일원성과 이원성의 동거 관계라는 것이다. 원효는 화쟁론을 통해 쟁론과 불화를 화해시켜 하나의 근원(根源)으로 회통(會通, 소통을 통한 하나 됨)시켰다.²⁹⁾

(1) 조선 초기, 중기의 유교적 공공성의 정치와 유교적 시민사회

1) 공론정치

중앙집권적 왕국을 건설했던 조선시대에도 공공성의 정치의 전통은 계승되었다.

28) 이는 공자(孔子)의 화이부동(和而不同)과 일맥상통한다.

29) 원효는 서로 다른 입장을 수용하는 다양성을 인정하면서도 다양성들이 서로 조화를 이루어 일심(一心)으로 통합되는 것을 보여주고 있다. 이는 성경의 『고린도전서』 12장 12절에서 “몸은 하나이지만 많은 지체를 가지고 있고 몸에 딸린 지체는 많지만 그 모두가 한 몸을 이룬다”는 지체론(肢體論)과 공통점이 있다.

조선조의 공공성의 정치의 공론정치로 특징지어진다. 공론정치란 “양반이라 통칭되는 지식인 관료들과 예비 관료집단인 유생들이 다양한 방식으로 공론을 형성하고 이러한 공론이 국왕과 언관을 주축으로 하여 공식적, 공개적으로 소통되는 정치”(엄훈 2002 : 289 ; 박홍규, 2006 : 7)를 의미한다. 말하자면, 공론정치란 소통을 통해 공론(public opinion)을 형성하는 정치를 말한다.

조선조 공공성 정치의 우수성은 공론을 제도적으로 보장했다는 점이다. 공론을 보장하는 제도적 장치로는 첫째, 합의제적 정부 구성을 통하여 토론과 심의에 의해서 주요한 정치를 결정했다는 점이다. 국정의 최고기관인 의정부는 영의정, 좌의정, 우의정 3정승의 심의를 통한 합의로 국가의 중대사를 결정하였다(김익두, 1998 : 474).

둘째, 국왕과 학자관료(literati) 간의 소통을 보장하는 경연 제도가 있었다. 국왕과 재상, 언관은 경연에서 토론과 심의(deliberation)를 통하여 국가의 공론을 합의제적으로 정하는 유교적 심의정치(confucian deliberative politics)를 구현하였다(박현모, 2004 : 44). 경연 제도는 왕과 신하가 경전을 읽고 토론하는 제도였지만, 경전을 매개로 왕과 신하가 고정적으로 정치적인 토론을 하며, 국왕과 신료 간에 대등한 대화가 가능했다는 점에서 평등이라는 심의정치의 요건을 충족시키고 있다고 할 수 있다(박홍규, 2006 : 13-14).

셋째, 학자관료의 언론의 자유, 말하자면, 언로를 열어주는 언관 제도이다. 조선조는 사헌부, 사간원, 홍문관이라는 언관삼사(言官三司) 제도를 두어 언로를 보장하였다. 조선조의 언관들은 대관(臺官)과 간관(諫官)으로 나누어져 있었고 이를 총칭하여 대간(臺諫)이라 하였다. 대관은 풍속을 교정하고 정치의 옳고 그름을 논하는 언관으로 인사 문제를 심사하는 권한을 의미하는 서경(署經)의 권한을 갖고 있었다. 간관은 관리들의 언행의 득실을 간쟁하고 보도하며, 국가적 중대사의 시비를 논박하는 책무를 맡았다(김용직, 1998 : 66). 간관의 업무인 간쟁이라는 말은 고구려 시대부터 사용해왔는데, ‘웃어른이나 임금께 옳지 못하거나 잘못된 일을 고치도록 말한다’는 의미를 갖고 있다. 결국 간쟁은 오늘날의 언론의 의미를 갖고 있다고 할 수 있다(김영주, 75-76).

2) 유교적 시민사회³⁰⁾

조선왕조에서는 중앙정부 내에 공식적이고(official) 제도화된 공론장이 존재해 공공성의 정치가 꽃을 피웠다. 조선조의 공공성의 정치는 중앙정부에 국한되지 않고 지방으로 확산되었고, 지방에서도 사림들의 유교적 공론장이 형성되었다. 조선조에서는 또 중앙정부에서 관직을 그만두고 낙향한 전직 학자관료 집단과 관직에 등용되지 않은 재야 유학자 집단³¹⁾이 사림(士林)이라는 독특한 유학자 집단을 형성하였다.

재야 유학자들은 자신들이 살고 있는 지역 공동체에서 사회적 공론을 형성하는 지도자 역할을 담당했다. 그들은 지방 백성들을 유교적 방식으로 살아가도록 이끌어간 공적 시민들이었다. 대부분의 지역 공동체 내부의 일들은 이들 유학자 집단에 맡겨졌다. 왕에 의해 임명돼 파견된 관료들은 이들 지역 공동체의 지도자들과 협의해야 했고, 그들의 충고를 존중했다(Cho, 1996).

관직이 없는 유학자들의 사회는 분명 서구의 시민사회와 동등한 것이었다(Cho, 1997; Haboush, 1994). 첫째, 그들에게는 국가로부터 상대적으로 자율적인 공론장이 있었다. 그들은 공동체 내부 규약인 향약과 공동체의 관청인 유향소(留鄉所), 지방 사립학교인 서원을 조직했다. 유향소는 지역사회의 사대부층(在地士族)들의 자발적 결집소로 중앙에서 임명된 수령을 견제하는 역할과 더불어 수령의 직접적 통치가 미치지 못하는 영역에 형성된 지방자치행정 공공 영역(public sphere)이었다.³²⁾

지방 사립학교인 서원과 국가의 통제를 받는 공립학교(관학, 즉 成均館과 四學)가 사당을 세워 현인과 학자들을 숭배하는 일과 학생과 교사를 선발하는 일을 담당하는 역할은 비슷하다 해도 서원은 관학과는 대조적으로 상당한 자율성을 누렸다(Haboush, 1994: 384). 하보쉬(Haboush)에 의하면, 사립학교인 서원은 국가와 사회를 매개하는 기능을 했다. 서원은 단순한 교육 기능을 넘어 정치적 담론과 여론을 형성하는 교육적 공공 영역의 역할을 했다(Haboush, 1994, 381). 지방의 유학자들은 이런 조직을 통해서 지역 공동체를 이끌어나갔으며, 유학자들의 전국적인 소통 네트워크까지 형성하고 있었다. 사립학교인 서원에서 학자와 학생들은 다른 학교의 학자

30) 임혁백, 2000 : 306-309.

31) 재야 유학자들은 최소한 과거의 첫 단계인 초시를 통과한 학자들로 구성되어 있었다. (Cho, 1997: 31)

32) 김용직, 1998 : 67-68. 유향소는 후기에 향청(鄉廳)으로 불렸다.

와 학생들과 의사소통을 할 수 있는 방법을 고안했고, 사회적, 정치적 일에 관한 견해를 동원하기 위한 포괄적인 학문적 공동체를 형성했다(Haboush, 1994 : 382).

둘째, 재야 유학자 집단(사림 또는 유림)은 여론을 자유롭게 형성하고 표현하며 소통할 수 있는 수단과 장소를 확보하고 있었다. 관직이 없는 유학자에게도 왕에게 직접 탄원할 권리인 상소의 권리가 있었다. 상소의 소재는 매우 포괄적이어서 경제 문제, 정치·외교 문제, 교육 문제, 사회 문제, 인재 등용의 문제 등이 모두 그 대상이 되었다. 중요한 국사가 있을 때는 전국적인 유학자들의 네트워크가 상소에 가담했다. 재야 유학자들의 집단적 소통권인 상소는 조선조에서 전국적 공론의 형성에 주요한 역할을 하였다.

셋째, 재야 유학자 집단은 하버마스의 ‘공공 영역’(public sphere)과 같은 요소들을 갖고 있었다. 하버마스에 따르면, 공공 영역은 여론이 형성되는 사회적 생활의 영역이다. 공공 영역은 강압에 굴복하지 않고 공적 토론장에 접근할 수 있는 시민을 필요로 한다. 즉 시민들이 자유롭게 모여서 행동을 함께하고 자유롭게 공적으로 의견을 개선할 수 있어야 한다. 조선왕조에서는 국가 밖에서 행해지는 재야 유학자 집단의 합리적인 공적 토론이 존재했다. 지방 유학자들의 활동은 국가에 의해 강요된 것이 아니라 자발적인 것이었다. 유학자들은 관료제의 권한 밖의 문제지만 공적인 문제를 토론하고 처리했던 것이다.

요약하면, 조선조의 유교적 시민사회는 공공성을 띠고 있었다. 유교적 시민사회의 주체인 사림은 공론장을 통해 중앙정부가 권력을 자의적으로 사용하지 못하게 제한함으로써 유교적 제한정부(limited government)를 조성하는 데 기여했다. 그리고 16세기에 붕당 간의 정쟁(당쟁)이 출현하였고, 붕당들이 공론을 앞세워 상호 비판과 견제를 하는 원초적 단계의 근대 정당정치를 실현하였다. 붕당정치를 통해 지방 사림들의 의견이 중앙으로 수렴되어 붕당의 당론으로 표출되었고, 이를 바탕으로 붕당 간에 정치적 논쟁과 토론을 벌이는 공공성이 강한 심의정치(deliberative politics)를 실현하였다(김용직, 1998 : 73).

그러나 조선조의 유교적 시민사회의 공공성은 19세기 이후 근대화된 서구의 민주적 시민사회에 훨씬 미치지 못하는 수준이었다. 유교적 시민사회는 평민을 포함하는 근대적 시민들이 소통하는 공론장이 아니라는 점에서 참여적 공민의 요건을 결여

하고 있고, 양반과 상민 간의 신분제적 불평등이란 한계 때문에 공정성, 공평성, 공개성, 공유성이 부족하였다.

(3) 민중적 공론장 형성 : 민중적 노동 공동체인 ‘두레’를 중심으로 ³³⁾

조선조에서 중앙정부와 공적 정치 영역에서는 국왕과 관료, 재야사림 간의 소통과 공론장 형성이 제도화되어 있었으나, 평민들은 합리적인 공적 토론, 심의와 소통에서 배제되었다. 사실 유교적 시민사회는 학자관료들과 재야 학자들의 공공 영역이었을 뿐이다.³⁴⁾ 비록 동학, 증산교, 천주교, 민란을 통해 평민들의 공공 영역이 조선 왕조 말에 출현했지만, 이는 기본적으로 유교적인 공공 영역이 아니었다.

그럼에도 불구하고 조선조 사회뿐 아니라 그 이전부터 한국의 농촌 사회는 자발적인 농촌 공동체를 형성하고 있었고, 농촌 공동체 내의 소통을 활성화하는 제도와 수단을 갖고 있었다. 한국의 민중들은 노동을 통해서 경제적 안전을 도모했을 뿐만 아니라 자아를 실현하고, 생활 공동체를 형성하였으며, 공동체적 상호부조를 통해 모두가 낙오하지 않고 자립하면서 공생하는 사회적 연대의 삶을 살아갈 수 있었던 것이다. 노동은 고통이 아니라 축재였고, 농민들은 축재를 통해 연대를 모색하였다.

조선조 시대의 향약은 유교적 공론장의 헌법 역할을 했을 뿐 아니라 농촌의 공동체적 생활 규범이 되었다. 향약 공동체에서는 병으로 농사를 짓지 못하는 집안에 대해서는 대신 김을 매어주고, 가난한 병자는 치료해주고, 빈궁한 처녀에게는 혼사를 주선해주고, 공동으로 도로와 교량 등 마을 인프라를 건설하고, 홀빈고를 세워 춘궁기와 흉년에 농민을 구제하였던 것이다(『한국민족문화대백과사전』, 제3권 : 663-671).

민중들은 다양한 협력적 노동 공동체라는 공론장을 갖고 있었다. 조선조의 노동 현장은 노사 간의 이익을 둘러싼 대결의 장이 아니라 공동 노동, 공동 행사, 공동 의례를 통하여 상호 연대를 다지는 장이었다. 두 마리의 소를 중심으로 묶어지는 노동협동조직인 ‘소겨리’, 서로의 노동을 교환하여 공동으로 바쁜 철의 농사일을 원활히 처리해나가는 ‘품앗이’(노동력을 의미하는 ‘품’과 지고 갚는다는 뜻인 ‘앗이’의 결합),

33) 임혁백, 2005 : “한국 정치에서의 소통,” 14-15.

34) 조해인은 서구의 시민사회에서도 초기 단계에는 농민과 프롤레타리아와 같은 보통사람들은 포함되지 않았다고 주장한다. 영국의 초기 시민사회는 젠트리와 부르주아의 사회였다. 19세기 독일의 시민사회는 조선의 유학자들과 유사한 교양 있는 시민들의 사회였다. (Cho, 1997 : 34)

평안도와 황해도 지방에서 김매기를 제철에 끝내기 위해서 서로 도와주는 공동 노동 조직인 '황두', 그리고 모든 청·장년 성원들이 먼저 자기 일을 하고 난 다음 여가시간에 다른 성원의 일에 참여하는 공동 노동 상호부조 조직인 '울력', 자연마을을 단위로 노동과 생산을 공동으로 하는 노동협동조직인 '두레'(두르다, 모인다, 뭉친다) 등 다양한 노동 공동체가 형성되어 공동으로 생산하고, 축제를 열고, 의식을 거행하며, 공정한 분배를 실시해왔다. 이러한 농촌 노동 공동체는 공론성(公論性), 공익성(公益性), 공정성(公正性), 공유성(公有性), 공중성(公衆性) 등 공공성(公共性)이 요구하는 대부분의 요건을 충족하고 있었다(김익두, 1998: 78-79, 87, 327, 329).

특히 두레(농사, 농청, 공청, 농계로도 불림)는 주로 중부 이남 지역에 분포한 협동 노동 공론장으로 규모가 크고 조직, 의식, 규칙을 갖춘 대표적인 농촌 노동 공동체 조직이었다. 두레를 시작할 때는 김매기 하루 전날 휴식일에 마을의 공공건물인 농청(農廳)에 모여 두레 기(큰 기), 농기, 농악기(각종 풍물악기)를 수리하고 두레 가입자들의 호미를 모아서 농청에 보관하는 '호미모듬'이라는 의례를 거행하는데 호미모듬에서 두레의 책임자와 역원들을 선출한다(좌상 1명, 대방 2~3명, 재무 담당자 1명). 두레에 처음 참여하는 일꾼은 입사의식으로 '주먹다짐/주먹다드미'를 하여 통과해야 하고 통과하면 '탁내기'(진세, 공배, 팔레)로 술과 음식을 돌린다. '호미모듬'에서 좌상이라는 책임자와 대방이라는 지휘자와 그 밑에 도감, 솟총각, 조사총각/유사총각, 방목감, 비방(경리 책임자)과 같은 보조자를 선출한다. 좌상/행수는 이들을 거느리면서 작업을 지휘통제하고 성원 간의 화목을 도모한다.³⁵⁾ 두레는 조직적으로 편성된 풍물굿 조직을 갖고 있었으며, 이 풍물굿은 노동을 축제로 만드는 역할을 담당하여 노동의 효율성과 참여의식을 높였다.

두레의 회의는 대동회의(大同會議)라 불리는데 2월경에 열리는 농사 준비를 위한 회의와 가을에 농사가 끝난 후에 한 해를 결산하는 회의가 주요 대동회의였다. 농사를 시작하기 전에 열리는 놀이가 '호미모듬'이었고, 모내기와 김매기를 끝낸 기쁨을 온 동네 사람들이 같이 나누는 풍물놀이가 '호미씻이'였다. 대동회의는 완전히 민주적이고 합의적인 방식으로 진행되었고, 의례적인 양반 사족들의 부조와는 달리 과부, 노인, 환자가 있는 집의 농사를 거들어준다든가 마을 전체의 이해가 걸린 노역에 우선적으로 인력을 제공하는 등의 현실적인 상부상조를 이룰 수 있는 결정이 대동회

의에서 내려졌던 것이다(이해준, 1996 : 70-83).

(4) 조선조 중기의 공공성 이론 : 율곡 이이의 대동사회 이론

조선 중기에 공공성 이론을 세운 학자관료는 율곡이다. 율곡은 공자가 이야기한 천하위공의 대동사회(大同社會)를 공공성이 충만한 이상적 사회로 보았다. 율곡은 천하위가의 대동사회가 요순시대에나 존재했을 이상사회라는 것을 인정한다. 그런데 강정인 교수에 의하면, 율곡은 소강사회(小康社會)를 해석하는 데서 주희와 다른 견해를 보였다. 주희가 말하는 소강사회는 대동사회와 대비되는, 극복해야 할 사회이다. 그런데 대동사회는 요(堯)·순(舜)시대이고, 소강사회는 하(夏)·은(殷)·주(周) 3시대의 우(禹)·탕(湯)·문(文)·무(武)·성왕(成王)·주공(周公)의 시대를 말하는데, 공자는 하(夏)·은(殷)·주(周) 3시대의 문화를 이상으로 삼고, 특히 주(周)의 문화를 따르겠다고 자주 이야기했다.³⁵⁾ 강정인 교수에 의하면, 이율곡이 이야기한 소강사회는 이러한 3시대의 성군들이 인의예지신(仁義禮智信)으로 이를테면 가산제사회(家産制社會)의 이기적 인간들을 다스리기 위한 정치·사회제도를 만들어 공동체의 기강을 세우고 낮은 수준의 안전과 평화를 실현한 사회라는 것이다. 그래서 소강사회는 현실적으로 실현 가능한 유가의 이상사회이자 공공성의 사회라는 것이다(강정인, 2013 : 236-238). 율곡은 소강사회를 유교의 이상사회인 대동사회와 대립적인 개념으로 보지 않았다. 그 대신 율곡은 대동과 대립적인 개념이자 극복해야 할 개념으로서 소강사회라는 새로운 개념을 만들어 실현 가능한 이상사회로서 소강사회 개념을 살려냈다는 것이다(강정인, 2013 : 245-246).

율곡이 이야기하는 소강(少康)의 정치는 패도(霸道)정치이고, 패도정치는 공리설에 빠져 도덕정치가 이루어지지 않고, 권모술수로 사(私)의 정치를 하고, 군주가 선왕의 도를 회복하지 못하고 신하가 성현의 도를 제대로 알지 못하는 정치이다. 그런데 강정인 교수는 율곡의 소강정치 개념이 맹자의 패도정치와 비슷하나 맹자보다 좀 더 긍정적으로 소강의 패도정치를 보고 있다고 해석한다. 강정인은 왕도정치가 구현

35) 총지휘자는 영동지방에서는 행도/행수, 영서지방에서는 영좌, 황해도에서는 좌상/영좌/영수, 호남지방에서는 총각대방으로 불렸다. (김익두, 1998 : 87)

36) “子曰 周監於二代, 郁郁乎文哉 吳從周”(주나라는 二代를 본받았으니 그 문화가 매우 찬란한지라 나는 주나라를 따르겠노라).

된 적이 거의 없는 현실에서 율곡은 패도를 치평(治平)의 하나로 인정하는 현실주의적 해석을 했다고 주장한다(강정인, 2013 : 246-259).

율곡은 소강이라는 새로운 개념을 만들어냄으로써 대동사회의 개념에 대동사회(유교적 이상사회)뿐 아니라 소강사회(성왕의 왕도사회)를 포함시켰다. 문제는 어떻게 이러한 대동사회를 실현할 수 있을 것인가이다. 율곡은 대동사회를 실현하는 방법으로 덕치(德治)와 공론(公論)을 들었다.

덕치의 담지자는 군왕이다. 군왕(성왕)은 “우주자연의 존재원리(理)를 계승하여 인간의 표준을 확립하는 존재”이기 때문이다(이상익, 2001). 군주의 입지(立志)가 치란(治亂)의 기본이 된다.

“인군(人君)의 뜻은 치란(治亂)이 매여 있는 곳입니다. 뜻이 인의(仁義)에 있으면 요순(堯舜)이 되고, 뜻이 인(仁)을 가탁(假託)하는 데 있으면 오패(伍霸)가 되며, 뜻이 욕심을 채우려는 데 있으면 걸주(傑紂)가 됩니다. 뜻이 정해진 바가 없으면 권세를 농락하는 신하를 초래하게 되고, 뜻이 한쪽으로 치우쳐 있으면 면전에서 아첨하는 무리들을 모이게 하니 뜻이 향하는 바는 그 효과가 그림자 메아리 같습니다.”(『율곡전서』1, 권3, 이두찬, 2005 : 164에서 재인용).

율곡에 의하면 군주에게 요구되는 가장 중요한 덕은 마음을 비우고 선을 따르는 것이다(虛心從善). 그리고 군주는 현자를 등용해 현자가 자기의 능력을 발휘할 수 있도록 만들어주고, 어진 신하의 보필을 받아 지혜와 덕을 길러서 자신의 임무와 역할을 다해야 한다. 사람의 적극적인 정치 참여를 통해 덕치를 베풀고 정치를 쇄신해야 한다는 율곡의 사림정치론이 여기에 숨어 있다.

율곡에게 덕치와 함께 대동사회를 실현하는 두 번째 방법은 공론(公論)정치이다. 율곡에게 공론이란 “사람의 마음이 모두 그렇게 여기는 것”으로서(이율곡, 『율곡전서』 권7) 공론이 있는 곳을 국시(國是)라 한다. 율곡은 주희와는 달리 국시를 이미 결정되어 있는 실체가 아니라 다양한 토론과 대화 속에서 형성되고 만들어지는 것으로 보았다.³⁷⁾

그러므로 공론에 도달하기 위해서는 반드시 소통과 토의의 과정을 거쳐야 한다.³⁸⁾

공론은 공적인 문제에 대한 토론과 합의를 통해 정당화되어야 하기 때문이다. 율곡은 공론은 나라의 원기(元氣)와 같아서 공론이 흐르지 않으면 나라가 돌아가지 않는다고 했다.

“인심이 다 같이 옳다고 하는 것(人心之所同然者)을 공론(公論)이라 하고, 공론이 있는 곳을 국시(國是)라고 합니다. 국시란 한 나라의 사람들이 꺾이지 않고 서로 함께 옳다는 것입니다. 이익으로 유혹하지도 않고 위세로 겁주지도 않았는데 삼척동자라도 그 옳음을 아는 것이 바로 국시입니다. 지금 이른바 국시라 하는 것은 이와 달라서 다만 주론(主論)하는 자가 스스로 옳다고 생각하여도 듣는 자가 혹은 추종하기도 하고 혹은 어기기도 하여 우부우부(愚夫愚婦)까지도 또한 받은 옳다 하고 받은 그르다 하여 마침내 귀일(歸一)할 때가 없을 것이니 어찌 집집마다 타일러 억지로 정할 수가 있겠습니까? 결국 사람들의 의심만 더하게 되어 도리어 화단(禍端)을 만드는 데 불과할 것입니다. 공론(公論)이라는 것은 나라의 원기(元氣)입니다. 공론이 조정에 있으면 나라가 다스려지고 공론이 여항(閹巷)에 있으면 나라가 어지러워지는 것입니다. 만약 상하 모두 공론이 없다면 그 나라가 망할 것이니 어찌하겠습니까. 위에 있는 자가 능히 공론을 주도하지 못하면서 아래에 있는 것을 싫어해 입을 막고 죄로 다스린다면 그 나라는 반드시 망하고 말 것입니다. 금일의 조정에 공론이 펼쳐지지 못하기 때문에 여항에서 한가로이 시비를 논의하게 되었던 것입니다. 이는 사대부가 자처함을 잃은 것으로 그 지위에 있지 않으면 진실로 정사를 의논해서는 안 되는 것입니다.”(『율곡전서』, 권7)

율곡은 공론이 조정에 수렴되는가의 여부에 따라 나라가 제대로 다스려지는지 판가름 날 수 있다고 주장했다. 그리고 가장 위험한 것은 공론이 조정과 여항에 없는 경

37) 박현모에 의하면, 주희는 국시를 천하 사람들이 모두 옳다고 여기는 것(萬口一辭)이라고 한 데 반해 율곡은 “사람의 마음이 모두 그렇다고 여기는 것”(人心之所同然者)이라고 했다. 주희가 선과 악의 이분법적 대립구조 속에서 공론과 국시를 정의한 데 반해, 율곡은 토의와 타협의 여지가 있는 심의주의적(deliberative) 개념으로 국시를 정의하였다. (박현모, 2004 : 45-47)

38) 이 점에서 소통을 통한 공론 형성의 개념은 루소의 공론이라 할 수 있는 일반의사(general will)와는 다르다. 루소는 일반의사는 선형적으로 존재하고 있고, 민주적 과정은 기왕에 존재하는 일반의사를 발견하기 위한 과정이라는 ‘진리발견적 민주주의’(epistemic democracy)를 주장하였다. 반면에 유교의 공론은 심의를 통하여 자신의 선호를 교정하여 모든 사람이 합의할 수 있는 공론을 형성한다는 심의민주주의(deliberative democracy)를 닮았다. (임혁백, 1994 : 제2장)

우와, 공론을 수렴하지도 않으면서 여항에서 공론이 형성되는 것을 막고 처벌하려는 것이다.

율곡은 공론 형성 주체를 사림(士林)으로 보았다. 이율곡에 의하면, “사림이 조정
에 있어서 공론을 사업에 베풀면 국가가 다스려지고, 사림이 조정에서 공론을
공언(空言)에 부치면 국가가 혼란해진다.”(李珥, 『율곡전서』 권24, 『성학집요』 권6,
박현모, 2004 : 47). 조선의 공론정치는 초기에는 국왕과 학자관료 중심이었으나 후
기에는 외의(外議, 외부 의견)를 포함시켰다. 말하자면, 언관들과 3정승 간의 소통을
통한 공론정치가 점차 사림공론, 성균관 유생의 의견, 유향소의 향론을 포함하는 방
향으로 확장되었다. 성종 대에는 중앙의 삼사가 지방의 사림과 중심의 재지사족들의
공론을 중심으로 충원되고 작동되었다(김용직, 1998 : 71).

율곡이 사림을 공론의 담지자이자 공론 형성의 주체로 보는 이유는 사(士)는 나아
가면 도(道)를 행하고, 물러나면 의(義)를 행하는 사람이고(『율곡전서』 2 : 권30), 기
본적으로 세상을 다스리는 데 뜻을 두고 있는 사람이기 때문이다. 사(士)가 도를 실
천했을 때는 대신(大臣), 충신(忠臣)이 되고, 의를 지킬 경우 학자 또는 은자(隱者)가
된다. 이상적인 사(士)는 안으로는 천덕(天德)을 이루고 밖으로는 왕도(王道)를 이
루는 도학을 익힌 자이다. 도학을 지닌 사(士)는 수기치인(修己治人)의 도를 이룬 도
학지사이고 도학지사야말로 진유(眞儒)이다. 율곡은 도학지사로서 진유 출신의 현
상(賢相)이 성군(聖君)과 만나 이상적인 정치를 실현할 수 있다고 믿었기 때문에 사
림이 공론의 주체가 되어야 하고, 국가의 원기(元氣)라고 한 것이다. 현상(賢相)은
현실정치에 참여하는 사(士)의 이상적인 모습이고, 군주를 이상적인 성군으로 만들
고 그 백성에게 혜택을 주는 것을 목표로 삼는다.

(5) 조선조 후기의 공공성 이론 : 다산(茶山)의 실학적 공공성

율곡은 그의 공공성 이론에서 보는 바와 같이 공론을 주도하고 공공성을 실현하
는 주체는 천리와 천도의 가치를 내면화한 사림(士林)이라는 지식인 계층이라고 주
장했다. 유교사회에서 서민들은 개인의 사적 욕망을 억제하고 천리와 같은 형이상학
적 가치를 실현할 수 없다고 믿었기 때문이다. 실제로 조선 초기와 중기에서는 사림
이 공론을 주도했다. 그러나 조선 후기에 서구 문물이 유입되어 경제치용, 실사구시,

이용후생을 주장하는 실학(實學)이 등장하면서 유교적 공론장과 공공성의 개념에도 변화가 있었다. 실학파들은 재화와 이윤을 추구하는 경제적 욕망에 주목하면서 개인의 사적 욕망 중 일정 부분을 공적 가치로 인정하기 시작하였다. 실학파들은 “천하의 공적 이익”(天下公利)이라는 개념으로 사적 이익의 공공적 성격을 이야기한 黃宗羲, “천하 사람의 보편적 사적 욕망(사욕) 추구가 공”(天下之私 天下公)이라는 顧炎武 등 청나라 실학과 지식인의 사상을 흡수하면서 조선 실학의 독특한 공공성(公共性) 개념을 개발하였다.

다산(茶山) 정약용(丁若鏞)은 인간의 본성은 형이상학적인 것이 아니고, 인간의 본성에는 느끼고 감지할 수 있는 보편적 욕망(性嗜好說)이 있다고 보았다. 첫째, 다산은 인간 심성의 현실성에 주목하여 성(性)을 고정 불변하는 것이 아니라 다양한 형태의 기호(嗜好)로 파악했다. 둘째, 다산은 인성의 기호가 선하다는 것도 본성이 그렇게 고정되었다는 것이 아니라 그러한 경향성이 있다고 이야기하였다(茶山, 『孟子要義』, 정운재, 2000에서 재수록). 다산은 선을 좋아하고 악을 부끄러워하는(善善恥惡) 성선설적 선천적 본성(性)이 발동해서 드러난 선천적 원욕(願慾)을 토대로 한 사(私)는 공(公)으로 인정할 수 있다는 자신의 독자적인 성기호론(性嗜好論)을 폈다. 셋째, 다산의 입장은 인간의 선과 악을 판단하는 데는 오직 실제 행동에 따라야 한다는 것이다. 다산은 사람과 민중을 불문하고 인심(人心)과 도심(道心)을 구별할 줄 모르면 천리지공이 인욕지사를 이기지 못할 것이라면서 천리(天理)와 인욕(人欲)이 싸움을 벌이는 것은 마치 재판에서 송사를 벌이는 것과 같다고 했다. 도심은 항상 본성(性)을 따르려고 하는 반면, 인심은 항상 육체적 욕망을 따르려고 하는 것이다(백민정, 2014. “유교 지식인의 공(공) 관념과 공공(공공)의식 : 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로” 나종석, 박영도, 조경란 (편), 『유교적 공공성과 타자』, 혜안). 그러므로 인간의 선택에 따라 “선을 행하면 자신의 공이 되고, 악을 행하면 자신의 죄가 된다.” 사람에게 있어서 선악 간의 판단은 오로지 그 행동이 기준이 된다는 것이다(정운재, 2000 : 87).

다산은 가정(家政)과 구별되는 국가론을 제기함으로써 가정의 연장으로서의 국가(一家之政)이라는 주자의 가산주의적 국가관을 계승하지 않는 근대성을 보여주었다. 다산은 위정(爲政)과 유정(有政)을 구분하고, 군주가 담당하는 국가 통치 영역인

위정과 관리가 담당하는 행정 업무인 유정을 구분하여 대가족의 가례(家禮)에 구속 받지 않고 국가 최고지도자로서 자율성과 국가의 공공성을 제고하고 행정 업무의 공개성과 자율성을 제고해야 한다고 했다(정윤재, 2000 : 95-96).

다산은 국가를 가족과 분리하고 단절시켜 공공성을 구현하는 단위로 간주하였다. 국가의 공공성은 민생을 개선하는 데 있다는 민본사상을 표현하였다. 다산은 멸사봉공(滅私奉公)이나 파사입공(破邪入公)이 아니라 개인을 활성화하여 공공성을 건설한다는 활사개공(活私開公)의 논리로 공과 사의 관계를 설정하였다. 사는 공을 위해 희생되어야 하는 존재가 아니다. 따라서 공공정책은 개인의 사적 동기를 정당화해 주고 충족시켜주는 역할을 해야 한다. 다산은 자율적으로 선을 지향할 수 있는 경향이 있다는 자작적(自作的) 인간관으로 서로 유리되어 있는 공과 사를 연결시켜 공공 이익을 보장하고 공동체를 만들려고 하였다(정윤재, 2000 : 101-102).

그런데 다산의 실학적 공공성 이론의 특징은 공공성의 일반 이론이 아니라 실학적(實學的)인 데 있다. 첫째, 다산은 '원목'(原牧)에서 백성이 수령을 위해 존재하지 않고 수령이 백성을 위해 존재한다(牧爲民有也)는 민주적 목민관론을 제시했다. 목민관은 국민들에 의해서 세워지는 것이기 때문에 당연히 국민들을 위해서 존재해야 하고 공정성, 공개성, 공평성의 공공성을 갖추어야 한다는 것이다.

둘째, 다산은 '원정'(原政)에서 군주는 공도를 실천하고 공공적인 이용후생 사업을 해야 한다고 지적했다(정윤재, 2000 : 93-94). 원정에서 다산이 열거한 군주가 해야 할 일은 전지의 균등 배분, 물산의 유무 상통, 법치에 의한 약자 보호, 봉당 타파와 공평한 인재 등용, 신상필벌, 수리사업, 과수임목, 축산, 광물·보석 채굴, 건강장수 도모 등 실사구시적이고 이용후생적인 공공사업이었다(김태영, 1990).

셋째, 분업적 전치론(專治論)에 입각하여 통치체제를 전면 개조하고 국내 산업의 진흥을 위한 전문적인 행정 지원체제를 확립해야 한다고 주장했다. 분업적 전치론은 실사구시적 국가경영론으로 행정의 공공성을 증대시키는 데 목적이 있었다(정윤재, 2000 : 94).

넷째, 다산은 '원정'(原政)에서 균평(均平)의 복지사회를 이야기하였다. 균평사회는 평등사회는 아니나 기회 균등의 균등사회를 지향한다. 선비들의 생산 활동과 생산 노동을 장려하고 친소, 적서, 귀천에 관계없이 인재를 널리 등용해야 한다고 했다.

개인이 토지를 소유하는 것이 아니라 여(閭) 단위로 공동 생산하고 공동 분배하는 여전제(閭田制)를 실시하여 토지의 균평(均平, 適均)을 실현하려 했다. 『목민심서』에서 다산은 평상시의 복지정책인 ‘애민육조’(愛民六條)와 자연재난이나 위난을 당했을 때 백성을 구제하는 예방적 복지정책인 ‘진황육조’(賑荒六條)를 이야기했다.³⁹⁾

그리고 인간의 이윤 추구 성향에 동기를 부여하여 공역(公役)을 실시하는 생산적 복지를 주장하였다.⁴⁰⁾

다산이 이야기한 균평의 복지사회는 소강(小康)의 대동사회이다. 다산은 균평사회를 실현하기 위해 기회 균등, 자립복지, 사대부 자립복지, 생산적 복지를 위한 다양한 제도 개혁을 추구하였다(박종목, 2013).

(6) 조선조 말 공공성 정치와 유교적 시민사회의 쇠퇴⁴¹⁾

조선조는 공론의 정치, 유교적 시민사회를 통한 풍요로운 공공성의 정치 전통을 물려주었다. 그러나 조선조 말 노론의 일당지배로 정치에서 소통과 토론이 사라지면서 공론보다 사론이 지배하게 되었다. 조선조 말 권력은 가문과 문중의 것이었고, 가문들의 집단이 봉당을 이루었다. 가산제적인 봉당인 노론이 조선을 200년간 지배해왔고, 그 결과는 나라의 멸망이었다.

조선조 말 인조반정 이래 ‘환국’(換局)이라는 피 비린내 나는 정권 교체를 통해 몇 차례에 걸친 소론과 남인의 정권이 탄생했지만, 소론과 남인의 정권들은 단명하였고 노론의 일당독재가 장기간 계속되면서 공공성의 정치, 공론의 정치는 쇠퇴하 퇴화하였으며 궁극적으로 왕조의 멸망으로 이어졌다.

조선조 말 농경정치의 기본적인 특징은 주어진 땅에서 산출되는 고정적인 수확량을 둘러싼 영합적인(zero-sum) 분배정치였다. 따라서 정치권력이 경제적 산출의 분배를 결정하는 ‘비경제적 강압’(extra-economic coercion)에 의한 분배 방식이 지배하였다. 따라서 조선조 사회는 정치권력을 장악한 자가 모든 것을 장악하는 정치 우

39) 애민육조는 養老, 慈幼, 振窮, 哀喪, 寬疾, 救災로 구성되어 있고, 진황육조는 備資, 勸分, 規模, 設施, 補力, 竣事로 구성되어 있다

40) 영조 시 청계천 준설과 정조 시 화성 신도시 건설은 강제노역이나 부역이 아닌 임금을 지불하는 공역을 통해 이루어졌다. 이는 조선조 생산적 복지의 대표적인 사례이다.

41) 임혁백, 2008. “공공성의 정치학적 접근,” 윤수재, 이민호, 채종현 편저, [새로운 시대의 공공성 연구] (법문사) : 146-148.

위의 사회였으며, 이 사회에서는 권력을 둘러싼 생사를 건 투쟁이 벌어졌고 자연히 '평화적 정권 교체'는 예외적이 될 수밖에 없었다. 조선시대의 정권 교체를 지칭하는 '환국'은 보통 수백 명의 죽음을 치르면서 이루어졌던 것이다.

환국의 시대가 지나고 세도정치라는 일당독재의 정치가 제도화되면서 공론의 정치, 공공성의 정치는 쇠퇴하고 사론의 정치, 사익의 정치, 연고주의 정치, 폐쇄적인 네트워크의 정치가 번성하였다. 노론이 주도하는 폐쇄적인 네트워크의 정치는 포용성이 낮았다. 혈연, 지연, 학연을 중심으로 '안'(ins)과 '밖'(outs)을 구별하고 '안'과의 유대를 강화하는 만큼 '밖'을 배제하고 배타시켰기 때문이다. 폐쇄적인 네트워크인 연고의 정치는 전반적인 '사회적 신뢰'를 저하시킨다. 사회적 신뢰는 모르는 시민들 간에 형성된다. 그런데 연고의 정치에서 신뢰의 반경(radius of trust)은 극히 짧다. '안' 집단 내부의 강한 신뢰는 '밖' 집단에 대한 강한 불신과 배제를 기반으로 하기 때문이다. 연고의 정치와 제로섬적인(零和게임) 분배의 정치는 타협이 어려운 정치 환경을 낳는다. 타협은 정합(正合)게임(positive-sum game)을 요구하나 농경사회는 그러한 정합게임을 위한 물질적 기초를 마련할 수 없기 때문이다.

노론이 지배한 조선조 말의 정치는 중앙집권과 지역 할거가 동시에 공존하는 특징을 가지고 있었다. 조선시대에 중앙과 지방은 봉건적인 상호 호혜적인 의무와 충성의 교환관계가 아니라 위계적인 지배·종속의 관계였다. 그럼에도 불구하고 조선시대의 봉당 구조는 지역을 기반으로 형성되었다. 조선 후기의 대부분의 기간을 지배해 온 노론은 기호지방을 기반으로 하고 있었고, 야당이었던 남인은 영남지방을 근거지로 하고 있었다. 한국 지역주의의 특징인 중앙을 차지하기 위한 지역 할거 세력 간의 피나는 싸움은 이미 조선시대에 형성되어 있었던 것이다.

후기 조선시대의 정치는 강한 가산주의(patrimonialism)와 가부장주의(patriarchism)를 특징으로 하고 있었다. 가족을 단위로 하는 생산 방식은 가족을 움직이는 원리가 지역으로, 국가로 동심원적으로 확장되는 정치구조를 낳았던 것이다. 자연히 가산주의적이고 가부장주의적인 인치(人治)의 정치, 정실(情實)정치가 만연하게 되었고, 정치의 사유화 또는 공공·공적 영역의 사유화 현상이 정치사회에 만연하게 되었다.

마지막으로, 조선조 말 유교적 시민사회는 퇴화하여 공적 토론장이 아니라 가족,

가문, 씨족과 학파의 사적 이익을 추구하는 사적 영역(private sphere)이 되었다. 유학자 단체는 가족, 가문과 ‘학파’의 사적인 이익을 추구하려고 힘썼다. 유학자 집단의 강한 가족주의는 좋은 사회적 자본보다는 ‘나쁜’ 사회적 자본을 육성했다. 지역 공동체 조직은 지배적인 유학자 가문의 특권을 유지하는 요새가 되었다.⁴²⁾ 유향소는 소령 보조 관청인 향청으로 전락하게 되었고 더 이상 재지사족(在地士族)들의 자치 영역으로 남아 있지 않았다. 조선조 말의 서원은 파벌적이며, 문중적인 성격이 강해 사족들의 공론 활동을 오히려 위축시켰다(김용직 1998: 76).

5. 공공성의 현황

- ‘비동시성의 동시성’(1945~현재), 공공성과 비공공성의 동시적 공존과 충돌

8·15 광복 이후 분단국가의 수립과 전쟁으로 반공주의가 배타적인 지배 이데올로기화함으로써 다원주의적 공론장은 폐쇄되었다. 분단으로 민족이 파괴되고(nation-destroying), 전쟁으로 국가가 과대 성장하여 시민사회의 공론장은 질식 상태를 면하지 못했다. 1950년대에 이승만 대통령이 한국형 보나파르티스트 연성 권위주의 독재의 길로 가면서 미국에 의해 급격하게 이식된 자유민주주의는 본질이 사상된 채 외형만 남게 되었다. 그 외형마저도 1960년 3·15 부정선거로 형해화되었으나 4월 학생혁명에 의해 민주주의가 회복되었다. 4월 혁명으로 민주적이고 다원주의적인 공론장이 회복되었고, 정치와 사회는 공공성을 회복하기 위한 토의에 들어갔다. 그러나 1년이 못 되어 민주정부가 군사 쿠데타에 의해서 전복되었고, 대한민국은 군부 통치하에 들어갔다가 민간복으로 갈아입은 군 출신 대통령이 통치하는 형식적 민주주의로 복귀하였다. 그러나 준경쟁적 권위주의체제인 3공화국하에서 군 출신이 지배 엘리트 집단을 형성하고 군사 문화가 지배하게 됨에 따라 다원주의적 공론장은 회복되지 못했다. 1972년에 수립된 유신체제와, 유신체제가 종말을 고하고 찾아온 짧은 ‘서울의 봄’ 이후 복원된 군부 권위주의 체제하에서 공론장은 폐쇄되었고 학생, 지식

42) 임혁백, 2000: 309. 조선조의 쇠망은 당파싸움 때문이 아니었다. 오히려 그 반대였다. 붕당간의 경쟁이 없어지고 노론 일색의 일당지배가 됨으로써 조선조는 부패와 무능력으로 망한 것이다.

인, 노동자의 공론은 억압되었다. 그러나 광복 이후 대한민국에서 전개된 공공성의 역사는 반드시 공공성의 쇠퇴, 공론장의 폐쇄와 질식만 있어온 것이 아니다. 분단과 전쟁 가운데서도 농지 분배, 공화주의와 균점을 규정한 헌법 제정, 보편적 교육 실시와 같은 공공성이 강한 정치가 실현되었고, 이승만 대통령의 보나파르티즘적 독재에 대항하는 대학생들과 지식인들의 공공 영역이 4월 혁명과 민주주의의 회복을 가능케 했다. 쿠데타로 집권한 박정희 대통령이 산업화를 위한 행정적 공공성을 밀어붙이고, 유신을 정당화하기 위해 새마을운동 같은 문화 헤게모니 공론장 운동을 벌였을 때, 대학생, 지식인, 노동자들은 민중민주운동이라는 대항 헤게모니적 공론장으로 맞섰고, 끝내는 1987년 동아시아에서는 최초로 자생적 민주화를 달성하였다. 민주화 이후에도 1987년 민주헌정 수립의 주역인 노태우와 양김이 차례로 집권했으나 민주주의의 공공성의 시간은 가산주의적 사민주의의 시간과 공존하였다. 1997년 외환위기 이후 외부 세력(IMF, 미국 재무부, 월스트리트)의 압력에 의해 신자유주의적 구조조정이 실시된 이후에는 공공성의 정치와 정치의 시장화가 공존하였다.

이와 같이 광복 이후 한국의 공공성 역사는 공론장을 축소하고 폐쇄하려는 세력의 시간과 공론장을 확대해 공공성의 정치를 실현하려는 세력의 시간, 권위주의의 시간과 민주주의의 시간, 공공경제의 시간과 사적 시장의 시간이라는 비동시성적 시간들의 동시성적 충돌과 공존이 있었다.⁴³⁾

(1) 전사(前史) : 일제하 ‘식민지 공공 영역’

위에서 살펴본 바와 같이 한국의 전통 정치와 사회에서 공공성은 부족하지 않았다. 신라와 고려는 합의주의 정치를 통해 삼한(三韓)을 통일하고 통합하였고, 조선왕조는 공론의 정치를 통해 500년이 넘게 ‘장기 지속’할 수 있었다(박현모, 2004). 그러나 일제강점기하에서 일제에 의한 ‘분열·지배’ 정책(*divide et impera*)에 의해 한국 사회는 공공성의 전통과 강제적으로 단절되었다. 일본제국은 식민지 조선에 멸사봉공이라는 군국주의적 공공성 슬로건으로 공적 영역과 사적 영역을 분리시키고 사적 영역 자체를 부정하는 방식으로 공공성을 정의하고 공공 영역을 독점하였다(윤해동,

43) 한국 근대정치에서 나타나는 ‘비동시성의 동시성’의 특징에 관해서는 임혁백, 2014. [비동시성의 동시성 : 한국 근대 정치의 다중적 시간] (고대출판사) 참조.

2007 : 172). 소위 ‘식민지 공공성’은 식민국가와 천황제 국가가 조선 식민지 백성의 사적 영역 자체를 인정하지 않기 위해 만든 개념이다. 이러한 식민국가의 공공성 독점은 조선인들로 하여금 대한 해계모니 운동을 일으켰다. 조선인 엘리트들은 민족 형성을 위한 저항 담론으로서의 ‘식민지 공공성’ 개념을 개발하고 실천하였다. 식민지 공공성은 식민국가와 조선인 엘리트들 간에 조선인 대중의 동의를 획득하기 위한 해계모니 경합의 장이 되었다(윤해동, 2007 : 172-173).

조선인들에 의해 형성된 식민지 공공 영역은 주로 도시에서 일어났다. 하버마스가 이야기한 서구의 공공 영역이 도시 부르주아지가 주도했듯이 일제에 의한 산업화로 조선에서 도시화가 일어나자, 도시에 사는 시민들(시내 또는 성내에 사는 사람)에 의해 미디어 공공 영역 (강제합병 전의 독립신문, 그 이후의 매일신보.⁴⁴⁾·동아일보·조선일보 등의 신문, 조선인들이 운영하던 라디오 방송), 예술적 공공 영역(연극, 영화 극장과 전통 연희와 해학성 놀이판), 그리고 신간회와 같은 민족주의 공공 영역, 적색농조와 같은 노동 부문의 공공 영역이 열렸다. 일본 식민국가에 의해 강요된 공공 영역은 사적 영역이 인정되지 않았고 시민사회가 배제된 식민지 관(官) 영역이었던 데 반해, 조선인들이 자율적으로 조직한 공공 영역은 국가의 영역에 대항하고 저항하는 시민사회가 주도한 자율적 ‘식민지 공공 영역’이었다. 거기에는 물산장려운동, 국채보상운동과 같은 경제적 공공 영역, 구 왕족과 도시 신흥 부르주아지 및 지주 출신 부자들이 교육입국을 내세우고 학교를 세우는 등의 교육 부문 공공 영역, 언론인이 주도한 미디어 부문 공공 영역, 소설가와 시인이 주도하는 문예 부문의 공공 영역이 있었다. 식민지 공공 영역에서 토론되는 공론들은 다다이즘, 초현실주의 모더니즘을 논할 정도로 높은 수준이었다.

(2) 광복, 건국, 권위주의 시대의 공공성(1945~1987)

1) 광복과 1950년대 : 공론장의 공공성 억압과 근대적인 공유적, 공민적 공공성의 출현

광복 이후의 한민족 분단은 국제적 요인과 국내적 요인이 결합하여 일어났으나

44) 윤상길, 2011. “‘식민지 공공 영역’으로서의 1910년대 [매일신보]”, [한국언론학보], 55집(2). 하버마스가 구텐베르크의 금속인쇄기의 발명으로 전개된 ‘인쇄 문화’(printing culture)가 부르주아 공공 영역을 여는 데 핵심이었다고 지적했듯이 식민지 조선에서도 인쇄 문화의 도입으로 문예 공공 영역, 미디어 공공 영역이 열리게 되었다.

6·25전쟁이라는 유혈적인 전쟁을 치르고, 국제적 냉전체제하에서 반세기 이상 고착화되면서 분단구조가 국내정치에 투영되고 내장(embedded)되어 여야, 지역, 계층 간에 불신, 분열, 대결구조를 만들어내었다. 분단체제하에서 흑백논리의 정치, 칼 슈미트류의 ‘우리과 적의 정치’(아방 대 타방의 정치)가 지배하였다. 타협과 협상보다는 배제, 반목, 대결의 정치가 지배하였다. 남북 간의 분단이 우리 대한민국의 내부까지 갈라놓은 것이다. 분단은 정치인들만 쪼개놓은 것이 아니라 국민들도 지역적으로 쪼개놓았다.

엄청난 파괴를 수반한 동족상잔의 6·25전쟁은 분단을 고착화하는 결과를 낳았다. 남북한의 정치, 경제, 군사, 사회, 문화, 이데올로기 내에 분단체제가 공고화되었고, 남북한 주민들은 분단의식을 자의적 또는 타의적으로 내면화하게 되었다. 전후 한국에서는 강력한 반공 권위주의 체제가 자리 잡았고, 반공 이데올로기는 지배 이데올로기화함으로써 다원주의적 공론장을 질식시켰다. 6·25전쟁을 통하여 초과대 성장한 군, 경찰, 정보기구 등 국가 억압기구가 반공 이데올로기를 반대하고 저항하는 공론장의 형성을 저지하고 폐쇄하였다.⁴⁵⁾

1950년대의 한국에서 공론이 형성될 수 있는 공간은 협소했다. 시민들은 ‘레드 콤플렉스’에 걸려 반공주의의 경계를 넘지 않는가를 항상 스스로 체크하면서 소통의 대상, 내용, 범위를 결정하였다. 공론장 형성의 주요 기구인 언론도 반공주의의 한계를 넘지 않도록 자기검열을 하면서 보도하고 토론하였다. 이러한 의사(擬似) 소통적 환경하에서 공정하고, 공개적이고, 참여적인 공론장이 설 수 없었다.

광복의 시간과 1950년대에 분단, 전쟁, 과대성장 국가의 권위주의 독재화로 공론장에서의 공공성은 질식 상태에 빠졌지만, 미국이라는 외부 세력의 지원에 힘입어 공유적이고 공민적인 공공성이 출현하였다는 사실은 놀라운 일이다. 먼저 미국은 미군정이 소유하고 있던 신한공사의 토지를 선제적으로 농민에게 분배하여 이승만의

45) 1950년대의 공론장의 폐쇄성과 협소성은 조봉암 사건에서 드러난다. 1956년 대통령선거에서 민주당의 신익희 후보의 급서로 이승만 대통령과 대결한 진보당의 조봉암 후보의 공약은 좌익이라기보다는 중도 진보에 가까운 것이었고 대외정책은 보수정치세력과 다를 바 없었다. 유엔과 미국의 권위를 인정하였고 민주세력의 대동단결과 민주우방과 제휴할 것을 약속하였다. 단지 생산과 분배의 균형, 민족자본 육성, 노동자, 농민, 근로 인텔리를 비롯한 근로대중의 정치적 결집과 대동단결을 주장했다는 점에서 원초적 사회민주주의적인 주장을 하였을 뿐이다. 그러나 이러한 원초적인 사회민주주의적 주장도 반공 정치 세력에게는 허용되지 않았다. 조봉암은 반공 지배 이데올로기의 한계(boundary)를 벗어났다는 이유로 1957년 체포되었고, 1958년 간첩 혐의를 쓰고 사형되었고, 진보당은 와해되었다.

농지개혁을 반대하던 세력에게 압박을 가함으로써 이승만 정권이 빠른 시일 내에 농지개혁을 완수하는 데 결정적 도움을 주었다. 이승만 정권의 농지개혁은 일본, 대만과 함께 자유주의적 농지개혁의 성공 사례이다. 무엇보다도 경자유전(耕者有田)의 원칙에 기초한 농지의 공공성, 공유성 원칙을 확립하였다. 이승만과 1948년의 대한민국 헌법을 만든 ‘건국의 아버지들’은 제헌헌법에 의무교육 도입(16조), 근로자 이익 분배 균점권(18조), 국가의 사회적 약자 보호(19조), 농지 분배(86조)를 포함한 생산수단의 국·공유 규정(85-89조) 등을 포함함으로써 신생 대한민국 헌정체제의 공정성, 공익성, 공유성의 원칙을 확고히 세웠다. 그리고 헌법 전문에서 헌법 제정의 주체를 “우리들 대한민국인”이라고 했고, 헌법 제1조 1항에 “대한민국은 민주공화국”이라고 명기함으로써 공화주의와 공공성 정치의 실현을 우리 헌정이 추구해야 할 최고의 실천적이고 선언적인 규범이라고 공포하였다. 또한 헌법 제12조, 제13조, 제21조는 미국 헌법의 ‘권리장전’ 중 권리장전으로 불리는 수정헌법 제1조를 거의 그대로 베낀 것처럼 닮았는데, 이는 우리 헌법의 아버지들이 자유 헌정주의적 공공성을 실현하겠다는 의지를 표현한 것으로 보인다.

경제적, 사회적, 교육적, 그리고 자유 공화주의적 공공성을 보장하는 헌정 제도들은 당시의 한국의 정치와 사회 현실에서 실천에 옮기기에 벅찬 선진 헌법이었다. 당시 헌법 초안을 쓴 유진오 박사는 바이마르 헌법과 미국 헌법을 참고했다고 고백하였으나 바이마르 헌법은 전간기(戰間期)의 헌법 중 가장 민주적인 헌법으로 평가받았고, 미국 헌법은 200년이 넘게 기본 골격을 유지하고 있는 “가장 젊은 민주주의 국가의 가장 오래된 성문헌법”으로 칭송받고 있던 헌법이었다. 두 헌법이 모두 헌정체제의 공공성을 가장 확고히 보장하고 있는 것으로 알려져 있는데 이 두 헌법을 모방한 제헌헌법은 전쟁 중에 이미 독재로의 길을 갔던 이승만 대통령이 지키기에는 벅찬 헌법이었다. 그래서 재임 중에 두 번씩이나 탈법적으로 개헌을 하였다. 그럼에도 불구하고 농지개혁을 단행했고, 초등학교의 의무교육을 어려운 재정 형편에서도 실시하였다. 농지개혁은 이승만의 지지 기반을 공고히 해주었으나 교육혁명으로 양산된 고등학생, 대학생, 지식인, 화이트칼라 노동자들은 4월 혁명의 주체가 되어 이승만정권을 무너뜨렸다. 1950년대 한국의 교육혁명은 공공정신에 충실한 교양적 지식인들을 낳았고 정자정야(政者正也)라는 공의(公義, righteousness)의 유교적 공공성

을 배우고 익힌 교양인들은 이승만정권의 불의에 항거한 4월 혁명의 주도세력이 되었던 것이다.

2) 군부 권위주의 시대(1961~1987)의 공공성

- 시민적 공공성의 질식과 행정적 공공성의 실현

박정희 장군이 1961년 5월 16일에 한국 최초로 군사 쿠데타를 일으켰을 때 그가 취한 최초의 조치는 공론장의 매체인 KBS 방송국을 장악하여 6개항으로 된 ‘혁명공약’을 반복하여 일방적으로 전국에 방송한 것이다. 그 후 모든 정당 및 사회단체의 활동을 정지시켜 정치적 공론장을 폐쇄하였다. 우여곡절 끝에 민정 이양을 하고 1963년 민간복으로 갈아입고 대통령에 당선되었을 때, 박정희 대통령은 ‘실적에 의한 정통성’을 확립하기 위해 경제개발 계획을 ‘돌진적으로’ 추진하였다. 제3공화국하에서 이른 눈부신 경제발전은 발전국가(developmental state) 모델의 원형이 되었다. 발전 국가의 주역은 합리성을 중시하는 근대적 관료들이었고, 개발 연대의 관료들에 의해서 한국에서 처음으로 행정적 공공성이 발전하였다. 그러나 박정희 대통령은 경제발전의 기적을 이루기 위해 형식적 민주주의를 형해화시키고, 정치적 공론장을 축소시켰으며, 4월 혁명 시 고조되었던 시민적 공공성을 회복하려는 학생, 지식인, 재야 정치인들의 공론장 운동을 억압하였다. 갈수록 명령과 복종의 군사문화로 무장된 관료들의 행정적 지시가 국민의 대표들이 정치적 공론장에서 대화와 토의로 정책을 결정하는 정치적 공공성을 대체하였다

1972년 10월 16일 친위 쿠데타인 유신이 선포되고 그 후 출범한 유신체제는 최소한의 절차적 민주주의의 외피도 벗어버린 물리적 강압에만 의존하는 발가벗은 독재였다. 유신체제하에서 민주주의와 함께 공공성의 정치도 사망하였다. 정치적 공론장은 관제 정당과 대표들의 의사 공론장으로 추락하였고, 대학생, 지식인, 예술가, 대중 연예인, 노동자들의 공론장은 ‘긴급조치’로 폐쇄되었다. 행정적 공공성 모델이 작동하였던 1960년대 제3공화국하의 산업화와는 달리 유신체제하에서는 민주주의의 파괴를 위해 동원적 산업화인 ‘중화학공업화’가 시도되었고, 중화학공업화를 군대식으로 밀어붙이는 과정에서 합리적 관료들에 의한 행정적 공공성도 실종되었다.

유신체제하에서 박정희 정권은 헤게모니 없는 강제력에만 의존하는 강압적 지배

체제였고, 자연히 동의에 의한 헤게모니에 기초한 정통성의 결핍에 시달릴 수밖에 없었다. 이러한 정통성 결핍의 틈새를 대항문화가 메우고 있었다. 청년문화, 대중문화, 민중문화 운동가들은 유신정권의 억압이 미치지 않는 ‘통불생’(통기타, 불루진, 생맥주)에서 대중과 함께 저항을 은유적으로 표현하였고, 전통 민속 속에서 저항을 노래하고, 굿판을 벌이고, 춤을 추었다.

유신정권은 정통성의 결핍을 메우기 위해 ‘자유교양운동’, ‘새마을운동’, ‘근대 민족국가 만들기’, ‘민중문화중흥’ 등의 문화 헤게모니 운동을 벌였다. 그러나 정권의 문화 헤게모니 운동은 공공성의 기반이 없기 때문에 취약할 수밖에 없었다. 반면에 유신 말기에 민중문화운동은 대항 헤게모니(counter-hegemony)로 성장하였다. 민중문화운동은 유신체제를 반대하는 다중적 담론들(multiple discourses) 간의 대연합을 가능케 하여 대학생과 지식인 중심의 유신 반대운동이 대중성을 획득하면서 유신 체제에 도전할 수 있는 계기를 만들었다. 학생운동, 노동운동, 농민운동, 지식인운동 그리고 야당 간에 형성된 다중적 대연합은 난공불락으로 여겨졌던 유신체제에 도전하였다. YH사건이 유신체제 몰락의 시초를 알렸고, 김영삼 신민당 총재의 제명으로 반유신운동은 국제적 연대를 획득하였으며, 부마(釜馬)사태라는 대중봉기를 유발하여 유신체제의 종말을 재촉하였다(임혁백, 2014).

유신체제의 붕괴 이후 짧은 ‘서울의 봄’을 뒤로하고 광주에서의 유혈극을 벌인 끝에 군사 쿠데타로 집권한 전두환과 신군부의 5공화국은 공공성이 가장 약한 정권이였다. 전두환이 이끈 5공 정권은 전근대적인 신군벌주의(neo-caudillismo)로 퇴행하였기 때문이다. 군벌주의(caudillismo)란 전근대적 인치주의적(personal) 가산주의 독재(patrimonialism)의 일종으로 신군부리는 군벌(military chieftains)이 지배하는 가산주의 독재이다(Linz, 1975). 신군벌주의가 공공성이 약한 이유는 ‘하나회’ 같은 사조직을 만들어 권력을 사유화하고, 법치주의가 아니라 사인주의(私人主義)에 의거하여 물질적 분배와 보상을 하며, 두려움, 공포, 보상으로 백성의 복종을 획득하려 하고, 후견주의(patronage)와 정실주의(cronyism)에 의거하여 인사와 정책 결정을 하였기 때문이다. 공공성의 결핍으로 전두환 정부하에서 부패가 만연하게 되었고, 민심이 정권을 떠나고 지지가 추락하여 발가벗은 폭력에 의해서만 권력을 유지할 수 있었다(Chehabi and Linz, 1998 : 3-7 ; Linz, 2000). 5공 군벌정권은 신문, 방송, 통신

사 등 언론매체를 물리적 강제력으로 통폐합하여 언론의 자유를 봉쇄하였다. 공공성의 연원인 언론이라는 공론장을 사실상 폐쇄한 것이다(백완기, 2013 : 25). 전두환 정권하에서 언론은 정권의 홍보와 선전을 담당하는 어용 매체였지 국가의 공론이 흐르는 ‘원기’(元氣)로서의 기능을 하지 못했다.

그런데 5공 신군부의 독재체제는 전통적 군벌주의가 아니라 근대화된 신군벌주의(neo-caudillismo)였다. 5공 신군벌주의는 남미, 아프리카, 중동의 전통적 군벌주의와는 달리 선거라는 민주주의 핵심 제도를 없애지 않고 외양(facade)을 유지함으로써 태생적인 정통성의 결핍을 메우려 했다. 그래서 유신체제보다 완화된 선거 민주주의 제도가 유지되었고, 한국의 민주화 세력은 선거라는 광장을 이용하여 1985년 총선에서 사실상 승리하고 1987년 민주화의 정초를 세웠다. 전두환과 5공 정권은 선거라는 공론장을 열어놓음으로써 민주화 세력이 전두환 신군벌주의 정권의 부정, 부패, 비리, 불법, 불의를 공개하고 토론하고 비판하는 장을 열어주었으며, 제한된 공론장은 선거 후에도 계속되어 전두환 정권으로 하여금 민주화의 압력에 굴복하게 하는 역할을 하였다.

(3) 민주화 이후의 공공성 (1987~현재) - 민주주의, 신가산주의, 신자유주의의 비동시성

1) 민주정부하에서 정치적 사회적 공공성의 진전

민주화 이후 국민들은 선거 참여를 통해 자신들의 민주정부를 연속적으로 구성하게 되면서 한국의 민주주의는 지속성을 보여주었고, 이제 모든 사람들이 권위주의로의 회귀가 불가능하다고 믿게 되었다. 민주주의는 이제 공권력을 장악하기 위한 “우리 동네의 유일한 게임”이 되었고 한국은 두 차례의 여야 간 정권 교체(1997년과 2007년)를 통해 민주주의의 공고화를 달성하였다. 이제 한국 민주주의의 과제는 권위주의로의 회귀를 걱정하는 단계를 더 자유롭고, 책임성 있고, 투명하며, 공개적이고, 평등하며, 국민의 요구에 응답하는 질 높은 민주주의(quality democracy)를 달성하는 데 있다.

질 높은 민주주의의 과제는 바로 한국 민주주의의 공공성을 높이는 과제와 직결된다. 공공성의 측면에서 볼 때, 민주화 이후 한국 정치와 사회의 공공성은 커다란 발전을 이루었다.

첫째, 언론의 자유가 보장되고 언론의 자유는 인터넷상의 언론자유 확대로 이어졌다. 언론자유와 보장과 확대로 한국 민주주의의 공개성(publicity)이 높아졌고, 모든 영역에서 공론장이 열리게 되었다. 둘째, 언론자유, 시민사회와 야당의 정부 감시와 견제, 권력기관 간의 상호 견제와 감시로 정부의 책임성(accountability)과 투명성(transparency)이 향상되었다.

둘째, 민주화 이후의 민주정부들은 공유성(公有性)의 측면에서 획기적인 진전을 이룩했다. 노태우 정부는 사회적 약자를 위해 최저임금제, 국민연금법, 농어촌 의료보험, 영·유아 보육법, 고령자 고용촉진법, 청소년 기본법을 제정하거나 실시하였다. 그리고 토지는 공공재라는 개념으로 토지 공개념 개혁을 추진하여 1989년에 ‘택지소유에 관한 법률’, ‘토지초과이득세’, ‘개발이익환수에 관한 법률’을 제정하였다(백완기, 2013 : 29). 김영삼 정권은 고용보험법, 김대중 정권은 국민기초생활보장법을 제정하였다. 김대중 정권은 노사정위원회라는 사회적 합의기구를 설치하여 공론장에서의 토의를 통하여 노동 문제에 관해 협의함으로써 노동정책, 산업정책, 사회정책의 공공성을 높였다.

셋째, 민주정부하에서 시민적 덕성(civic virtue), 시민 참여(civic participation)로 측정되는 시민성(civic republicanism)이 획기적으로 제고되었다. 시민운동 단체들은 민주화 과정에서 대중을 권위주의 독재에 대해 저항하도록 동원한 ‘동원적 시민사회’였다. 민주화 이후 자율적 시민단체들(비정부단체 NGOs, 비영리단체 NPOs)이 부활하여 정부와 정당에 대한 감시를 통해 한국 정치의 투명성과 책임성을 높였고, 선거의 공정성을 위한 감시활동(예, 공선협)을 통해 한국 민주주의의 공공성을 높였다. 시장 특히 재벌에 대한 감시자의 역할을 수행하여 시장경제의 공정성 수준을 높이기 위한 활동(예, 경실련, 참여연대의 소액주주운동 등)도 수행하였다.

또한 한국의 NGO들은 시민들의 적극적인 정치 참여를 위한 노력을 벌였다. 김대중 정부하에서 시작된 한국의 IT혁명은 인터넷과 모바일 소통매체를 이용한 온라인 시민참여운동을 가능하게 하였다. 2002년의 노사모와 같은 인터넷 선거운동, 2002, 2003년의 촛불시위, 2008년의 미국산 쇠고기 수입 반대 촛불시위 등은 한국의 시민사회가 적극적인 시민 참여를 통해 대선의 판도를 바꾸고, 공적인 문제에 관해 적극적으로 발언하고 시위하고 토론하는 높은 수준의 시민적 공화주의(civic

republicanism)를 실현한 사건으로 기록된다. 민주화 이후 한국의 시민사회는 “정치에 참여하지 않고 자기의 사적인 일에만 몰두하는 사람은 아무것도 아닌” 존재로 보는 페리클레스 이래로 이어져온 ‘시민적 공화주의’를 높은 수준으로 올렸다.

넷째, 세계은행의 ‘세계 거버넌스 지수, worldwide governance indicators’에 의하면 한국은 민주정부하에서 법의 지배(rule of law), 정부와 대표의 책임성(accountability), 부패와 투명성, 정치적 안정, 테러와 폭력의 부재, 효과적인 정부(government effectiveness), 정부 규제 질(regulatory quality)을 향상시키는 데 성공하고 있다.⁴⁶⁾

법의 지배는 공정성과 공평성, 책임성은 시민적 공화주의, 부패와 투명성은 공개성과 공표성, 정치적 안정과 폭력의 부재는 정부의 안민(安民) 능력, 효과적인 정부와 정부 규제 질은 정부 능력(government capacity, Fukuyama)을 보여주는 공공성 척도라고 볼 때, 한국에서 민주정부하에서 공공성은 과거 권위주의 정부와 비교해볼 때 커다란 진전을 이룩했다. 그리고 현재 시점에서 한국의 공공성은 동아시아의 권위주의 국가들보다는 우위에 있고, 선진국 수준에는 미치지 못하지만 대만, 일본과 거의 대등한 수준으로 올라와 있다.

2) 공공성의 정치와 사회의 후퇴

민주정부하에서 정부와 공공 부문, 시민사회, 경제사회의 공공성이 많이 향상되었지만 공공성의 후퇴도 감지되고 있다. 1987년 이후 ‘3김정치’로 불리는 지역주의에 기반을 둔, 봉건 영주의 정치를 닮은 신가산주의(neo-patrimonialism)가 자유민주주의의 틀 내에서 작동하면서 정치의 공공성이 훼손되었고, 1997년 외환위기와 함께 한국 사회가 본격적으로 신자유주의 사회로 진입하게 되면서 정치와 사회의 시장화(marketization)로 정치, 사회, 경제의 모든 부문에서 공공성이 무너지고 있다.

첫째, 공론장의 건강성을 보여주는 척도인 언론자유가 후퇴하고 있다. 2011년 ‘국경 없는 기자회’(RWB, Reporters Without Borders or RSF : Rapporteur Sans

46) World Bank, 2013. ‘Worldwide Governance Indicators’, Governance Matters 2013. 특히 한국의 ‘효과적인 정부’ 지수는 1996년 0.63에서 2012년 1.20, ‘정부 규제 질’은 1996년 0.48에서 2012년 0.89로 거의 두 배 가까운 수준으로 신장되었다.

표1

Political Rights and Civil Liberties

	1996		1997		1998		1999		2000		2001		2002		2003		2004		2005		2006		2007		2008		2009		2010		2011		2012		2013	
	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL	PR	CL		
Korea	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2		
Japan	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2		
Taiwan	2	2	2	2	2	2	2	2	1	2	1	2	2	2	2	2	1	1	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2		
Indonesia	7	5	7	5	6	4	4	4	3	4	3	4	3	4	3	4	2	3	2	3	2	3	2	3	2	3	2	3	2	3	2	3	2	3		
Cambodia	0	0	7	0	0	0	0	0	0	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	0	5	
US	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1		

Source: Freedom House, "Freedom in the World"(FRW)
PR - Political Rights/ CL - Civil Liberties
rating: 1-7(1=Free, 7=Not free)

Economic Freedom in Korea

Year	1985	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013					
Economic Freedom Score	72	73	68.0	73.3	69.7	69.7	69.1	69.5	68.3	67.8	66.4	67.5	67.8	66.6	66.1	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9	69.8	69.9

Source: 2013 Index of Economic Freedom (<http://www.heritage.org/index/>)
Score: 100=0; Free: 70.0-75; Mostly Free: 60.0-69; Moderately Free: 50.0-59; Mostly Unfree: 40.0-49; Expressed

표2

Rule of Law

	1986	1988	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.75	0.73	0.83	0.81	0.78	0.81	0.87	0.84	1.02	0.85	0.96	0.99	1.02	0.97
Japan	1.32	1.33	1.29	1.14	1.18	1.26	1.24	1.35	1.33	1.32	1.30	1.33	1.30	1.32
Taiwan	0.75	0.74	0.78	0.85	0.94	1.00	1.01	0.76	0.75	0.76	0.93	1.02	1.05	1.04
Indonesia	-0.37	-0.72	-0.75	-0.97	-0.89	-0.77	-0.82	-0.73	-0.68	-0.66	-0.60	-0.64	-0.61	-0.60
Cambodia	-1.14	-1.11	-0.99	-1.10	-1.22	-1.25	-1.19	-1.19	-1.08	-1.11	-1.09	-1.09	-1.02	-0.97
US	1.45	1.55	1.54	1.49	1.55	1.43	1.53	1.57	1.58	1.61	1.58	1.63	1.61	1.60

Voices and Accountability

	1986	1988	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.62	0.54	0.56	0.70	0.66	0.69	0.71	0.64	0.66	0.62	0.68	0.73	0.70	0.68
Japan	1.05	0.89	0.92	0.99	1.03	1.03	1.00	0.94	0.95	0.92	1.02	1.04	1.06	1.09
Taiwan	0.68	0.77	0.82	0.95	0.88	0.93	0.94	0.68	0.70	0.68	0.82	0.83	0.82	0.82
Indonesia	-0.81	-1.04	-0.44	-0.39	-0.38	-0.29	-0.16	-0.14	-0.07	-0.06	-0.03	-0.07	-0.05	0.03
Cambodia	-0.96	-0.92	-0.83	-0.78	-0.96	-0.89	-1.01	-0.93	-0.93	-0.97	-0.91	-0.93	-0.93	-0.98
US	1.37	1.36	1.35	1.35	1.30	1.31	1.28	1.08	1.09	1.12	1.09	1.12	1.09	1.12

Control of Corruption

	1996	1998	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.27	0.34	0.25	0.47	0.48	0.34	0.59	0.28	0.52	0.37	0.48	0.40	0.46	0.47
Japan	1.05	0.93	1.23	0.86	1.18	1.23	1.21	1.32	1.21	1.31	1.37	1.57	1.57	1.61
Taiwan	0.59	0.63	0.75	0.64	0.84	0.86	0.78	0.53	0.50	0.48	0.60	0.72	0.87	0.72
Indonesia	-0.56	-1.08	-0.89	-1.13	-0.96	-0.89	-0.86	-0.81	-0.58	-0.56	-0.82	-0.75	-0.68	-0.66
Cambodia	-0.96	-1.08	-0.85	-0.99	-0.94	-1.02	-1.18	-1.23	-1.09	-1.20	-1.16	-1.23	-1.22	-1.04
US	1.57	1.55	1.66	2.01	1.77	1.86	1.53	1.32	1.34	1.41	1.26	1.26	1.27	1.38

Political Stability and Absence of Violence/Terrorism

	1996	1998	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.52	0.42	0.30	0.17	0.21	0.40	0.45	0.38	0.53	0.40	0.38	0.29	0.28	0.17
Japan	1.11	1.19	1.13	1.11	1.00	0.99	0.99	1.09	0.96	0.84	0.94	0.85	0.99	0.94
Taiwan	0.99	0.89	0.47	0.60	0.60	0.56	0.62	0.62	0.52	0.80	0.53	0.84	0.94	0.89
Indonesia	-1.18	-1.77	-2.04	-1.62	-2.12	-1.87	-1.48	-1.40	-1.20	-1.09	-0.76	-0.85	-0.76	-0.57
Cambodia	-1.15	-1.31	-0.87	-0.80	-0.70	-0.43	-0.42	-0.38	-0.41	-0.34	-0.59	-0.54	-0.33	-0.14
US	0.87	0.82	1.01	0.21	0.05	-0.20	-0.09	0.49	0.37	0.56	0.43	0.44	0.60	0.63

Government Effectiveness

	1996	1998	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.63	0.33	0.70	0.89	0.93	0.94	1.02	1.05	1.23	1.05	1.11	1.22	1.26	1.20
Japan	0.96	1.07	1.19	1.07	1.22	1.45	1.35	1.56	1.45	1.46	1.46	1.52	1.47	1.40
Taiwan	0.80	0.90	0.74	0.82	1.01	1.17	1.01	1.15	1.12	1.14	1.19	1.19	1.15	1.14
Indonesia	-0.42	-0.60	-0.27	-0.43	-0.45	-0.38	-0.44	-0.34	-0.28	-0.24	-0.28	-0.20	-0.25	-0.29
Cambodia	-0.88	-1.07	-0.85	-0.84	-0.88	-0.88	-0.97	-0.96	-0.86	-0.95	-0.91	-0.92	-0.85	-0.83
US	1.71	1.80	1.84	1.70	1.61	1.80	1.57	1.60	1.65	1.60	1.50	1.55	1.51	1.51

Regulatory quality

	1996	1998	2000	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Korea	0.48	0.31	0.59	0.80	0.75	0.81	0.82	0.75	0.92	0.72	0.84	0.94	0.99	0.89
Japan	0.69	0.56	0.81	0.48	1.06	1.14	1.23	1.25	1.13	1.13	1.09	1.03	1.08	1.12
Taiwan	0.96	1.08	1.14	1.06	1.07	1.20	1.03	0.87	0.96	1.03	1.07	1.14	1.14	1.19
Indonesia	0.19	-0.26	-0.18	-0.64	-0.78	-0.67	-0.54	-0.34	-0.32	-0.32	-0.33	-0.39	-0.33	-0.28
Cambodia	-0.05	-0.18	-0.15	-0.31	-0.46	-0.50	-0.49	-0.59	-0.47	-0.44	-0.47	-0.46	-0.57	-0.35
US	1.59	1.64	1.74	1.58	1.58	1.59	1.61	1.64	1.50	1.54	1.39	1.43	1.45	1.29

Source: Governance matter 2013, "Worldwide Governance Indicators(WGI)"

Frontieres)는 2010년 ‘세계언론자유지수’를 발표하면서 한국의 언론자유 지수를 178개국 가운데 42위로 평가하고 남태평양에 있는 국가 파푸아뉴기니의 언론자유 수준과 같으면서 한국을 언론자유 감시 대상국으로 분류하였다. 이는 MBC ‘PD수첩’ 제작진 체포 등이 있었던 2009년의 69위에 비해 27단계 오른 수치이지만, 참여정부 당시인 2007년 39위, 2006년 31위와 비교했을 때 여전히 낮은 단계다. 국제인권감시 단체인 프리덤하우스는 2012년에 발표한 ‘2011년 언론자유 보고서’에서 한국을 ‘언론자유국’(free)에서 ‘부분적 언론자유국’(partly free)으로 강등시켰다. 한국은 2011년에 발표된 ‘2010년 언론자유 보고서’에서 전체 196개국 가운데 67위로 ‘언론자유국’으로 분류됐으나, 2012년 발표에서는 홍콩과 함께 공동 70위로 하락하면서 ‘부분적 언론자유국’이 됐다.⁴⁷⁾ 프리덤하우스는 2012년 발표한 ‘2011년 인터넷상의 언론자유 보고서’에서도 한국의 인터넷 자유 지수를 조사 대상 37개국 가운데 9위로 평가하면서 ‘인터넷 자유국’이 아닌 ‘부분적 자유국가’로 분류했다. 프리덤하우스는 “한국 정부가 북한의 공식 트위터 계정을 비롯해 65개의 북한 관련 사이트의 접근을 차단하고 있다”며 “인터넷 실명제 등 규제장치와 일련의 블로거 체포 사건 등도 인터넷 자유에 도전이 되고 있다”고 지적했다. 둘째, 민주화 이후 조선조 말 공공성의 정치를 좌초시킨 강한 유교적 가산주의가 부활하였다(임혁백, 2008 : 25-26). 민주화 이후 정치의 중심에 서게 된 소위 ‘3김’(김영삼, 김대중, 김종필)으로 불리는 정치 지도자들은 근대적 민주정당을 발전시키기보다는 사당을 발전시켰다. 정당 보스가 추종자의 충성과 교환으로 추종자의 복지를 책임지는 가산주의(patrimonialism)는 정당을 공공 이익을 추구하기보다 사적 집단의 이익을 추구하는 조직으로 만들었다. 1987년 민주화 이후 민주적 제도, 절차와 과정을 도입한 뒤에도 유교적인 가산주의(patrimonial) 전통이 부활하여 공공 영역의 사유화를 가져왔다.

유교적인 가산주의의 유산은 한국인들로 하여금 가족과 같은 원초적 혈연집단, 또는 학연과 지연으로 묶인 연고집단을 중심으로 강한 신뢰관계, 연대관계를 형성하게 하였으나, 신뢰와 연대의 반경이 극히 짧아서 신뢰와 연대는 혈연집단이나 연고집

47) 2011년 ‘국경없는 기자회’ 조사에서 한국과 언론수준이 같은 것으로 평가받았던 (42위), 파푸아뉴기니는 2012년 프리덤하우스 조사에서 48위를 기록하면서 70위를 기록한 한국을 한참 앞선 것으로 조사됐다. 프리덤하우스가 2014년에 발표한 2013년 언론자유 보고서도 한국의 언론자유 순위를 68로 기록하면서 한국을 ‘부분적 언론자유국’으로 유지하였다.

GLOBAL PRESS FREEDOM RANKINGS

Rank 2011	Country	Rating	Status
1	Finland	10	Free
2	Norway	11	Free
	Sweden	11	Free
4	Belgium	12	Free
	Iceland	12	Free
	Luxembourg	12	Free
7	Andorra	13	Free
	Denmark	13	Free
	Switzerland	13	Free
10	Liechtenstein	14	Free
	Netherlands	14	Free
	Palau	14	Free
13	New Zealand	15	Free
	St. Lucia	15	Free
15	Ireland	16	Free
	Monaco	16	Free
17	Germany	17	Free
	Marshall Islands	17	Free
	Portugal	17	Free
	St. Vincent and Grenadines	17	Free
	San Marino	17	Free
	United States of America	17	Free
23	Costa Rica	18	Free
	Estonia	18	Free
	Jamaica	18	Free
26	Barbados	19	Free
	Canada	19	Free
	Czech Republic	19	Free
	United Kingdom	19	Free
30	Bahamas	20	Free
	St. Kitt and Nevis	20	Free
32	Australia	21	Free
	Austria	21	Free
	Japan	21	Free
	Micronesia	21	Free
36	Cyprus	22	Free

Rank 2011	Country	Rating	Status
	Lithuania	22	Free
	Malta	22	Free
	Slovakia	22	Free
40	Belize	23	Free
	Dominica	23	Free
	France	23	Free
	Spain	23	Free
	Suriname	23	Free
45	Grenada	24	Free
	Mali	24	Free
	Trinidad and Tobago	24	Free
48	Papua New Guinea	25	Free
	Poland	25	Free
	Slovenia	25	Free
	Taiwan	25	Free
	Uruguay	25	Free
	Vanuatu	25	Free
54	Ghana	26	Free
	Latvia	26	Free
	Tuvalu	26	Free
57	Cape Verde	27	Free
	Kiribati	27	Free
59	Mauritius	28	Free
	Nauru	28	Free
61	Chile	29	Free
	Israel	29	Free
	Sao Tome and Principe	29	Free
	Solomon Islands	29	Free
65	Greece	30	Free
	Guyana	30	Free
	Hungary	30	Free
	Samoa	30	Free
69	Tonga	31	Partly Free
70	Hong Kong	32	Partly Free
	South Korea	32	Partly Free
72	Benin	33	Partly Free
	Serbia	33	Partly Free
	South Africa	33	Partly Free
75	Italy	34	Partly Free

▲ 2012년 발표된 프리덤하우스의 '2011년 언론자유 보고서' 순위표

단을 벗어나지 못하였다..⁴⁸⁾ 가신주의는 혈연, 지연, 학연이 아닌 타 집단에 대한 강한 불신과 배제, 배타의식을 바탕으로 자신이 속한 가족과 연고집단 내에서의 강한 신뢰관계를 유지하는 것으로 밴필드 (Banfield)가 이야기한 이탈리아 시칠리아 지방의 '무도덕적 가족주의'(amoral familism)와 닮은 점이 많다(Banfield, 1958). 말하자면, 한국인들의 신뢰의 반경은 극히 좁으며 따라서 모르는 시민들 간에 '일반화된 신뢰'(generalized trust)가 형성되어 있지 않다. 이러한 시민들 간에 '일반화된 신뢰'의 부족은 가족, 학벌, 지역으로 연결되어 있지 않은 '일반적인 시민들과 동료시민들'(citizens and fellow citizens) 간의 소통, 특히 정치적 소통을 어렵게 하고 있다.

민주화 이후 제왕적 대통령, 제왕적 총재, 위임주의, 보스주의, 지역주의, 가신주의, 인치주의, 부패, 권력의 사유화가 국민에 의해서 공정하게 선출된 민주적 지도자 사

48)원래 공자의 원시 유교는 공론의 정치를 기본으로 하고 있었다. 공자는 요순 3대 시대에는 "큰 도가 행해지니 천하가 공 변되었다"(大道之行也 天下爲公)고 찬탄하였다. 그러나 공자는 춘추전국시대에 들어서면서 정치가 사유화, 세습화되면서 '天下爲家'가 되었다고 탄탄하였다.

이에 만연하였다. 특히 지역주의는 민주화 이후 한국의 공화주의와 공공성의 실현을 막아온 장애물이었다. 가산주의적 원리에서 보면 지역은 가족의 동심원적 확장이었다. 가문의 확대는 지역이었고, 정당은 지역의 사적인 이익을 도모하는 집단이 되었다. 지역의 이익이 나라의 이익이 되는 나라에서 공공성이 설 자리는 없다. 한국의 지역주의는 대한민국이라는 공동체의 이익의 희생 위에 특정 지역의 이익을 배타적으로 추구하는 가산주의의 표출이었다.

시민사회도 마찬가지로였다. 원래 시민은 공적인 존재였고, 시민사회도 공적인 존재였다. 왜냐하면 시민사회는 공적인 시민이 모여서 공공 영역(public sphere)에서 공적인 활동에 참여하는 집단이기 때문이다. 시민사회와 정치사회가 모두 공공 영역에서 활동하지만 시민사회가 정치사회와 구별되는 것은 시민사회는 정치사회와는 달리 권력의 장악을 목표로 하지 않는다(non-usurpation)는 것이다(Schmitter, 1997 : 240). 시민사회는 국가와 마찬가지로 공익을 추구하나 국가기관이 아닌 자발적 결사체라는 점에서 시민사회를 NGO (Non-Governmental Organization)라 부르는 것이다. 그리고 시민사회는 정부가 아닌 민간사회이지만 기업과 가족 같은 사적 조직은 아니다. 시민사회는 기업과 달리 이윤을 추구하지 않는다는 점에서 NPO(Non-Profit Organization)라고 부르기도 하는 것이다(임혁백, 2007 : 42).

그런데 민주화 이후 시민사회는 부활하였고 권위주의 시대와는 달리 자율적인 시민사회 조직이 우후죽순처럼 솟아났다. 그러나 가산주의의 유산은 시민사회를 비껴가지 않았다. 민주화 이후, 지역적 그리고 집단적으로 보편적인 공동체의 이익을 희생하여 자신들의 사적인 이익을 배타적으로 추구하는 지역 이기주의, 집단 이기주의적인 시민사회가 무성하였다. 그러나 한국의 많은 시민 결사체들은 정부에 대한 견제를 넘어 정부에 침투하고, 정부를 식민화하며, 정부에 저항하여 자신들의 사적인 집단이익을 추구하는 과당집단화하였고, 이 과정에서 원래 시민사회가 갖고 있던 공공성은 실종돼버렸다. 여기에 더하여 과거 민주화운동에서 중요한 역할을 하였던 대기업 노조는 기득권 집단이 되어 공정, 공익, 공유의 공공성을 실현하는 데 장애가 되고 있다.

세계화 시대에 국가는 자신에게 걸린 과부하를 줄이기 위해 서비스 NGO들이 많은 업무를 분담해주시기를 원한다. 그런데 많은 시민단체들은 관(官)에서 민(民)으로의

전환을 공(公)에서 사(私)로의 전환으로 이해하고 정부로부터 이관된 공공재의 생산과 공급을 자신의 집단 이기주의적인 사적 이익 추구의 영역으로 만들어버리려고 한다. 공공재의 생산과 공급 과정에서 관(官)의 독점을 깨고 정부, 시민사회, 기업의 공유 체제로 바꾸기 위해서는 시민사회는 스스로를 공적 영역이라고 인식하는 것이 중요하다. 시민사회단체가 사적 이익을 추구할 때 공화주의는 실현되지 않고 시민사회의 공공성도 담보되지 않는다.

셋째, 가산주의에 의해 발전이 억제되어왔던 한국 정치의 공공성, 또는 공화주의는 신자유주의와 세계화의 물결에 의해 또다시 철퇴를 맞는다(임혁백, 2007 ; 43-44). 그것은 공공성을 실현해야 할 국가의 약화 그리고 반정치적(anti-political)이고 반공공성적인 시장 이데올로기의 확산이다. 신자유주의 시대에 국가는 비효율성의 상징으로 낙인 찍혔다. 이러한 이데올로기하에서 민영화의 논리가 판을 쳤다. 국영기업과 공공기관의 민영화(民營化)는 공공성을 상실한 사영화(私營化)로 전락하였다. 사적인 이윤 극대화를 목표로 하는 기업들이 국가의 영역을 침식하고 있다. 그런데 문제는 기업이 국가의 영역을 침식하면 민주주의가 지배하는 영역이 축소되고, 그만큼 공공성이 실현될 수 있는 가능성이 줄어든다는 것이다.

공공성은 ‘정치적인 것이고’, ‘정부적인 것’이다. 무엇보다도 정치는 공적인 것이고, 공적인 일은 정부가 가장 잘 달성할 수 있으며, 공공재는 정부가 가장 효율적으로 공급할 수 있다는 것이 ‘공공재 국가이론’(public goods theory of the state)이다. 그런데 한국 정치의 공공성은 민주화 이전에는 가산주의(家產主義)에 의해 침탈당하고, 민주화 이후에는 신자유주의 논리에 의해 억제되었다. 정부를 운영하는 원리도 공공성에 바탕을 두지 않고 시장적 효율성에 바탕을 둔다. 공적 기관의 목적은 국민의 민복 또는 공공복지를 어떻게 더 효과적으로 증진시켜주느냐에 달려 있다. 그런데 많은 경우 공적 기관의 평가는 얼마나 수익을 내었느냐로 결정된다. 주택공사와 같은 공기업이 얼마나 수익을 내었느냐로만 평가된다면 집 없는 서민들에게 짠 값에 주택이 공급되겠는가?

정치개혁에 신자유주의의 논리가 들어온 것은 김영삼 정권 때부터이다. 그러한 신자유주의적 정치개혁(government by market)의 시동을 걸어준 것은 자본가 단체들이었다. 그들이 내건 ‘고비용 저효율 정치를 저비용 고효율 정치로 바꾸자’는 담

론이야말로 시장주의적 정치개혁의 답론이며, 정치의 공공성 증진이라는 ‘민주공화국’의 지향에 역행하는 것이다. 공적인 목표와 가치를 갖고 있는 국가를 기업을 경영하듯이 해야 한다는 기업경영주의적 국가경영론은 진보정권이라는 김대중, 노무현 정권에도 지속되었고, 이명박, 박근혜 정권에서 더욱 극성을 부리고 있다.

이러한 기업경영주의가 득세하면서 마침내 CEO 대통령이 탄생하였다.⁴⁹⁾ 그러나 CEO 대통령이 한 일은 정치와 사회의 탈(脫)공공성화이다. 기업경영주의, 시장에 의한 정부, 국민 생활에 직결된 공공 부문의 민영화, 신자유주의적 교육 자유화와 교육 공공성의 위기, 시장근본주의적인 무역 자유화, 환경의 탈규제화, 의료 민영화 등은 정치와 사회의 탈공공성화를 상징하는 몇 가지 정책 사례들이다. 정치에서 공공성의 척도(피플 프렌들리)는 사라졌고 오직 시장적 효율성, 기업의 이윤 극대화(비즈니스 프렌들리), 정치의 민영화라는 탈공공적, 반공공적인 정책만이 판을 치고 있다.

6. 공공성의 정치와 사회의 부활을 위한 방안 모색

민주화 이후 민주정부하에서 공공성의 정치와 사회의 커다란 진전에도 불구하고 지금 한국에서는 공공성의 위기가 논의되고 있다. 한국에서는 언론자유 수준이 하락하면서 자유롭고 평등한 공론장에 심각한 문제가 발생하고 있고, 권위주의 시대의 가산주의 문화와 관행이 민주화된 정치와 사회에 부활하면서 공익성, 공개성, 공정성, 시민성이 훼손되고 있다. 무엇보다도 신자유주의 세계화의 물결이 한국에 상륙하면서 국가와 정부가 후퇴하고 시장과 기업이 그 자리를 대체하고 있다. ‘시장에 의한 정부’(government by market), 정치의 시장화가 진행되면서 ‘정부적인 것’으로서의 공공성, ‘정치적인 것’으로서의 공공성이 약화되고, 그 자리에 공공 기능의 민영화, 사영화(privatization), 외주화(outsourcing), 하청화(subcontracting)와 탈규제화

49) 역사상 CEO 출신 국가지도자가 성공한 예를 찾아보기 힘들다. 미국의 경우 후버 (Hoover)가 유일한 CEO 출신 대통령이었으나 그는 미국을 대공황이라는 전대미문의 국난으로 몰아넣었다. 태국의 통신재벌 출신의 CEO 총리인 탁신은 사익과 공익을 구별하지 못하는 투명하지 못한 행동으로 군부 쿠데타에 의해 강제로 퇴출되었다. 이탈리아의 미디어 재벌 출신 CEO 총리인 베를루스쿠니는 부패와 공인적 에티켓이 결여된 언행으로 이미 실패한 정치인으로 낙인찍히고 있다.

가 일어나고 있고, 이는 교육, 환경, 사회복지, 노동, 보육의 공공성을 훼손하고 있다.

정치적, 사회적 공공성이 위기를 맞고 있는 현 시점에서 공공성을 회복하기 위한 대안은 무엇인가?

(1) 시민참여적 공론장의 부활

첫째, 시민 참여적인 공론장을 부활시켜야 한다. 현재 한국 정치와 사회의 공론장은 활발하게 기능하고 있지 않다. 언론자유가 파푸아뉴기니아보다 더 낮은 수준으로 떨어져 국제 언론자유 감시단체로부터 언론이 ‘자유로운’ 나라에서 ‘부분적으로 자유로운’ 나라로 추락하고, 언론자유 감시 대상국으로 전락하면서 공론장은 심각하게 위축되어 있다. 그러나 율곡선생이 공론은 나라의 원기(元氣)와 같다면 공론이 흐르지 않으면 나라가 돌아가지 않는다고 했고, 성경에 나오는 바벨탑 이야기는 소통이 되지 않는 국가는 바벨탑처럼 무너진다는 교훈을 주고 있다. 유교 왕조국가에 살았던 율곡 선생은 정부(朝廷) 내의 공론장을 시민사회(閭巷) 내의 공론장보다 중시했지만 조정과 여항에 모두 공론장이 없으면 나라가 망한다고 했다.

그런데 민주화 시대에 공론장을 부활하기 위해서는 국가와 정부 내에서 소통을 통한 공론형성을 활성화하는 것도 중요하지만 시민사회 내에 공론장을 여는 것은 더 중요하다. 공론장을 활성화하기 위해서는 먼저 소통을 제도화해야 한다. 신라의 화백회의, 고구려의 제가평의, 백제의 정사암회의, 고려의 재추회의, 조선의 의정부·경연(經筵)·삼사(三司)와 같은 제도화된 소통기구를 마련하고 제도화된 소통의 통로를 여는 것이 중요하다. 대통령은 대소통자(great communicator)가 되어 국민과 소통하고, 정당·의회와 소통해야 하고, 기업·노동자·시민사회와도 소통해야 한다.

대통령과 정부는 정부와 시민, 시민과 동료 시민 간에 대화, 토의, 토론, 심의를 통해 공공의사 또는 공론을 형성할 수 있는 조건을 만들어주어야 한다. ‘평등한 시민들 간의 자유로운 심의’에 의한 공론 형성을 위해서는 시민들은 심의 능력에서의 평등, 종족·종교·이념적 정체성이 공론 참가의 조건이 되지 않게 하는 종교, 양심, 사상의 자유와 표현과 언론의 자유가 보장되어야 한다. 공론장을 활성화하기 위해서는 이 모든 자유와 심의 능력의 평등이 보장되고 제도화되도록 정부가 노력해야 한다.

그러나 토론과 심의의 자유와 평등은 토론 에티켓을 훼손하지 않는 범위 내에서 허

용되어야 한다. 방종은 자유가 아니라 자유롭지 않게 되는 길이다. 민주적 공론장에서는 시민들과 대표들이 이성적인(reasoned) 성찰과 판단에 근거하여 공적인 문제에 대한 해결책을 토의하고 토론하고 심의하는 것이다. 민주적 공론장에서 토론자들은 상대방을 존중해야 하며, 모든 문제가 폭력적 수단이 아니라 평화적인 대화와 토론을 통해서 해결되어야 한다는 ‘에티켓 사회’(etiquette society)가 형성되어야 한다.⁵⁰⁾ 에티켓 사회, 관용의 문화, 차이를 인정하고 수용하는 정치가 정착되어 있지 않은 사회에서 대화, 토론, 심의를 통해 공적 문제에 관한 합의를 이루어내려는 심의 민주주의의 토양은 척박할 수밖에 없다. 한국에서 토론은 목소리 큰 사람이 이기는 방향으로 진행되고 있으며, 공적인 문제에 대한 이성적인 심의는 이루어지지 않고 있다.⁵¹⁾ 공정한 토론을 위한 토론 에티켓은 특히 온라인상의 토론(SNS 또는 소셜 미디어)에서 요구된다. 온라인상에서 익명성을 악용해 원색적으로 비방하고 욕설을 퍼붓는 것은 온라인 토론장이 공론장이 될 수 없게 하는 가장 큰 요인이다.

(2) 시장경제의 공공성 회복

공론장의 활성화와 함께 시장의 공공성을 회복해야 한다. 시장사회는 공공적이지 아닐 수 있으나 시장경제는 공공적일 수 있다. 1997년부터 5년간 자크 시라크 프랑스 대통령과 함께 좌우 동거정부(코아비타시옹)를 이끈 사회민주주의자 리오넬 조스팽 총리는 “시장경제는 ‘예스’, 시장사회는 ‘노’”라는 모토를 내걸었다. 시장경제가 자원과 부를 분배하는 가장 효율적 수단이라는 점을 인정하지만, 시장경제는 항상 시민들의 필요(needs)에 대응하는 사회에 종속적인 존재여야지, 시장이 사회를 지배하는 ‘시장사회’(market society)가 되어서는 안 된다는 주장이었다. 따라서 조스팽은 시장경제를 지지하면서 시장경제가 좀 더 공공적이 되어야 하고 그러기 위해서는 시장에 대한 통제와 규율이 필요하다고 주장했다.

17, 18세기 유럽의 계몽주의자들은 ‘온화한 상업’(doux commerce)이라는 개념으

50) 조선조의 유교적 시민사회의 소통의 핵심은 에티켓 사회였다. 유학자 집단은 특별히 공적 행동에 적합한 사회적 형식과 예절에 관한 공동 규약에 의해 제공된 시민성(civility)을 갖고 있었다. 그들은 자신들 고유의 “제스처어, 억양, 특별한 연설행태, 정중함, 자존심, 긍지, 품위, 고상한 사고와 취미, 예의범절, 전통에 충실함, 관대함, 외부로부터의 도전에 대한 단호한 태도를 견지하고 있었다.” (Tu et al., 1992: 97)

51) 이를 이탈리아 정치학자 Gambetta는 ‘심의적 남성주의’(discursive machismo)라 불렀다. (Gambetta, 1998)

로 자본주의가 민주주의와 양립할 수 있을 뿐 아니라 민주주의를 발전시킨다고 주장했다. 몽테스키외는 “상업의 정신에 검약, 경제, 절제, 노동, 지혜, 평온, 질서, 규칙성과 같은 공공성이 있다”고 했고, 맹자는 향산항심(恒産恒心)이라는 말로 인의와 같은 공공성을 추구하기 위해서 향산(恒産)이 필요하다고 양혜왕에게 이야기했다. 왜냐하면 완전고용이라는 좋은 경제하에서 사람들은 도덕을 회복하고 인의(仁義)에 따라 행동할 것이기 때문이다.

1) 대기업의 공공성

공공성이 없는 시장경제는 승자 독식(winner-takes-all)의 시장사회를 낳는다. 승자 독식의 사회는 시장경쟁의 승자와 패자 간의 간극을 확대함으로써 사회적 양극화와 사회적 분열을 강화하고, 사회적 분열이 위험수위에 도달할 경우 시장 열패자는 폭력적으로 저항할지 모른다. 현재 전 세계적으로 시장으로의 균형 축이 이동하고 있는 것은 사실이다. 전 세계 100대 경제 주체 중 52개가 다국적 기업이다. 국가는 48개에 지나지 않는다. 이 통계야말로 권력의 중심이 국가에서 대기업으로 옮겨갔다는 것을 단적으로 보여준다. 그러나 이 통계는 대기업이 더 이상 사적인 존재로 머물기엔 너무나 공적(公的)인 존재라는 것을 또한 보여준다. 국가보다 더 큰 부를 창출하는 대기업은 그들의 투자행위가 국가를 포함한 수많은 사람들의 물질 조건(고용, 소득, 복지, 연금)을 결정하는 공적(public) 행위자라는 것을 알아야 한다(Przeworski and Wallerstein, 1988). 그래서 린드블롬은 기업가들을 공적인 기능을 수행하는 관리(functionaries)라고 부르고 있고(Lindblom, 1977), 미국에서는 주식시장에 상장된 기업을 공적 기업(public company)이라 부르는 것이다.

한국의 시장경제의 공공성이 거둬나기 위해서는 한국 경제를 이끌고 있는 대기업과 재벌들이 스스로를 공적 존재라고 인식하는 것이 필요하다. 그들은 더 이상 마르크스가 『자본론』에서 상정하였던 분산적으로 경쟁하는 19세기의 수많은 자본가들 중의 하나가 아니다. 그들은 독점기업으로서 이윤을 창출해 종업원의 일자리와 복지를 책임지고, 현지화(localization)를 통해 지역사회에 책임을 지고, 그리고 경제를 성장시켜 전 사회의 복지를 책임지는 공적(public)인 존재이다.

만약 대기업들이 이기적인 이윤만을 추구하여 사회적 안전망의 구축에 소홀히 하

고 약자를 보호하는 사회적 투자(social investment)에 인식할 경우 사회는 가진 자와 가지지 못한 자로 양극화되고, 가진 자들은 가난, 마약, 범죄로 피해를 겪는 가지지 못한 자들의 공격에 직면할 것이며 공동체는 분열될 것이다. 이제 공적 존재로서의 대기업은 강한 공동체 지향성을 보여주어야 한다(임혁백 2007 : 45-47).

과거 개발 연대에 재벌과 대기업은 공정성, 공유성, 공익성, 공개성을 보여주지 못했다. 그 결과 한국은 세계가 기적이라고 부르는 고도 경제성장을 이룩했지만 자유롭고 공정한 ‘좋은 시장경제’를 창출하지 못했다. 재벌은 왜곡된 소유지배 구조로 야기된 경제력 집중과 문어발식 확장, 편법 상속과 증여, 일감 몰아주기 등 재벌 총수 일가의 부당한 사익 추구하고 불법행위로 한국 경제의 공정성과 공익성을 실현하지 못했다. 오히려 자유시장 경제질서(질서자유주의, Ordnung Liberalismus)의 근간을 심각하게 훼손하였다.

또한 대기업은 탐욕과 횡포로 골목상권, 자영업자, 전통시장의 생존권을 위협하였고, 중소기업과의 동반성장이 가능한 동반자 관계를 형성하지 못하고 독과점 및 불공정 거래를 일삼았다. 기업 내부에서는 소액주주 및 이해 당사자의 권리를 강화하는 기업 지배구조를 구축하지 못했다. 신자유주의의 도래 이후 이러한 대기업의 독점과 횡포는 더욱 심해져 ‘좋은 시장경제’가 요구하는 공유성이 실현되지 못하고 있다.

이러한 한국의 시장경제가 안고 있는 공공성의 문제를 해결하기 위하여 다음과 같은 시장경제의 개혁이 필요하다.

첫째, 현지화 전략과 지역의 지자체·대학·연구소와의 협치를 통해 지역 친화적인 기업, 지역의 환경을 고려하는 지속적 발전을 추구하는 기업이 되어야 한다. 지역주민의 소득을 향상시키고 지역의 복지 수준을 제고하는 주역이 되어야 한다.

둘째, 대기업은 공적 존재로서 사회적 책임(social responsibility)을 다해야 한다. 세계화로 거대 정부, 거대 기업에서 작은 정부, 거대 기업으로 변화하면서 기업의 지배 영역은 확대되고 정부의 지배 범위와 능력은 줄어들고 있다. 대기업은 사회 구성원으로서 좋은 사회를 만들기 위해 책임 있는 역할을 수행하는 ‘건전한 기업 시민’(good corporate citizen)이 되어야 할 뿐 아니라, 시장 열패자와 낙오자에게 투자하는 ‘사회적 투자’(social investment)를 장기적인 이윤을 보장하는 투자로 인식하여

야 한다.

셋째, 공적 존재로서의 기업은 투명경영과 윤리경영을 하여야 한다. 국가와 마찬가지로 부패한 조직은 공공성을 실현할 수 없을 뿐더러 사회적 신뢰 수준을 떨어뜨린다. 한국의 대기업은 정치권 다음으로 가장 불신 받는 집단이며 국제적으로도 신뢰를 받지 못하고 있다. 기업 회계의 불투명성(분식회계), 불법적 정치자금 제공, 재산 해외 도피, 탈법적 재산 증여, 불공정 거래행위 등의 불투명 경영은 한국 기업에 대한 불신을 야기하고 있다. 또한 한국 기업에서 윤리경영이 살아나야 한다. 윤리경영이란 경영의 기준을 윤리규범에 두고, 투명하고 공정하며 합리적인 업무 수행을 통해 기업의 이해 관계자인 고객, 종업원, 주주, 협력업체, 지역사회 등과 성장과 가치를 나누는 경영이다. 투명경영, 윤리경영은 초일류 기업이 되기 위한 선택이 아니라 필수적인 조건이다. 왜냐하면 세계무역기구(WTO) 정부 조달의 투명성 협정, 부패 방지 라운드, 경제협력개발기구(OECD)의 국제 상거래 뇌물 방지 협약 등으로 윤리경영, 투명경영을 하지 않고서는 살아남을 수 없는 국제적 기업 환경이 조성되고 있기 때문이다.

요약하자면, 17세기와 18세기 계몽주의자들이 신흥 자본주의를 정당화하기 위해 내놓았던 ‘온화한 상업’ 또는 오늘날의 ‘좋은 시장경제’는 시장의 영역, 기업의 영역도 더 이상 사적인 영역에 머물 수 없으며 좀 더 공공성이 강한 시장경제를 지향해야 한다는 것이다. “권력이 이미 시장으로 넘어갔다”는 말은 역설적으로 시장이 더 이상 사적인 영역이 아니라 공적인 영역이라는 것을 증명해주는 것이다. 사회를 책임지는 권력이 시장에 속해 있음에도 불구하고 시장과 기업들이 공공성을 추구하지 않고 사적 경쟁과 사적 이윤의 극대화에 몰두한다면 그로써 초래되는 ‘시장사회’는 질서가 부재한 무정부 상태가 될 것이고 폴라니가 이야기한 바와 같이 ‘자기파괴적’이 될 것이다. 무정부는 독재보다 더 인간성과 공동체를 파괴할 것이기 때문이다.

2) 사회적 경제와 사회적 기업을 통한 공공성의 확장

IT 사회의 급속한 진전으로 기술기업들이 경제성장에서 차지하는 비중과 담당하는 역할이 크게 높아지고 있다. 그런데 IT 기술기업의 특징은 자동화와 기술 집약적이라는 데 있다. 기술 집약과 함께 리프킨(Rifkin)이 이야기한 ‘노동자 없는 공

장'(workerless factory)이 들어서면서 노동력 절약이 나타나면 '고용 없는 성장'(growth without employment)이 일어나며 많은 기존의 노동자들이 노조의 협상력과 상관없이 '필요 없는 노동'(redundant labor)이 되고 대량의 실업이 발생한다. 이러한 시장에서 불필요한 노동은 언젠가는 시장에서 퇴출될 것이기 때문에 퇴출된 노동자들을 보살피는 경제가 필요하다. 거기에 더하여 노령사회의 출현으로 많은 노인들을 보살피는 경제가 커지고, 맞벌이 부부의 보편화로 공공보육 경제가 출현한다. 이러한 시장에서의 열패자와 사회적 약자를 보살피는 경제를 사회적 경제라 하고, 사회적 경제를 담당하는 기업을 사회적 기업이라 한다. 사회적 경제를 담당하는 사회적 기업은 기본적으로 비이윤적 동기에 의해서 움직여야 한다. 왜냐하면 사회적 기업이 순수하게 이윤 극대화에 의해서 움직이면 사회적 기업이 보살피려 하는 노약자, 시장 열패자에 대한 보살핌이 충분해지지 않기 때문이다. 빈곤 장애인이나 빈곤 노인을 간병하는 일은 공익적 서비스이고 공공성을 띤다. 왜냐하면 공익적 서비스로 생긴 수익은 재투자되어 실직자와 빈곤계층의 일자리를 만들어주기 때문이다.

사회적 기업은 협동조합의 형태로 조직되는데 시장에서 퇴출된 자들과 노약자들을 다시 사회 통합의 틀 속에 넣어야 한다는 인식이 확산되고 있고, 이런 부문에서 국가나 시장을 대신해 역할을 수행하려는 사회적 기업이 다양하게 생겨나고 있다. 장애인이나 노숙인들에게 일자리를 주는 '사회적 회사'(social firms), 소비자협동조합, 주택협동조합, 신용협동조합, 기업인 공동체 기업, 자선단체가 설립한 '독립 사업체', '지역사회가 세운·지역사회 개발 트러스트' 등도 사회적 기업에 속한다.

시장경제 체제의 자기파괴성과 지속 가능성의 문제가 심각해질수록 이윤 추구 동기에 의해서만 움직이지 않고 공동체와의 자발적 협력을 통해 공공성을 중시하는 사회적 경제가 부각되고 있다. 사회적 경제는 이해 당사자에 대한 서비스를 우선하고, 수익을 배분할 때 자본보다 사람과 노동을 중시한다는 점에서 공공성이 높다. 우리나라도 2012년 12월 1일부터 협동조합기본법의 시행으로 금융보험업을 제외한 다양한 영역에서 협동조합을 설립하는 것이 가능하게 되었고, 협동조합 형태의 사회적 기업이 시장이 하지 못하는 공적 기능을 담당할 것으로 기대되고 있다.⁵²⁾ 앞으로도 사회투자기금 조성 및 서민금융 활성화를 통해서 시민들이 협동조합이나 사회적 기업 등에 참여할 수 있는 기회를 확대함으로써 사회적 경제를 발전시켜야 할 것이다.

(3) 정치의 공공성 회복 - 공화주의

그렇다면 정치에서의 공공성은 어떻게 회복할 것인가? 가산주의적인 부패, 인치주의, 위임주의, 가신주의, 지역주의, 보스주의의 유산은 3김정치 시대 이후 크게 퇴조하고 있다. 그럼에도 불구하고 한국의 공공성의 정치는 아직도 갈 길이 멀다는 느낌이 든다. 이명박 정부하에서 학연, 지연, 종교에 기반을 둔 연고주의 인사가 많이 이루어졌다는 사실과 박근혜 정부하에서 벌어진 인사파동은 가산주의가 아직 청산되지 않았다는 것을 보여주고 있다.

한국에서 정치적 공공성을 회복하려면 무엇보다도 마키아벨리가 이야기한 공화주의적 리더십을 발휘해야 한다. 공화주의의 핵심은 덕성 있는 시민의 적극적인 정치적 참여이고, 시민의 정치적 참여는 지도자와의 소통에서 출발한다. 대통령을 비롯한 정치 지도자들은 국민과의 소통의 시대를 여는 대소통자(great communicator)가 되어야 한다. 대통령은 말하려하기보다 들으려 해야 하고, 토론에서 이기려 하기보다 민심을 경청해야 한다. 그렇지 않으면 국민과의 쌍방향 소통을 이룰 수 없다.

둘째, 시장주의 정치(government by market)를 탈피해야 한다. 국가 경영은 기업 경영이 아니다. 국가는 공공 영역의 대표이고, 기업은 사적 영역의 대표이다. 기업의 목적이 이윤을 극대화하는 것이라면, 국가는 모든 국민들의 복지를 고르게 극대화하는 것이 목적이다. 기업은 효율성을 최고의 가치로 삼아야 한다면, 국가는 형평성을 가치로 삼아야 하고 고르지 않는 것을 항상 걱정해야 한다. 기업의 이윤 극대화와 국가의 공익 극대화는 전혀 다른 원리에서 출발하고 있다. 대기업과 국가는 추구하는 목표, 작동하는 원리, 평가받는 실적 기준이 다르다. 민주공화국의 대통령은 국가가 공적인 존재이며 바로 이러한 공적인 존재를 효율적으로, 공정하게 관리해야 하는 헌법적 책무를 지고 있다는 것을 명심해야 한다. 시장이 갈채를 받는 세계화의 시대에 대통령은 더욱 세계화에 뒤떨어진 국민을 보호하고 배려하기 위한 노력을 경주해야 할 것이다(임혁백, 2008, “21세기 한국 국가관리의 최적 모델과 방향”).

세계화의 시대에 이미 권력이 시장으로 넘어가고 있는 상황에서 국가까지 시장주

52) 2007년 이후 6년간 1000개의 사회적 기업이 정부로부터 인증을 받았고, 2012년 12월 협동조합법 시행 이후 3000개의 협동조합이 설립되었다. 정부는 향후 5년 동안 8000~1만 개가 설립되어 4만~5만 개의 일자리를 창출할 것으로 기대되고 있다. (김성기, 김영식, 2013)

의에 합세하여 국가의 공공성, 공적 의무, 공익을 망각한다면 그로 말미암아 초래될 불평등, 불의, 불공정을 누가 시정할 것인가? 세계화 시대에 시장주의가 극성을 부릴 수록 국가는 더 공공성에 충실해야 하고 시장 경쟁에서 낙오한 약자의 눈물을 닦아 주어야 한다. 그러기 위해서 지도자는 부단히 시장에서 퇴출된 약자와의 소통을 계속해야 한다(임혁백, 2008 : 27).

대통령의 국가 경영 능력은 기업인의 경영 능력과 동일한 잣대에 의해 평가되어서는 안 된다. 기업인의 경영 능력은 이윤 추구의 노력에서 평가된다. 시장적 경쟁에서 살아남기 위해서는 이윤을 극대화해야 하고 이윤을 극대화하기 위해서는 형평성보다는 효율성을 우선적으로 고려해야 하며, 정치적 가치보다는 경제적 고려를 우선시해야 하는 것이다. 이에 반해 민주적 대통령의 국가 경영 능력은 국민의 지지의 극대화, 국민의 복지의 극대화라는 기준에 의해서 평가되어야 할 것이다. 민주주의는 효율적인 정부를 요구하고 있으나 동시에 부의 분배에서 형평성을 보장할 수 있는 정부를 요구하고 있는 것이다. 경제의 국제경쟁력을 강화하기 위해서 기업의 자유로운 이윤 추구 활동을 저해하는 규제 완화와 완화가 요구되지만 이것이 반드시 정치의 경쟁력 강화를 의미하지 않는다. 정치의 경쟁력은 경제적 약자의 복지를 보장할 수 있을 때 강화된다. 환경과 보건에 대한 규제 완화가 기업가들의 이윤 극대화를 위해서 소망스러운 정책일지는 모르나 국민들의 복지와 건강을 우선시해야 하는 대통령이 선택해서는 안 되는 정책인 것이다. 기업인은 환경을 파괴하고 자원을 낭비하는 규제 완화를 요구할 수 있다. 그러나 대통령은 기업인들의 이기적 이윤 추구의 결과로 발생하는 환경 파괴에 대한 규제를 강화해야 하는 것이다.

셋째, 대통령을 비롯한 정치 지도자들이 공적인(public) 존재가 되어야 한다. 대통령과 국회의원들은 당선된 순간부터 사적인 개인이 아니라 국가를 운영하고 책임지는 공적인 존재로 변한다. 공인으로서 대통령에게는 사적 소유물은 없는 것이다. 그것이 플라톤의 『국가론』에 나오는 가족공산주의의 핵심적 내용이다. 공화주의하에서 공인의 몸은 내 몸이 아니라 국가에 속한 국유재산인 것이다. 마르크스가 간파한 바와 같이 사유재산은 공적 정신을 부패시키는 원천이다. 따라서 한국에서 정치의 공공성을 회복하기 위해서는 공직자의 공공정신을 부패시킬 수 있는 사유재산의 형성 과정을 투명하게 공개해야 하고 공직자 재임 시 사유재산의 행사에 제한을 가해

야 한다.

대통령과 국회의원들은 공인이다. 그들이 사인일 때 자본주의 원리에 따라 정당하게 돈을 벌고 부동산도 사고 할 수 있을 것이다. 그러나 공인으로서 그렇게 해서는 안 된다. 공인으로서 대통령은 남들처럼 사법적 권리를 주장하며 송사를 벌이는 것을 자제해야 한다. 왜냐하면 권력을 가지고 있는 현직 대통령이 소송을 할 때 재판의 형평성, 공평성에 의문이 제기될 수 있기 때문이다. 따라서 대통령과 국회의원들은 공직에 있을 때에는 일반 시민들처럼 소송을 자제해야 하고, 공직에서 해방되었을 때에야 정정당당하게 다른 시민들과 똑같이 공인이 아닌 사인의 지위에서 법의 평등한 적용을 받고, 공평하게 법이 판단해줄 것을 호소할 수 있는 것이다.

공인들이 쟁송의 정치에서 벗어나야 하는 또 하나의 이유는 그러한 행위들이 검찰 정치, 사법부정치 현상을 낳는 ‘다른 수단에 의한 정치’를 강화시키기 때문이다. 국민의 대표들이 자신의 문제를 사법부로 가져가는 것은 자신의 권위의 훼손이자 국민으로부터 위임받은 권위를 배신하는 것이다. 국민들로부터 권력과 권위를 위임받은 대표들은 되도록이면 문제를 스스로 해결해야지 자신들의 문제를 검찰과 법원으로 가져가서는 안 된다.

대통령이나 국회의원에게 요구되는 자질이 공화주의적인 공적 정신, 공익, 공공선, 공공성을 우선시하는 공적 인간이라는 것은 민주주의 체제하에서의 지도자이기 때문에 더욱 그러하다. ‘짐이 곧 국가’라는 절대주의 시대의 군주, ‘나라의 재산은 모두 나의 재산’이라는 가산제(patrimonialism)적 군주도 자신을 공적인 존재로 인식하고, 자신의 육체와 재산을 모두 나라의 재산으로 규정해 최대한으로 공익과 공공선을 위해 행동하기를 즐겨워했다는 이야기들이 동서양의 역사서에 많이 발견되는데,⁵³⁾ 하물며 국민이 주인인 민주공화국에서 공인인 정치 지도자가 공공성, 공공이익에 따라 행동해야 하는 것은 말할 것도 없다.

(4) 사적 개인과 공적 사회의 조화와 통합을 통한 사회적 공공성의 증진

앞에서 살펴본 바와 같이 ‘공적인 것’과 ‘사적인 것’은 상호 대립적인 개념이 아니다. 공자의 ‘수신제가치국평천하’는 수신과 제가의 사적 영역을 확립하고 난 후에야 공적 영역에서의 공공성을 논의할 수 있다는 이야기이다. 다산 정약용은 성선설적

본성(性)이 발동해서 드러난 선천적 원욕(願慾)을 토대로 한 사(私)는 공(公)으로 인정할 수 있다는 성기호론(性嗜好論) 이론으로 독특한 실학적 공공성을 이야기했다. 동양사상에서는 사회의 공(公)과 개인의 사(私)의 근원적 대립의식이 없다(최석만, 2002 : 18). 하버마스의 부르주아 공공 영역 이론은 부르주아들이 자신들의 사적 영역의 자율성, 정당성을 확보한 뒤에 군주와 귀족으로부터 자율적 공공 영역을 확보할 수 있었다는 것이다.⁵⁴⁾

서구의 민주화 역사를 보면 개인의 권리인 인권의 확보가 정치에 참여할 있는 정치적 권리에 항상 앞서게 되어 있다. 보편적 인간으로서 자유롭고 평등한 인권을 확보한 뒤에야 시민으로서 정치적 권리를 요구할 수 있기 때문이다.

그러므로 사회의 공공성을 증진시키기 위해서는 멸사봉공의 구호처럼 사적 개인을 죽여서는 안 된다. 오히려 자율적인 개인의 성장을 장려하면 자율적인 시민사회가 번성하게 되는 것이다. 유럽 시민사회의 공공 영역은 교양 부르주아지들에 의해서 이루어졌다. 개인과 사회, 사와 공을 대립적 존재로 보는 관점은 개인생활과 사회생활의 단절, 개인의 원자화와 사회의 전체주의화를 낳을 위험이 있다(최석만, 2002 : 19). 개인의 사 속에 사회의 공이 있고, 사회의 공이 있어야 개인의 인권과 자유가 보장된다는 방식으로 개인과 사회, 사와 공을 통합적인 관계에서 보는 것이 필요하다. 우리가 더 강한 공공성의 사회를 만들어가기 위해서는 더 강하고 자율적인 사적 개인이 필요한 것이다.

53) '짐이 곧 국가'라는 루이 14세의 언명은 국왕의 신체 자체가 국가의 상징물, 곧 공공성의 구현자라는 것을 선언한 것이다. 절대주의하에서 국왕은 국가의 공공성을 독점적으로 구현하는 존재였다. 최갑수, 2008 : 223.

54) 사적 개인의 자유와 인권이 확보되지 않으면 공론장에서 토론이 불가능하다. (듀이, 2014)

「 참고문헌 」

- 강정인, 2013. “율곡 이이의 정치사상에 나타나는 大同, 小康, 少康 : 시론적 개념 분석”, 『넘나들(通涉)의 정치사상』 (서울 : 후마니타스)
- 공자, 『論語』 (논어)
- 공자, 『禮記』 (예기)
- 권항숙, 2002. “주희의 공과 사”, 『철학탐구』 제30집.
- 김상봉, 2007. “모두를 위한 나라는 어떻게 가능한가? : 공화국의 이념에 대한 철학적 성찰”, 이병천, 홍윤기, 김호기 (편), 『다시 대한민국을 묻는다 : 역사와 좌표』 (서울 : 한울)
- 김성기, 김영식, 2013. “사회적 가치의 제도화를 통한 사회적 경제와 공공성의 확장을 위하여”, 미출판 논문.
- 김용직, 1998. “한국정치와 공론성 (1) : 유교적 공론정치와 공공영역”, 『국제정치논총』, 제38집, 3호.
- 김영주, 2002. “조선왕조 초기 공론과 공론 형성 과정 연구 : 간쟁, 공론, 공론 수렴제도의 개념과 종류”, 『언론과학연구』, 제2권 3호.
- 김익두 편저, 1998. 『우리 문화 길잡이』 (한국문화사)
- 김태영, 1990. “다산의 국가개혁론 서설”, 강만길, 정창열 외 9명, 『다산의 정치경제사상』 창작과 비평사.
- 나종석, “성리학적 공공성의 민주적 재구성 가능성”, 나종석, 박영도, 조경란 편, 『유교적 공공성과 타자』 (혜안)
- 듀이, 존 (John Dewey), 2014. 정창호, 이우선 역, 『공공성과 그 문제들』 (The Public and Its Problems), (1915) (한국문화사)
- 박종묵, 2013. “유가의 정치사상과 사회복지 : 원시 유가의 복지사상과 정다산의 실질적 복지관”, 『법철학연구』, 제16권(2)
- 박현모, 2004. “조선왕조의 장기 지속성 요인 연구 1 : 공론정치를 중심으로”, 『한국학보』, Vol. 30, No. 1.
- 박홍규, 이세형, 2006. “태종과 공론정치 : 유신의 교화”, 『한국정치학회보』, 40집 3호.
- 배병삼, 2013. “유교의 공과 사”, 『동서사상』 제14집.
- 백민정, 2014. “유교 지식인의 공 관념과 공공 의식 : 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로”, 나종석, 박영도, 조경란 편저, 『유교적 공공성과 타자』 (혜안).
- 백완기, 2013. “한국 사회에서 공공성의 개념 정립과 역대 정권을 통한 정착화 과정”, 『학술원논문집(인문사회과학편)』 52집(1)
- 백완기, 2007. “한국 행정과 공공성”, 『한국 사회와 행정연구』 제18권(2)
- 백완기, 2008. “공공성의 개념적 접근”, 윤수재, 이민호, 채종현 편저, 『새로운 시대의 공공성 연구』 (법문사)
- 스미스, 아담, 1759. 『도덕감정론』
- 엄훈, 2002. “조선시대 공론 영역 논변에 대한 장르론적 접근”, 『국어교육학연구』, 제14집
- 윤상길, 2011. ““식민지 공공 영역”으로서의 1910년대 매일신보”, 『한국언론학보』, 55집(2).
- 윤원현, 2012. “주희의 공사개념과 공론”, 『율곡사상연구』 17집
- 윤해동, 2010. “식민지 근대와 공공서: 변용하는 공공성의 지평”, 『사이間SAI』, 제8호.

-
- 이상익, 2001. "퇴계와 율곡의 정치에 대한 인식", 『퇴계학보』, 110집 : 407-408.
- 이승환, 2002. "한국 및 동양의 공사관과 그 변용", 『정치사상연구』, 제6집.
- 이승환, 2004. "한국 전통의 공 담론과 근대적 변용", 『유교담론의 지형학』 (푸른숲)
- 이영찬, 2001. 『유교사회학』 (예문서원)
- 이이, 『栗谷全書』
- 이이, 『聖學輯要』
- 이해준, 1996. "농민이 두레를 만든 까닭", 한국역사연구회 공편, 『조선시대 사람들은 어떻게 살았을까 1』 (청년사)
- 임의영, 2003. "공공성의 개념, 위기, 활성화 조건", 『정부학연구』 제9권(1)
- 임혁백, 1994. 『시장 국가 민주주의』 (서울 : 나남출판)
- 임혁백, 2000. 『세계화 시대의 민주주의』 (서울 : 나남출판)
- 임혁백, 2007. "공공성의 붕괴인가, 공공성의 미발달인가 : 한국에서의 허약한 공화주의", 삽회비평, 제37호. 가을호
- 임혁백, 2008. "공공성의 정치학적 접근", 윤수재, 이민호, 채종헌 편저, 『새로운 시대의 공공성 연구』 (법문사)
- 임혁백, 2008. "한국정치에서의 소통", 『평화연구』, 제16권, 1호, 봄.
- 임혁백, 2014. 『비동시성의 동시성 : 한국 근대정치의 다중적 시간』 (고대출판사) 참조.
- 장덕진, 2014. "지속 가능한 사회의 조건", SBS, 『미래한국 리포트』
- 정윤재, 2000. "정약용의 자작적(自作的) 인간관과 왕정개혁론 : 조선 후기 정치권력의 공공성 문제와 관련하여", 『한국정치학회보』 33(4)
- 채장수, 2009. "공공성의 한국적 현재성 : 상황과 의미", 『21세기 정치학회보』 제19집(2).
- 최석만, 2002. "공과 사: 유교와 서구 근대사상의 생활영역 비교", 『동양사회사상』 제5집.
- 푼지, 잔프랑코 (박상섭 역), 1995. 『근대국가의 발전』 (서울 : 민음사)
- 하버마스, 2001(1961). 『공론장의 구조변동』 『한국민족문화대백과사전』, 25권:
- 헬드, 데이비드 (이정식 역), 1988. 『민주주의의 모델』 (서울 : 인간사랑)
- 황금중, 2014. "공과 사에 대한 주희의 인식과 공공성 교육", 나종석, 박영도, 조경란 편저, 『유교적 공공성과 타자』 (혜안).
-

- Ackerman Bruce A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*, New Haven : Yale University Press.
- Arendt, Hanna, 1958. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Banfield, Edward, 1958. *The Moral Basis of a Backward Society* (Glencoe, IL : Free Press)
- Bendix, Reinhard, 1977. *Nation Building and Citizenship* (Berkeley: University of California Press)
- Chehabi H. E. and Juan Linz(eds.), 1998. *Sultanistic Regimes* (Baltimore : Johns Hopkins University Press)
- Cho, Hein, 1997. "Historical Origins of Civil Society in Korea", *Korea Journal*, Vol. 37, No. 2.
- Dworkin Ronald, 2000. *Sovereign Virtue*. Cambridge (Mass) : Harvard UP.
- Gambetta, Diego, "Claro! : An Essay on Discursive Machismo", in Jon Elster (ed.), *Deliberative Democracy*
(Cambridge : Cambridge University Press)
- Habermas, Jurgen, 1987. *Structural Transformation of Public Sphere* Cambridge: MIT Press)
- Haboush, Jahyun Kim, 1995. "Academies and Civil Society in Chosun Korea", in Leon Vandermeersch (ed.),
La Societe Civile Face a L'etat: Dans Les Traditions Chinoise, Japonaise, Coreene, et Vietnamienne
(paris : Ecole Francaise d'extreme-orient)
- Hirschman, A.O., 1977. *Passions and Interests : Political Arguments for Capitalis before Its Triumph*
(Princeton : Princeton University Press)
- Hirschman, A.O., 1986. *Rival Views of Market Society and Other Recent Essays*
(Ca,bridge : Harvard University Press)
- Linz, Juan, 1975. "Authoritarianism and Totalitarianism", *Handbook of Political Science*,
Vol. 3 (Reading MA : Addison-Wesley)
- Linz, Juan, 2000. *Totalitarian and Authoritarian Regimes* (London : Lynne Rienner)
- Lindblom, Charles E., 1977. *Politics and Markets* (New York : Basic Books)
- Jacobs, 1985. *The Road to Modernization and Development* (Urbana, IL : University of Illinois Press)
- Mathew, David, 1984. "The Public in Practice and Theory", *Public Administration Review*, No. 44.
- Montesquieu, 1995(1748). *Esprit de Lois* (Paris : Gallimard)
- Nozick, John, 1974. *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books.
- Pericles, "Funeral Oration", in Thucydides, *The Peloponnesian War*.
- Polanyi, Karl, 1944. *The Great Transformation* (Bostin : Beacon Press)
- Przeworski, Adam and Michael Wallerstein, 1988. "Structural Dependence of the State on Capital",
American Political Science Review, Vo. 82, No. 1.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rawls, John, 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge : Harvard University Press.
- Roemer John E. 1998. *Equality of Opportunity*, Cambridge, MA : Harvard University Press.
-

- Schmitter, Philippe C., 1997.** "Civisl Society : East and West", in Larry Diamond, Marc Plattner, Yun-han Chu and Hung Mao (eds.), *Consolidating Third Wave Democracies* (Baltimore : Johns Hopkins University Press)
- Sen Amartya, 2009.** *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Shonfield, Andrew, 1965.** *Modern Capitalism : The Changing Balance of Public and Private Power* (Oxford : Oxford Univeristy Press)
- Streek, Wolfgang and Philippe C. Schmitter, 1986.** "Community, Market, State and Association?", in Streek and Schmitter (eds.), *Private Interest Government : Beyond Market and the State* (London : Sage)
- Tu, Wei Ming et al., 1992.** *The Confucian World Observed*, (Honolulu : East West Center)
- Van Parijs Philippe, 1995.** *Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify*
- Weber, Max, 1978.** *Economy and Society 2* (eds. by Guenther Roth and Claus Wittich) (Berkeley: University of California Press)
- Weiss, Linda, 1997.** "Globalization and the Myth of Powerless State", *New Left Review*, No. 225.
- World Bank, 2013.** "Worldwide Governance Indicators", *Governance Matters 2013*.

제2 주제

공공성과 공인의식, 노블레스 오블리주

양승태 이화여대 정치외교학과 교수

1. 들어가는 말
2. 공, 공과 사, 공공이라는 말과 개념
- 한자어 전통과 서구어 전통
3. 사적 영역의 공적 결정성과 공인의식 및 공덕의 문제
4. 장인정신에서 직업윤리로, 직업윤리에서 공덕의 형성으로
5. 맺는말
- 법치국가의 확립과 '평등주의적 귀족정신'의 발현을 향하여

“아, 누가 그 고통을 치유하겠는가?
향유마저 독이 되게 하고 충만한 사랑 속에서
인간에 대한 증오심만을 마셔버리는 그 사람의 고통을!
경멸당하더니 이제는 스스로가 남을 경멸하고,
자신의 좋은 것마저 만족하지 못하는 탐욕에 빠져
은밀히 스스로를 소모시키고 있나니.”

- 괴테¹⁾

1. 들어가는 말

이 심포지엄의 대주제는 현재의 대한민국에서 공공성이 극심하게 쇠퇴하고 있는 현상의 원인에 대한 진단 및 그 극복 방안의 모색이다. 발표자에게는 그러한 주제의 하위 범주로서 한국 사회에서 공공성의 확립을 위해 공인의식을 함양시킬 수 있는 방안, 특히 그 가운데 일반적으로 외래어 ‘노블레스 오블리주’로 표현되는 가치관을 확립하는 방안을 모색하는 과제가 주어졌다. 물론 발표자는 이 심포지엄의 기획 의도에 공감하고 부과된 과제가 연구하고 해명할 만한 가치가 충분히 있다고 판단했기 때문에 이 자리에 있다.

현재의 한국 사회는 분명히 공공성 및 공인의식의 퇴화 속에 사회경제 분야는 물론 관료사회나 정당과 시민운동을 포함한 각 분야에서 ‘해먹기’가 일회성 차원을 넘어

1) ‘겨울의 하르츠 여행(Harzreise im Winter)’ 중에서. 시어로서는 정확하지 못한 발표자의 번역으로 그것에 담긴 의미를 부각하기 위해 의도적으로 그렇게 하였다. 원문은 “Ach, wer heilet die Schmerzen des, dem Balsam zu Gift ward? Dersich Menschenha^β aus der Fülle der Liebe trank! Erst verachtet, nun ein Verächter, zehrt er heimlich auf seinen\ eigenen Wert In ungenügender Selbstsucht.”

2) 그러한 상황과 관련하여 발표자는 한 신문 칼럼에서 다음과 같이 진술한 바 있다. “오늘의 많은 정치인들에게는 국가관이란 말 자체가 생경할 정도이다. 그들에게는 국가관 이전에 공인에게 필수적인 책임감마저 퇴화되어 있고, 언행의 절도와 금도라는 최소한의 공적 범절도 사라지고 있다. ‘한 자리’를 차지 및 유지하기 위한 범속한 출세주의와 보신주의와 원색적인 권력욕이 난무하는 가운데 무책임한 파당적 반목과 그악스러운 언행들이 정치판을 연출하고 있다. 이에 현실정치에 대한 국민적 염증과 혐오감이 심화되면서 국회 무용론마저 유행되는 상황이 전개되고 있다. ... 공인정신의 퇴락은 필연적으로 공무원 기강의 문란과 더불어 사회 각 분야에서 ‘해먹기’가 판치는 직업윤리의 타락으로 이어진다. 너무나 어이없고 허무하고 안타깝게 고귀한 어린 생명들을 잇따라 세월호 참사의 원인이 오직 그 선주, 선장, 승무원들의 죄업에만 있는 것은 분명히 아니다.”(양승태, 2014)

마치 ‘해먹기 운동’처럼 거의 체질화 또는 제도화되어 있으며, 정치인들이나 고위 관료들의 경우에도 국가관의 부재 속에서 범속한 출세주의와 보신주의, 원색적인 권력욕이 지배하는 양상을 보이고 있다.²⁾ 국가생활에서 나타나는 그러한 현상은 국가적 위기의 징표이다. 그것이 국가적 위기의 심각한 징표라는 사실을 제대로 자각하지 못하고 있다는 사실 자체가 그것을 더욱 심각한 것으로 만든다. ‘5000만 인구에 국민소득 2만 달러’라는 외적 지표에 안이하게 도취한 나머지 국가의 근본이 흔들리고 있다는 사실의 심각성을 제대로 파악하지 못하고 있는 사실이 더욱 심각하다는 것이다.

역사상 존재했다 사라진 모든 강대국의 경우가 현시하듯이, 한 국가의 쇠퇴는 언제나 융성과 번영의 시기에 시작된다. 그 쇠퇴의 기미를 조기에 제대로 포착하고 그 원인을 제대로 파악하면서 국가생활을 새로운 방향으로 이끌 수 있을 때 융성과 번영은 지속될 수 있다. 그렇지 못하고 쇠퇴의 진전이 구조화될 경우 역사는 돌이킬 수 없는 방향으로 나아간다. 그리고 한 국가 쇠퇴의 근본 바탕에 언제나 공공성의 쇠퇴와 더불어 그것에 수반된 공인의식퇴화가 있음은 분명하다.

그와 같이 중요한 의미를 갖고 있는 과제를 해명하기 위해서는 물론 공공성이란 개념의 실체에 대한 명확한 구명과 함께 공인의식 등 그것과 연관되는 개념들의 실체에 대한 구명이 요구된다. 이 글의 전반의 상당 부분은 실제로 그러한 작업에 할애되어 있는데, 그 이전에 일단 글 전체에 대한 조망을 위해 먼저 주요 개념들 사이의 관계부터 명확히 규정할 필요가 있다.

먼저 공공성과 공인의식의 관계는 도(道)와 도덕의식 및 도덕성과의 관계 차원에서 다음과 같이 규정될 수 있을 것이다. 공공적인 것들의 본질적인 속성이 공공성이고, 공인의식이란 그것에 대한 관념이 의식으로 내면화된 상태로서 공적 인간이 갖추어야 할 정신적 태도를 지칭할 것이다. 그러한 정신적 태도가 영속성을 갖기 위해 요구되는 정신적 자질 혹은 능력이 공덕(公德)이며, ‘노블레스 오블리주’란 그러한 공덕이 특히 사회지도층이나 공직자에게 행위규범으로 체화되고 일상화된 상태로 규정될 수 있을 것이다.

결국 이 과제는 공덕을 사회적으로 함양하고 확립하는 방안으로 귀착된다고 할 수 있다. 공공성 실현의 주체는 바로 공인이며, 그 공인에게 요구되는 정신적 태도인 공인의식과 그것을 구성하는 지적 소양이자 도덕적 자질 또는 사회적 의무감 등을 포

괄하는 공덕의 퇴화란 곧 국가생활을 유지하는 근본 질서 및 가치체계의 퇴락을 의미하기 때문이다. 따라서 공인의식의 재확립과 공덕의 새로운 형성 문제는 이 시대 대한민국이 처한 역사적, 정신사적 상황 전체의 문제이자 동시에 대한민국 국민이 수행해야 할 정치사회적 실천의 핵심이다.³⁾

이 글은 그러한 시대적 과제를 해명하기 위해 먼저 공공성의 개념적 실체를 밝히는 차원에서 한자어 공공 및 서양 언어에서 그에 상응하는 어휘에 대한 개념사적 개관을 할 것이다. 그러한 개관은 공공성의 이념이 ‘선공후사’의 어구에 함축되어 있듯이 사적 욕구와 공적 의무 또는 사인으로서의 삶과 공인으로서의 삶 사이의 선후 관계의 차원을 넘어 사적 영역 또는 사적인 삶의 내용과 한계에 대한 공적 규정의 문제라는 점을 밝히게 될 것이다. 사적 영역의 공적 결정성은 필연적으로 공인의식 및 공덕의 확립과 형성 문제를 제기하며, 바로 그렇기 때문에 공덕의 형성 문제는 단순히 추상적인 도덕 이념의 차원에서 접근할 것이 아니라 사적 영역의 핵심인 구체적인 생활세계, 즉 생산 현장이나 예술 등에서 발현되는 진실한 삶의 태도이자 가치관인 장인정신이나 프로의식의 승화 및 발전의 차원에서 접근할 것이 요구된다. 장인정신이 승화되고 발전되어 사회의 직업 활동 전반에서의 책임감이나 소명의식으로 나타날 때 직업윤리가 구현되며, 직업윤리가 또한 발전되어 사회지도층이나 공직자와 정치인들 사이에 국가에 대한 소명의식이나 책임감으로 작동할 때 공인의식 및 공덕(公德)이 발현된다는 것이다. 공덕의 사회적 함양 및 확립을 위한 실천적 방안의 문제는 그러한 맥락에서 제시될 수 있다.

간단히 말하여 그러한 실천적 방안에 공공성의 모든 문제들을 일시에 해결해줄 수 있는 쾌도난마식 해법은 없다. 공덕의 함양 및 확립은 수준 높은 시민 문화와 교양의 발전 등 오랜 시간이 걸리는 국가생활 전반의 정신적, 제도적 변혁이 필요한 지극

3) 그러한 점에서 이 기획은 학술적으로도 의의가 있다. 공공성 문제는 최근 한국 학계의 관심사항이기도 하지만 대부분의 연구들은 이 기획과 같이 공공성의 쇠퇴라는 국가적 병리현상에 대한 진단 및 처방 차원의 논의가 중심이 아니다. 그것들은 주로 서구 학계에서 공동체 이념(communitarianism)의 발전과 더불어 아렌트(Hannah Arendt)나 하버마스(Jürgen Habermas), 샌델(Michael Sandel) 등을 통해 제기된 ‘political action’, ‘Zivilgesellschaft’, ‘Oeffentlichkeit’, ‘republicanism’ 개념 등에 상응하는 한자어 전통의 공(公)이나 공공성(公共性) 개념 또는 ‘공(公)과 사(私)’의 대립 개념 등에 대한 어원론 차원의 고구, 역사적 및 사상사적 이해, 현대적 의의에 대한 해석, 또는 그것이 특정 학문 부문이나 사회적 영역에 어떻게 적용될 수 있는지 여부 등의 문제의 탐구에 집중되어 있다. 다시 말해 공공성의 쇠퇴라는 한국 사회의 병리현상에 대한 진단 및 처방과 아울러 국가생활 전체 차원에서 추구하고 실현해야 할 이상 및 그것의 실현 방안과 연관된 연구가 드물다는 것이다.

히 복합적이고 포괄적인 문제이다. 다만 그것의 실현을 위한 기초적이면서 단기적으로 가시적인 방안은 엄격한 법치의 확립이며, 그것이 영속적으로 정착하기 위해 국민 전체 차원에서 지향해야 할 이념이 이 글의 부제로 제시된 ‘평등주의적 귀족정신’이라는 점을 이 글 전체를 통해 설명할 것이다. 아울러 그러한 정신의 구현을 위한 몇 가지 구체적 방안의 제시와 더불어 그것을 영속화하기 위해서 필수적으로 요구되는 시민교육 및 대학교육의 획기적인 변혁을 위한 제언으로 이 글을 맺을 것이다.

2. 공, 공과 사, 공공이라는 말과 개념

- 한자어 전통과 서구어 전통

한자어 공공성(公共性)은 말 그대로 공(公)과 공(共) 두 말에 성(性)이라는 사물의 영속적 요소 또는 본질을 표현하는 말이 결합한 것이다. 공(公)과 공(共) 모두 갑골문(甲骨文)에도 있는 오래된 말이다.⁴⁾ 그 고어 자체에 공공성 개념의 핵심적인 요소가 배태되어 있음이 발견된다. 먼저 갑골문에 새겨진 공(公)은 본디 옹기그릇을 상형화한 문자인데, 그 의미가 전화하여 조상신에게 제사를 지내는 장소나 그것을 주관하는 족장을 지칭하는 말로도 함께 사용된 것으로 보인다.⁵⁾ 따라서 공(公)이라는 말의 발생 자체에 사회 구성원 전체가 참여하거나 또는 적어도 공동의 중요한 관심사인 제례 행사에 필수적인 제기(祭器)를 지칭하는 말이 그 행위가 이루어지는 장소 및 그것을 주도하는 인물을 지칭하는 언어로 의미가 확대되고 변화하는 과정이 함축되어 있음을 알 수 있다. 이 점은 共의 경우에도 비슷하다. 이 글자도 두 손을 맞잡아 물건을 받쳐 드는 모습의 상형인데, 그것이 뒤에 가서 제사용 희생물을 함께 받들거나 제물을 모으는 의미로 전화한 결과가 현재와 같이 많은 사람들이 함께 소유 또는

4) 이하 한자어 어원에 관한 논의는 『說文解字注』, 미조구치 유조(2004), 미조구치 유조 외(2011, 특히 ‘公私’), 배병 (2013), 장현근(2010) 참조.

5) ‘아직 공식적인 연구 논문으로 제기한 것은 아니지만 중국에서 갑골문을 전문적으로 연구한 학자인 경동대학 한국어교원학과의 박재복 교수의 개인적인 견해에 의하면 公이란 글자는私の 원형으로서 ‘스스로를 둘러싼’ 형태의 상형문자인 ㄹ위에 ‘나 누다’ 의미의 八 자를 위에 첨가함으로써 ‘사유물의 분배’ 의미를 갖게 된 것으로 해석될 수 있다고 한다. 이에 따라 私 자의 禾 변도 뜻이 아닌 소리의 차용으로 볼 수 있다는 것이다. 발표자 개인적으로는 ‘옹기그릇설’이 더 타당하다고 판단된다. 왜냐하면 사유물의 분배에 대한 문제는 사유재산의 관념 형성을 전제로 하는데, 그러한 관념의 형성 이전에 공동체적 행사인 제례 행위가 선행했을 것이기 때문이다. 박 교수의 견해는 용인대학 중국학과의 장현근 교수로부터 간접적으로 전해들은 것인데, 학문적으로 참고할 만하여 여기에 소개하였다.

사용함의 의미로 정착된 것으로 보인다. 아울러 공(公)이란 말의 대립 개념으로 사용되는 사(私)의 본래 형태는 ‘厶’인데, 『說文解字』에는 창힐(倉頡)이 그 말을 “스스로를 둘러싼다는 의미로 그 말을 만들었다(自營爲厶)”고 기술했던 한비자(韓非子)의 해석을 소개하면서 “스스로를 위해 둘러싼 것을 나눈다는 의미로 공(公)자를 만든다(八厶爲公)”는 주석을 첨부하고 있다.⁶⁾ 즉 자신의 것을 타자의 것과 구분하여 경계를 짓는 행동을 지칭하는 것이다.⁷⁾ 공(公)과 공(共)이라는 말의 그와 같은 원초적 의미에 공공성과 관련된 정치사상의 태동이 예고되어 있다.

잘 알려져 있듯이 고대 중국에서 유학의 태동은 춘추시대라는 상황, 곧 주(周)의 붕건질서 및 그것을 뒷받침하는 주례(周禮)라는 공공성이 정치사회적 변화 속에서 현실적으로 제대로 작동하지 못하면서 빈번한 전쟁 등으로 인간의 삶 전체가 불안정하고 혼란에 빠지게 된 상황의 산물이다. 『禮記』의 ‘천하위공’(天下爲公)이라는 문구 자체가 그러한 혼란의 극복 노력을 집약하는 문구이며, 공자의 ‘克己復禮’, ‘從周正名’, ‘政者正也’, ‘仁治’의 이념 등은 개인의 사익이나 비합리적 감정이 지배하는 현실정치를 변혁하는 새로운 정치질서의 형성을 통해 공공성을 새롭게 확립하려는 노력과 다르지 않다고 말할 수 있다. 아울러 묵자(墨子)가 상동(尙同)의 개념을 통해 이익 추구를 인간의 보편적 성향으로 파악하면서, 정치적 권위의 설립과 그 정당성의 근거를 공통된 이익의 추구에서 찾고, 그와 동시에 정치적 혼란의 원인도 그것의 상실에서 찾은 것은 사(私)를 공(公)의 기반으로 파악한 정치적 사고로 이해할 수 있다.⁸⁾ 그러한 사상사적 흐름 속에서 법가(法家) 특유의 (公·私) 관계를 엄격한 선후 관계 또는 상하종속의 관계로도 이해할 수 있다.⁹⁾

6) 『說文解字』에 인용된 한비자의 해석이 어원론 차원에서 타당한지 여부에 대해서는 일본 학자들도 의문을 제기하고는 있지만 그 구체적인 문제에 대해서는 논급하지 않고 있다(미조구치 유조 외 2011, 481~2 참조). 발표자로서는 공자가 옹기그릇의 형상화라면 △자 또한 그릇의 한 형태를 형상화한 것으로 해석함이 타당하다는 생각이 든다. 후자의 갑골문도 숭병 등 그릇의 형태로 읽을 수 있기 때문이다. 다시 말해서 공이 제례용으로서 상단에 장식이 달린 귀한 그릇이라면 △은 그보다 단순한 형태의 일상생활의 그릇을 형상화한 것으로 해석할 수 있다는 것이다. 위의 각주 #6에서 언급한 바와 같이 ‘私=自營’이라는 추상적인 의미로 발전하기 이전에 ‘그릇=내 것’이라는 -문자가 발생한 청동기시대에 그릇은 특히 귀한 물건일 것이므로- 구체적인 대상과 연관된 소유 개념이 먼저 발생한 것으로 해석함이 타당할 수 있다는 것이다. 참고로 △와 형상을 공유한 공자와 관련하여 △를 열매의 형상으로 그 위의 八자를 열매에 칼질하거나 나누는 형상으로 해석한 경우도 있다. 이에 관해서는 배병삼(2013) 및 김언중(2001) 참조. 어쨌든 이 부분은 앞으로 문자학과 더불어 고고학 및 문화인류학 차원에서 종합적이면서 세밀하게 구명할 대상일 것이다.

7) 또한 私는 본디 禾(벼)를 지칭하고 후대에 가서 현재의 의미를 갖게 되었다고 하는데, 그러한 의미 변화는 벼가 자신에게 가장 중요한 것이자 재화로서 사회경제적 가치의 척도로 사용되게 된 상황이 문자에 투영된 결과로 보인다.

결국 공(公)과 사(私)의 구분 및 그러한 구분을 개념적으로 정형화한 ‘公-私’ 대립 개념의 출현은 자신만의 것과 다른 사람들과의 공동의 것을 구분하게 된 의식이 발현하고 사회적 관념으로 정착한 결과라고 할 수 있다. 다시 말해 공(公)과 공(共)이란 말의 발생 자체에 이미 인간들의 삶에서 개인의 영역을 초월하여 다른 인간들과 공유하면서 동시에 공통적으로 지킬 만한 어떤 것의 존재가 사회적으로 인지되고, 그것의 보존에 대해 묵시적으로나 명시적으로 사회적 합의가 이루어진 상황을 내포하고 있는 것이다. 어원상으로 공(公)과 공(共)은 본질적으로 동일한 의미를 갖지만 의미의 변천 과정 속에서 그 공통적으로 지킬 만한 것의 어떠한 측면에 강조점이 놓이는가에 따라 의미상의 차이가 나타나게 된 것으로 볼 수 있는 것이다. 즉 공(公)이 공동의 질서나 가치 또는 그러한 질서와 가치를 적극적으로 보호하고 운영하는 통치행위의 주체나 그와 관련된 행위가 수행되는 공간에 대한 수식어로 주로 사용되었다면, 공(共)은 그러한 질서나 가치가 공간적으로 편재하거나 구성원들에 의해 공유된 상태를 수식하는 언어로 사용되어온 것이다.¹⁰⁾ 결국 두 말의 결합어인 공공(公共)이란 두 측면이 분리될 수 없다는 사실에 대한 재인식의 결과로 해석될 수 있으며, 이에 따라 한대(漢代)에 이르러 공공이란 말은 법 또는 국가 정책이나 제도의 의미로 이해되고 있었던 듯하다.¹¹⁾ 공공성 개념과 연관된 비슷한 사상사적 변화의 양상은 서양의 경우에도 발견된다.

8) 이러한 墨家の 입장은 明代에 李卓吳와 黃宗羲 등을 통해 욕망을 인간의 자연적 본성으로, 私를 인간의 마음으로 파악하는 관점에서 새롭게 부활된다고 할 수 있으며, 비슷한 관점은 한국 사상사의 경우 實學派 이익과 정약용, 19세기에는 崔漢綺 등을 통해 사회 개혁의 근거로 제시된다. 명대의 그러한 공사관에 관해서는 미조구치 유조(2004, 27~34) 참조. 한국 사상사의 경우는 김봉진(2006), 백민정(2012) 참조.

9) 법가의 그러한 관점은 특히 荀子の 제자인 韓非子의 다음 문구에 축약되어 있다. “법령을 수립하는 것은 그것으로 사사로움을 폐하려는 까닭이다. 법령이 행해지면 사적인 도는 폐기된다. 사사로움이란 법을 어지럽히기 때문이다(夫立法令者以廢私也, 法令行而私道廢矣. 私者所以亂法也).” 『韓非子』 『詭使』 편

10) 전자의 예는 『詩經』에 이미 나타나는데, 춘추전국시대 제후를 지칭하는 용어로 잘 알려져 있고 현재에도 公道, 公義, 公平 등의 예에서 확인할 수 있다. 후자의 예 또한 『詩經』 『書經』 『論語』 『孟子』 등에서 나타나고 현재에도 共同이나 共和의 용례를 통해 확인된다. 그러한 용례에 관해서는 장현근(2010); 미조구치 유조 외(2011, ‘公私’ 편); 미조구치 유조(2004, 특히 53~55) 참조.

11) 이에 관해서는 장현근(2010) 참조. 장 교수는 이와 관련하여 『禮記』 『禮運』 편의 유명한 구절 “큰 도가 행해지니 천하는 공적인 것이 되었다(大道之行也, 天下爲公)에 대한 漢代 鄭玄(서기 127~200)의 “공은 共과 같다”는 해석, 그리고 고문헌에서 公共이란 말이 처음 등장하는 것으로 알려진 司馬遷 『史記』 『張釋之馮唐列傳』에서 “법이 천자가 천하와 公共으로 누리는 것입니다. 그와 같은 법을 이제 더욱 중시해야 함에도 백성들 사이에서는 신뢰를 얻지 못하고 있습니다(法者天子所與天下公共也, 今法如此而更重之, 是法不信於民也)”의 구절을 인용하고 있다.

일반적으로 한자어 공공성에 상응하는 서양 언어는 라틴어 명사 ‘populus’에서 파생한 형용사 ‘publicus’에서 유래한 영어의 ‘publicity’, ‘publicness’ 또는 프랑스어 ‘publicité’ 등이며, 이 어휘들이 독일어로는 18세기에 ‘Oeffentlichkeit’로 번역된 것으로 알려져 있다.¹²⁾ 일반적으로 ‘인민’으로 번역되는 라틴어 ‘populus’는 본디 성인집단을 지칭하는 말이며,¹³⁾ 이 말이 로마시대에는 어린이와 여성 및 노예를 제외한 평민과 귀족의 성인 모두를 포괄하는 로마 시민 전체를 지칭하는 말로 사용된 사실은 잘 알려져 있다. 이에 따라 특히 로마 공화정 시기에는 ‘publicus’란 말이 특정 개인이나 특정 계층에게만 귀속되는 이익 등과 구분되어 로마 시민 전체에 속하는 것 또는 공동선이나 공공이익을 지칭하는 형용사로서 사용되었으며, 바로 그 말 자체인 ‘res publica’가 ‘civitas’와 구분되어 윤리적 공동체로서의 ‘국가’를 지칭하게 되고, 아울러 서양인들에게 ‘republic’이란 말이 오랫동안 계층들 사이의 조화와 균형 속에서 공공선이 실현되는 이상적인 국가의 대명사로 사용된 사실도 그러한 역사적 배경과 연관되어 있다.¹⁴⁾ 그리고 그 점은 로마에 학문과 문화를 전파하고 서양에서 정치철학을 탄생시킨 고대 그리스인들의 정신세계에 이미 오래전에 확고하게 자리 잡은 관념이기도 하다. 투키디데스가 기록한 유명한 페리클레스의 장례 연설에 압축적으로 표현되어 있듯이(Historia, book II-xv-2), 아테네 시민에게서는 언제나 ‘사적인(oikeioōn ; 말 그대로는 ‘가정적인’ 혹은 가사에 관계되는)’ 것들에 대한 관심

12) 서양에서 publicity란 말의 어원 및 의미 발전에 관한 간략한 기술로는 Habermas(1990, 54~57) 및 Rincken(2002) 참조.

13) 이 말은 실제로 성인으로서의 신체적 특징과 더불어 정신적으로 성숙한 상태를 뜻하는 라틴어 형용사 ‘pubes’가 어원이며, 그것의 명사형이 ‘pubertas’이다. 참고로 후자에서 유래한 영어 ‘puberty’는 현재 정신적 성숙을 지칭하는 ‘maturity’와 구분되어 주로 육체적 성숙의 의미로만 사용됨은 잘 알려져 있다. 인류 역사에서 언제나 반복되는 비극이나 아이러니의 근원들 가운데 하나는 육체적 성숙과 정신적 성숙, 성인됨의 법적 요건과 정신적 성숙이 반드시 일치하는 것은 아니라는 사실에 있다. 이 정신적 성숙성의 문제에 대해서는 다음 3장 논의의 중심이 될 것이다.

14) 특히 후자의 용법이 정착하게 된 결정적인 지성사적 계기는 로마 공화정 말기 정치생활의 부패 및 사회경제적 불평등의 심화와 공공윤리 및 도덕의 타락 등 시민적 삶 전체에 만연한 공공성 타락의 원인을 분석하면서 그것의 회복을 통해 전통적 공화정의 부활을 모색한 키케로(Cicero)의 저작들이라고 할 수 있다. 그러한 저작들 가운데 대표적인 것이 제목에 그대로 반영된 『De Re Publica』(Cicero 1928)이다.

15) 이 점에 대해서는 현대 학계에서 공공성 담론의 주도자라고 할 수 있는 하버마스도 다음과 같이 부연한 바 있다. “여기서 문제되는 것은 그리스에 원천을 두고 로마를 통해 각인되어 우리에게 전해진 범주이다. 제대로 형성된 그리스 도시국가에서 자유민들이 공유한(koine) 폴리스(polis)의 영역은 각 개인에게 고유한(idia) 오이코스 영역과 엄격히 분리되었다. 공공생활, 즉 비오스 폴리티코스(bios politikos)는 아고라(agora)라는 시장에서 이루어졌지만 특정 공간에 한정된 것은 아니었다. 공론장은 협의나 재판의 형태를 띠 수도 있는 대화(lexis)나 전쟁 수행이든 전투 놀이 등 공동의 행위(praxis)로 구성되었다.”(하버마스 1993, 56 ; 발표자의 번역)

(epimeleia)과 ‘정치적인’(politikoōn) 것들에 대한 관심이 언제나 공존하며, ‘정치적’이 아닌 인간은 ‘점잖은’(apragmonos) 사람이 아니라 ‘쓸모없는’(achreios) 사람으로 간주되었던 것이다.¹⁵⁾

결국 서양의 경우에도 공공성의 문제는 국가생활 전반을 통해 추구하는 공동체적 가치, 즉 ‘정치적 삶’(political life)의 문제이다. 공공성과 관련된 어휘는 라틴어 ‘publicus’에서 유래하고 정치성과 관련된 어휘는 희랍어 ‘politikos’에서 유래할 뿐 ‘공공성(publicus)=정치성’의 등식이 성립한다. 공공성의 논의 자체가 국가생활 또는 정치적 삶의 본질에 대한 논의를 떠나 불가능하고 후자의 문제를 떠나서 전자를 실현하려는 모색이나 노력은 무의미한 것이다.¹⁶⁾

그런데 공공성의 실현 장소로서의 국가생활이라는 동서양 공통의 인식이 현실적으로 언제나 설득력을 갖는 것은 아니라는 사실도 주목해야 한다. 그러한 인식은 고대 세계에서 이미 중국의 양주(楊朱)나 희랍의 견유학파(kynikos) 등 소수의 사상가들에 의해 도전을 받은 바 있다.¹⁷⁾ 그러한 도전은 비록 정도나 내용상의 차이는 있지만 국가권력 등 공공 영역을 포함하여 사회 전반적으로 부도덕이나 부패가 심각한 현실에 대한 환멸감 속에서 언제 어느 곳에서나 나타날 수 있다.¹⁸⁾ 실제로 현

16) 그리스인들의 경우 그러한 정신세계는 ‘polis’ 및 그에서 파생한 ‘politikos(political)’ 등의 어휘들에 반영되어 있다. 즉, 공인으로서의 ‘시민(politeēs)’과 구분되어 사적인 것에만 관심을 가진 인간을 지칭하는 희랍어 ‘idioteēs’가 고대 희랍세계에서는 오랫동안 경멸적인 의미로 -그 말에서 유래한 영어 ‘idiot’와 같이- 사용된 사실은 잘 알려져 있다. 이와 비슷한 용법은 로마인들의 일상적인 언어생활에도 반영되어 있다. 라틴어에서 ‘res publica’와 대비되어 ‘사적인 것’을 뜻하는 ‘res privata’란 중요한 가치의 향유가 박탈된 상태를 의미한다. ‘privata’라는 말은 결핍된 상태를 의미하는 ‘privatus’에서 파생한 형용사이다. 본디 로마인들에게 공적인 삶이 아니라 사적인 삶에만 관심이 있는 사람은 순 우리말로 표현하여 ‘덜 떨어진’ 인간을 지칭하는 것이다. 이러한 사실은 언어사 또는 개념사 차원에서 좀 더 자세한 고구가 필요한 부분이기도 하다. 이와 관련하여 서양 중세에서 토마스 아퀴나스의 동료이자 아리스토텔레스의 『정치학』을 최초로 희랍어에서 라틴어로 번역한 모에르베케(Willem van Moerbeke)가 ‘ta politika(things political)’를 ‘publica’로 번역하지 않고 희랍어 원어 그대로 사용하여 ‘politica’로 -이에 따라 영어 ‘politics’가 탄생하게 된- 번역한 사실을 주목할 필요가 있다. 아마도 그에게는 『정치학』의 상당 부분을 차지하고 있는 현실정치 설명 내용들이 라틴어 ‘publicus’나 ‘res publica’와는 어감에서 차이가 나거나, 아니면 당시의 부패하고 혼란스러운 정치현실을 ‘publicus’라는 어휘로 규정하기는 어렵다고 판단한 결과가 아닌지 추측된다.

17) 희랍세계에는 중국의 전국시대 양주(楊朱)가 제기한 현실 도피의 개인주의적 위아(爲我)사상에 여러 면에서 비견되는 크라테스(Krateēs)와 디오게네스(Diogenes) 등의 견유학파(Kynikos)가 존재했다. 로마에서도 제정시대에 이르러는 키케로와 비슷하게 스토아 철학의 깊은 영향을 받은 세네카(Seneca)가 공적 생활에의 참여를 중요하게 여기면서도 동시에 개인적 영혼의 순수성을 보존하기 위한 현실 도피적인 은거나 명상의 삶을 강조하거나, 같은 맥락에서 근대의 자연권 및 시민사회의 이념을 예고하듯 국가권력이 침해해서는 안 되고 적극적으로 보호해야 할 개인의 권리나 사적 영역의 존재를 설파하기도 한 것이다. 세네카 사상의 그러한 성격 및 기독교 초기 교부(敎父)철학과의 유사성에 관해서는 새바인(Sabine 1973, chap. 11)의 고전적인 서술 참고.

실 세계에서 공공성과 정치성의 관계는 동일성이 아니라 대립 또는 갈등으로 나타남이 일반적이다. ‘정치적’이란 대체로 권력 장악 목적의 부도덕한 술수가 판치는 영역이나 행위를 지칭하는 의미가 좀 더 부각되어 있으며, 경우에 따라서는 ‘정치적 현실주의’라는 이름으로 그러한 인식이 과학적이라는 관념이나 정치 현실이란 원래 그런 것이라는 체념도 존재하는 것이다. 이에 따라 도덕적인 인간이나 공인의식에 투철한 인간이 정치 세계와는 어울리지 않는다는 견해가 일상적이 된 것도 사실이다.

물론 현실정치가 공공성의 구현과는 상반되는 방향으로 전개되어 회의나 환멸의 대상일지라도, 정치를 떠나 국가생활은 운영될 수 없고 그것을 떠나서는 공공성의 구현 가능성조차 사라진다. 오늘의 이 심포지엄을 있게 만든 현실적인 이유들 가운데 하나는 정치성과 공공성의 심각한 괴리 현상이지만, 새로운 정치를 통해 공공성의 새로운 회복도 가능하다는 믿음 또한 그 바탕에 있는 것이다. 그리고 근본적으로 중요한 것은 구체적 현실이나 특정한 역사적 상황에서 실현되어야 할 공공성의 구체적 내용이 무엇이나는 결코 쉽게 규정되거나 인지될 수 없다는 사실이다.

마키아벨리의 정치사상에 전형적으로 현시되듯이, 특정한 현실에서 무엇이 공적이고 무엇이 사적이며, 그 둘의 영역이 구체적으로 어떻게 구분되는가의 문제는 지극히 복잡하다. 아울러 ‘자연과 인위’의 대립 개념과 같이 ‘공과 사’라는 대립 개념 자체가 공과 사가 상호관계를 통해 규정된다는 추상적인 원리만 제시할 뿐, 그 상호관계의 성격이나 구체적인 의미와 내용 그리고 각각의 영역에 귀속되는 구체적인 사물이나 가치가 무엇인지는 특정한 국가가 처한 역사적 또는 정신사적 상황 전체에 따라 파악할 수밖에 없는 것이다. 다만 공공성의 본질적 속성과 관련하여 강조되어야 할 점은 있다. 공적 세계나 공적인 삶과의 연관성을 떠나 순수하게 사적인 것 또는 절대적으로 사적인 영역은 존재할 수 없다는 것이다. 후자의 존재성 자체나 그 한계는 언제나 전자에 의해 규정되고 결정된다는 것이다. 왜 그러한지 물론 설명이 필요

18) 새로운 개혁의 가능성이 불가능하다는 좌절감 또는 그러한 상황에서의 적극적인 정치 참여란 결국 자신마저 부패 또는 타락시킬 것이라는 도덕적 판단한 결과로 해석될 수 있다. 맹자의 혹독한 비판의 대상인 楊朱의 爲我사상을 대표하는 문구로 『孟子』에 인용된 “拔一毛而利天下，不爲”(靈心章 上)도 楊朱가 보기에 공권력이나 공적 질서의 이름으로 오직 사적 이익만을 도모하는, 속된 말로 ‘민나 도로보데스(みんな泥棒です)’의 세상에 대해서는 자신의 어떠한 조그마한 기여도 결국은 ‘나쁜 놈들 도와줄 뿐’이라는 식의 판단을 혹독한 아유의 형식으로 표현한 것으로 해석될 수 있을 것이다. 앞으로 좀 더 설명하겠지만 현실 세계란 모두 착한 사람 또는 모두 도둑놈들로만 구성된 것은 아니며, 현실 자체에 새로운 변화의 가능성이 잠재해 있다는 사실에서 그러한 태도의 자기도취적 성격 또는 ‘의식의 불행’이 있다.

한데, 공인의식과 공덕(公德)의 문제는 그러한 설명의 맥락에서 실체가 드러난다.

3. 사적 영역의 공적 결정성과 공인의식 및 공덕의 문제

사회적 현실에서 공과 사의 관계는 대체로 대립과 갈등의 관계로 나타나고 일반인들의 관념에서 특히 공과 사의 관계를 그와 같이 파악함이 일반적이다. 다시 말해서 공적인 것에 대한 헌신이나 기여가 사적인 것에 대한 희생이나 개인적 손해로 간주되고, 사적인 이익의 추구 특히 그것의 극대화는 으레 공적 질서 및 가치의 훼손을 초래하는 것으로 믿는 것이 일상적이다. 공적 가치의 우월성이 공식적으로는 강조되고, 그것을 위해 희생한 인물이 공적 가치의 표상으로 국가적 찬양의 대상이 되는 경우에도, 인간들의 실제적인 관념이나 구체적인 사회적 삶 속에서는 공개적으로 표명하지는 않더라도 그러한 행동을 약지 못하고 영리하지 못한 행동으로 은근히 믿는 이중적인 태도가 지배하는 경우도 많은 것이다.¹⁹⁾ 아울러 앞에서 인용된 양주(楊朱) 등의 예에서와 같이, 시대나 상황에 따라서는 사적인 것 자체가 신성한 것으로서 공적인 것으로부터 분리됨이 당연하고 국가 권력으로부터 보호되어야 할 적극적인 가치로 인정되는 정신사 및 지성사의 흐름도 나타나는 것이다.

그럼에도 불구하고 사적인 것 또는 사적 영역의 존재성 자체는 공적인 연관 속에서만 그 존재성 자체 및 한계가 규정된다. 다시 말해서 순수하게 사적인 것이란 존재할 수는 있지만 그 존재성은 오직 사회적 차원에서만 규정되고, 공공성의 기준에 의해서만 사회적 논란이나 논의의 대상이 되면서 그 존재성과 가치가 결정될 수 있다는 것이다. 다른 방식으로 표현하면 사적인 영역의 존재 자체가 이미 그것과 구분되는 공적인 영역을 이미 전제하며, 각각의 인간이 사적인 것으로 자의적으로 규정하더라도 그 자체가 실제적인 효력은 없고 사회라는 다른 인간들의 인정 속에서만 실제적인 존재성을 갖는다는 것이다. 근대 정치사상사 맥락에서 이 점에 대한 고전적

19) 그러한 이중적인 태도는 플라톤이 『국가(Politeia)』 1권의 유명한 소크라테스와 트라시마코스 사이의 논쟁에서(348c-d) 후자가 정의를 '착함(eueitheia)'으로 불의를 '똑똑함(euboulia)'으로 규정하는 진술들을 통해 전형적으로 보여주고 있다. 참고로 '착함'과 '똑똑함'은 발표자 자신의 번역어로, 『국가』에 대한 대표적인 한국어 번역자인 박종현 교수는 전자를 '고상한 순진성'으로 후자를 '훌륭한 판단'으로 번역한 바 있다.

인 논급은 홉스(Thomas Hobbes)에서 발견된다. 홉스가 말하는 ‘공적 양심(public conscience)’이란 공공성의 다른 표현에 지나지 않는 것이다.²⁰⁾ 그런데 그러한 관점은 『Leviathan』 출간(1651년) 후 200여 년이 지나 출간되어(1859년) 현대 자유주의 이념의 고전처럼 간주되는 밀(J. S. Mill)의 『자유론』(On Liberty)에서 강조한 ‘사상의 자유’ 이념 또는 현대의 자유민주주의 국가에서 헌법 조항을 통해 보호하는 ‘양심과 표현의 자유’ 이념과 배치된다는 오해를 불러일으킬 수 있다.

현대세계에서 양심의 자유나 표현의 자유가 인류 보편의 가치로 정립하게 된 것은 자연권의 이념을 각 개인의 실존적 행위 차원으로 확대한 결과이다. 즉 인간을 지배하는 초월적이고 보편적인 정의로서의 자연법 이념을 대체하여 그 자연법을 해석하는 주체인 인간 자체에 정의가 내재한다는 믿음이 자연권 이념의 토대이며, 그러한 이념이 인간성의 본원적 요소이자 각 개인의 정체성을 구성하는 실존적 삶의 영역으로 확대된 결과가 그러한 자유의 이념이다. 그러한 이념이 법적으로 제도화되어 오늘과 같은 인권의 시대를 열게 되었고, 존엄한 인간 개개인의 은밀하고 고귀한 사생활 또한 사회적 및 공공적 삶의 출발이자 그것을 구성하는 핵심적인 요소이므로 국가적으로 보호되어야 한다는 관념의 출현 또한 같은 맥락에서 이해될 수 있다. 그런데 바로 그러한 사실 자체에 사적 행위나 사적 영역이란 공공성 및 공적 영역에 의해서만 규정된다는 명제가 함축되어 있다.

일단 자연권 이념이 그와 같이 보편적인 가치로 정립되게 된 것은 인류 역사의 태초에 갑자기 이루어진 것이 아니라 중세적 세계관 및 인간관에서 근대적 세계관 및 인간관으로의 이행이라는 오랜 역사적, 사상사적 변화와 발전 과정의 산물이라는 자명한 사실이 환기되어야 한다. 다시 말해서 자연권 이념의 발생 및 발전 자체가 한 개인 단독으로 이루어진 독창적인 사고의 산물이 아니라, 여러 지식인들 사이의 ‘사회적’ 논의에서 공적 담론으로 확대되고 공적으로 제도화되는 과정의 결과이다. 또한 사적인 영역은 실질적으로 사인 개개인의 행위만으로 보호될 수 있지도 않거니와,

20) 그는 『Leviathan』의 ‘국가를 약화시키거나 해체에 이르게 할 수 있는 것들(Of those things that weaken, or tend to the dissolution of a commonwealth)’이란 제목의 29장에서 그러한 논급을 한 바 있다. 즉 선과 악에 대한 판단을 각 사인들에게 맡기거나, 본질적으로 그것과 동일한 사안으로서 일반적으로 사적 영역의 핵심으로 간주되는 양심의 순수성은 누구나 가질 수 있지만, 바로 그 이유 때문에 그것 자체가 사회적 논란거리는 되지는 못한다. 양심의 존재가 문제가 되는 것은 그것이 사회적 영향을 미칠 때이고, 그것에 따른 행동이 다른 사람에게 피해를 주거나 국가를 혼란에 빠뜨릴 경우 당연히 ‘공적 양심’인 법의 제재 대상이 된다는 논리이다. Hobbes(1957), 특히 211~212 참조.

그것의 존재성 자체가 신성시되거나 그것이 보호될 만한 가치가 있다는 믿음이나 관행 또한 오랫동안의 공적 담론의 과정과 정치사회적 인정투쟁을 통해 제도적으로 확립된 결과이다.²¹⁾ 아울러 일반적으로 순수하게 사적으로 인정되는 요소나 고유한 사적 영역으로 간주되는 가정 내의 문제들도 그 자체가 본디 사적인 것이기 때문이 아니라, 그러한 사적 요소의 중요성이 사회적으로 인정되거나 입법을 통해 공권력에 의해 보호될 만한 영역으로 인정받기 때문이다. 이와 관련해서는 몇 가지의 예를 들어 설명하는 것으로 충분할 것이다.

인간의 모든 생리적 활동은 분명히 다른 사람이 참견할 수 없는 그의 신체 내부에서 발생하는 사적인 행위이다. 그러나 그 활동은 결코 신체 내부에 국한되어 있지도 않거니와 타인과 관련하여 독립적으로 이루어지지도 않는다. 그것은 일차적으로 신진대사라는 자연세계 전체 및 다른 생명체와의 교류를 통해 이루어지기 때문에 필연적으로 타인과의 영향력 관계 속에서 발생하는 ‘본질적으로 공적인’ 행위이다.²²⁾ 한 개인이 먹고 배설하는 행위가 보호되는 이유는 그것이 무조건 사적인 행위이기 때문이 아니라 그것이 타인의 삶에 나쁜 영향을 끼치지 않거나 끼치더라도 무시할 수 있는 정도라는 공적 판단의 결과인 것이다.

산속에서의 방뇨 행위는 식물에 ‘시비(施肥)하는’ 행위로 고무될 수도 있으나, 동일한 행위가 대로 한복판에서는 비윤리적 행위로 처벌의 대상이 되는 것이다. 가정 내의 활동이나 가족 구성원 사이의 행위는 사적 영역에 속하는 것으로 사회적 간섭의 대상이 아니라는 것이 일상적인 관념이지만, 현대에도 가정 폭력의 문제는 공적 사안으로 공적 규제의 대상이 된다. 간통의 문제는 개개인의 윤리 판단에 맞길 대상인지 국가질서를 침해하는 행위로서 공법에 의한 처벌과 규제의 대상이 되어야 하는지 여부에 대해 공적으로 쟁점이 되는 사안이다. 현재 효(孝)는 가정생활의 덕목이지만, 그것이 공적 질서의 근간으로 인정되는 조선시대에는 불효가 공권력에 의한 엄중한 제재의 대상이었다. 이발하는 행위는 일반적으로 사적인 행위이지만, 갑오경장 때의 단발령의 사례와 같이 경우에 따라서는 거대한 국민적 저항의 요인도 되는 공

21) 비록 헤겔철학에 대한 전체적인 이해가 아닌 부분적인 해석의 산물이지만 호네프(Axel Honneth)의 유명한 인정투쟁(Kampf um Anerkennung) 개념은 그러한 과정의 실체에 나름대로 통찰을 제공하는 것은 분명하다. Honneth(2010) 참조.

22) 이 점에 관해서는 맥킨타이어(MacIntyre 1999 참조)도 자신의 공동체적 덕 윤리(virtue ethics) 개념을 확장하고 심화하는 과정에서 논의하고 있다.

적 질서의 중요한 일부가 될 수 있다. 최근 들어 다문화 담론의 등장과 더불어 뜨거운 논란의 대상으로 부각된 이슬람 세계의 ‘명예살인’도 가족의 명예라는 공적 덕목을 침범한 행위의 처벌을 공적 생활의 기본 단위인 가족에게 일임할 수 있다는 공공성 판단이 종교적 관념이나 정치적 이념의 형태로 나타난 것이다.

결국 인간의 모든 활동은 언제나 사적인 측면과 공적인 측면이 공존할뿐더러, 일반적으로 사적인 요소로 간주되는 정신세계나 사상 또는 취향도 근본적으로는 한 사회의 역사성, 즉 그 문화적 및 정신사적 전통이나 가치관 또는 교육이나 사회적 소통 체계 등 역사적으로 형성되고 변화하는 공공적 삶의 질서의 산물이다. 사적 행위 및 영역은 공적 영역과의 관계 및 공공성의 차원에서 그 존재성 자체가 규정되고 그것에 대한 보호나 간섭 여부가 결정된다. 그러므로 개인적 자유의 신성함을 명분으로 사적인 삶 또는 사적 영역을 무조건 신성시하거나 그것이 공적 영역이나 공공성에 우선한다는 논리는 성립하지 않는다. 그리고 사적인 행위나 사적 영역에 대한 공권력의 보호나 간섭이나 개입 여부 자체가 논란의 대상은 아니다. 무엇을 위한 보호이고 무엇을 위한 간섭인가에 대해 인식하고 판단하는 행위가 공공성의 본령이자 정치성의 본질인 것이다. 그와 같은 판단의 주체가 바로 공인이고, 그러한 공인이 갖추어야 할 정신적 태도가 공인의식이며, 그 공인의식을 구현하는 실제적인 자질과 능력과 덕성이 바로 공덕이다. 플라톤의 『국가』에서 ‘올바름(dikaiosyne)’의 문제는 ‘올바른 인간(ho dikaios)’의 문제로 귀착되었듯이, 공공성과 관련된 모든 문제들은 결국 그 실천의 주체인 공인의 존재 및 그를 통해 발현되는 공인의식 및 공덕의 문제로 귀착된다. 여기서 공인의식 및 공덕의 발현을 위한 여러 정신적, 사회적 조건이 무엇이고 국가권력이 그것을 위해 시행할 정책의 내용이 무엇인가 하는 실천적 문제가 제기된다. 그런데 그와 같은 실천적 문제에 대한 논의는 일반인들의 일상적인 삶 자체에 내재하는 공공성의 요소를 추출해내고 그것을 이념적으로 승화시키는 방법을 모색하는 차원에서 이루어져야 한다는 점이 중요하다. 그렇지 않을 경우 공공성의 논의는 처음부터 특정한 관념의 틀에서 벗어나지 못하거나 현실과 유리된 추상적이거나 허구적인 담론에 그칠 우려가 있다. 그러한 성격의 논의에서 진정한 실천성은 나타날 수 없다. 이러한 맥락에서 주목해야 할 대상이 바로 사적인 삶의 활동의 핵심이자 개인적 정체성 형성의 요체인 모든 직업 및 예술 활동에서 발현되는 장인정신이다. 공

덕은 단순히 공직자에 국한된 덕목이 아니다. 장인정신의 활성화는 직업윤리의 공공화로 이어지고, 직업윤리의 승화 및 발전이 바로 국가생활에서의 공인의식 및 공덕의 확립으로 이어지는 것이다. 왜 그러한지에 대한 설명이 다음 장의 내용이다.

4. 장인정신에서 직업윤리로, 직업윤리에서 공덕의 형성으로

앞의 논의를 통해서 순수한 사적 행위나 사적 영역은 존재할 수 없다는 점을 설명하였다. 인간의 모든 행위나 사고는 타인이 대체할 수 없는 자신만의 육체나 정신을 통해 발현된다는 의미에서 사적이다. 그러나 그러한 육체적 행위나 정신활동은 필연적으로 자연이라는 타자 전체 및 사회와 국가와 인류라는 타인 전체와의 교류와 영향을 통해서 형성되며, 적극적이든 소극적이든 또는 긍정적이든 부정적이든 그것에 영향을 끼친다는 의미에서 사회적이고 공공성 차원의 문제를 필연적으로 함축하고 있다. 이 점은 일반적으로 공적 영역과는 관련이 없는 사적 영역으로 간주되는 일반인들의 생업 또는 직업 활동을 예로 들어 설명될 수 있다.

아담 스미스(Adam Smith)가 오래전 『국부론』 1권의 ‘분업을 일으키는 원리에 대하여’라는 제목의 제2장에서 유명한 문구들을 통해 설파했듯이,²³⁾ 인간의 분업체계는 그것이 가져올 풍요(opulence)를 미리 예측하는 지혜가 미리 발동되어 이루어진 것도 아니고 인간 상호 간의 호의(benevolence)나 인간애(humanity)에 기초해서 이루어진 것도 아니다. 그것은 각각의 자기애(self-love)와 자기 이익의 추구가 그 바탕이다. 우리가 식사를 할 수 있게 된 것은 푸줏간 주인이나 빵집 주인이 우리에게 호의를 갖고 있어서가 아니라 그들이 돈을 벌어서 잘살겠다는 이기적 욕구의 결과인 것은 분명하다. 이 점은 로크(John Locke)가 자연상태에 존재하는 자연권으로서의 소유권 개념을 정립했을 때 이미 사상사 차원에서 예견되었지만, 아담 스미스의 위의 논리와 그것을 이어받은 그의 지적 후예들이 강조한 것은 분업체계라는 사회적 질서의 성립 및 운영을 가능하게 하는 자연스럽고 근원적인 동력으로서의 개인적이고 사적인 이기심이다.

23) Smith 1976, book I- chap. ii "Of the Principle which gives occasion to the Division of Labour" 참조.

그러한 논리는 현재에 이르기까지도 자유주의 이념의 근간을 구성하면서 사적인 욕구나 영역이 보호받아야 될 자연법적이지도 공리주의적 정당화의 근거로 작동하고도 있다. 그런데 아담 스미스 및 그의 후예들이 스스로 의식하든 의식하지 못했든, 그와 같은 사적 영역 보호의 주장 속에는 이미 사적 영역을 초월하고 그것에 우선하는 공적 영역의 존재가 전제되어 있다는 사실이 중요하다. 왜냐하면 스미스의 위의 진술 자체가 사적 영역 자체가 신성하기 때문에 무조건 보호받아야 한다는 논리는 아니기 때문이다. 그것은 사회적 분업체계라는 사적인 것을 초월한 공공적인 존재가 원활하고 효율적으로 작동하기 위해 후자가 고무되고 보호받아야 한다는 논리인 것이다. 다시 말해서 그와 같은 ‘사적 영역 신성성’ 또한 ‘사적 영역 공적 결정성’의 다른 측면에 지나지 않는다는 것이다. 그런데 스미스의 논제와 관련하여 또 다른 중요한 사실이 있다. 사적 이기심이 사회적 분업체계라는 현실에서 실제로 작동하는 양상 또한 원자화된 개인이 고립적이고 배타적으로 자신만의 사적 욕구를 충족하는 행위는 결코 아니라는 점이다. 이 점이 특히 개인의 행동과 공공성의 관계의 실체를 이해하는 데 중요한데, 이를 설명하기 위해서는 다시 빵집 주인의 예로 돌아갈 필요가 있다.

빵집 주인이 빵을 만들어 시장에서 파는 생계활동에서는 먼저 ‘빵 만들기’라는 기술의 습득과 관련된 나름대로의 다양한 지식과 경험이 요구되며, 그러한 지식과 경험의 전수와 습득 행위 속에 이미 빵집 주인이라는 사적인 인간이 바로 그 사적인 활동이 존재하기 위해 필연적으로 귀속될 수밖에 없는 공적 질서가 있다. 그 공적 질서의 핵심에 좀 더 맛있고 품질 좋은 빵을 만들기 위해 필수적인 ‘빵 만들기’ 기예가 있으며, 그러한 ‘공적인’ 기술을 자신의 ‘사적인 정신세계’에 구현하려는 빵집 주인의 노력이 장인정신이다. 그와 같은 장인정신은 빵집 주인의 경우 일단 현실적으로 시장에서 다른 빵집 주인들과의 경쟁에서 승리하기 위한 필수적인 조건들 가운데 하나이다. 그러한 장인정신이 없는 기술자나 상인은 일시적으로 돈을 벌 수는 있어도 결코 안정된 가업을 이루거나 성공한 기업인은 될 수 없는 것이다. 그런데 단순히 그러한 차원을 넘어 장인정신은 한 개인이 자신의 유한한 삶에 영속적인 가치를 부여하

24) 이에 관해서는 영문학자 트릴링(Lionel Trilling)이 제기한 진실성(sincerity)과 진정성(authenticity) 개념과 관련하여 설명한 바 있다. 양승태 2010, 436~442 참조.

는 요소이자, 삶 자체를 보람 있고 의미 있게 만드는 필수적인 요소이면서 개인적 정체성을 구성하는 핵심적인 요소이기도 하다는 점이 중요하다.²⁴⁾ 다시 말해 장인정신은 ‘빵 만들기’와 같은 기술만이 아니라 모든 기술과 운동과 예술과 학문 활동 나아가 공직을 포함하여 모든 직업 활동에 관통하는 정신적 질서, 곧 모든 직업윤리의 핵심인 것이다.

장인정신이란 결국 육체적 쾌락 등과 같이 자신의 사적 존재에 국한된 가치를 초월하여 어떤 보편적이면서 타인과 공유하는 가치의 실현에 삶의 목표를 두고 그것에 헌신하고 삶의 에너지를 투사하는 인생관을 지칭한다. 그러한 인생관이 단순히 작업장의 영역을 넘어 직업 활동 전반을 지배하는 가치관으로 확장될 때 직업윤리로 승화되어 보편화된다. 장인정신의 그러한 성격이 바로 오래전 고대 희랍인들이 정립한 ‘기예(techneē)’라는 개념의 핵심적인 의미이다. 그것의 이상은 히포크라테스(Hippokrateēs)의 유명한 “인생을 짧고 기예(예술)는 길다(Ho bios brachys, heē de techneē machreē)”라는 지극히 단순하면서도 심원한 어구에 축약되어 있으며, 플라톤 정치철학의 기반을 구성하는 개념이기도 하다.²⁵⁾ 또한 근대 서양에서 그와 같은 직업윤리의 등장 및 확립은 오래전 베버(Max Weber)가 유명한 『프로테스탄트 윤리와 자본주의 정신』(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)을 통해 근대적 가치관의 핵심적인 요소로 제시한 바 있다.

자신만의 성실하고 진지한 장인정신이나 직업윤리가 없으면서 외면적으로 내세우는 공인의식이나 정치이념은 특정한 정치집단의 이데올로기에 지나지 않을 경우가 많으며, 그러한 수준의 공인의식을 갖춘 인간들은 교조적인 정치운동의 행동대원으로 전락하기 쉽다. 전체주의의 기원이나 아이히만(Adolf Eichmann) 재판에 대한 아렌트(Arendt 2004 ; 1968)의 유명한 기술 및 진단도 같은 맥락에서 이해될 수 있으며, 별도의 연구가 필요하지만 현재 한국 사회의 ‘중복주의’도 그러한 경우에 해당한다고 볼 수 있다. 다시 말해 진정으로 가치 있고 소중한 사적인 세계를 갖추지 못한 인간들, 즉 타인과 진정으로 소통하고 공유할 수 있는 자신만의 진실하고 진정성 있는 정신세계나 소양을 갖추지 못한 개인들이 스스로 그 실체를 이해하지도 못하는

25) 플라톤 철학의 이러한 성격에 대해서는 오래전 G. M. A. Grube가 탁월하게 정리한 바 있다. Grube(1980; 첫 출간 1935) 특히 chap. 6 ‘Art’, 179~215 참조.

독단적이고 교조적인 이념이나 신앙에 집착하는 행동을 ‘공공성’의 실현으로 믿을 때 전체주의 정당이나 광신적 종교집단이 출현한다.

어쨌든 자기 자신에 대해 진실하지 못하고 자신의 고유한 삶의 태도 및 정신세계를 갖추지 못한 인간들이 오직 권력의 쟁취 자체를 목적으로 내세우는 공공성의 이념은 본질적으로 허구나 위선이며, 그러한 허구나 위선의 정신적 태도에서 공인으로 갖추어야 할 진정한 덕성이나 도덕적 의무감이 발현될 수는 없고, 그러한 허구적이고 위선적인 공공성 이념에서 보편타당한 국가관이나 역사의식이 승화되어 나타날 수도 없다. 따라서 진정으로 공적인 가치가 있는 공공성 형성의 기반이 장인정신과 직업윤리이다. 다만 장인정신이나 직업윤리는 자신의 사적인 삶의 근본 목표를 타인과 공유하거나 사회적으로 인정되는 가치의 실현에 둔다는 차원에서 ‘어느 정도’ 공공성을 지향하는 요소가 내재하지만, 그것에 수반되는 이윤 추구의 동기 및 목적은 언제나 공공성의 실현을 제약하는 요소로 작동할 수 있다는 사실이 강조될 필요가 있다. 다시 말해서 그것에는 분명히 공공성의 요소가 내재해 있지만 그것들 자체가 공공성의 완성이나 완성된 형태의 공인의식은 아니라는 것이다. 장인정신과 직업윤리는 작업장이나 직장의 영역을 넘어서 한 차원 높게 정신적 외연을 확장하고 내용을 심화할 때만 국가생활 전반 차원의 공인의식으로 성숙하고 발전할 수 있는 것이다. 이 점에 대해서는 비록 장인정신이나 직업윤리 문제를 중심적인 논제로 다룬 것은 아니지만 하버마스의 ‘부르주아적 공공성(bürgerliche Oeffentlichkeit)’ 개념과 관련하여 설명할 필요가 있다.

하버마스의 경우 근대의 부르주아적 공공성이 배태되고 형성되는 과정은 간단히 말해 봉건시대를 지배하는 공공성으로서 그의 용어로 표현하여 ‘상징적 공공성(reprääsentative Oeffentlichkeit)’이 무력화되고 해체되는 과정이다.²⁴⁾ 다시 말해서

24) Habermas(1990, 특히 1~3장) 참조. 여기서 자세하게 논의할 수는 없지만 같은 책 1장 2절의 논제인 ‘repräsentative Oeffentlichkeit’란 용어의 번역 문제에 대해 언급할 필요가 있다. 국내의 번역본이나 관련 연구 저술들은 그것을 ‘과시적 공공성’으로 번역하고 있는데, 그것은 독일어 ‘repräsentativ’란 수식어에 내포된 핵심적 의미를 전달하려고 고심한 결과인 것은 분명하다. 그러나 그러한 번역은 의미의 과도한 전달이라고 판단된다. 물론 봉건시대 말기에 이르러서는 영주들이 그 흔들리는 지위나 정통성을 보완하려는 의도에서 공동체적 행사에 과시적인 요소를 더욱 강조하고 있음은 사실이다. 그러나 봉건체제에서 특정 가계란 단순히 사적인 존재가 아니라 지배체제 자체를 ‘repräsentieren’, 즉 ‘대표하고’ ‘상징하는’ 공적 존재이기 때문에 그들의 사적 존재 자체가 공공성이라는 사실이 강조되어야 한다. 그들 가계 중심의 화려하고 장엄한 의전이나 행사는 그 지배체제의 속성상 당위적이고 필수적인 요소이지 단순히 과시용은 아닌 것이다. 조선조의 치밀한 의례 규범은 물론 식와 성행위 등 왕의 모든 ‘사적인’ 활동이 공적 통제나 감시의 대상이었던 이유도 같은 맥락에서 이해될 수 있다.

특정 지역에 국한되고 폐쇄적이며 의견과 행사 중심의 공공성이 부르주아 계급의 생산 및 상업 활동의 확산을 통해 점차 약화되는 과정에서 근대적 공공성이 태동하고 발전하게 된다는 것이다. 장거리 무역의 출현 등 봉토의 경계를 넘어 확산되는 생산이나 상업 활동이 효율적이고 원활하게 이루어지기 위해 증대되는 정보와 뉴스의 공급의 필요성 등이 신문과 잡지 등 공공매체의 등장을 촉진한다. 그러한 과정에서 부르주아들이 경제활동의 안정성을 권력자로부터 보장받기 위한 요구는 후자에 대한 일방적인 호소나 투쟁 또는 간접적인 풍자나 야유의 형태가 아니라 인쇄매체를 이용해 일반 공중을 향해 호소하는 합리적 담론과 논변의 형태가 서서히 정착되면서 ‘공개적으로 결정된 공공성(publizistisch bestimmt Oeffentlichkeit)’이 상징적 공공성을 대체하게 되는 것이다. 그러한 역사적 과정 속에서 사적 영역(Privatsphäre)이 법과 제도를 통해 공적으로 보호받아야 할 대상으로서 등장하게 되는 결정적인 계기가 이루어지며,²⁷⁾ 그와 같은 자율적인 사적 영역의 등장과 궤를 같이하여 ‘자발성(Freiwilligkeit)’, ‘교양(Bildung)’, ‘사랑(Liebe)’ 등의 각 개인의 내면적 가치가 상업 및 생산 활동의 자유의 다른 표현인 소유욕과 더불어 인간성을 구성하는 보편적인 요소로 정립하게 되는 것이다.

결국 사적 개인들의 진지한 장인의식을 통해 발현되는 생산이나 상업 활동은 인간의 의식주 생활에서 추구되는 실용적 가치의 실현에 기여하는 차원에서 공공적인 요소는 있지만, 그 자체가 각 개인들의 사적인 가치나 이상 또는 직능 영역들 사이에 발생할 수 있는 갈등과 충돌을 조정할 수 있는 차원의 공공성은 아니다. 개인들이 공공성의 주체가 되려면 단순히 사인들의 집합이 아니라 공적 차원에서 사고할 수 있는 능력, 하버마스의 표현으로 ‘정치적으로 사고할 수 있는 공중(politisch raasonierendes Publikum)’이 되어야 하는 것이다. 그것은 곧 자신의 사적 이익에 대한 계산이나 판단 차원을 넘어서 사회 전체 나아가 국가생활 전반에 대해 성찰하고 판단할 줄 아는 지적 능력을 갖춘 인간 집단을 지칭한다.

27) 그의 표현으로 ‘공중과 연관된 사생활의 제도화(die Institutionalisierung einer Publikumsbezogenen Privatheit)’ 또는 ‘사회 내에서 공적 관련성을 갖게 되는 사적 영역(öffentlich relevant gewordene Privatsphäre der Gesellschaft)’의 등장이다.

28) Habermas(1990)의 4장 ‘Bürgerliche Oeffentlichkeit – Idee und Ideologie(부르주아적 공공성-이념과 이데올로기)’에서 특히 13절 ‘Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral(Kant)(정치와 도덕의 중재 원리로서의 공개성)’ 참조.

루소에 나타난 ‘bourgeois(시민)’와 ‘citoyen(공민)’의 분리에서 출발하여 근대 정치철학사에서 이 점에 대한 체계적인 설명의 단초 및 대강은 칸트가 이미 제공하고 있고, 하버마스도 그를 원용하면서 자신의 공공성 논의를 전개한 바 있다.²⁸⁾ 그 핵심은 간단히 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 공공성 논의의 주체는 이해 타산이나 개인적 욕망의 실현을 위한 수단을 모색하는 수준의 ‘이성의 사용’(私用, Privatgebrauch)과는 근본적으로 다른 차원인 ‘이성의 공적 사용’(der öffentliche Gebrauch der Vernunft) 능력을 요구한다. 후자의 능력이 바로 칸트가 계몽의 목표이자 그것의 주체가 될 수 있는 정신적 요건으로 집약한 ‘성숙성’(Mündigkeit)이다. 그러한 정신적 성숙을 갖춘 인간이 부르주아와 구분되는 공민(citoyen)이다. 그러한 공민들의 존재를 통해 ‘사악’(私惡, private vices)은 ‘공덕’(公德, public virtues)으로 전환될 수 있고, 정치와 도덕이 일치하는 사회적 조건이 이루어질 때 인간의 삶의 보편적 상태인 ‘세계시민적 상태’(weltbürgerlicher Zustand)에 도달할 수 있는 것이다.

칸트 이후 전개된 서구의 근대 정치사는 사적인 개인에 내재하는 그와 같은 가치들의 보호와 신장이 공공성의 핵심적 요소로 일반화되고 법적으로 규정되고 제도화되는 과정이며, 의회주의의 성장과 발전 및 선거권의 확대, 다양한 언론 매체의 등장과 성장 그리고 이에 수반한 언론·출판·집회·결사의 자유의 활성화 형태로 발현되는 공론장의 정치적 발전 및 제도화의 궁극적 목적 또한 그러한 공공성 이념의 실현으로 귀착되는 것이다. 그런데 바로 근대적 공공성 이념의 핵심인 자발성, 교양, 사랑, 인권, 자유, 관용, 복지 등의 가치나 이념의 의미는 자명하지도 않기 때문에 언제나 해석상의 논쟁에 따른 여러 정치사회 세력들 사이의 갈등과 대립이 언제나 공론장의 구성 요소라는 사실이 중요하다. 그러한 사실 속에도 공공성의 실현 또는 공공 영역을 주도하는 주체가 일상적인 사인이 될 수는 없는 근본적인 이유가 있다.

서구 근대사는 한편으로 그러한 가치나 이념들이 정치사회적으로 인정되고 제도화되는 과정이지만, 동시에 그것들이 대중정치의 확산에 따라 범속화되고 교조적인 이데올로기로 변질되는 과정이기도 하다. 이에 따라 특정 정파의 당파성이 공공성 자체로 인식되거나 또는 특정 계급의 이해를 공공이익과 동일시하거나 더 나아가 특

29) 그러한 과정에 대한 개척적인 연구이자 고전적인 설명으로는 Habermas(1990, 특히 5~7장) 참조.

정 계급을 역사적 주체로 신성시하는 계급정당 또는 혁명정당이 출현하고 소멸하는 양상도 빈번하게 나타나며, 동시에 인쇄술이나 방송통신 수단의 획기적인 기술적 발전이나 대중매체 산업 및 광고 산업의 번성에 따라 정치권력에 의한 여론 조작이나 거대 자본에 의한 언론의 상업화 등 공론장의 편향이나 공공성의 왜곡이 빈번하게 나타난 시기이기도 하다.²⁹⁾ 이에 따라 19세기 이후 전개된 서구 근대 정치사상사의 주요 흐름 또한 헤겔(Hegel), 밀(J. S. Mill), 토크빌(Alexis de Tocqueville), 그린(T. H. Green) 등의 정치사상가들을 통해 그러한 공론장의 편향 및 공공성의 왜곡을 시정하려는 노력들이 공공성의 인성론적 근거에 대한 정치철학적 탐색이나 공공성의 확립을 위한 제도적 장치 또는 정책적 대안을 제시하려는 지적 모색의 형태로 나타났으며, 그러한 사상사적 맥락에서 20세기 후반 하버마스 등의 공공성 이론이나 공화주의 또는 공동체주의의 출현도 이해될 수 있다.

현재의 대한민국이 당면하고 있는 공공성 및 공인의식의 위기의 실체에 대한 철저한 이해 및 그 극복이라는 실천적 목적의 제대로 된 수행은 물론 서구 근대사의 그러한 과정 및 그들 서구 학자들의 업적에 대한 세밀한 검토와 이해가 필요하다. 아울러 그것은 공공성이란 개념의 실체에 대한 정치철학적 탐구와 더불어 그것이 한국 역사 및 정신사 전체의 흐름, 특히 근현대 역사 및 정신사의 흐름 속에서 발현되는 양상에 대한 연구도 필수적이다. 그러한 연구를 통해서 공공성의 문제가 현재의 상황에 이르게 된 역사적인 변화 맥락을 구명할 수 있음과 동시에 그 극복 방향에 대한 모색도 가능한 것이다. 그와 같은 거대한 작업은 한국의 학계가 앞으로 수행해야 할 장기적인 과제로 남겨두고, 이 글의 ‘맺는말’에서는 개괄적이거나 공인의식의 진작 및 공덕의 함양을 위해 요구되는 장·단기적 실천 방안을 제시하고자 한다. 그러한 실천 방안의 핵심적인 요소는 한편으로 공공성의 일상적인 실현으로서의 법치이며, 다른 한편으로 공민(citoyen, public person)의 공덕을 구성하는 핵심적 요소로서 칸트가 강조한 성숙성(Müündigkeit)과 교양(Bildung)의 이념, 그러한 공덕을 갖춘 공민들의 집합체로서 교양시민집단(Bildungsbürgertum)의 존재 등이다.

5. 맺는말

- 법치국가의 확립과 ‘평등주의적 귀족정신’의 발현을 향하여

일단 공인의식의 확립 및 공덕의 함양과 관련된 국가적 이상은 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 모든 국민들 하나하나가 공민이라는 의식을 갖고 도덕적으로 행동할 줄 알며, 특히 사회 지도층이나 공직자들은 공적인 것에 대한 헌신이나 기여가 과시나 보상을 위해서가 아니라 그 자체가 가치 있고 좋아서 해야 한다는 것이다. 후자의 경우 특히 자신의 삶 자체를 공적인 것으로 여기면서 자신의 유한한 존재를 국가라는 영속적인 존재의 일부로 생각할 줄 알고, 공익의 추구를 자신의 사익 추구와 동일시하는 태도를 갖는 상황이 이상적이라는 것이다. 물론 그것은 역사상 어느 국가에서도 완벽하게 실현된 적이 없는 이상이지만, 역사상 융성하는 국가의 공통적인 특징 또한 사회 지도층이나 공직자들 사이에 그러한 태도와 분위기가 지배했다는 사실이다. 그리고 그것이 설사 현실적으로 실현 불가능한 이상이라도, 공덕의 함양을 위한 실천적 모색은 언제나 그러한 궁극적 이상을 염두에 두고 모색되어야 한다는 점도 중요하다. 그와 같은 이상의 실현을 향한 실천적 논의의 출발은 공인의식 쇠퇴의 원인이 무엇인가에 대한 구명인데, 법치의 확립은 그러한 구명 과정에서 공덕의 함양을 위한 단기적인 실천 과제로 등장한다.

그 근본적인 원인이 무엇인지의 문제를 떠나 공공성의 위기가 논란이 되는 표면적인 양상은 많은 사람들이 공익이나 공공질서 또는 경우에 따라서는 법적 규정마저 무시하거나 파괴하면서 사적인 이익 추구를 앞세우는 현상이며, 그러한 현상이 사회 지도층이나 국가생활을 주도하는 공직자 및 정치인들에게도 과급되어 있다는 사실이다. 일견 고루한 도덕적 훈계로 느껴질 수도 있지만, 일단 그러한 행위는 모든 사인들에게 손해로 돌아온다는 사실을 인지하는 것이 중요하다. 오래전부터 나타난 파렴치하고 반인륜적인 범죄들의 빈번한 발생, 최근의 대형 사고나 불미스러운 사건들에서 나타나는 직업윤리의 실종, 공직 사회를 포함하여 사회 각 분야에서 ‘해먹기’가 판을 치는 전반적 부패의 상황, 고위 공직자나 정치인들에게도 나타나는 국가적 기강의 해이나 공인으로서의 언행에 수반돼야 할 기본적인 도덕적 절제나 금도의 실종 등 국가생활 전반적으로 나타나는 공공성의 퇴락 양상은 바로 국가의 흥망이나 존립

자체와 관련된 문제이다. 또한 국가 운영의 파행이나 부조리에 따른 사건들의 발생은 언제 어디서 각 개인들에게 불행으로 나타날 수 있기 때문에 삶 자체가 불안해지는 것이다.

문제는 ‘모든 사람들이 해먹는데 나만 손해 볼 수는 없다’는 개개인들의 현실적인 계산과 판단 또한 바로 현실적으로 무시할 수 없다는 사실에 있다. 그리고 그것이 공인의식의 퇴락을 지속적으로 촉진하는 요인이기도 하다. 그러한 상황을 극복하기 위해서는 공공성의 핵심적 요소인 국법질서의 운영에서 힘없고 모자란 사람만 억울하게 당한다는 감정이 발생하지 않도록 법의 집행에 추상같은 일관성과 엄격성이 있을 때 공공성의 재확립과 더불어 공인의식의 쇠락을 ‘일단’ 방지할 수 있다. 키케로의 유명한 “우리는 자유롭기 위하여 법의 노예가 된다(Omnes legum servi sumus ut liberi esse possimus)”라는 언명이 일반 국민들에게 현실적으로 설득력이 있도록 엄격하고 공정한 법의 집행이 이루어져야 하는 것이다.

그런데 그와 같은 국법질서 확립의 주체는 현실의 변화를 주도할 수 있는 공권력을 지휘하는 고위 정치인 및 공직자이다. 정치인들과 공직자들 자신이 공인의식과 공덕이 결여될 수 있지만, 그들의 존재를 떠나서는 변화의 출발이 불가능하다. 그들의 존재는 오늘의 대한민국과 같이 표현의 자유나 다원주의라는 명분으로 공론 영역 자체가 합리적인 토의를 통한 공론 형성의 공간이 아니라 사적 이익의 양보 없는 이해관계가 충돌하는 ‘아귀다툼’의 장으로 작동하는 경우에도 그러하다. 그 혼란을 극복할 수 있는 주체 또한 공론장의 논의를 이끌면서 입법화할 수 있는 정치인과 공직자들일 수밖에 없는 것이다. 그 점은 자유민주주의 체제의 구조적 속성을 고려해도 그러하다. 그들이 그러한 직위에 있게 한 기본적인 동인이 일반 다수 국민들의 지지와 선택이므로, 그들 자신이 후자의 공공성 이해 수준을 크게 벗어나기 어려운 구조적인 한계가 있다. 그러나 공공성 확립의 기초인 추상같은 법치의 확립은 결코 구조적인 문제가 아니라는 사실이 중요하다. 그것은 공권력을 행사하는 자, 무엇보다 국가 공권력 행사 전체를 관장하고 독려하고 그 방향과 성격을 결정하는 대통령의 강력한 의지에 결정적으로 달려 있다.

따라서 특히 민주화 시대 이후 서서히 진행되면서 오늘의 상황에 이르게 된 법치 및 공권력 권위의 추락 상황과 그에 따른 공공성 위기의 일차적인 책임은 공권력 행

사의 궁극적 주체들인 역대 대통령들과 현재의 대통령에게 있다. 자유롭고 진지한 의견 교환을 방해하는 ‘떼법’ 등 폭력적 행위에 대한 엄단을 통한 공권력의 확립이 새로운 공공성과 공인의식 형성의 출발인 것이다. 다만 위에서 언급한 대로 공권력의 주체들이 그러한 지위에 있게 만든 기본적인 동인은 다수 일반 국민의 공공성에 대한 인식 수준 및 공인의식의 내용에 있으므로, 일반 국민들의 공인의식을 순화 발전시키고 공덕을 함양하기 위한 궁극적인 방안의 모색이 당연히 요구된다. 칸트가 말하는 시민적 성숙성 개념 및 그와 연관된 교양 및 교육의 문제는 이와 관련하여 논의될 필요가 있는데, 그러한 시민적 교양 및 교육의 핵심적인 요소로서 앞에서 언급된 장인정신, 즉 삶과 밀착되어 있는 삶의 표상이면서 깨달음이라는 교육적 이상의 원초적 형태인 장인정신의 문제를 깊이 성찰할 필요가 있다.

칸트가 말하는 시민적 성숙성의 핵심적 요소는 그가 특히 『실천이성비판』을 통해 설파한 실천적인 이성 능력, 곧 스스로의 이성 능력에 의거하여 스스로 합리적으로 판단하고 행동할 줄 아는 정신적 능력, 그리고 그러한 능력을 뒷받침하는 정신적 소양으로서의 교양이다. 그러한 의미의 교양은 그것을 지칭하는 독일어 ‘Bildung’에 함축되어 있듯이 형성되는 것이지 주입되는 것이 아니다. 오직 스스로 깨닫는 과정에서 형성된 지식과 소양으로서의 교양만이 진정으로 살아 있고 실천력이 있는 지식이며, 그와 같은 교양은 또한 한번 형성되었다고 완성되어 정체된 상태에 머무는 것이 아니라 끊임없이 그 스스로의 한계를 넘어 새로운 자기발전을 추구하는 본질적인 성격이 있다. 그러한 교양의 추구가 시민적 삶에서 일상화 될 때 공공성의 구현뿐만 아니라 공인의식의 발현과 시민들 및 공인들의 공덕도 함양되고 일상화될 수 있는데, 그러한 교양 형성의 요체가 장인정신인 것이다.

그러한 장인정신의 함양 문제를 발표자는 몇 년 전 출간된 한 저작을 통해 국가정체성 문제의 해결을 위한 기본적인 요건으로 강조한 바 있다.³⁰⁾ 국가정체성 문제의 인간적 요소는 바로 공인의 존재이기 때문에 그 논리는 그대로 공인의식 및 공덕의 함양 문제에 적용될 수 있다. 그 논의의 핵심은 영문학자 트릴링(Lionel Trilling)이 현대인들이 추구할 도덕적 삶의 핵심적 요소로 제시한 진실성(sincerity) 및 진정성(authenticity) 개념과 플라톤의 진지성(spoude, seriousness) 개념인데, 그것들이 바

30) 양승태 2010, 436~442 참조.

로 진정한 의미에서의 자유민주주의가 실현되기 위한 기본적인 덕목이라는 것이다. 진실성이 밖으로 드러내는 태도와 실제적인 감정이 일치하는 소극적인 수준의 자아 순수성을 지칭하고, 이보다 좀 더 격렬한 도덕적 체험이자 다른 사람과 공유할 수 없는 자신만의 독자성에 대한 믿음이 진정성이다. 플라톤의 진지성 개념은 장인정신을 핵심으로 하는 그의 기예(techne) 개념 및 변증법 이념의 외연이기도 하며, 진실성과 진정성을 포괄하면서 이 세계 및 자신에 대해 인간이 가져야 할 정신적 내용의 형성 및 발전적 성격을 강조하는 개념이라고 할 수 있다. 자유민주주의 국가체제에서 그러한 덕목들과 공인의식 및 공덕 함양과의 관련성은 다음과 같이 기술된다.

“대한민국은 국가체제로서 자유민주주의를 표방하고 있다. 그것이 옹호하는 핵심적인 가치들 가운데 하나는 개인이나 집단의 자유로운 의사 표현이다. 개인이나 집단들 사이의 자유로운 의사소통을 통해서 최선의 합리적인 공론이 형성되고, 그와 같이 형성된 공론이 국가 정책을 결정하는 데서 국가생활의 이상이 실현될 수 있다는 믿음이 표현의 자유라는 가치의 바탕에 있다. 그런데 ... 자유로운 의사 표현이 바람직하고 옹호할 만한 가치가 있는 것이 되기 위한 전제 조건은 각 개인들이 스스로 제대로 아는 것과 모르는 것을 구분할 줄 알고 여러 다른 사람들의 의견들 가운데 최선의 것을 선택할 수 있는 판단력을 갖추는 것이다. 문제는 그러한 판단력 자체도 누구에게나 쉽게 부여된 정신적 자질은 아니라는 데 있다. 따라서 각 개인이 그러한 판단력을 갖추고 있는지 여부에 앞서서 요구되는 도덕적 규범이 바로 진정성이라고 할 수 있다. 왜냐하면 진정성은 스스로의 판단력 자체를 진지하게 성찰하면서 그것과 조화를 이룬 -곧 다른 사람의 시선이나 집단 심리 또는 고착되거나 위선적으로 표방된 가치나 이념에 지배받지 않는- 의사 결정을 내리는 데 필수적이기 때문이다.”(양승태 2010, 439~440)

결국 트릴링의 진실성 및 진정성과 플라톤의 진지성이 자유민주주의가 진정으로 실현되기 위한 기본적인 덕목이라고 할 수 있다. 현재 한국 사회의 공공성의 위기도 그러한 덕목의 상실에서 찾을 수 있다. 사적 혹은 파당적 이익을 그악스럽게 추구하면서 그러한 행동들이 스스로 제대로 이해하지도 못하는 이념들로 분식되고 있는 사실 자체가 그러한 덕목이 빈곤함을 보여주는 것이다. 그럼에도 그러한 덕목이 이 시대에 장인정신이나 프로 근성이 있는 젊은이들에게서 가치관으로서 정착되고 점차

사회적으로 확산되고 있는 사실이 바로 공공성 위기 극복의 희망이자 정신적 원천이 되는 고무적인 현상이다. 자신의 작업에 대한 진실성과 진정성과 진지성이 없이 탁월한 장인정신이 형성될 수 없고, 탁월한 장인정신이 없이 창조적이고 정교한 생산품은 만들어질 수 없다. 그러한 덕목의 바탕이 없이 기업 활동에서 건전한 직업윤리가 작동할 수 없으며, 장인정신과 직업윤리가 내면적으로 체화되지 않은 상태에서 사회나 국가생활에서 건전한 공인의식이 발현될 수 없는 것이다.

그럼에도 불구하고 장인정신이나 직업윤리 수준의 진지성은 공인의식 및 공덕 발현의 필요조건이기는 해도 충분조건은 되지 못한다는 사실이 다시 강조되어야 한다. 장인정신과 직업윤리가 공인의식 및 공덕으로 전환되기 위해서는 국가생활의 목표가 무엇이고, 특정의 현실 상황에서 공공적 가치의 실현에 필요한 정책이 무엇인지의 문제들과 관련된 깊은 지식과 소양이 뒷받침되어야 하기 때문이다. 그러한 지식과 소양을 직접 갖추지는 못하더라도, 누가 그러한 지식을 갖춘 인물인지 판단할 수 있는 정신적 자질, 스스로 국가 정책을 기획하지 못하더라도 여러 다양한 정책들 가운데 어떠한 정책이 타당한지를 평가할 수 있는 정신적 능력이 장인정신과 직업윤리에 부가되어야 한다. 곧 시민적 교양의 함양과 더불어 공공 여론 및 국론 형성을 주도 또는 뒷받침할 할 수 있는 교양시민집단(Bildungsbürgertum)의 존재가 공공성 실현의 인적 요소인 것이다.

결론적으로 공공적인 문제에 대한 겸허한 태도가 뒷받침된 깊은 소양과 판단력이 공덕 및 교양시민집단 형성의 핵심적인 요소이며, 그러한 공덕의 함양이 공공성과 관련된 국가 정책의 요체이다. 범국가 차원에서 장인정신 및 직업윤리가 생활화되어 있고, 그러한 정신적 토양 위에 공론을 이끌어갈 수 있는 교양시민집단이 형성되고, 그들이 주도하는 교양시민문화가 활성화될 때에야 진정한 공덕이 국가적으로 발현되면서 공공성이 국가생활 차원에서 실제로 작동할 수 있는 것이다. 그러한 공덕의 함양을 위해서는 여러 가지 정책적 조치들이 필요하다.

31) 이러한 맥락에서 근대 서구에서 시민적 교양 문화가 발전하게 된 사회적 배경에는 시민들의 독서 문화를 확산시킨 많은 독서회(reading circle: Lesegesellschaft)와 더불어 공공 및 사설 도서관의 존재가 환기되어야 한다. 발표자가 도서관학을 전공하는 교수에게 개인적으로 들은 바에 의하면 우리의 전국 대학들 전체의 도서관 장서들을 모두 합한 것이 미국의 하버드대학 도서관의 장서 수보다 작으며, 서구 국가에서 도서관 사서의 수가 평균 인구 6000명당 1명인 것에 비해 우리나라는 인구 15만 명당 1명이라고 한다.

무엇보다도 먼저 교양 형성의 원천인 토론 문화 및 독서 문화가 사회 전체 차원에서 활성화되어야 한다. 그러기 위해서는 사회적으로 독서클럽들이 활발하게 운영되고 서구 국가들에 비해 너무나 빈약한 공공 도서관이 대폭 확충되어야 한다.³¹⁾ 그리고 사회 전체의 정신적 분위기의 진작을 통해 그러한 교양 문화의 형성을 촉진하는 방안도 필요하다. 고급 승용차를 타는 것이 사회적 신분의 징표가 아니라 진실로 정신적 품위가 배어 있는 교양을 갖추는 것이 신분의 상징이 되는 사회적 분위기가 조성되어야 한다는 것이다. 이제야말로 세속적 부나 지위가 아니라 진실로 심원한 교양과 고매한 품격을 지향하는 ‘평등주의적 귀족정신’이 한국 사회에 필요한 시점이다. 적절한 상업주의는 경제성장의 정신적 동력이지만, 매사에 완성을 추구하는 치열한 장인정신과 프로의식, 엄정한 직업윤리, 엄격한 공인의식, 공덕이 수반하지 않는 속물적인 상업주의는 이제 국가 경제가 한 차원 높게 질적으로 성장하는 데 오히려 저해요소라는 점이 사회 전체적으로 자각되어야 한다. 현 정권이 제창하는 창조경제도 그러한 차원에서 추구되어야 할 것이다. 돈벌이에만 사로잡혔다면 스티브 잡스는 결코 우리가 아는 스티브 잡스가 되지 못했을 것이다. 다만 아무리 민간 영역에서 정인정신과 프로의식이 충만해도 그것 자체가 자동적으로 사회 전체 차원에서 직업윤리가 확고해지거나 지도층과 공직사회에서 공인의식과 공덕이 확립되는 것은 아니라는 점은 여러 번 강조해도 지나치지 않는다. 발표자는 이 문제를 간단하게나마 일간신문의 한 칼럼에서 위당 정인보의 ‘실심의 애뜻함’이란 표현을 원용해 지적한 바 있는데 여기서 일부를 인용한다.

“여기서 ‘실심(實心)의 애뜻함’이란 헛된 공명심이나 과시욕 또는 탐욕에서 벗어나 마음속에서 진실로 애타게 알고 싶은 것을 알아내고 진실로 바라는 것을 실현하기 위해 전력투구하는 정신인데, 그 정신이 이 시대에 바로 국가생활을 관장하는 공공 영역에서 나날이 쇠퇴하고 있다. 그 ‘실심의 애뜻함’은 이 사회에서 과학기술이나 예술 또는 운동의 영역에서는 장인정신이나 프로의식의 형태로 이미 오래전부터 충실하게 발현되고 있다. 그 분야에서 ‘성공 스토리’를 통해 국민들을 감동시키는 세계적인 인물들이 출현하고 있음이 그 증언이다. 그러한 정신이 공공 영역에서는 오히려 사라져가고 있는 것이다. … 공공 영역에서 ‘실심의 애뜻함’이 쇠퇴하고 있는 원인을 인재들로 구성된 우리 관료들의 자질 탓으로 돌릴 수는 없다. 문제는 민간 영역

들에서는 철저한 정인정신이나 프로의식이 사회적 성공의 바탕이지만 공공 영역에서는 반드시 그렇지는 않다는 사실에 있다. 공공 영역에서는 국가지도층이 국가생활 전체의 흐름 및 미래의 방향에 대해 깊은 통찰과 넓은 안목을 토대로 공직자들을 독려하고 이끌지 못할 경우 공직자의 프로정신뿐만 아니라 공인정신마저 오히려 도태나 ‘왕따’의 원인으로 작동할 수도 있는 것이다.”(양승태 2014b)

공공 영역에서 ‘실심의 애뜻함’을 조성할 책임은 궁극적으로 공론장의 소통 과정을 주도할 지식인들에게 있다. 이 심포지엄도 그 일환이라고 할 수 있다. 바로 지식인들부터 지적 권위와 더불어 공인으로서의 사명 의식 및 정신적 품격을 갖추어야 한다. 그것이 사회지도층에 의한 ‘노블레스 오블리주’ 실현의 첫 출발이다. 그러한 사회적 분위기 및 교양시민문화 형성을 근원적이고 장기적으로 뒷받침하는 것이 초·중등 교육이라는 시민교육이며, 그러한 시민교육을 주도할 의무와 책임은 대학에 있다.³²⁾ 그렇다면 이제 한국의 시민교육 및 대학교육이 부과된 공적 의무를 과연 제대로 충실히 수행하고 있는지 깊이 검토할 때이다.

‘공교육의 황폐화’로 일컬어지는 시민교육의 파행 양상은 공론의 대상이 된 지 오래된 공공성 쇠퇴의 대표적 사례 가운데 하나이며, 교육의 정치적 중립이라는 명분으로 ‘변성하는 교육정치’는 그것을 더욱 심화시키고 있다. 특히 공인의식 및 공덕 함양의 기초가 되는 초·중·고교 학교에서의 훈육 및 예절교육과 윤리교육은 그 실질적 기능을 상실한 지 오래이다.³³⁾ 최근 들어 변화의 조짐은 있지만, 시민교육을 담당하는 초·중등교육 교사 양성의 책임은 대학에 있는데도 불구하고 아직도 한국 대학의 수많은 심각한 문제들이 제대로 공론화되고 철저하게 검토되지 않고 있다는 사실 자체도 공인의식 및 공덕의 함양 차원에서 심각한 문제이다. 일방적 지식의 전달이나 틀에 박힌 사고체계의 전수가 아니라 엄밀하고 포괄적인 사고력의 함양이라

32) 여기서 자세히 별도로 검토하기는 어렵지만, 대학의 그러한 기능이 20세기 전반 서양에서 오르테가 가셋(José Ortega y Gasset)이나 야스퍼스가 ‘대학의 사명’이나 ‘대학의 이념’으로 논구한 핵심적인 요소들 가운데 하나이기도 하다.

33) 이에 대해서 발표자는 한 일간신문의 칼럼에서 다음과 같이 언급한 바 있다. “고전교육을 통한 지적 성숙이 아니라 윤리사상의 요약문이나 단편적인 문구들을 아는 척하게 만드는 수준의 윤리교육 속에서 기본적인 예의범절을 지킬 줄도 모르고 충동적인 욕구도 억제할 줄도 모르는 인간들을 양산한 지도 오래다. 그러는 가운데 즐거워야 할 공부가 배우는 이들에게 혐오의 대상이 된 지도 오래이고, 인간을 진실로 잘나고 똑똑하고 성숙하게 만드는 것과 무관한 과도한 성적 경쟁 속에서 가장 순수하고 정겨운 인간관계를 형성해야 할 시기의 청소년들이 인간에 대한 질시(嫉視)와 비하(卑下)의 감정부터 익히고 있는 지도 오래다.”(양승태(2014c).

는 대학교육의 진정한 목표가 제대로 추구되고 있는지, 진정으로 전문적이면서 실용적이고 실천적인 앎이 전수되고 있는지, 그와 같은 교육이 이루어지기 위해 필수적인 ‘지적 장인정신(intellectual craftsmanship)’이 대학교육에서 제대로 작동하고 있는지 스스로 반문할 때이다.

그러한 근본적인 성찰에 앞서 대학에 독서 문화와 토론 문화는 활성화되어 있으며, 대학인들 사이에 상업주의나 관료주의나 사교문화가 아니라 야스퍼스(Jaspers)가 말하는 실존적 소통이 제대로 이루어지고 있는지 질문할 때이다. 그러한 질문들 이전에 ‘교육이란 무엇인가’라는 물음 자체가 지극히 심원하고 난해한 것이라는 기본적인 인식은 대학인들 사이에 제대로 공유되고 있는지의 질문 또한 제기할 필요가 있다.

「 참고문헌 」

『論語』

『孟子』

『韓非子』

엄정삼 역해, 서울 : 서울대학교출판문화원, 2007.

고지마 소요시. 2004. 『사대부의 시대』 신형승 옮김, 서울 : 동아아시아.

김봉진. 2006. '崔漢綺의 氣學에 나타난 공공성' 『정치사상연구』 제12집 1호, 33~55.

김언중. 2001. 『한자의 뿌리』 서울 : 문학동네.

김희강. 2008. '공공성, 사회집단, 그리고 심의민주주의' 『한국정치학회보』 제44집 2호, 6~27.

나중석. 2010. '공공성(公共性)의 역사철학 - 칸트 역사철학에 대한 하나의 해석'

『칸트연구』 제26집, 77~109.

2013. '주희 공(公) 이론의 민주적 재구성의 가능성' 『哲學研究』 제128집, 137~165.

미조구치 유조 외 역음.

2011. 『중국사상문화사전』 김석근 외 옮김, 서울 : 책과함께.

2004. 『중국의 공과 사』 정태섭·김용천 옮김, 서울 : 신서원.

박영도. 2014. '주권의 역설과 유교적 공공성의 문법 : 그 구조와 동학(動學)' 『사회와철학』 제27집, 139~168.

배병삼. 2013. '유교의 공과 사' 『동서사상』 제14집, 95~120.

백민정. 2012. '유교 지식인의 公 관념과 公共의식 : 이익, 정약용, 심대운의 경우를 중심으로

『東方學志』 제160집, 1~45.

蕭公權. 1998. 『中國政治思想史』 최명-손문호 역, 서울 : 서울대학교출판부.

양승태. 2014a. '박정희와 장면으로부터 배워야 할 國家觀' 조선일보 2014년 5월 12일자 시론.

2014b. '국가적 과제의 근원을 밝혀주는 광복절(光復節)노래'

조선일보 2014년 8월 14일자 '조선칼럼'.

2014c. '변상하는 교육정치, 퇴화하는 교육' 조선일보 2014년 10월 15일자 '조선칼럼'.

2010. 『대한민국이란 무엇인가 : 국가정체성 문제에 대한 정치철학적 성찰』 서울 :

이화여자대학교출판부.

윤수재 외 편. 2008. 『새로운 시대의 공공성 연구』 서울 : 법문사.

이승환. 2002. '한국 및 동양의 공사관과 근대적 변용' 『정치사상연구』 제6집

이영재. 2013. '조선시대 정치적 공공성의 성격 변화 - 민을 중심으로-' 『정치사상연구』 제19집 1호, 57~84.

장현근. 2010. '공(public)·공(common) 개념과 중국 진한정부의 재발견 :

예·법의 분화와 결합' 『정치사상연구』 제16집 1호, 31~55.

존 듀이. 2010. 『현대 민주주의와 정치 주체의 문제』 홍남기 옮김, 서울 : 쇠아이알.

주희. 2011. 『朱子封事』 주자사상연구회 옮김, 서울 : 해안.

하버마스. 2001. 『공론자의 구조변동 : 부르주아 사회의 한 범주에 관한 연구』 한승완 역, 서울 : 나눔.

-
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*, Chicago : U. of Chicago Press.
- _____. 1968. *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil* Rev. ed. New York: Viking.
- _____. 2004. *The Origins of Totalitarianism*, Revised ed., New York: Schocken,
- Bell, A. P. 1958. 'Public Spirit as the Material of History' *Journal of Philosophy*, vol. 55, no. 11, 467~472.
- Cicero. 1928. *De Re Publica*, Loeb Classical Library, Cambridge : Harvard U. Press.
- 'Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship'
- Goldstein, Doris S. 1964. 'Alexis de Tocqueville's Concept of Citizenship'
- Proceedings of the American Philosophical Society*, vol 108, no. 1, pp. 39~53.
- Grube, G. M. A. 1980. *Plato's Thought*, Indianapolis : Hackett Publishing Company.
- Habermas, Jürgen. 1993. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hobbes, Thomas. 1957. *Leviathan*, Oxford: Basil Blackwell.
- Honneth, Axel. 2010. *Kampf um Anerkennung : Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*,
- Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lodge, Rupert Clendon. 1925. 'Private and Public Spirit in Platonism'
- The Philosophical Review*, vol. 34, no. 1, pp. 1~27.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue, A Study in Moral Theory*. Notre Dam : U. of Notre Dam Press.
1999. *Dependent Rational Animals : Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago : Open Court.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Oxford : Oxford U. Press.
- Rinken, Alfred(2002). 'Geschichte und heutige Valenz des Oeffentlichen', Gerd Winter hers. *Das Oeffentliche heute / Kolloqium zu Ehren von Alfred Rinken*, Baden-Baden : Nomos-Verl.-Ges., 267~272.
- Romani, Roberto. 2002. *National Character and Public Spirit in Britain and France, 1750~1914*.
- Cambridge : Cambridge U. Press.
- Sabine, George H. 1973. *History of Political Theory*.
- Fourth Edition. Hinsdale, Ill. : Dryden Press.
- Sandel, Michael. 1996. *Democracy's Discontent, America in Search of Public Philosophy*.
- Cambridge : Harvard U. Press.
- Smith, Adam. 1976. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press
- Thucydides. 1919. *Historia*, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard U. Press.
-

제3 주제

우리가 곧 공공성의 주체이다

- 시민정신과 공화사회(共和社會)

윤평중 한신대 철학과 교수

1. 21세기 한국 사회, 과연 무엇이 문제인가?

- 시민정신이라는 화두

2. 시민정신의 창건(創建)과 변전(變轉)

1) 「허생전」과 「베니스의 상인」 다시 읽기

2) 근대 직업사회와 시민정신

3) 공론장과 공화사회

3. 시민정신의 적(敵)들

- 불공정 사회와 르상티망

4. 시민적 주체 형성의 길

- 우리 스스로가 공공성의 주체이다

1. 21세기 한국 사회, 과연 무엇이 문제인가?

- 시민정신이라는 화두

21세기 한국 사회처럼 화려한 겉모습과 초라한 속살이 날카롭게 엇갈리는 곳도 드물다. 눈부신 산업화와 민주화의 성과 뒤편에는 경제협력개발기구(OECD) 국가 최고의 자살률과 최저 수준의 국민적 행복지수가 교차한다. 세계 10대 경제대국을 운위하는 국가 차원의 성취와 보통사람들이 생활 현장에서 체감하는 일상적 불안, 불만, 불신 사이의 부조화가 하늘을 찌를 지경이다. 그 결과 배태된 침예한 사회적 긴장은 어떤 계기만 주어지면 활활 타올라 특정인이나 특정 이슈에 대한 총체적 분노로 옮겨간다. 대한항공 조현아 전 부사장의 ‘땅콩 회항(回航)’이 불러온 전 사회적 공분(公憤)이 그 단적인 사례일 것이다.

이는 상류층이 술선수범하기는커녕 상식인 수준의 판단력과 합리성도 채 갖지 못한 경우가 너무나 많은 우리 사회의 어두운 얼굴이 아닐 수 없다. 재벌 체제 폐해의 일단이 드러나고 부자가 부러움의 대상일지언정 존경과는 거리가 멀다는 사회적 통념도 재확인되었다. 하지만 우리는 지도층이 시현하는 노블레스 오블리주의 철저한 부재와 맞물린 편법과 반칙, 책임 회피와 이른바 ‘갑(甲)질’, 원망과 남 탓하기의 아비투스(習性)가 평균적 한국인의 삶의 문법에까지 너무나 깊고 넓게 침투했다는 사실에 우선 주목하려 한다. 이것은 땀과 희생으로 지금의 대한민국을 만든 주체인 시민들의 노고를 폄하하는 발언이 결코 아니다. 오히려 민주공화국의 주인으로서 냉철하게 우리 스스로를 돌아보아야 한국 사회가 비약할 수 있다는 절박한 위기의식의 표현일 뿐이다.

나는 시민정신의 빈곤과 그 왜곡된 전개야말로 현대 한국 사회가 직면한 최대 문제 가운데 하나라고 본다. 일반적으로 시민사회의 흥륭(興隆)은 우리의 최대 자산 가운데 하나이며 한국 민주주의의 주된 동력이라고 상찬하는 것이 학계와 여론 주도층의 관행이다. 강한 한국적 국가에 맞서는 강한 시민사회라는 개념화가 대표적인 경우일 것이다.¹⁾ 본질적으로 그것은 정확한 지적이다. 그러나 나는 이 글에서 한국적 시민과 시민사회의 빛과 동행하는 어두운 그림자를 집중적으로 조명하려 한다. 시민정신과 시민사회, 그리고 대한민국이라는 정치 공동체의 일대 도약을 위한 집합적 자기성찰의 맥락에서다.

시민정신과 시민윤리는 일종의 짝 개념으로서 번갈아 사용하지만 이 글에서는 시민정신이란 용어가 더 자주 사용될 것이다. 시민윤리가 더 익숙한 용어이긴 하나 권

위주의 시대에 흔히 쓰인 ‘국민윤리’라는 말로 적지 않게 오염되었기 때문이다. 시민 정신은 개인적 도덕의 차원을 넘어 사회적이고 상호주관적인 방식으로 구체화된 규범체계와 제도, 그리고 관습을 지칭한다. 따라서 시민정신이라는 용어에 정신과 육체의 이분법이 끼어들 여지는 전혀 없다. 오히려 시민정신은 마음과 물체의 이분법을 넘어 정신과 육체를 아우르는 사회문화적 산물로 표상된다. 이런 문맥에서의 시민정신은 매우 구체적이며 현실적인 제도이자 상호주관적 규범의 틀이며 사회적 관행과 다름없다. 나의 입장에서 그것은 철학사적으로는 헤겔의 인륜성(Sittlichkeit) 개념과 유사하며, 사회학적으로는 토크빌과 벨라의 ‘마음의 습관’ 비슷한 사회자본 개념에 근접한다.²⁾

한국 사회의 시민정신은 한국적 근대성이 태동한 이래 꾸준한 진화의 길을 밟아왔으나 때로 퇴조하기도 하고 때로 폭발적인 방식으로 분출하는 경우도 있었다. 여기서 중요한 것은 복수(複數)의 근대성이 기본적 대전제로 인정되어야 한다는 점이다. 시민 개념 자체와 모더니티 이념의 연원이 서양 근대라고 해도 그 사실이 서양적 시민상(像)의 보편성을 자동적으로 담보하는 것은 아니다. 보편성의 범주는 보편적 설득력과 현실적 정합성을 바탕으로 각자의 구체적 역사 안에서 차근차근 구축되는 것이기 때문이다. 서양 시민사회의 행로는 의미심장한 참고자료이지 시민 이론의 배타적 준거가 아니라는 얘기다.

엄존하는 한국 시민정신의 큰 특징 가운데 하나는 그것이 무엇이든지간에 안정된 마음의 습관으로 공고히 뿌리내리지 못했다는 점이다. 이것은 한국 시민정신의 역동성과 휘발성이 모순적인 형태로 합체되었음을 뜻한다. 그리하여 그것은 정치적 문맥

1) 최장집 『민중에서 시민으로』(서울 : 돌베개, 2009)

2) 헤겔을 운위하면 당장 권위주의적 국가론자로서의 헤겔 아니냐는 표준적 해석에 빚댄 인상비평에 노출되기 쉽다. 그러나 나는 정치사상가로서 헤겔의 핵심은 국가론보다는 시민사회론에 있다고 본다. 이에 대해서는 줄저 『담론이론의 사회철학』(서울 : 문예출판사, 1998) 제3장인 「시민사회론과 포스트 마르크스주의」에서 헤겔 시민사회론의 현대적 의미를 상세히 논하고 있다. 현대의 진보적 시민사회론자들이 헤겔을 높이 평가하는 것은 우연이 아니다. 대표적 텍스트로는 J. Cohen and A. Arato, Civil society and Political theory (MIT Press, 1992).

나아가 헤겔의 인륜성 개념은 칸트의 도덕성 이념과 생산적인 방식으로 갈등하면서 주체 형성의 길에 대한 심원한 철학적 통찰을 제공한다. 철학사에서 독일 관념론이 차지하는 의의를 관념론적 외피를 벗겨내 적극적으로 수용하면 그 핵심은 ‘주체 형성의 動學’으로 압축할 수 있다. 헤겔 변증법의 합리적 핵심도 그런 맥락에서 독해할 수 있다. 나는 이 글의 결론 부분인 시민교육(형성)을 헤겔 철학의 맥락에서 집중적으로 사유했다. 헤겔 변증법의 이런 함의에 주목한 대표적 현대철학자가 바로 데리다와 지젝이다. 마음의 습관에 대한 현대적 연구의 효시로는 R. Bellah 외, Habits of the Heart (UNiversity of California Press, 1996).

에서 거리의 정치라는 방식으로 분출되기도 한다. 분명한 것은 시민정신이 상황에 따라 과잉과 과소 사이를 위태롭게 넘나들며 사회적 에너지를 과잉 소진함으로써 긍정적 변화의 동력까지를 갉아먹는다는 점이다. 가장 대표적인 최근의 사례는 세월호의 경우이다. 돌이켜보면 한국 현대사를 통틀어 세월호 참사처럼 압도적인 단일 사건도 드물다. 폭발성과 장기지속성의 두 측면에서 유례를 찾기 어렵기 때문이다. 압축 성장과 뒤엉킨 현대사의 모순이 배경에 있기도 하거니와, 그 비극성의 강도는 온 국민이 이념, 지역, 세대를 넘어 오랫동안 함께 아파한 집단공감을 낳았다. 이런 점에서 ‘세월호’는 ‘특이성의 사건’이며 하나의 고유명사다. 여느 대형 사고의 감정적 소구력이 채 1주일을 넘기지 못하는 ‘망각사회 한국’의 실정을 감안하면 더욱 그렇다.

‘세월호’에서 가장 아픈 대목은 300명 가까운 학생들의 희생을 초래한 선장과 선원들의 무책임한 행태일 수밖에 없다. ‘움직이지 말라’는 선내 방송이 계속되는 가운데 배 속에 갇혀 있는 아이들을 내버려둔 채 자신들만 이는 통로로 빠져나온 선장과 선원들은 과연 어떤 사람들인가? 위기상황에서의 동물적 생존 욕구의 발현이라는 말로 다 설명될 수 있는가? 변명과 자기합리화에 급급한 이준석 선장과 선원들은 보통의 한국인과 다른 별종의 인간들이란 말인가? 결코 그렇지 않다. 이 글은 세월호 이준석 선장의 모습이 바로 평균적 한국인의 얼굴과 다르지 않다는 실존적 문제의식에서 출발한다. 이는 ‘모두가 모든 일에 책임이 있다’는 절대도덕과 심정윤리의 지상명제에서 비롯된 공허한 당위명제가 아니다. 구체적인 삶의 현실에서 직접적인 힘을 갖는 시민정신의 중요성을 강조하는 절박한 언명일 뿐이다.

중요한 것은 선장과 선원들이 직업인으로서 취해야 할 최소한의 대응조치조차 방기했다는 사실이다. 그들이 드러낸 직업윤리의 완전한 결여는 곧 바로 최악의 해양참사로 이어졌다. 세월호 참사에는 복합적 배경이 있지만 당시 상황을 그렇게까지 키운 결정적 요인은 선장과 선원들의 책임의식 부재였다. 그리고 현대사회의 직업윤리는 공공성 및 공화사회로의 지향성과 서로 상승작용을 일으켜 시민정신의 최대 기반으로 승화되어가는 사회적 삶의 필수 자산이다. 일해서 돈을 벌어 가족을 부양하는 행위가 고대 희랍세계 같은 오이코스(oikos, 가정경제)의 사사성(私事性)을 훌쩍 뛰어넘는 질적 사회 변화와 동행하기 때문이다. 근대 시장경제와 동행한 ‘사회의 부상(浮上)’을 경계하는 아렌트의 입론은 근대의 직업윤리와 시민정신 사이의 상관성

을 제대로 해명하기에는 역부족이다.

세월호 선원들의 행적은 해외 언론의 논평처럼 ‘세계 해운인의 수치’임이 분명하다. 하지만 이 사건의 함의는 특정 개인이나 회사의 문제로 축소되지 않으며 우리 사회 전체로 확장된다. 재난(disaster)은 별(astro)이 없는(dis) 상태를 가리키는바, 오늘 한국 사회에는 우리의 항로를 인도할 별, 즉 공통의 시민정신이 존재하지 않는다. ‘만인이 만인에게 늑대가 될’ 정도로 삶의 기본적 규범이 무시되기 일쑤다. 맹골수로에 잠긴 세월호는 ‘재난 디스토피아’ 대한민국호(號)의 축소판이다. 가라앉는 배와 승객들을 버리고 가장 먼저 탈출한 선장과 선원, 예술가·종교지도자인 척하면서 협잡질을 일삼은 선주(船主), 그런 선주와 결탁해 공적 자산을 분탕질한 관료 마피아가 합작한 세월호 사건은 오늘날 대한민국의 부끄러운 자화상을 가감 없이 보여준다. 그것은 누구도 믿을 수 없고 어디에도 기댈 데가 없는 각자도생(各自圖生)의 지옥도(地獄圖)에 가깝다. 이런 사회에서 자살률이 세계 최고인 것은 단순한 우연이 아닐 터이다.

그러나 ‘세월호’는 위의 모습과는 전혀 다른 얘기를 우리에게 속삭이기도 한다. 재난 디스토피아의 계기만 있는 것은 아니라는 얘기다. 선장과 선원들이 도망칠 때 자신의 생명을 버린 승무원과 선생님이 있었으며, 기울어가는 세월호 안에서 목숨을 걸고 20여 명을 구한 이도 있다. 위험천만한 구조작업을 감행한 잠수사 수백여 명과 전국에서 달려온 연인원 수만여 명에 이르는 자원봉사자들이 진도 팽목항을 메운 적도 있었다. 그 당시 전국 방방곡곡을 수놓았던 노란 리본의 물결을 상기해보라. 미증유의 재난 상황에서 연대감이 분출해 우정의 공동체를 이루는 ‘재난 유토피아’가 출현한 순간이었다. 잠자던 시민정신이 화산처럼 폭발한 것이다.

재난 유토피아가 모습을 드러내면 사람들은 자신의 일상을 돌아보며 생활 깊이 자리 잡은 부패와 부조리에 눈을 뜨게 된다. 노란 리본에 가장 많이 새겨진 말은 ‘미안하다’와 ‘부끄럽다’였다. 어른의 말을 믿은 학생들을 사지(死地)에 내팽개쳤으므로 미안하다는 것이었다. 내가 서 있는 곳에서 최선을 다하지 않았으니 부끄럽다는 고백이었다. 매뉴얼이 없어서가 아니라 매뉴얼을 실천할 시민정신의 부재가 참담하다는 반성의 목소리가 핵심이었다. 여기에 국가의 무능과 기득권층의 부패에 대한 분노가 더해져 재난 유토피아를 추동했던 것이다. 재난 유토피아를 낳은 집단적 자기

성찰과 상호 공감은 자연발생적인 ‘재난 공동체’로 이어진다. 역경에 빠진 타인들을 돕고자 하는 열망이 샘솟는다. 위기의 순간에 사람들은 서로를 챙기고 자신보다 공동체를 앞세운다. 삶에서 소중한 작은 것들과 기본적인 것의 가치를 절감한다. 세월호 참사 직후 대한민국을 휩쓴 노란 리본의 장관(壯觀)이 바로 그 모습이었다. 세월호의 압도적인 비극성(悲劇性)이 ‘지옥에서 만들어진 낙원’인 재난 유토피아를 잉태했던 것이다.

그러나 재난 유토피아는 결코 오래 지속되지 않는다는 치명적인 한계가 있다. 그것은 불꽃처럼 솟아올랐다가 신기루처럼 사라지게 마련이다. 재난 디스토피아의 관성은 재난 유토피아를 잠식해 재난에 함께 대처하는 공동체 정신을 부단히 증발시킨다. 자신이 창출한 재난 유토피아의 넓이와 깊이가 우리가 경험한 어떤 사건보다 컸던 특이한 사건 ‘세월호’조차도 일상성과 관습성에 기초한 재난 디스토피아의 무게를 견뎌낼 수 없었다. 재난 디스토피아에 대한 최대 면역력은 재난 유토피아에서 오는 것이 아니라 제도화되고 상설화(常設化)된 시민정신에서 오기 때문이다. 이 대목이 핵심이다. 유토피아는 원래 존재하지 않는 곳이기도 하지만, 현대인에게 마음의 중심 잡기는 직업윤리를 포함한 시민정신이라는 인륜성의 경험과 제도에서 비롯된다. 세월호 사건 이후 재난 디스토피아와 재난 유토피아가 엇갈려 지나가는, 다시 말해 시민들의 일상에서 세월호의 교훈이 썰물처럼 빠져나가버리는 지금의 현실은 제도화된 시민정신의 중요성을 드라마틱한 방식으로 증언한다.

척박한 시민정신은 대한민국의 선진국 진입을 가로막는 대표적 장애물이다. 시민정신이란 화두를 통한 한국의 역사와 문화에 대한 관찰, 한국인의 가치관과 집단심성에 대한 조망은 ‘우리가 누구인가’를 거울처럼 선명하게 보여준다. 앞서 얘기했듯이 한국인의 행복도가 OECD 국가 중 가장 밑바닥을 치는 현상도 한국인과 한국 문화에서 드러나는 시민정신의 빈곤에서 유래되는 측면이 크다. 열에 들뜬 상태 비슷하게 사건이 터질 때마다 쉽게 흥분하고 쉽게 식는 감정 인플레이 현상이 우리 사회 전체를 흔드는 것도 같은 맥락이다. 대중민주주의의 휘발성이 과잉 증폭되는 것은 한국인의 삶에서 마음의 중심, 곧 시민정신이 견고하지 않기 때문이다. 결국 이 글은 시민정신이라는 화두에 관한 소략한 인식적 지도 그리기에 해당된다.

2. 시민정신의 창건과 변천

1) 「허생전」과 「베니스의 상인」 다시 읽기³⁾

이 글은 시민과 시민사회의 이념을 개념적으로 정의함과 동시에 그 변천의 역사와 함의를 옛날부터 최근까지 꼼꼼히 짚어가며 재구성하는 학술 논문의 길을 가지 않는다. 그 대신 일종의 인문적 비약법을 채택한다. 곳곳에 허점이 있을 게 분명하고 과도한 일반화의 오류 앞에 노출될 가능성이 크겠지만 상징적으로 함의가 큰 우회로를 밟아가 보려고 한다. 현대 한국의 시민정신이 특유의 역동성과 대조되는 고유의 빈곤함과 왜곡의 특성을 갖게 된 사정을 한번 직격(直擊)해보자는 취지이다. 이 방법은 위험 부담이 클 수밖에 없는 시도이지만 어떻게 수행하느냐에 따라 생산적 논쟁의 공간이 크게 확장될 수도 있다. 특히 오늘의 모임같이 시의성 있는 주제 아래 언론사가 주최하고 전문가 공동체가 참여하는 학제적 집담회의의 성격에 부응하는 문제 제기로 이 글의 성격을 제한하려 한다.

이런 관점에서 내가 채택한 비약법은 연암 박지원의 『열하일기』(1793년)에 수록된 「허생전」과 셰익스피어의 「베니스의 상인」(1596년)을 대조해가며 읽어보는 것이다. 시민에 대한 인식적 지도 그리기를 겨냥해 두 텍스트의 함의를 비교하고 음미해 보는 독법(讀法)이다. 두 작품의 집필 시기가 거의 200년의 시차가 있고 문화적 배경도 매우 상이한 텍스트이지만 각각 한반도 전통문명과 유럽 전래문명의 일반적 표상을 함축적으로 담아내고 있다는 점에서 주목할 만한 가치가 있다. 연암이 『열하일기』를 펴낸 때는 조선 왕조의 마지막 생명력이 최후의 불꽃을 피우던 정조 말기였고, 셰익스피어의 활동 무대는 ‘해가 지지 않는 대영제국’의 영광을 예비해가던 엘리자베스 1세 여왕의 치세였다. 연암과 셰익스피어는 각각 당대의 조선 문명과 영국 문명의 성취를 문화적으로 압축해 보여주는 존재로도 독해 가능하다.

조선 지도층에 유일무이한 문명의 표준이었던 청나라 사행 경험을 기록으로 남긴 책은 현재까지 조사된 것만 해도 500여 편이 넘지만 연암의 경우는 매우 예외적이었

3) 세월호와 직업윤리의 상관관계를 논구한 줄고 『일이 곧 사람이다』 『시대정신』 64호 (2014 가을)를 토대로 삼되, 직업윤리가 현대 시민정신의 형성에 대해 갖는 의의를 적극적으로 확장해 재구성한 것이다. 나아가 헤겔의 인륜성 개념은 칸트의 도덕성 이념과 생산적인 방식으로 갈등하면서 주체 형성의 길에 대한 심원한 철학적 통찰을 제공한다. 철학사에서 독일 관념론이 차지하는 의의를 관념론적 외피를 벗겨내 적극적으로 수용하면 그 핵심은 ‘주체 형성의 動學’으로 압축할 수 있다. 헤겔 변증법의 합리적 핵심도 그런 맥락에서 독해할 수 있다. 나는 이 글의 결론 부분인 시민교육(형성)을 헤겔 철학의 맥락에서 집중적으로 사유했다. 헤겔 변증법의 이런 함의에 주목한 대표적 현대철학자가 바로 데리다와 지젝이다. 마음의 습관에 대한 현대적 연구의 효시로는 R. Bellah 외, Habits of the Heart (UNiversity of California Press, 1996).

다. 연암은 조선조 불변의 지배 이데올로기인 성리학의 공리공론적 성격에 대해 통렬한 비판의식을 가지고 있는 데다 전성기의 당대 청나라가 서양 각국과 교류하면서 획득한 서양적 문물자산에 대해서도 거부감이 거의 없었다. 덕분에 당대 조선 사대부로서 가장 국제 감각을 지녔던 인물이었으며 그 결과 지금 읽어도 『열하일기』는 흥미진진하다.⁴⁾ 연암의 북학은 열려진 동아시아 읽기의 산물이었던 것이다. 박지원은 당시 조선의 잣대로는 가장 깨어 있는 인물 가운데 한 사람이었으며, 유학이 세상의 모든 것을 설명하지 않는다는 사실을 누구보다 잘 아는 사람이었다. 이는 그가 사농공상의 전통적 위계구조로부터 상대적으로 자유로운 생각을 가졌던 인물임을 시사한다. 하지만 그런 연암조차도 사(士, 양반 사대부)와 농(農)과는 본질적으로 상이한 공업과 상업의 문명사적 의의를 잘 이해하지 못했다.

『열하일기』에서 가장 널리 읽힌 단편 「허생전」에서 우리는 그 증거를 무수히 찾을 수 있다. 남산골 샌님 허생은 부인의 성화에 못 이겨 돈벌이에 나선다. 생면부지의 남루한 선비 허생의 한마디에 조선 제일의 부자 변 씨는 만 냥을 선뜻 빌려준다. 허생은 그 돈으로 전국 물산의 집산지인 안성장의 모든 과일들을 시세의 두 배를 주고 매입한다. 이윽고 제사 지낼 과일이 전국에서 사라져 과일값이 폭등한 결과, 허생은 열 배의 수익을 취하게 된다. 이어 허생은 제주도로 건너가 같은 방법으로 갖의 재료가 되는 말총을 시세의 두 배를 주고 모두 매집한 뒤 열 배 값으로 되팔아 천문학적 거액을 취득한다. 그 후 허생은 싼 값에 쌀을 사 비축했다가 기근이 닥친 일본 규슈 지역에 되팔아 백만 냥의 부를 쌓는다.

물론 「허생전」은 답답한 조선의 세태에 경종을 울리고자 한 교훈적 텍스트다. 그러나 허생이 부를 쌓는 과정은 오늘의 시각에서 보자면 전형적인 매점매석 행위에 불과하다. 허생의 축재 과정은 기존에 없던 새로운 물화(物貨)를 창출하는 생산적 행위이자 의미 있는 사회규범이 형성되는 창발적 통로라기보다는 마치 로또처럼 이미 산재해 있던 부를 한 사람에게 몰아주는 일확천금의 투기행위에 가깝다. 이는 허생이, 나아가 연암이, 창조적 파괴와 상상력, 근면과 정직성, 그리고 장인정신의 발휘로 작동하는 근대 경제행위의 본질에 의외로 무감각하다는 사실을 암시한다. 하지만 돈을

4) 원작 박지원 / 글 허경진 『열하일기』 (서울 : 현암사, 2014년)

번디는 것은 단순히 내가 소유하는 화폐가 증식된다는 결론만으로 축소되진 않는다.

경제는 부의 증대라는 결론을 당연히 포함하지만 훨씬 방대한 생활연관성으로 확대되고 심화된다. 자발적인 나의 노동에서 비롯된 창조성의 발현과 시행착오의 상승 과정은 재화(財貨)의 축적과 동시에 근대 시민의 존재 근거인 자율성과 상호 신뢰에 근거한 계약과 법치주의의 지평으로 확장된다.⁵⁾ 적어도 「허생전」의 지평에서 바라본 연암의 생각에 이런 근대 경제의 의미를 충분히 이해했다는 흔적은 거의 발견되지 않는다. 연암의 제자이자 동료였던 박제가의 『북학의』는 더 쇠말적(瑣末的)인 텍스트여서 그가 청나라에서 목격했으나 조선에는 부재한 효율적인 여러 생활기기의 제원(諸元)에 대한 상세한 관찰보고서에 불과하다고 할 수 있다.⁶⁾

「베니스의 상인」의 담론 구조는 매우 다르다. 고리대금업자 샤일록에 대한 권선징악이라는 교훈의 표피 밑을 들여다보면 당대 유럽 최고의 자유 상업도시였던 베니스의 속살, 나아가 자본주의 시장경제의 맹아가 성숙되어가던 영국의 사회문화적 풍토를 우회적으로 엿볼 수 있다. 중세유럽 봉건사회의 제약 속에서도 몇몇 상업도시들을 중심으로 길드 시스템의 분업생산이 체계화되고 무역과 상거래가 성황을 이루면서 중세 봉건질서에 대항하는 근대 부르주아지 계층이 형성된다. 스스로의 노력으로 부를 이룬 이들 유산자 계층은 왕과 영주들에게 세금을 내는 대가로 상거래와 인신(人身)의 자유를 법의 이름으로 확보해간다. 세계사 최장인 1100년간의 시민공화정을 발전시킨 베니스는 유럽 자유 상업도시 중에서도 가장 강력하고 순수한 도시 부르주아지들의 상업 국가였다.⁷⁾ 베니스 자체가 뿔 위에 건설된 인공 섬이라는 드라마틱한 현실은 중세 봉건질서에서 자유로운 상업도시 베니스의 패러다임적 독자성에 대한 의미심장한 하나의 메타포라 할 수 있다. ‘도시의 공기는 자유이다’라는 유럽의 오래된 금언은 이런 역사적 배경을 지닌다.

「베니스의 상인」의 줄거리, 즉 주인공이 샤일록에게 돈을 빌리고 약속 기한에 갚

5) 이를 나는 모더니티를 추동한 민주질서와 시장질서의 변증법적 교호관계를 주제로 삼아 ‘시장의 철학’이란 테마로 발전시킨 바 있다. 저서 『급진자유주의 정치철학』(서울:이카넷, 2007)의 제2장인 「시장의 철학」 참조. 시장에 대한 철학적 성찰을 정의의 문제와 대면시킨 글로는 ‘2011년 한국철학회 추계학술대회’ 발표문인 줄고 「자유시장경제는 과연 정의롭고 공정한 가?」와 ‘2011 경제학 공동학술대회 제1전체회의’(한국경제학회, 2011년 2월) 기초발표문인 줄고 「공정한 사회와 正義論의 철학」 참조.

6) 박제가 지음 / 박정주 옮김 『북학의』(서울: 서해문집, 2013년)

7) 로저 크롤리 지음 / 우태영 옮김 『흙의 도시 베네치아』(서울: 다른 세상, 2012년)

지 못할 경우 자신의 살 1파운드를 자른다는 터무니없어 보이는 약속이 「허생전」처럼 이심전심의 묵계나 말 차원에 머무르지 않고 정식 채무계약의 차용증서로 작성되고 법질서로 담보된다는 사실이 흥미롭다. 그것은 평등한 사회관계에서 상호 이익을 목표로 거래하는 쌍방의 자유로운 합의를 법이 보장하고, 필요한 경우 그 시행 여부를 공동체의 질서를 관장하는 실정법이 강제하는 상호계약이었던 셈이다. 우리는 물론 「베니스의 상인」의 결말을 알고 있다. 그러나 샤일록의 악행(?)이 정죄되는 그 과정이 철저히 상호계약을 토대로 하는 법적 논변과 국가기구를 통해 진행되는 것으로 묘사되는 데 주목할 필요가 있다.

셰익스피어는 카타르시스 효과를 극대화하기 위해 여러 허구적 장치들을 동원하지만 우리에게 중요한 것은 사회 구성원 상호 간에 합의된 계약법의 지엄함이라는 베니스의, 나아가 영국을 비롯한 유럽 각국의 사회문화적 공감대다. 왕이나 바티칸조차도 그 계약법의 권위를 함부로 허물 수 없었음은 물론이다.⁸⁾ 유럽의 역사는 사실 그런 상호 계약에 근거한 법을 도시의 평범한 시민들이 당대의 지배층에게까지 관철해나간 역사이기도 했다. 흔히 암흑기라 불리는 유럽 중세의 이미지는 근대 계몽주의에 의해 일방적으로 과장된 측면이 크다. 자발적으로 조직되어 봉건 체제의 기득권층을 압박해들어 가는 시민들의 목소리가 광장에서 단체로 울려 퍼진 후 사회적 합의로 격상되어 계약법으로 성문화되는 과정은 곧 중세 번성기(11~13세기) 유럽 대륙 전역에서 광범위하게 관찰되는 다양한 코뮌 운동에 의해 증명된다. 그런 의미에서 자율적 코뮌 운동과 시민의 탄생은 분리 불가능하다.⁹⁾ 시민의 형성과 도시의 번성 사이의 밀접한 상관관계도 비슷한 맥락을 지닌다.¹⁰⁾ 나중에 살펴보겠지만 성숙한 공중적 시민의 활동무대인 공론장에 대한 하버마스의 선구적 연구는 이 부분을 충분히 고려하지 않았다. 훗날 근대의 시민적 자유의 원천이 되는 재산권의 불가침성은 이데올로그의 머릿속에서 나온 사변적 명제가 아니라 치열한 사회경제적 요구가 날카롭게 맞부딪히는 현실적 갈등 해소 과정에서 어렵사리 창출된 것이다.

세계의 여러 문명 가운데서 계약법이 지닌 이런 자발적 상호구속성과 보편적 규범 능력이 법체계의 대중인 보통법으로 착근되는 데 대한 일반 민중의 공감대는 유럽 문명에서 특징적으로 강한 것으로 판단된다. 왕과 영주 같은 세속의 통치자조차 법의 아래에 있다는 유럽 사회의 확신은 매우 강력한 것이어서 종교권력이 정치권력

의 절대성을 신앙의 이름으로 어느 정도 견제한 인도와 이슬람 문명과 비교해도 유럽 문명에서 법이 차지하는 독자적 특성이 도드라진다.¹¹⁾ 유럽의 특성에 대한 논의가 쉽게 서양의 우월함에 대한 논변으로 이어지는 경우가 많았기 때문에 이런 진술이 유럽중심주의 또는 옥시덴탈리즘의 혐의를 받는 건 불가피하다. 동시에 유럽중심주의의 위험성에 대한 경고가 비록 정당하긴 하지만 옥시덴탈리즘과 서구 식민주의의 연계성에 대한 아픈 기억 때문에 명백한 역사적 사실을 인식하는 걸 꺼려한다면 또 다른 잘못을 범할 수 있다.

법의 지배라는 원칙에 예외가 없으며, 법이 오히려 인간 존재를 자유롭게 한다는 법치주의의 보편화와 일상화라는 관점에서 보면 유럽 문명과 가장 대극적 위치에 있는 건 이슬람과 인도 문명이라기보다는 중국 문명이라 할 수 있다. 반만 년 중국의 역사에서 통치자는 법 위에 있기 마련이었으며, 법이란 통치계급이 민중을 지배하기 위한 수단에 불과한 경우가 대부분이었기 때문이다. 국가 이데올로기인 유교 경전에서 어떤 미사여구로 분식(扮飾)되었다 해도 역대 중국 문명의 내용적 통치원리였던 법가가 말하는 법 정신과 법 실천은 오늘날 우리가 당연시하는 법치주의의 대명제, 즉 ‘법 앞에 만인이 평등하다’는 근본 지향과는 매우 다르다. 현대 중국에서도 이런 사정은 크게 변하지 않았으며, 이는 장차 현대 중국 문명이 세계의 패권국으로 부상하는 데 결정적 걸림돌로 작용할 개연성이 매우 크다고 나는 본다. 시진핑의 중국 공산당이 법치를 앞세워 부패 세력을 정화하려고 무진 애를 쓰는 지금의 상황은 중국 역사의 과도기적 상황을 예증한다.

현대에 들어서기 전 한반도의 역사와 조선 문명에서도 법과 관련된 실제 사회 상황은 중국과 대동소이했으며 비슷한 생활 문법이 장기간 지속되었다. 현대와 중세를 평면 비교하는 건 물론 조심스러운 일이지만 법치주의를 국가 이념의 토대로 삼았다는 21세기 한국 사회에서조차 법원과 검찰은 특권계급이 되어 있으며 지배계급을 비롯한 힘 있는 자들이 법의 보편적 강제력을 비웃기 일쑤인 관행은 현대 한국인의 생활세계가 과거의 아비투스에서 결코 자유롭지 않음을 증명한다. 예컨대 대통령과 재

8) 한동일 지음 『유럽법의 기원』 (서울 : 문예림, 2012년)

9) 크누트 솔츠 지음 / 박홍식 옮김 『중세 유럽의 코뮌 운동과 시민의 형성』 (서울 : 길, 2013)

10) 앙리 피렌느 지음 / 강일휴 옮김 『중세 유럽의 도시』 (서울 : 신서원, 1997년)

11) 프란시스 후쿠야마 지음 / 함규진 옮김 『정치질서의 기원』 (서울 : 웅진, 2012년)

별, 국회의원과 법조권력 같은 이른바 사회 지도층은 보통사람들과 나란히 법 앞에 평등하기는커녕 마치 법 위에 서 있는 존재인 것처럼 보인다. 대한항공 조현아 전 부사장의 초법적 행태가 화산 같은 공분을 야기한 것도 장기간 온존되어온 이런 부당한 관습에 대항하는 시민들의 분노가 임계점에 이르러 한꺼번에 폭발한 경우일 것이다. 그것은 한국 시민사회의 역동성과 빈곤함이라는 모순적 복합성을 한꺼번에 증명하는 흥미로운 사례가 아닐 수 없다.

2) 근대 직업사회와 시민정신

「허생전」과 「베니스의 상인」을 동원한 나의 가설은 앞서 인정했듯이 과도한 일반화의 오류 앞에 취약하며 곳곳에 논리의 비약을 숨기고 있다. 하지만 나는 이런 징후적 독해가 현대 한국인의 잠재의식과 우리 사회의 실상을 돌아보는 데도 상당한 쓸모가 있다고 생각한다. 한반도의 전래문명, 특히 조선 왕조는 근원적으로 사농공상의 직업체계에서 공업과 상업이 빈약하거나 거의 결락된 문명이었다. 유교적 국가 이데올로기의 명분 아래 공식적으로 상업을 불온시한 중국 문명에서조차 안정된 천하대치(天下大治) 시기의 삶에서는 상업이 번성했던 것보다 크게 차이가 난다.¹²⁾ 유가적 명분과는 달리 중국인의 실용주의는 이미 사마천의 『사기』 끝 부분이 ‘화식열전(貨殖列傳)’인 데서도 예증된다. 상업을 포함한 경제 활동의 중요성이 예(禮)와 도(道)를 근거지우는 토대나 진배없다는 주장을 사마천은 이미 그 어려운 시기에 유가의 반발을 무릅쓰고 개진했던 것이다.¹³⁾

일본 문명의 경우는 메이지 유신 이전 봉건시대에 이미 각 지역 번(藩)들이 경쟁적으로 상업을 장려하였고 다대한 성과를 거두었다. 임진왜란 이후 열도를 방문한 조선통신사 일행이 ‘야만국가 왜(倭)’에 대한 조선인의 평균적 선입견과는 전혀 다른 일본의 경제적 부요(富饒)와 물산의 풍부함을 목격하고 커다란 문화적 충격을 감추지 못하는 여행기를 여럿 남길 정도였다. 인상주의 화가들을 비롯해 당대 유럽 문화 예술계를 강타한 일본풍(日本風, 야포니즘)은 에도 시대의 이런 상공업 번성과 밀접

12) D.H. 퍼킨스 지음 / 양필승 옮김 『중국경제사 : 1368~1968』 (서울 : 신서원, 1997)과 리보중 지음 / 이화승 옮김 『중국 경제사 연구의 새로운 모색』 (서울 : 책세상, 2006).

13) 이화승 지음 『상인이야기 : 인의와 실리를 쫓아 천하를 밟은 중국 상인사』 (서울 : 행성, 2013)

한 상관관계가 있다. 그러나 조선 왕조는 줄곧 상업을 국가이념 차원에서뿐만 아니라 실제 정책 차원에서도 억누름으로써 잉여자산의 확대재생산이 원천적으로 봉쇄된 만성적 저생산 상태에 있었다. 「허생전」의 박지원조차 이런 조선 사회에 대해 ‘온갖 물화가 제자리에서 나서 제자리에서 사라진다’고 서술할 정도였다. 숨 막히는 전통사회에서 독자적 발언권을 지닌 상인계층이 출현해 기득권층에 도전하는 자생적 사회제도로 상승해갈 여지가 매우 희박했음은 물론이다.

번성하는 상업이 중상국가를 만들고 전통적인 바자르식 장마당이 국민경제로 변환되는 근대화와 산업화 혁명을 자발적으로 경험하지 못한 사회에서 시민정신의 뿌리는 상대적으로 척박한 것일 수밖에 없었다. 지금으로부터 거의 1000년 이전부터 상업 활동을 기반으로 보통사람들이 코뮌(자치도시)의 자유와 인권을 쟁취해가면서 법치주의와 시민정신의 탑을 차근차근 쌓아온 유럽과, 길게 잡아 100년에서 최소 반세기 미만의 시민적 삶을 체험한 한반도의 현실이 서로 다른 것만은 분명하다. 오랜 역사적 뿌리를 가진 유럽 도시들의 시민광장을 중심으로 하는 건축학적 구조와 한국 도시들의 그것이 매우 상이한 것도 비슷한 맥락이다. 이는 우리네 시민윤리가 보통 사람의 생활세계에서 견고한 정신사적 토대를 갖기가 그만큼 어려웠음을 의미한다. 이는 서양 추수주의적 진술이 아니라 객관적 사실에 대한 건조한 언명에 불과하다.

이런 사회에서 법이 인민의 자유와 권리의 최후 보루이기는커녕 지배계급의 통치 수단으로 타자화되어 보통사람들에게 경원시되는 경향이 있는 것은 자연스러운 결과일 터이다. 경제가 수단과 방법을 가리지 않는 돈벌이에 그치는 것이 아니라 고유의 시민윤리와 동행하는 경제제민의 복합행위라는 문명론적 지평도 그만큼 희미해질 수밖에 없다. 자본주의의 윤리와 합리성이 만들어지는 공간은 오랜 시간과 거대한 집합적 노력을 요구하기 때문이다. 앞서 여러 번 예시된 대한항공 소유주 가문 부사장의 ‘슈퍼 갑질’처럼 허세 부리는 졸부는 어느 문명, 어느 사회에나 있지만 자본주의의 역사가 일천한 데다 이런 시민정신의 축적 과정을 생략한 우리 사회에서 유독 도드라지는 데는 이런 정신사적 배경이 있다.

한국 사회가 세계 10대 경제대국의 외형적 성과를 거두었음에도 신뢰라는 사회적 자본이 매우 취약한 근본적 이유도 그 대증은 여기서 비롯된다고 나는 본다. 사회적 신뢰의 근본이 합리적 교환과 정직한 상거래 관계에서 비롯되기 때문이다. 오늘날은

말할 것도 없고 전통 시대 우리네 삶의 현장에서 정직성과 사회적 신뢰는 윤리적 덕목 리스트의 상위에 있지 않았던 것으로 보인다. 『하멜표류기』에서도 조선인들이 궁핍한 가운데서 인정은 많으나 거짓말하는 것에 별 부담을 느끼지 않는다는 흥미로운 관찰이 등장한다. ‘거짓말쟁이’라는 호칭이 갖는 공적 부담과 책임이 서양과 한국 사회에서 매우 다르다는 문화인류학적 사실도 널리 알려져 있다. 이는 근대 시민의 존재 규범이 근대적 경제행위와 밀접한 상호 연관성을 갖는다는 추가적 가설로 연결된다.

시민정신의 태동과 진화 과정을 추적하는 다양한 방법이 있을 수 있겠지만 여기서부터는 직업윤리와 시민윤리의 상관성을 겨냥해서 논의를 더 진전시켜보기로 하자. 근대를 규정하는 ‘신분에서 계약으로의 전환’ 과정에서 근대적 직업이 시민정신의 형성에 기여한 바는 참으로 막대하다고 할 수 있다. 근대 직업이 가정경제 유지나 생산력 증대의 차원에 머물지 않고 사회적 책임감과 역사의식 획득의 통로로 기능하면서 급속히 공적 성격을 추가해갔기 때문이다. 여기서 중요한 것은 생업(生業)과 직업이 서로 비슷해 보이지만 결코 같지 않다는 사실이다. 생업의 사전적 의미는 ‘살기 위해 하는 일’인데, 말뜻이 보여주는 것처럼 ‘선택의 여지가 없이 부과된 일을 하는 것’의 느낌이 강하다. 반면에 직업은 먹고살기 위해 일을 한다는 점에서는 생업과 같지만 일하는 사람의 자율적 선택이 전제된다는 점에서 생업과 차별화된다. 직업과 생업의 범주적 구별이 이미 근대적 직업의 공공적 성격을 내포한다고도 할 수 있다.

일반론적으로 정리하자면 산업화 이전의 신분제 전통사회에서 직업과 생업은 다르지 않았다. 양반은 양반으로 태어나 살고, 농민의 자식은 농민으로 살 수밖에 없었기 때문이다. 특정 신분엔 특정한 종류의 일이 자연스럽게 귀속되었으므로 왕조 교체나 전쟁 등의 혼란기가 아니라면 전통사회에서의 직업은 곧 생업일 수밖에 없었다. 이것이 이웃 중국이나 일본의 역사와 비교해도 사회적 이동성이 그리 크지 않았던 한반도 전통농업사회에서의 삶의 일반적 풍경이었다. 자발적 선택이 아니라 출생 신분엔 의해 생업이 규정되고, 그런 생업으로 산출하는 미미한 잉여자산조차 관리들에 의해 대부분 합법의 탈을 쓰고 수탈되기 일쑤일 때 기층 민중의 차원에서 법과 법이 대표하는 정치공동체에 대한 자발적 충성심이 생겨나는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 특히 조선 왕조 시대 외침과 전란의 시기에 농민과 노비 같은 하층 민중들의 상

당수가 유가의 논리에 배치되는 부역(附逆)의 길을 간 까닭을 무겁게 새겨볼 필요가 있다.

자본주의 시장경제가 착근한 뒤 직업과 연관된 사회적 풍경은 일변한다. 산업화가 본격화되기 이전과 비교 자체가 불가능할 정도로 직업의 숫자가 폭증하고 직역이 분화되기 시작한다. 한국의 대다수 서민들에게 이런 획기적 변화가 삶의 현장에서 실감나기 시작한 것이 대략 1970년대 이후의 사정으로 짐작된다. 보통사람들 대부분이 현대적 의미의 직업인으로 살기 시작한 것이다. 제2차 세계대전 이후에 산업화와 민주화를 동반 성취한 유일한 국가라는 대한민국의 위상은 한국적 삶의 현장에서는 근대적 직업인의 일반화 현상으로 번역 가능하다. 한 인간이 자발적으로 직업을 선택하고, 그것으로 생계를 해결함과 동시에 타인과 공동체에 기여하는 공공의식을 계발하며, 일을 해나가는 과정에서 스스로의 자아를 실현하는 근본 거소(居所)인 근·현대적 의미의 직업사회의 출현이 갖는 혁명적 의의는 결코 과소평가될 수 없다.

실학을 예비한 북학파의 일원이었음에도 연암 박지원은 근대적 의미의 경제행위에 내재된 합리성과 윤리성을 잘 이해할 수 없었다. 연암에게 상업의 존재 이유란 아마도 풍부한 물산을 생산해 국리민복에 기여하는 것이라는 정도가 인식의 최대치였을 가능성이 크다. 「허생전」의 말미에 허생이 쌓은 거부를 가지고 낙도에 농업 이상향을 건설하는 것도 이를 암시한다. 결국 연암의 인식체계에서 상업과 공업은 사대부가 나라를 다스리는 통치체제를 보완하는 치부의 수단에 불과했던 것이다. 그는 특히 상업을 추동하는 자발성이 근대적 인간의 윤리적 토대인 도덕적, 법적 자율성의 기초라는 사실을 정확히 인식하지 못했다는 점에서 여전히 중세인의 한계에 머물렀던 것으로 판단된다.

이 지점에서 우리는 다음과 같은 질문을 제기할 수 있다. 조선 문명의 가치관과 잠재의식에서 상인은 장사치에 지나지 않았고 공인(工人)은 ‘공돌이’에 불과한 ‘천한 것들’인데, 성공적인 한국판 산업혁명으로 상황이 180도 역전된 21세기 한국 사회의 가치관과 잠재의식에서는 과연 어떠한가? 현대 한국 사회가 재벌공화국이라 불릴 정도인 데다 ‘돈이 모든 것’이라는 몰신주의적 가치관이 시대정신 비슷하게 수용되면서 몇 년 전 ‘부자 되세요’라는 말이 가장 인기 있는 새해 인사로 통용된 적이 있을 정도이므로 상업에 대한 편견은 영영 사라진 것일까? 현대 한국의 산업혁명을 가능

케 한 생산력 창출의 주요 분야가 공업이므로 공업 전문가들이 그에 비례한 사회적 대우를 받고 있는 것일까? 그리하여 사농공상의 위계적 인식체계가 종언을 고한 것일까?

이는 매우 흥미로운 질문이지만 나의 대답은 일단 회의적이거나 유보적이다. 한국 자본주의를 묘사할 때 천민자본주의라 칭하는 사례가 예증하듯이 절대 다수의 한국인들은 부자를 부러워하지만 존경하지는 않는다. 경제행위 본연의 창발성 및 합리성과, 재화 창출의 결과가 거의 완전히 분리된 채 따로 노는 것으로 인식되고 있는 것이다. 이는 철학사상 차원의 도저한 명분론과는 관계없이 한국인의 가치관과 행복의식에서 현세에서의 부귀영화가 삶의 최대 목표로 여겨져 왔으며 그런 현상이 현대 한국 사회에서도 끈질기게 지속되는 현실과 긴밀히 조응한다.¹⁴⁾ 이때 부귀영화의 알파와 오메가는 ‘나와 우리 가족이 현세에 물질적으로 잘사는 것’을 지칭한다.

상업의 입체성과 복잡성이 건전한 시민정신을 동반해왔던 것과는 대조적으로 시민윤리를 배제해버린 부의 나상(裸像)에 대한 즉물적 추구만이 횡행할 때 상업이 사회문화적으로 존중되기는 쉽지 않다. 그것이 바로 21세기 한국의 압도적 현실이다. 국가 지도부에서 이공계 전문가의 비율이 매우 낮다는 통계도 한국인의 삶에서 사농공상의 위계서열이 아직 완전히 불식되지 못했다는 하나의 증거일 터이다. 세계기능대회에서 우승하는 마이스터급 장인들이 과거에 비해 숫자가 부쩍 많아진 사정이 있기도 하지만 그들이 일하는 회사와 공장의 울타리를 벗어나 범(汎)사회적 인정의 대상이 되는 것 같지는 않다. 그런 점에서 현대 한국인은 여전히 중세적 사농공상의 가치관과 봉건적 직업관에서 자유롭지 못하다. 21세기에 진입한 지도 한참이 지났건만 지배계층에 편입되는 지름길은 여전히 현대적인 사대부의 길이다. 현대판 신분제도의 축소판인 대학입시제도에서는 자연계보다 인문계가 상대적으로 선호되어 왔는데, 학생과 학부모들이 ‘인문학적 가치’를 존중해서가 아님을 한국인은 직관적으로 이해한다. 법대에 가서 고시 패스해 판검사가 되거나 고급공무원이 되는 것이 아직도 ‘출세’의 첩경으로 인식되기 때문이다.

가장 결정적인 것은 21세기 대한민국에서도 정치가 사회의 다른 모든 영역과 인적 자원들을 블랙홀처럼 빨아들이고 있다는 사실이다. 법조계, 경제계, 언론계, 체육

14) 최정호 『기복사상과 현대사회』 '발전과 행복 : 한국행동과학연구소 · 한국미래학회 제3회 학제간 학술포럼, 2014년'.

계, 예능계, 교육계 등 대부분의 직역에서 성공한 수많은 사람들이 경력의 정점에서 정치 진입을 꿈꾼다. 무에서 유를 이룬 신화적 재벌 총수들조차 정치에 투신한다. 장사치의 주홍글씨를 넘어 입신(立身)하는 궁극의 길은 대통령이 되는 데 있다고 생각하기 때문이다. 한 시대를 풍미한 ‘멘토’도 전격적으로 대권 가도에 뛰어드는 풍경을 우리는 이미 목도한 바 있다. 서울대를 위시한 우수 대학의 총장 출신들도 이름뿐인 총리 자리를 물리치기는커녕 자신과 가문의 광영(光榮)으로 받아들인다. 대선 때마다 수백, 수천여 명의 교수와 지식인들이 유력 주자 캠프에 구름처럼 모여들어 한몫 잡으려는 현상이 갈수록 심해지는 것도 유사한 사회문화적 맥락의 산물이다.

거버넌스의 시대에 민관이 협동해야 한다고 정부 관리들은 입버릇처럼 되뇌지만 공무원들의 행태에서 여전히 관은 갑이고 민은 을에 불과하다. 이는 일제강점기 시절과 현대 한국의 발전국가 모델에서 정부가 과대국가의 권한을 독점해온 현실의 반영이기도 하지만 고급관료들의 심층무의식에는 아직도 사대부 의식이 깊이 자리한다. 시민사회가 이토록 강성해진 1987년 체제의 한국 사회에서도 시민사회의 힘과 매력지수는 관료국가의 그것과 결코 대등하지 않다. 한국 시민운동의 전설적 지도자조차도 단번에 정치의 블랙홀로 흡수해버릴 정도로 흡인력이 대단하다. 결국 한국에서 모든 길은 정치로 통한다. 조선 문명에서 소수의 사대부들이 정치를 독점하고 다수의 민중을 국가적 의사결정 과정의 바깥으로 밀어내던 문명의 심층구조가, 여야 직업정치인들이 민의와 유리된 채 제도화된 과잉권력을 행사하는 현대 한국 정치에서 크게 변하지 않았다고 말한다면 지나친 표현일까? 역사는 진화하지만 변화에 저항하는 기득권의 논리구조와 집단무의식은 의외로 완강히 지속되기도 한다.

민주다원사회의 걸모습에도 불구하고 우리 사회의 가치관은 매우 단원적(單元的)이다. 무릇 인재라면 ‘출세’해야 하고 출세의 종착점은 ‘벼슬’하는 것이며 정치에 있다고 운위된다. 직업정치인들이 국가와 민족을 위해 긍정적 기여를 한다는 대중의 인식이 거의 부재함에도 수많은 훌륭한 인재들이 꾸역꾸역 정치로 모여든다. 이런 의식과 무의식이 광범위하게 퍼져있는 사회에서는 정치 영역의 이상 비대화와 ‘소용돌이의 정치’가 불가피하다. 현대 정당정치로 포장된 한국 정치가 중세적 당쟁에 매몰되는 것에는 여러 현실적 이유가 있지만 지금까지 분석한 지배적 사회문화소(素)도 적지 않은 역할을 하고 있는 것으로 보인다.

우리 사회에서 ‘몸’을 써서 일하는 노동에 대한 사회적 인정이 아주 낮은 것도 비슷한 맥락의 소산이다. ‘노동자’란 명칭 자체가 멸칭(蔑稱) 비슷하게 통용되는 사정도 마찬가지이다. 얼마 전 새누리당 혁신위원회에서 ‘무노동 무임금’을 제안해 임무에 대만한 국회의원들을 압박했더니 국회의원들이 ‘우리가 노동자냐’며 반발한 것은 우연이 아니다. 단순히 그들이 특권을 포기하길 거부해서라기보다 ‘나랏일’하는 자신들은 결코 ‘노동하는 자’가 아니라고 여기는 것이다. 상업과 공업이 가치관의 위계에서 현저히 열등한 처우를 받는 사회에서 진정으로 평등하고 다원적인 집단 심성(心性)이 창출되기란 쉽지 않다. 나아가 전통적 농업사회에서 ‘농자천하지대본’의 국가 이데올로기가 합창되었음에도 지배층이 상징적 의례를 제외하고는 직접 농업 노동에 종사했다는 기록은 전무하다. 농업, 상업, 공업을 불문하고 몸을 써서 땀 흘려 일하는 것은 ‘아랫것들’의 몫이고, 철학과 시문(詩文)으로 포장한 권력투쟁으로 점철된 국사(國事)야말로 사대부들의 배타적 임무였기 때문이다. 당쟁에 가까운 여야의 격렬한 다툼에도 불구하고 오늘의 한국 제도정치권은 결정적인 지점에서 현대적으로 변형된 사대부적 이해관계와 집단 무의식을 공유하는 것처럼 보인다.

현대 민주사회에서 ‘모든 직업은 다 신성하고 평등하다’고 교과서적으로 회자된다. 물론 인류의 역사 현실은 교과서와 크게 다르다. 그러나 ‘직업에 대한 사회적 처우가 같지 않을 뿐만 아니라 매우 차별적이다’라는 사실을 한국인들보다 더 냉정하게 생활화한 경우도 드문 것으로 판단된다. 우리 사회의 학벌 문제와 입시 경쟁이 완화되기는커녕 갈수록 과열되는 배경도 근원적으로 직업의 문제로 귀속된다. ‘좋은 학교를 나와야 성공한 삶을 살 수 있다’고 한국인은 확신하기 때문이다. 대한민국 건국 이후 입시제도의 변천이 큰 것만 해도 수십 차례 있었지만 입시 경쟁과 관련된 상황이 나빠지기만 하는 근본적 이유가 여기에 있다. 특히 대학 입시는 학벌이라는 상징자본이 모두가 선망하는 직업 획득과 연계된 계급갈등으로 수렴되는 구조이므로 원천적으로 경쟁이 완화되기 어렵다. 이런 근인(根因)을 짚지 않는 입시제도 개혁정책은 모두 ‘언 발에 오줌 누는 격’이다.

돈과 권력과 명예를 모두 갖는 직업이란 어느 사회에서도 극히 희소할 수밖에 없는데 한국에서는 이 세 가지 자원이 비대칭적으로 정치권력과 고위 관직에 집중되어 있는 연유로 한국적 정치과잉 현상은 부단히 확대 재생산된다. 정치를 해서 현실적

으로 얻는 게 별로 없다면 그리도 많은 사람들이 현실정치로 투신할 까닭이 없다. 정치와 공직이 갖는 이런 막강한 위상이 공공을 위한다는 그 활동을 손쉽게 사사화(私事化)의 유혹에 빠뜨린다. 자고로 ‘권력은 부패하고, 절대권력은 절대적으로 부패한다.’ 돈과 권력, 명예를 결합해 삼위일체화한 현실의 권력보다 더 강력한 유혹이 어디 있겠는가.

세월호 참사에서 선장과 선원들의 직업윤리 부재를 해운사 사주의 탐욕과 신자유주의적 효율성 논리의 결과로 분석하는 것이 너무나 명백한 호소력이 있지만 그만큼 안이한 설명 방식이기도 했던 것은 이 때문이다. 선장과 선원들에게 임시직이 아니라 연안 해운업계 평균 수준의 처우가 보장되었다면 그들의 행태가 그토록 엉망은 아니었을 것이라는 진단도 일정한 설득력이 있다. 하지만 그들의 비루한 행태는 전래의 사회적 상호 인정체계에서 어업·해운업 종사자들을 무지막지하게 비하해온 관행(이른바 ‘뱃놈’이라는 명명의 방식)의 파괴적 영향에서 완전히 자유롭지는 않은 것으로 보인다. 어쨌든 세월호는 다양한 현상적 진단의 저 아래 버티고 있는 심층적 차원에서 한국적 직업윤리와 연결된 시민정신의 실상에 대한 한 편의 비극적인 보고서라 할 수 있다.

수천, 수만 가지의 현대 직업이 서로 경쟁하고 분화하는 와중에서도 극소수의 직업이 사회적 인정을 독차지한 채 돈, 권력, 명예 등의 희소자원을 독점하고 있다면 건강하고 성숙한 직업윤리와 시민윤리의 생성은 요원하다. 따라서 정치를 비롯한 공직에 너무나 많은 희소자원이 집중된 현실을 타개하는 것이 선결되어야 마땅하다. 돈과 권력, 명예가 한 군데로 집중되는 사회적 메커니즘을 단호히 끊어내야 진정한 민주주의로의 출발이 가능할 것이다. 돈, 권력, 명예에 대한 추구는 각각 자신의 영역 안에 머무르도록 민주적으로 통제되면서 사회적 감시 앞에 개방되어야 한다. 정치와 고위 관직을 맹목적으로 선호하는 풍조를 일신하는 것이야말로 한국 사회가 한 단계 더 진화하기 위한 필수적 초동 조치일 수밖에 없다.

끝이 뾰족한 피라미드형 위계구조를 허리가 불룩한 항아리형 구조로 바꾸는 건 소득 모형의 민주적 평등화에서만 요구되는 과업은 아니다. 직업의 위계구조를 항아리형으로 변환하는 작업은 균등한 소득 분배와 긴밀히 연동되는 것과 동시에 독자적인 사회문화적 함의를 갖는다. 이것이 지금까지 내가 집중적으로 점검해보려 한 대목

이었으며 나름의 문명사적 조망을 동반하기도 한 작업이었다. 한국적 가치관의 통폐 가운데 하나는 몸과 머리의 과도한 이분법이며, 몸의 노동과 마음의 노동을 갈라 몸의 노동을 지나치게 폄하하는 장구한 문화적 편견에서 비롯된다. 이것은 전통적 조선 문명에서 유교가 남긴 거대한 어둠의 발자취라 할 만하다.

이런 맥락에서 장인(匠人)의 현대적 중요성이 재조명되어야 마땅하다. 타율적으로 주어졌다는 의미에서의 생업이 아니라 자발적 선택의 결과로서의 직업에 장인정신(craftsmanship)이 구현될 수 있는 사회가 좋은 사회다. 그런 관점에서 보면 각 직역에서 장인의 반열에 오르는 것을 사회문화적으로 중시하는 유구한 전통을 지닌 유럽 문명의 전통은 매우 시사적이다. 우리와 특수한 애증관계에 있기는 하지만 장인정신에 대한 사회적 승인의 정도가 매우 높은 예로서 일본 문명도 빠뜨릴 수 없을 터이다. 앞서 논의했듯 중세 유럽과 일본 둘 다 근대적 자유시장경제가 본격화되기 이전 중세 때 이미 상업이 융성하고 독자적 상인윤리가 깊이 뿌리내린 것은 결코 우연의 일치가 아니다. 우리로서는 가슴 아픈 일이지만 일본 문명에 대한 서양의 평가가 매우 높은 데는 이런 문화적 배경이 한몫을 담당해왔다고 나는 본다.

세월호 참사는 ‘좋은 학교-좋은 직업-성공한 인생’이라는 단선(單線) 가치관의 구도를 다원화할 수 있는 집합적 성찰의 계기를 제공했다. 기존 구도의 힘은 여전히 강력하지만 우리 모두의 실천으로 그것에 균열을 내는 작업이 불가능하지만은 아니다. 사실을 우리는 섬광처럼 깨닫게 되었다. 좋은 학교를 나오는 것은 여전히 중요하다. 그러나 세월호 참사가 폭로한 기득권층의 총체적 무능과 책임 회피 앞에서 우리는 세상 사람들이 말하는 좋은 직업이 진정 좋은 직업인지를 묻기 시작했다. 가장 중요한 것은 ‘진정한 성공이란 무엇인가’에 대해 사람들이 공공연히 질문하기 시작했다는 데 있다. 세월호 이후 한국인들은 의미와 가치에 대한 집단 개안(開眼)을 경험하기 시작했다고 해도 과언이 아니다. 글머리에 세월호와 시민정신의 복합 상관성을 배치한 것은 이런 의도에서 나왔다.

3) 공론장과 공화사회

시민과 시민사회를 논구할 때 최대의 도전 가운데 하나는 사회적 삶의 한 단위로서의 대중의 출현에서 비롯된다. 세계사적으로 이는 근대에서 현대로의 이행과 맞물리

는 사건이다. ‘공산당 선언’의 마르크스조차 찬탄해마지 않았던, 미증유의 생산력 폭발을 가져온 근대 자본주의는 그 이전의 어떤 사회에서도 경험하지 못했던 새로운 삶의 형식을 만들어냈다. 생산력의 팽창과 이윤율의 경향적 저하와 같이 가는 계급 갈등의 첨예화가 총체적 혁명의 길로 인도될 수밖에 없다는 마르크스의 예단은 시대의 흐름에 의해 추월된 지 오래되었다. 통진당 해산과 관련된 현재 판결이 야기한 논란이 한국적 분단 상황이 잉태한 세계사적 지체(遲滯)현상에 불과한 것은 이 때문이다. 그럼에도 극단적 분업과 노동의 소외로 상징되는 왜곡된 삶의 형식에 대한 마르크스의 고발이 갖는 도덕적 힘은 소진되지 않았다.

마르크스의 사회주의적 비전에 대해 비판적이었던 막스 베버도 현대성의 기본 원리를 점진적 합리화에 두고 그 합리성이 관료행정과 자본주의적 시장경제에서 집중적으로 발현되는 양상에 주목했다. 고도로 합리화된 관료 조직과 시장 기제가 경이로운 기능적 효율성을 과시함으로써 우리의 삶을 최종적으로 ‘탈주술화’시켰다는 것이다. 그러나 베버는 이런 형식적 합리성의 확산이 동시에 본질적 합리성의 희생을 동반한다고 비판했다. 그 처방전이 서로 매우 다름에도 불구하고 19세기 사회과학의 두 거인이 내놓은 시대 진단은 한 방향으로 수렴된다. 그들은 과거와는 전혀 다른 사회인 대중사회의 출현을 거대 이론의 맥락에서 예감하고 선취한 것이다. 대중사회의 구조와 동학(動學)에 대한 지식인들의 비판적 태도는 이때부터 정형화되기 시작했다. 대량생산과 대량소비의 경제행위에 익숙해져 있고 몇 년마다 돌아오는 투표권 행사 따위를 민주적 참정권과 동일시하는 익명의 다중(多衆)으로서 정의된 대중은 정치적으로 몰역사적이며, 경제적으로 수동적이고, 문화적으로는 저급하며 천박하다는 것이다.

일정한 경제력을 갖고 나름대로의 소비생활을 즐기며, 주권자로 격상돼가면서 차츰 현대 민주주의의 주체임을 자임하고, 자유로운 문화 향수자임을 자처하는 대중의 출현에 대해 지식인들이 불편해하는 것은 당연한 일이기도 했다. 구미 사회의 경우 19세기 말에 시작해 20세기 초 들어 전면화되고, 한국의 경우 1980년대 이후 본격화되기 시작한 대중사회로의 이행에 대한 지식인들의 두려움은 기실 생래적인 것이라고 할 수도 있다. 대중사회로의 전환 이전의 서구에서는 지식인들이 오랫동안 지배계층의 말석을 차지해왔기 때문이고, 우리 전통사회의 경우에는 지식인들 자신이 바

로 지배계층의 분류였기 때문이다. 자본주의의와 돈에 대한 지식인들의 알레르기적인 반응은 앞서 분석한 시장의 철학을 알지 못하는 일면적 인식의 산물이거나, 아니면 명분론적 위선의 요소를 다분히 담고 있는 경우가 적지 않아서 현대의 대학과 지식인 사회가 상업과 돈에 적대적이었던 서양 중세의 수도원의 역할을 대신하고 있다는 역사인식을 결여하고 있다.¹⁵⁾

대중사회론이나 대중문화 담론의 큰 흐름 자체가 대중 일반의 정체성과 정향(定向)에 대해 비판적일 수밖에 없는 이러한 계급적 정황이 엘리트주의적 지식인들에 의해서는 간과되는 경향이 있다. 유교적 명분론에 입각해 대중에 대한 계도(啓導)주의를 현대의 많은 지식인들조차 스스로의 당연한 권리로 받아들이고 있는 한국 사회에서 특히 그렇다. 그러나 전문성이나 도덕성 또는 고급한 문화적 감수성의 소지자라는 미사여구로 포장된 현대 지식인의 우월감이나 특권의식이 과연 얼마나 근거가 있는지는 불확실하다.

한편으로 대중적 삶의 양식은 과연 '타자 지향적'이며, 일차원적이고, 유행에 부화뇌동하며 온갖 허위의식에 휩싸여 있다는 사실을 부인할 수는 없다. 그러나 이러한 일반적 삶의 양식이 존재론적으로 이미 규정되어 있다고 보는 것은 일면적인 진단일 뿐이다. 대중에 대한 많은 고전적 분석 이론들을 지나친 패배주의로 몰고 간 함정을 뛰어넘을 필요가 있는 것은 이 때문이다. 또 한편의 극단은, 오늘날 주류화된 대중의 정체성과 삶의 양식을 있는 그대로 받아들이면서 기능주의적인 틀 안에서 그 현상을 표피적으로 서술하는 데 만족하는 흐름이다. 현대 대중사회론이나 문화 연구를 압도하고 있는 듯이 보이는 이런 경향은 현실 추수주의적 편향에 지나지 않으며 심각한 이론의 빈곤을 드러낸다.

'우리 모두가 대중사회 안에서 이미 대중의 한 사람으로서 살고 있다'는 명제는 대중에 대한 모든 논의의 출발점이며 귀착지이다. 하지만 이 명제는 성찰적 시민사회론의 관점에서는 결코 닫혀 있지 않다. 이름 없는 다중으로 여겨져 온 무력한 대중이 독자적인 자신의 이름을 갖는 공중적 시민으로 폭발적으로 상승해갈 수 있는 역동성과 가능성을 함께 갖고 있기 때문이다. 물론 상승에의 가능성은 추락의 위험성과

15) 게오르크 짐멜 지음 / 김덕영 옮김 『돈의 철학』 (서울 : 길, 2013년)과 앨런 케이헌 지음 / 정명진 옮김 『지식인과 자본주의 : 정신과 돈 그 갈등의 역사』 (서울 : 부클 북스, 2010)

분리될 수 없다. 우여곡절로 가득 찬 한국 현대사의 만화경은 이 점을 뚜렷이 보여준다. 대중과 공중의 변증법을 시험하는 최대 사례 가운데 하나가 바로 ‘2008년 촛불’이다. 미국산 수입 쇠고기의 (인간)광우병 촉발 문제로 발화되어 대대적인 거리의 정치로 폭발한 촛불에는 성숙한 민주시민의 자기 표현과 정치적 주체 형성이라는 빛의 차원과, 음모론의 선전선동에 휘둘린 우중(愚衆)적 대중의 대두라는 어두움의 차원이 한 동전의 양면처럼 모순적으로 교차한다.¹⁶⁾ 공중적 시민과 우중적 대중의 모순적 혼재 현상의 핵심은 이 두 가지 차원이 칼처럼 선명하게 나뉘지 않는다는 데 있다.

일반론적으로 얘기하자면 시민의 공중적 차원을 극대화하고 우중적 측면을 최소화하는 최선의 훈련 무대이자 토론의 장(場)이 공론장으로 정의된다. 모더니티의 특징이 국가와 시민사회만 분리되는 것이 아니라 국가라는 공적 권위의 영역과 시민사회라는 사적 영역 사이에 독립적인 공론장이 형성되기 시작함으로써 두 영역을 매개하는 역할을 담당하기 시작했다는 것이다.¹⁷⁾ 따라서 공론장은 개인의 사생활 차원을 넘어서 사회화된 사람들 사이의 실천적 행위와 소통관계를 지칭한다. 근대 자유민주주의 정치질서 구성에 공론장이 핵심적 역할을 담당해왔음은 물론이다. 내가 보기에 근대 공론장의 혁신성은 크게 보아 두 가지로 압축된다. 하나는 그 발화 주체가 평범한 보통사람들이라는 점이며, 두 번째는 공론장의 소통구조가 쌍방향적이고 다면적이었던 사실이다. 따라서 조선 문명의 유교적 공론장의 가능성을 논할 때 서구 공론장의 이러한 특성을 면밀히 고려해야 적실성 있는 논의가 가능할 터이다.

공론장의 성격이 정치적으로 전화하면서 국가와 시민사회를 매개하는 그 독자적 성격이 분명해진다. 이제 부르주아 계급이 공론장에 적극 참여함으로써 근대 국가의 정치적 의사 결정 과정의 한 주체로서 당당히 서게 된다. 이런 부르주아 공론장은 영국에서는 17세기 후반, 프랑스에서는 18세기, 독일에서는 19세기에 들어와서야 본격화되기 시작했으며 이 과정은 곧 근대 자유민주주의 정치질서의 확립과 그 궤를

16) 줄고 「사실과 합리성의 관점에서 본 ‘촛불’」 『철학과 현실』 제79호(2008 겨울호)

17) J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere : An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge : The MIT Press, 1989). 원본은 1962년에 발간된 그의 교수 자격 논문인 *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Darmstadt : Hermann Luchterhand Verlag, 1962)이다. The Public Sphere는 공적 영역, 공공 영역, 공개성, 여론 등으로 옮겨지고 있지만 여기서는 공론장으로 옮긴다. 공론장은 공개성의 원칙에 의해 여론이 형성되고 공론으로 승화되어 가는 제도적, 비제도적 차원을 역동적으로 포괄하는 지평이기 때문이다. 이런 관점에서 보면 공적 영역이나 공공 영역이라는 번역은 다소 평면적이다.

같이한다는 것이다. 하지만 하버마스의 공론장 연구는 앞서 논의된 중세 유럽 코뮌 운동과 자유상업도시 형성사의 중요성에 대해 충분한 고려를 하지 않았다. 정치적 공론장의 정립과 대의제의 성립, 법치주의, 입헌국가, 정당의 태동 등 근대 민주주의의 발전이 중세 자치도시와 시민의 형성이라는 모태를 근원적 배경으로 삼기 때문이다. 어쨌든 개인의 자연권, 보통선거권, 삼권분립에 의한 권력의 제한, 언론·출판·집회·결사의 자유 등은 모두 공론장의 통로를 통해서 차근차근 확보될 수 있었다.

『공론장의 구조 변동』은 중요한 통찰을 담고 있지만 일면적 측면이 있는 건 부인하기 어렵다. 후기 하버마스가 비판적 결론이 불가피한 ‘공론장의 재봉건화’ 명제를 대체하는 ‘체계에 의한 생활세계의 식민화’ 테제를 들고 나오는 것은 이 때문이다.¹⁸⁾ 이 테제의 도입과 더불어 국가-공론장-시민사회라는 초기의 3분법적 틀도 행정체계-경제체계-사적 생활세계-공론장적 생활세계의 4분법으로 변화된다. 이로써 지나치게 부풀려진 시민사회라는 용어의 부담이 줄고 근현대 민주주의의 동역학에 대한 좀 더 균형 잡힌 평가가 가능하게 되었다고 하버마스는 자부한다. 보편화용론과 소통행위이론, 담론윤리, 토론민주주의론 등의 이론 구성에서 핵심 역할을 수행하는 하버마스의 담론 이론은 ‘현대에 진정한 민주주의가 가능한가?’라는 정치철학적 문제의식과 유기적으로 연결된다.

여러 가지 문제점에도 불구하고 공론장과 공론장적 생활세계를 제도적 기반으로 삼는 하버마스의 담론 이론은 시민정신의 지평을 확대하고 심화하는 데 큰 도움이 된다. 정치적 참여와 의사 결정 과정의 민주화가 좀 더 나은 논증과 이성적 설득으로 평결되는 성찰적 담론(소통적 행위)에서 정식화되기 때문이다. 그 결과 공론장의 지평도 아렌트의 정치적인 것의 이념이나 자유민주주의 정치이론의 세련된 형태라고 할 수 있는 후기 롤스의 작업보다 확장된다. 이것은 자유민주주의가 제도화되면서 왜소화된 공화주의적 입헌정치가 강조하는 풀뿌리 참여정치의 활력이 아렌트나 롤스의 논의보다 하버마스의 담론 이론에서 더 효과적으로 확보될 수 있는 가능성을 의미한다. 담론 이론의 성격이 공론장의 경계를 사회적이거나 정치적인 행위 유형에 참가하는 모든 이들에게 원론적으로 개방하고 있기 때문이다. 아렌트가 집착하는 말과 행동을 공유하는 폴리스의 엘리트적 위상과 공적 영역의 제한적 성격이 무너지면서 자유민주주의적 공론장도 급진적으로 확대될 수 있게 된다. 하버마스 자신은 이

논제에 대해 침묵하고 있지만 비판적 공론장의 원칙적 개방성은 부르주아 공론장과 경합적 공존관계에 있는 프롤레타리아 공론장의 가능성과 현실성에 대해서도 상도하게 만든다.

다스리는 자와 다스림을 받는 자의 궁극적 동일성을 원칙으로 하는 민주주의의 이상은 정치철학의 영원한 규범적 요청이지만 그것이 논리적으로 극대화될 때 국가와 시민사회가 설 자리가 사라진다. 역으로, 정치공동체의 통합성과 통일성을 전제하지 않는 민주주의는 중우정치적 선동정치의 위협 앞에 곧바로 노출되어 자신의 존재 근거를 침식하게 마련이다. 디지털 혁명의 가장 큰 정치적 가능성으로서 상찬되는 디지털 직접민주주의의 철학적 한계도 바로 이 부분에서 발견된다. 민주적 참여 없이 획득되는 어떤 형태의 정치적 통합도 공허하고, 정치적 존재인 인간의 실천적 직관에 위배되며, 민주주의의 이상에 반(反)한다는 교훈을 부인하기 어렵다. 공론장의 입체적 지평이 극적으로 확장된다는 사실이 디지털 혁명의 주된 의의 가운데 하나이다.

정보혁명의 최신 단계인 디지털화는 자연스럽게 공론장의 추가적 구조 변화로 이어진다.¹⁹⁾ 디지털 혁명이 지닌 정치적 함의 중에서 가장 흥미로운 현상은 민주주의의 근대적 수정 양태인 자유민주주의의 출현 이래 불가능하다고 여겨져 온 직접민주주의의 가능성과 타당성에 대한 논쟁이 활성화하고 있다는 사실이다. 이는 민주주의적 인민주권과 정치적 통합성 테제 사이의 내재적, 창조적 긴장관계에 대한 분석과 상호 선순환관계로 연결된다. 디지털화된 정보가 정보기술, 통신기술과 매개되어 구사됨으로써 삶의 형태나 주체화 방식, 그리고 소통 방식이 혁명적으로 바뀌고 있기 때문이다. 우리가 이-폴리틱스(e-politics)를 ‘인터넷을 중심으로 전개되는 정치’라고 정의하고 전자민주주의를 ‘디지털 혁명이 다양한 정치 주체들 사이의 소통과 권력 배분에 개입함으로써 이루어지는 민주주의’라고 규정한다면 전자민주주의는 이-폴리틱스를 포함한다. 여기서 핵심은 전자민주주의가 시민정신의 변화와 공화사회의 가능성에 어떤 의미를 갖는가 하는 점이다.

전 세계에서든 유례를 찾기 어려울 정도로 신속하고 광범위한 디지털 혁명이 한

18) Habermas, Theorie des Kommunikativen Handelns, Band 2 (Frankfurt : Suhrkamp, 1981).

19) 공론장과 전자공론장의 교호관계에 대한 논의는 줄고 『디지털 시대의 정치動學』 ‘철학연구회 및 한국정치사상학회 공동 주최 2007년 추계 공동 학술대회 : 디지털 시대의 민주주의와 포폴리즘’

국 사회에 끼친 영향은 여러 실증적 자료가 증명한다. 통계청 발표에 따르면 2008년 말을 기준으로 우리나라의 가구 인터넷 보급률은 80.6%로서 세계 최초로 80%를 넘어섰다. 2008년도 가구당 컴퓨터 보유율도 80.9%로서 세계 최고 수준을 자랑한다. 2007년의 OECD 조사에서도 한국의 가구 인터넷 보급률이 세계 1위를 기록한 바 있다. 지금은 그 흐름이 훨씬 가속화·전면화하고 있을 것으로 추측된다. 인구 비율로 세계 최고 수준인 누리꾼들이 정치에 접근하는 방식의 변화는 현실권력의 지형을 크게 바꾼다. ‘2008년 촛불’도 기존의 운동정치적 시각으로는 이해되기 어려운 한국적 전자민주주의와 이-폴리틱스의 폭발에 크게 힘입었다. 한국의 국가 관료 기구나 정당들의 변화가 이런 이-폴리틱스의 흐름에 의해 일정 부분 강제되고 있는 것도 사실이다. 현대 민주정치의 지표인 공공성과 연결된 공론장의 또 다른 구조 변화를 전자민주주의가 촉발하고 있는 것이다.

한국 상황에 대해 하버마스 식으로 진단하면 정파적인 제도언론의 독과점 상황, 광고를 통한 거대 기업집단의 영향력, 그리고 과대정부의 끊임없는 개입 시도가 야기한 한국 공론장의 재봉건화를 극복할 수 있는 가능성을 전자공론장의 활성화에서 찾을 수 있다. 복합적 전자미디어의 확산이 초래한 공론장의 구조 변화는 이중적 함의를 지닌다. 일방향적 소통의 흐름(중심에서 주변으로, 위에서 아래로)을 드러낼 때 매스미디어가 사회적 통제의 효율성을 강화함과 동시에 커뮤니케이션 구조 자체에 해방적 잠재력이라는 평형추가 내재한다는 사실이다. 전자민주주의의 가장 큰 특색이 이러한 해방적 잠재력에 있다고 운위된다. 이런 상황에서는 누리꾼들도 사이버 공간 뒤에 있는 기술적 힘이 어떻게 우리의 사회 공간을 변화시키는가에 주의를 기울이는 사이버 리터러시를 충족시킬 것으로 기대된다.²⁰⁾ 또한 인터넷 정보매체 양식의 보편화 현상이 ‘일 대 다’(一對多)에서 ‘다 대 다’(多對多)로의 커뮤니케이션 방식 전환과 동행한다는 사실이 지적되어야 한다. 그 결과로 출현한 전자공론장이 공공성의 지역적, 공간적 한계를 혁파하고, 비대칭적이고 비대화적이었던 과거의 공공성을 대칭적이고 담론적인 공공성으로 변화시키고 있다는 점은 매우 의미심장하다.

한편으로 오프라인 미디어의 거대화, 독과점화, 상업화, 탈공론장화라는 현상은 세계적 추세이기도 하다. 1980년대 이후 한국 정치의 민주화 과정에서 최대 수혜자 가운데 하나가 강력한 권력집단으로 자리를 굳힌 제도언론이라는 사실을 감안하면 전

자공론장의 출현은 일단 한국 민주주의의 활성화에 대해서도 의미심장한 희망의 싹을 보여준다고 평가할 수 있다.²¹⁾ 의제 형성의 길이 다기화하고, 시민의 정치 참여가 촉진되며, 전자공론장과 현실공론장이 건설적으로 상호작용할 개연성이 원리적 문맥에서 제고된다는 것이다. 이는 민주주의의 실현과 정치공동체의 통합성 확보에 필수적인, 직접적이면서도 쌍방향적이고 다면적인 정치 참여가 ‘흐름의 장’으로서 현대 정치공동체 안에 구조화된다는 사실을 뜻한다.²²⁾

전자공론장의 활성화는 기본적으로 정치사회의 실천 형태가 국민투표, 국민발안, 지역공동체로의 권한 위임 등의 차원으로 다면화·실질화하면서 유권자인 누리꾼들이 심의민주주의의 정치 주체로 활발하게 재형성될 수 있는 가능성이 커짐을 의미한다.²³⁾ 대의민주주의하에서 무력하기만 했던 개개의 시민들이 전자공론장의 직접적 참여자가 되어 자유롭게 정보를 수·발신하며 의제를 형성함으로써 적극적 정치 주체로 자신을 재정립할 수 있다는 것이다. ‘2008년 촛불’의 빛은 그 가능성을 극적인 형태로 보여주었다고 할 수 있다. 이런 실천적 기획이 지속적으로 진행될 수 있다면 민주주의의 요구와 정치적 통일성을 동시에 담보해낼, 즉 ‘어디에나 분포하며, 지속적으로 가치 부여가 되고, 실시간으로 조정되며, 역량의 실제적 동원이 가능한’ 집단지성이 창출될 수도 있을 것이다.²⁴⁾

그러나 높은 이론적 기대치에도 불구하고 한국의 전자공론장을 고전적 공론장의 대체공간으로 간주하기에는 무리가 있는 것처럼 보인다. 전자공론장이 때로 현실공론장의 일면성을 경고하면서 대의민주제의 빈터를 메우는 역할을 하지만, 논의의 섬세함과 차분함에서 상대적 약세를 피하기 쉽지 않은 전자공론장이 현실공론장 일각의 목소리를 일방적으로 재생산하거나 감성적 파편화의 길을 가고 있는 현상이 발견

20) 로라 구락, 『거미줄에 걸린 웹』(코기토, 2002년), 196쪽. 원저는 L. Gurak, *Navigating the Internet with Awareness* (Yale University Press, 2001).

21) 오늘날 국가기관과 맞먹는 수준으로까지 과대 팽창한 한국 언론이 의제를 형성하고 변형시키는 과정을 통해 준(準)국가적 권력을 행사하는 과정에 대한 실증적 연구로는 박승관-장경섭, 『언론권력과 의제동학』(커뮤니케이션북스, 2001). 주최 2007년 추계 공동 학술대회 : 디지털 시대의 민주주의와 포퓰리즘’

22) M. Castells, *The Information Age, Vol. 1 : The Rise of the Network Society* (Blackwell, 1997), 376쪽.

23) B. R. Barber, “Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy,” *Political Science Quarterly* 113, 1999, 573~581쪽 참조.

24) 피에르 레비, 『집단지성 : 사이버 공간의 인류학을 위하여』(문학과 지성사, 2002), 38쪽. 원저는 P. Levy, *L'Intelligence Collective*, 1994.

되고 있기 때문이다.²⁵⁾ 이른바 대중과 공중의 이분법이 전자공론장의 특성에 힘입어 확대 재생산되는 것이다. 전자공론장의 이런 양면성은 고유의 정치철학적 난점도 드러내는바, 가장 심각한 도전은 다음과 같은 문제로 압축된다. 전자민주주의가 형상화할 디지털 정치의 원형이 온라인 직접민주주의로 구체화될 때 중요한 국가 현안을 국민이 직접 심의하고 결정해야 한다는 주장이 논리적으로 도출되기 때문이다. 이는 시민들이 ‘필요로 하는 것’(공공의 이익)과 ‘필요하다고 생각하는 것’(여론) 사이의 자동적 일치를 전제하므로 그 자체 소박한 입론이거나 매우 위험한 정치적 결과를 초래할 수 있다.

제도화된 전자공론장을 통해 항시적으로 작동하는 국민투표와 국민발의를 거쳐 중대한 정치적 결정이 내려져야 한다면 대의제도가 더 이상 필요치 않게 되며 상설 여론조사 기관만 남게 된다.²⁶⁾ 그 결과 국정 수행과 여론조사는 투명하게 일치될 것이다. 이는 정치적 동물인 인간이 결코 포기할 수 없는 아렌트적인 복수성(複數性)의 원칙과 현대정치에서 결코 삭제될 수 없는 우연성과 다원주의의 대전제를 위협한다. 존 스튜어트 밀이 그렇게 우려했던 ‘다수의 전제’를 상설화할 개연성이 있는 것이다.²⁷⁾ 정치를 온라인 국민투표로 환원해도 된다는 생각에는 정치 주체 가운데 특정한 국가 현안에 대해 장기간 지속적으로 공감하면서 충성을 바치는 다수의 시민이 존재한다는 낙관론이 자리한다. 그러나 우리가 지금까지 논의해온 한국 사회에서의 시민정신의 빈곤함과 왜곡의 가능성은 이런 낙관론에 심각한 그늘을 드리운다. 공론장과 전자공론장의 상호관계와 그 관계에서 잉태되는 시민적 존재의 중의성(重義性)은 성숙한 공중적 시민이 지향해야 할 장소인 공화사회의 위상을 한층 복합적인 것으로 만든다.

개인 자유의 과잉이나 공동체의 과소가 문제가 아니라 원자화한 개체와 미성숙한 공동체가 엉겨 붙어 이성적 주체의 출현과 사회의 합리화가 지체되는 형국이 한국 현실의 많은 부분을 설명한다. 공론장과 전자공론장의 구조 변화가 시민정신과 연결되는 방식도 이에 비례해 복잡다기해진다. 한국 사회의 발전을 위해 제일 먼저 요구되는 것 가운데 하나는 바로 성찰적이면서도 책임 있는 주체의 등장, 즉 건전한 시민

25) 이에 대한 실증적 연구로는 백선기, 『정치담론과 인터넷』(커뮤니케이션북스, 2003년), 319쪽 참조.

26) 테드 할스테드-마이클 린드 공저, 『정치의 미래』(바다, 2001), 151쪽 참조. 원저는 T. Halstead & M. Lind, The Radical Center : The Future of Politics, 2001.

27) J. S. Mill, On Liberty and Other Writings, ed. S. Collini (Cambridge University Press, 1989), 8쪽.

정신의 형성에 있다. 공동체적 가치를 포용하면서도 개체의 중요성을 앞세우고, 좋음의 중요성을 시인하면서도 옳음의 정립이 선결하는 것을 수용하는 시민적 주체의 형성이 현대 한국 사회의 급선무인 것이다. 이런 시민적 주체가 성숙한 시민정신의 소산임은 물론이며 그 역도 참이다.

1987년 체제 이후 정당성을 지닌 역대 민주정권들의 국정 운영에서 발견되는 출범 초창기의 과잉기대와 중·후반부의 과잉환멸의 악순환 현상은 ‘민주화 이후 민주주의의 위기’를 초래했다. 그 가장 큰 이유는 한국 시민들이 공동체적 삶의 존재 근거인 공공성을 내면화하지 못해 ‘각개약진의 나라’가 생활화했기 때문이다. 나라와 공동체를 위해 희생하는 사람들이 가끔 있지만 대부분의 시민들은 그래봐야 자기만 손해라고 느낀다. 임진왜란에서 만약 충무공이 전사하지 않았다면 십중팔구 선조의 질투와 당쟁의 희생양이 되었을 것이다. 천안함 폭침 때 선체 인양과 관련해 자신을 바침으로써 대한민국 해군의 명예를 살린 한주호 준위도 국민의 뇌리에서 희미해진 지 오래다. 세월호 사건 때의 극소수 의인(義人)들에 대한 기억조차 지금은 가물가물하다. 지도층이나 부자에 대해서 ‘모두가 도둑놈’이라는 식의 냉소가 일반화되어 있는 사회에서 자유와 법치의 상관성에 대한 공감대는 희박할 수밖에 없다.

앞서 강조했듯이 세월호 같은 대형 재난 사건에서 시민정신이 전격적으로 폭발하는 경우가 있다. 하지만 시민들의 참여의식이 생활세계의 일상에 뿌리내리지 않을 때 그것은 신기루처럼 사라진다. 공동체의식을 고양하고 확대하는 데서 정작 중요한 것은 순간의 폭발이 아니라 장기지속성과 현실적합성을 확보하고 있느냐의 문제이다. 바로 제도와 이념의 복합체로서의 시민정신의 문제인 것이다. 공동체에 대한 귀속감과 자부심을 느끼지 못하는 사람들 사이의 연대의식이 열은 것은 당연한 일이다. 한마디로 현대 한국은 원심력이 구심력을 압도하는 사회인 셈이다. 나아가 한국 사회는 갈등과 분열을 생산적 에너지로 전환시키는 과정에서 과도한 사회적 비용을 지출하고 있다. 우리를 고통스럽게 하는 갈등과 대립, 분열과 적대, 분노와 폭력의 근저에는 더불어 함께 가는 공화사회의 부재가 자리한다. 따라서 분열과 갈등, 분노와 폭력을 완화하는 왕도(王道)는 명실상부한 공화사회로 나아가는 데 있다.

비판적이고 성찰적인 공화사회 형성의 도정에서 핵심적 가치가 공공성의 구현이다. 공공성의 실천은 민주적으로 변용된 선공후사(先公後私)의 공적 이성을 엘리트

계층이 출신수범하고 전체 시민들이 자발적으로 공유해 상호 시너지 효과가 극대화함으로써 사회 참여와 훈련의 과정이 선순환하는 것을 의미한다. 장구한 시간과 끈질긴 집합적 노력이 요구되는 사회적 과정이다. ‘더불어 조화롭게’의 미명 아래 개인의 자유가 침해되지 않는 것도 공화사회의 필수 조건이다. 민주 시민들 스스로 정당한 것으로 동의한 법질서 속에서 누리는 책임 있는 자유는 공화사회의 진면목이다. 자유와 법치가 공존하는 나라에 대해 시민들이 자부심과 애국심을 갖는 것은 자연스러운 귀결일 것이다. 외부 세계와 내부의 비주류 시민에 대해서도 열려 있고 관용하는 자세를 견지하는 자발적인 나라 사랑은 공화사회의 시민정신에 부속되는 비(非)지배(non-domination)의 중핵이다.

공화사회의 미래는 자유로운 한국 시민들의 실천에 달려 있다. 그것은 한반도의 현재적 미래에 부응하는 집합적 실천임과 동시에 동북아와 세계 시민사회의 평화와 공존에 봉사한다.²⁸⁾ 경제적으로 양극화되어 있고 사회정치적으로 찢겨져 있는 한국 사회에 대한 통합 처방전이 바로 공화사회인 것이다. 나아가 공화사회는 한반도의 남북을 정치철학적으로 아우를 수 있는 미래지향형 통일의 이념적 틀로 승화될 수도 있다. 민주적 리더십과 주체적인 팔로십(followership)이 유기적으로 어우러질 때 공화사회가 가까워진다. 공공성으로 무장한 소통과 통합의 정치 리더십, 그리고 그것과 수평적으로 어우러진 시민적 팔로십이 창출해내는 역동성 속의 안정이야말로 좋은 나라의 핵심인 것이다.

공화사회의 원리 가운데 특별히 중요한 것이 정의, 공정, 공평의 원칙이다. 여기서 정의(justice), 공정성(fairness), 공평성(equity) 개념의 위상을 명확히 할 필요가 있다. 일상 언어의 문맥에서는 더욱 그렇거니와 학문 공동체 안에서도 이들이 혼란스럽게 혼용되는 경우가 적지 않기 때문이다. 나는 기본적으로 정의>공정>공평의 순서대로 그 외연과 내포에서 축차적 위계관계를 갖는다고 본다. 롤스가 ‘공정성으로서의 정의’를 정초한 이래 공정과 정의 개념이 거의 치환 가능하게 통용되지만 원래 정의는 공정성보다 훨씬 넓은 개념이다. 이것은 아리스토텔레스와 롤스의 정의 개념을 복기(復碁)해보면 금방 파악되는 사실이다. 공정성의 이념에 모두 담겨지지 않는

28) 이런 시각에서 안중근 의사와 이토 히로부미의 국가이성 개념을 비교해 현대 한일관계와 동아시아의 미래를 조망하는 글로는 즐고 『헤겔과 마루야마 마사오로 본 국가이성, 정치, 역사』 한국일어일문학회 2014년 추계 국제학술심포지엄

정의의 복합적, 입체적 차원이 엄존한다.

나아가 공정과 공평의 차이는 다음과 같이 규정할 수 있다. 공평은 사회적 재화의 분배를 향한 경쟁의 출발과 과정이 투명하고(숨김없이 드러낼 公), 균등해야 함(평평할 平)을 뜻하며 산술적 비례에 가깝다. 이에 비해 공정은 기회균등(公平)에 더해 합당한 결과적 격차의 차이를 담아내야 정의에 더 가까워진다(公正)는 개념이다. 너무 지나친 결과의 차이는 불공정한 것이지만 기여와 능력의 차이를 무시해 결과를 같게 하는 기계적 균등성도 공정의 이념에 부합하지 않기 때문이다. 결론적으로 공정은 동등함과 차이를 함께 담아냄으로써 공평보다 상위에 서는 개념이라 할 수 있다.

공정성의 첫 단계라고 할 수 있는 경쟁의 출발점과 과정에서의 공평이야말로 현 단계에서 한국 사회가 진화하는 데 가장 시급히 요구되는 과제이다. 2010년 이명박 정부의 공정사회론에 대해 보통사람들이 냉소적인 반응을 보였던 이유를 이런 문맥에서 추적해보면 MB정부의 정책 방향이 경쟁의 출발과 과정에서의 공평성을 경시하면서 그것보다 고차적인 공정성을 어울리지 않은 방식으로 강조하고 있었기 때문으로 해석할 수 있을 것이다. 공평성이 부재한 공정성은 사상누각일 수밖에 없으며, 공정성이 결여된 공평성도 일차원적이거나 일방적이다.²⁹⁾ 거시적 차원에서 공화사회로 나아가야 할 한국 사회의 주요 과제 두 가지는 첫째, 사회적 경쟁의 출발과 과정에 있어서의 공평성 확보이며 둘째, 합당한 격차의 인정과 사회적 약자 보호로 담보되는 공정성의 수립이라고 할 수 있다.

이러한 분석은 ‘공정한 사회’의 이념이 특정 정권에 제한되지 않는다는 교훈을 보여준다. 오히려 우리는 현실정치적 이해관계의 포로가 되어 쉽게 번롱(翻弄)되는 보편이념의 잠재력을 복원해 구체적 현실과 접합시키는 용기와 상상력을 발휘해야 한다. 공화사회를 주된 준거인 공정성과 정의가 그런 보편 이념의 대표적 사례임은 물론이다. 공정성과 정의의 이론과 실천에 대한 학문적 탐침(探針) 작업은 우리 지식인 사회에서 아직 제대로 시작되지도 않았다. 나는 그 가능성의 일단을 대한민국 헌법과의 연계에서 발견할 수 있다고 본다. 정치공동체의 궁극적 목표가 정의 실현에 있

29) 공정성 문제에 대한 다른 시각의 분석 틀로는 ‘능력과 필요’의 짝 개념을 생각해볼 수 있다. 분배의 준거를 능력에 둘 것이냐, 필요에 둘 것이냐, 아니면 능력과 필요의 적절한 결합에 둘 것이냐의 질문은 다양한 형태로 응답돼왔다.

고, 그 목표의 최고법적 표현이 헌법이라는 사실을 감안하면 정의, 공정, 공평과 헌법의 삼투관계는 심중히 주목되어야 마땅하다. 하버마스가 담론적 법이론을 통해 롤스의 정치적 자유주의를 비판하면서 정치적 자유주의뿐만 아니라 자신의 의사소통행위이론이 ‘제도적 현실에 대해 둔감하다’는 비판을 실천적으로 논과하기 위해 법이 규범적 명제이자 해석인 것과 동시에 제도이며 행위체계라는 명제를 논증하려고 시도하는 것은 이런 맥락에서이다.³⁰⁾ 앞서 시장의 철학과 법치주의의 상관관계에 대한 나의 분석도 비슷한 배경을 갖는다.

대한민국 헌법은 정치적으로 “민주공화국”(제1조 1항)을 선포하면서 동시에 “자유민주적 기본질서”(제4조)를 천명한다. 정치 이념적으로 민주주의, 공화정, 자유주의가 혼재하는 것이다. 세 이념은 인류보편사의 과정에서 상호 침투와 접합의 과정을 거쳤지만 이들의 역사적 연원과 지향은 결코 동일하지 않다. 세 이념의 유사성과 차별성을 토대로 해서 포스트 분단시대의 헌법에 대한 탐구와 통일시대의 정치철학에 대한 고구(考究)가 풍성하게 진행될 수도 있을 것이다.³¹⁾ 정의와 공정성의 이념이 민주주의, 공화정, 자유주의를 21세기적으로 통섭하고 차별화하는 화두 역할을 충분히 할 수 있을 것으로 기대되기 때문이다.

또 하나의 가능성은 정의와 공정성 개념이 헌법의 사회경제 조항과 접맥될 여지에 관한 것이다. 우리나라는 “개인과 기업의 경제상의 자유와 창의를 존중”(제119조 1항)한다. 우리 정치 공동체의 최고 법규범인 헌법 자체가 자유민주주의와 시장경제를 지향하면서 ‘공정한 사회’의 첫 부분인 공평성을 전제하고 있음을 알 수 있다. 동시에 우리 헌법은 “국가는 균형 있는 국민경제의 성장 및 안정과 적정한 소득의 분배를 유지하고, 시장의 지배와 경제력의 남용을 방지하며, 경제 주체 간의 조화를 통한 경제의 민주화를 위하여 경제에 관한 규제와 조정을 할 수 있음”(제119조 2항)을 분명히 한다. ‘공정한 사회’의 뒷부분이자 그 완결 개념인 공정성의 사회경제적 지평을 환기시키는 대목이다. 대한민국 헌법에 의해서도 국가는 패자부활전을 확립해야 하고 사회경제적 약자를 보호해야 할 공적 의무를 진다. 보편화한 ‘공정한 사회’의 이념인 공화사회는 대한민국 헌법질서와 부합하며 선진국의 규범적 표준이자 근본 가

30) J. Habermas, Faktizität und Geltung (Suhrkamp, 1992), 10쪽.

31) 출처 『급진 자유주의 정치철학』 제7장 「국가와 헌법의 정치철학」 참조.

치인 정의론의 지향과도 일치한다. 무릇 정의롭지 않은 국가는 제대로 된 국가라 할 수 없다는 교훈은 인류의 오래된 직관이다.

3. 시민정신의 적(敵)들

- 불공정 사회와 르상티망

불공정한 사회는 건강한 시민정신의 형성을 가로막는다. 더욱 심각한 것은 불공정 사회에서 안개처럼 피어나는 르상티망이 성숙한 시민정신의 토대를 근저에서부터 파괴한다는 점이다. 원론적으로 말하자면 공화사회는 한국 사회를 도약케 할 무형의 가치이자 사회 운영의 원리이며 공동체적 삶의 질서일 게 분명하다. 아무리 경제가 발전한다고 해도 오늘의 우리 사회처럼 양극화가 심화되면서 수많은 시민들이 박탈감과 중압감을 호소하는 사회가 좋은 나라일 수는 없다. 민주주의를 이루었다고 하지만 시민적 우정과 신뢰 대신 적의와 불신이 넘치는 나라가 사람다운 사람이 사는 세상이기는 어렵다. 불공정한 사회에서 성숙한 시민정신이 싹트기를 기대하는 것은 연목구어에 불과하다. 이런 관점에서 보자면 불과 몇 년 전 순차적으로 일어난 두 가지 중첩되는 일화가 의미심장하다.

2010년 광복절 경축사에서 당시 이명박 정부가 표방한 공정사회론은 정권의 기존 이미지와의 괴리 때문에 냉소의 대상이 되었다. 공정사회의 화두가 2010년 하반기부터 2011년 초반까지 갑작스럽게 사회문화적 무게를 획득하는 과정은 우연의 연속처럼 보인다. 하지만 되풀이되는 우연은 우연에 머물지 않으며 일정한 필연적 방향성을 내포한다. 대한민국 역사에 쌓여온 편법과 반칙을 광정(匡正)하지 않고서는 더 이상의 발전이 어렵다는 시민들의 공감대가 내연되어오다가 이명박 정부의 인사 파동과 정책 실패로 발화되어 정의와 공정성에 대한 집합적 관심으로 폭발한 것이다. 박근혜 정부에 들어서도 이런 사정은 전혀 바뀌지 않았다. 여러 번 언급한 것처럼 대한항공 땅콩회항이 그토록 엄청난 사회적 파장으로 확대된 것도 결국은 정의와 공정성을 바라는 민심의 역린을 건드렸기 때문이다.

몇 년 전 독서계를 강타한 『정의란 무엇인가』 신드롬은 이러한 집합적 관심과 긴밀

히 맞물린다. 샌델의 책은 2010년 최대 베스트셀러를 기록했을 뿐만 아니라 지금까지 일백 수 십 만 권이 팔렸다. 2011년 벽두에는 교육방송(EBS)에서 이 책의 저본(底本)인 그의 「정의」 강의가 이례적으로 높은 시청률을 기록하면서 두 번 연거푸 방송되기도 했다. 대학 1학년 교재이긴 하지만 철학 책에 대한 관심이 폭발하고 ‘정의’ 열풍이 불었던 이유는 공정사회 캠페인의 이면과 직결된다. 바로 정의와 공정성이라는 화두가 우리 시대의 흐름을 짚으면서 공화사회에의 절박한 집합적 요구를 상징하고 있기 때문이다. 각종 여론조사에서 거의 80%에 이르는 시민들이 한국 사회가 불공정 사회라고 응답하고 있으나 역대 보수정부는 이 문제에 제대로 대처하고 있지 못하다. 박근혜 정부에서 경제 민주화와 복지 강화의 대선 공약(公約)이 공약(空約)으로 머문 것이 생생한 증거일 것이다.

한국 사회에 깊이 뿌리내린 불공정은 스스로 ‘미생’임을 뼈저리게 느끼는 보통사람들의 깊은 분노를 야기할 뿐만 아니라 분노보다 훨씬 악성의 르상티망을 양산한다. 르상티망(Ressentiment)은 원래 철학자 니체의 용어로서 사회적 강자에 대한 약자의 질투심과 승자에 대한 패자의 시기심을 가리킨다.³²⁾ 승자와 강자의 성취를 패자와 약자가 마음속으로는 인정치 않는 원망(怨望)의 뜻도 담고 있다. 물리적으로 패배했지만 정신적으로는 자신이 더 우월하다는 약자의 자기정당화가 르상티망의 밑바탕에 깔려 있다. 기독교 문명에 대한 니체의 총체적 냉소를 인간성의 보편적 그늘에 대한 사회존재론적 통찰로 읽는 것이 가능함은 물론이다. ‘배가 고프는 것보다 배가 아픈 것을 더 참기 어려워하는’ 사람들 마음속의 비밀을 건드리고 있기 때문이다. 사실 우리 모두 본능적으로 이러한 마음의 악마성을 조금씩은 지니고 있다. 개인의 차원에 그칠 때 인격의 문제로 축소될 수도 있는 이 문제가 적절히 제어되지 않고 사회적으로 확산되고 집단무의식의 심층 영역으로까지 번질 때 그것은 사회심리와 정치문화의 문제로 비화된다.

한국은 르상티망을 억제하는 사회인가, 아니면 조장하는 사회인가? 시기심이 한 인격의 실상을 보여주는 것처럼 르상티망의 사회적 만연은 시민정신의 빈곤과 국격(國格)의 실체를 폭로한다. 잘나가는 사람 발목 잡고 ‘못 먹는 밥에 재 뿌리는 것’이 개인 차원에서 끝나지 않고 사회문제로 확대된다. 그 결과 갈등과 불신이 무한 재생

32) F. Nietzsche, On the Genealogy of Morals, Second Essay, Sections 16-25.

산되는 것이다. 예컨대 인사철이나 선거철에는 각종 무기명 투서와 흑색선전이 난무한다. 인사 때마다 국정인 청와대는 고위관직 후보자들에 대한 음해성 투서의 홍수로 골머리를 앓는 것으로 전해진다. 이런 행태는 민간기업과 지방 관공서에서도 전방위적으로 반복되는 경향이 있다. 사정기관 관계자에 의하면 인사철에 쏟아지는 투서는 대부분 허위로 판명되지만 그럴듯한 내용을 담고 있기 일쑤여서 거명된 당사자와 조직 전체에 큰 상처를 남긴다고 한다.

어떤 조직에서나 좋은 자리는 희소하므로 위로 올라갈수록 경쟁이 치열한 것은 당연하며 인간사의 법칙이라고 할 수도 있다. 그러나 한국 사회의 문제는 경쟁자를 끌어내리려는 권력게임이 상대방에 대한 무차별적 해코지로 비화하는 데 있다. 그 결과 만인이 만인에 대해 적이 되는 풍토가 조성된다. 이를 입증하는 몇 가지 의미심장한 통계가 있다. 2007년 이후 무고 사건이 폭증하고 있는데, 무고죄로 1심에서 징역형을 선고받은 숫자가 2007년에 819명, 2008년에 1144명이었다. 참고로 몇 년 전 일본 전체에서 무고죄로 기소된 숫자가 그해 한 해에 총 2명이었다고 전해진다. 전반적인 고소, 고발 건수도 가파르게 늘고 있다. 한 지역경찰청 2003년 자료에 따르면 4만여 건의 고소 사건 중 22%만 기소되고 나머지는 불기소나 기소유예되었지만 고소인들은 그런 경우에도 항고나 재항고로 끝까지 물고 늘어진다고 한다. 그 가운데 상당수는 상대방을 집요하게 괴롭히기 위한 목적인 것으로 추측된다. 검찰에 접수된 고소나 고발의 95%는 주변의 가까운 사람들에 의해 저질러지는 것으로 추산된다. 참고로 2004년도 국가별 총 고소 사건은 한국이 60만 건 이상, 일본은 1만여 건이었다. 양국의 총 인구수를 감안하면 한국 사회의 고소 숫자가 비교가 어려울 정도로 많음을 알 수 있다.

르상티망의 문화에 부정적 측면만 있는 건 아니다. 고소, 고발, 투서에 사회적 순기능도 있기 때문이다. 내부 비리 고발은 부정부패를 막고 사회의 투명성을 높이기도 한다. 무기명 투서 자체가 사회적 약자에게 불가피한 저항 수단인 경우도 있을 것이다. 나아가 르상티망의 심리가 창조적으로 전환될 때 ‘사람 위에 사람 없고 사람 밑에 사람 없다’는 평등의식을 동반할 수 있다. 질투가 좋은 의미의 경쟁을 촉발할 때도 있기 때문이다. 6·25전쟁은 민족사의 재앙이었지만 봉건적 계급사회의 잔재를 일소함으로써 한국 시민들에게 동일한 출발점에서의 무한 경주를 가능하게 만들었다. 그

결과 한반도의 오랜 유산인 ‘헝그리 사회’를 한 세대 만에 넘어선 한국적 산업혁명의 동력이 확보되고, 모두가 남들처럼 동등하게 대접받고 싶다는 한국적 민주혁명의 계기가 점화되었다.

하지만 질투와 원망의 사회적 만연은 전 국민이 항상적 불만족 상태에 놓인 ‘앵그리 사회’를 고착시킨다.³³⁾ ‘사춘이 눈을 사면 배가 아프고, 털면 먼지 안 나는 사람 없는’ 인간성의 보편적 약점에다 한국적 르상티망이 가세한 우리 사회는 언제나 과열 상태에 놓여 있다. 그 단적인 증거가 위에 제시된 통계자료인 것이다. 르상티망의 심리가 이웃인 일본에서는 상대적으로 통제되는 데 비해 한국 사회에서는 적절히 제어되지 않는 이유는 과연 무엇 때문일까? ‘IT 강국, 한국’의 인터넷상에 창궐하는 악성 댓글 문화에도 르상티망의 그림자가 짙다.

한국인에게 널리 퍼져 있는 르상티망은 정의롭지 못한 정치, 극심한 경쟁과 양극화, 불공정한 경제사회적 관행, 미래에 대한 불안 등과 상호 연계되어 21세기 한국 사회를 분노, 스트레스, 피로, 울분, 혈기(血氣)의 분출이 가득한 거대 ‘울혈사회’로 만든다.³⁴⁾ 학교에서의 집단 따돌림과 학교폭력, 군대폭력도 울혈사회의 폭력성을 시사한다. 세계에서 유례를 찾기 어려운 유흥업의 전방위적 팽창이나 ‘갈 데까지 가는’ 특유의 술 문화도 출구를 찾지 못하는 한국적 울혈사회와 피로사회의 또 다른 단면일 것이다. 하지만 르상티망의 최대 문제는 그것이 건강한 시민정신을 파괴하고 성숙한 주체 형성을 가로막는 암종(癌腫)에 가까운 사회문화적 만성질환이라는 사실에 있다. 르상티망은 우리 사회에 넘쳐나는 ‘남 탓하기’의 관행을 정당화하는 사회심리적 기제이다. 그것은 치유가 어려운 불신과 갈등을 전파하는 사회적 전염병의 숙주(宿主)나 마찬가지다.

한국인의 습관적 남 탓하기는 우리 사회의 진화를 저해하는 치명적 장애물이 되어

33) ‘헝그리 사회’에서 ‘앵그리 사회’로의 이행이라는 멋진 레토릭으로 현대사를 조망한 사회학자는 서울대의 전상인 교수다.

34) 연세대학교의 정치학자 박명림 교수가 필자와의 잡지 대담에서 사용한 표현이다.

4. 시민적 주체 형성의 길

- 우리 스스로가 공공성의 주체이다

가고 있다. 우리가 스스로의 운명을 감당하는 성숙한 존재로 가는 길을 가로막고 있기 때문이다. 책임을 지기는커녕 불특정 다수인 남이나 사회, 그리고 국가에 책임을 떠넘기는 행태가 한국인에게 또 다른 마음의 습관이 되고 말았다. 이와 관련한 의미심장한 통계가 있다. 지난해 10월 9일 미국 여론조사업체 퓨리서치센터는 44개국 4만8643명을 대상으로 조사한 ‘기회와 불평등에 대한 태도’를 발표했다. 그 가운데 ‘성공은 외부 요인에 의해 결정된다’는 항목이 특히 흥미롭다. 이 질문에 ‘그렇다’고 답한 한국인이 74%, 선진국 그룹의 평균 응답률은 51%였다. 성공의 원인이 내 안에 있지 않고 나의 바깥에 있다고 보는 한국인의 일반적 성향을 웅변하는 조사 결과다.

‘인생에서 앞서가기 위해 무엇이 중요한가’ 항목도 주목할 만한 가치가 있다. 오로지 한국인만이, 성공하는 데는 ‘적절한 사람과 알고 지내는 것’(39%)이 근면(34%)과 교육(30%)보다 중요하다고 답했다. 반면 다른 43개국 시민 모두 교육과 근면이 가장 중요하다고 응답했다. 주체적이고 자발적인 요인을 더 중시한 것이다. ‘관시(關係)’로 유명한 중국인조차 성공의 관건을 근면(27%), 교육(18%), ‘적절한 사람과 알고 지내는 것’(12%) 순서로 답했다. 이는 한국인의 부끄러운 실상을 여실히 드러내는 여론조사 결과가 아닐 수 없다. 성공을 설명할 때조차 바깥 요인을 중시하는 터에 자신의 부정이나 실패의 책임을 바깥에 돌리는 것은 더더욱 쉬운 일이 된다. 마음 깊은 곳에서 우리는 그만큼 비주체적이다. 자기 일을 책임지지 못하는 사람일수록 타인과 나라의 잘못에 대해서는 가혹하다. ‘내 탓이오’의 목소리는 드물어도 ‘남 탓, 국가 탓’은 넘쳐나는 것이 21세기 한국 사회의 자화상이다.

우리네 삶의 지평에서 사람들은 끈끈하게 이어져서 실존한다. 강력하고 효율적이었던 발전국가적 근대화가 심대한 변화를 가져오면서 과거의 농촌 공동체적인 생산양식과 생활세계적 관습이 거의 사라졌음에도 집단주의적인 한국인의 행태는 변용된 형태로 온존되어왔다. 자기정체성을 홀로 정초하고 확인하는 사회문화적 훈련에 익숙하지 않은 한국인들은 특징적으로 지연, 학연, 혈연에 의해 자신의 정체성을 ‘호명’받는다.³⁵⁾ 한국 정치의 병폐인 지역감정의 문제, 교육 개혁을 가로막는 근본 원인인 학벌의 계급화 현상, 수많은 부정부패의 모태 역할을 하는 온정주의적 집단주의 등은 우리네

35) ‘주체의 호명’ 테제는 알튀세르 이데올로기 이론 가운데 가장 생산적인 대목이며 푸코의 질료적(유물론적) 담론 이론을 예비한 개념이다.

삶의 원형적 실체에 해당된다. 연줄로부터 자유로운 개인이 한국 사회에서 역사적 실체로서 자리 잡게 된 것은 비교적 희유(稀有)한 일이었고, 최근에 와서도 드물게만 관찰되는 현상이다. 가족주의나 변용된 형태의 가족주의적 집단주의는 우리 사회에서의 법치주의의 무력화 현상과 연관해서 더 논의할 가치가 있다.

공동체주의자들이 역설하는 것처럼 공동체에 대한 주체의 귀속감은 의미 있는 삶을 가능케 하는 근원적 배경이며 공동선의 한 원형이다. 우리 사회에서 이런 근원적 귀속의 장으로서 대표적인 것은 가족이거나, 변형되고 확대된 의사(擬似)가족(회사나 이익집단, 공동체, 조직, 종교기관, 향우회, 동창회 등)이다. 독립된 개체로서가 아니라 소속집단의 성원으로서는 자신의 정체성을 먼저 확인하고 자기가 속한 조직의 이익을 무엇보다 앞세우며 집단에 대한 충성심을 강조하는 의사가족은 가족의 사회심리학적 확대판이다. 가족이나 의사가족은 급격한 압축성장이 초래한 총체적 아노미의 현실에서 우리를 지켜주는 최후의 안전판 역할을 맡아왔고 지연, 학연 같은 다른 집단주의 기제의 매개망으로 작동하기도 한다.

하지만 배타적이고 이기적인 가족주의, 의사 가족주의는 자기집단의 이익이나 구성원들 사이의 결속감과 '의리'를 사회 전체를 규율하는 합리적 규범과 법질서보다 앞세우는 경향이 있다. 공익을 위해 필요한 내부 비리 고발자가 우리 문화에서 환영받기는커녕 변절자 취급을 받는 이유도 이런 사회문화적 습속에 기인한다. 우리는 오늘날의 한국 사회에서도 의사 가족주의의 횡포가 법의 지배를 압도하는 현상을 자주 볼 수 있다. 사회적으로 부과된 규범이나 집합적 규약에 의해 정해진 절차조차 제멋대로 무시하는 이익집단들의 제몫 찾기가 빈발하는 현상도, 사회경제적 원인을 일단 배제하고 문화적 차원으로 논의를 제한하면, 자신이 속한 공동체에의 충실성이라는 ' 좋음'(善)의 목표가 보편적 절차 합리성의 준수라는 ' 옳음'의 원칙을 무력화하는데 주된 원인이 있다.

개인이 실체로서 착근된 경험이 일천한 사회라는 특성과, 급격한 산업화로 전래의 공동체정신이 공동화(空洞化)된 사회 사이의 모순적 결합이 현대 한국 사회의 실체에 가깝다. 그 결과가 시민정신의 척박함이자 왜곡인 것이다. 하지만 ' 하나는 전체를 위해, 전체는 하나를 위해'라는 공허한 순환논리를 극복하기 위해서라도 실천적 관점에서의 선택이 불가피한 지점에 우리 사회가 도달했다고 나는 본다. 이러한 맥락

에서 나는 현재 한국 사회의 진화 단계에서 가장 중요한 것은 시민정신의 철학적 토대인 주체의 형성이라고 생각한다. 시민정신의 기초인 주체성을 갉아먹는 르상티망에 대항하는 내적 힘을 길러야 우리가 미래를 기약할 수 있다고 주장하는 까닭이다. 시민정신의 창건은 곧 시민적 주체의 형성이자 시민교육을 의미한다.

교육을 포괄한 시민교육에서의 핵심적 통찰은 시민의 덕목이 늘면서 얻어지는 것이 아니라 단련과 노력 끝에 비로소 획득되는 귀한 자질과 소양이라는 점이다. 교육의 본질이 노동을 통한 자기 도야에 있다고 할 때 노동의 의미는 끊임없는 훈련과 땀 흘림, 하고 싶고 놀고 싶지만 참는 금욕, 스스로를 가다듬는 절제를 통해 높아진다. 하지만 이것들은 결코 그냥 생기지 않는다. 예컨대 어린 아이들은 결코 천사가 아니다. 천사가 될 수도 있고 악마로 타락할 수도 있는 극단의 가능성 앞에 열려진 과정적 존재인 것이다. 아이들 하고 싶은 대로 놔둘 때 스스로 최대한의 발전을 이끌어낼 것이라는 기대는 피상적인 소망이자 사고에 지나지 않는다. 인간은 천성적으로 놀기 좋아하고 땀 흘려 노력하는 것을 기피한다. 바꿔 말하면 노는 건 달콤하고 쉬운 데 반해 노력은 쓰디쓸 뿐 아니라 고통스럽기까지 하다.

자라나는 아동의 경우 노동은 곧 공부를 뜻한다. 물론 이때 공부란 현대 한국어에서처럼 국영수 중심의 교과 공부만으로 왜소화되어서는 안 된다. 공부(功夫)라는 말 자체가 중국 무술을 총칭하는 쿵푸를 뜻하기도 하지만 원래 의미는 땀 흘려 닦는 기예(技藝)를 지칭한다. 교육의 본질이 노동을 통한 자기 형성이라는 우리의 주장과 상통한다. 자연과 대비되는 문화의 라틴어 어원이 ‘경작하다’인 것과 비교해 음미할 가치가 있다. ‘그냥 있는 것’, 또는 ‘스스로 그러한 것’인 자연과는 달리 뜨거운 햇볕 아래 땀 흘려 씨 뿌리고 잡초를 뽑는 힘겨운 노동 끝에 비로소 얻는 것이 바로 문화이자 교양으로서의 시민정신인 것이다. 이런 관점에서 보면 공부, 문화, 교양이 학교나 제도교육으로 제한되지 않고 삶과 사회의 전체 국면을 포함하는 시민교육으로 확장되는 것은 자연스러운 일이다. 이런 의미의 노동이 교육에서 차지하는 몫을 지나치게 저평가하거나 너무 안이하게 처리하는 데 현대 진보주의 교육론의 맹점이 있다.

시민교육과 연관된 노동의 철학적 의미는 헤겔 『정신현상학』의 「주인과 노예」장에서 탁월하게 묘사된다.³⁴⁾ 절대정신이 스스로에 대한 투명한 자기 이해에 이르는 과정을 서술하는 정신현상학은 정신의 노동인 외화(外化)와 그것의 지양 없이는 아무

것도 생겨날 수 없을 뿐 아니라 일체의 인간적 발전이 불가능하다고 주장한다. 헤겔의 사유에서 형이상학의 꺼풀을 벗겨 합리적 핵심을 이끌어내면 여기서 노동은 일상적 어법보다 훨씬 넓은, 자신과 대상계를 형성해가는 시민적 창조 활동을 총칭하는 것으로 이해될 수 있다. 생사를 건 인정투쟁에서 살아남는 대가로 예속의 나락에 빠진 노예는 이윽고 그 상황을 반전시킨다. 노예의 예속성을 탈피하게 만든 결정적 동인은 바로 노예의 노동이다. 승리한 주인은 노동하지 않으면서 노예의 노동이 가져다준 사물을 수동적으로 향유하는 데 그치지만 노예는 자신의 욕망을 절제하면서 노동을 통해 자연을 가공(bearbeiten)하며 세계를 변화시키는 과정을 통해 자신의 품성을 도야하고 스스로를 초월할 수 있는 기회를 갖는다. 노예는 노동함으로써 자연의 세계를 넘어서 역사와 문화의 세계를 형성하며 자연적 존재 이상의 것으로서 스스로를 밀어 올리게 되는 것이다.

후에 마르크스가 헤겔 철학 전체의 비밀이라고 찬탄해마지 않았던 「주인과 노예」의 노동에 대한 서술, 그리고 노동에서 비롯된 상호 인정의 논리는 상호 주관적 주체 형성의 철학적 의미에 대한 완정(完整)한 정리로 읽혀질 수 있다. 독일어로 교육을 뜻하는 Bildung은 교육(Education)뿐만 아니라 교화(Edification)로서의 자기 형성(Self-Formation)까지 포괄하는 것이다. 주체의 자기 형성은 부단한 노고와 땀 흘림, 욕망의 유예, 스스로 부과하는 엄격한 절제 없이 획득 불가능하다. 진정한 자유는 힘든 노동의 결정체이며 장구한 평화는 인간적 교양과 물질적 풍요 위에서 비로소 성취될 수 있기 때문이다. 노동의 철학적 함의는 정신과 육체, 그리고 문화와 경제적 생산의 모든 영역에서 확인 가능하다. 이 지점에서 시민정신과 주체 형성의 상호 관계성이 명징하게 드러난다.

이러한 철학적 통찰을 현실에 적용하면 다음과 같은 그림이 만들어진다. 즉 보통사람의 일상에서 지속적으로 실천되는 시민적 덕목의 집적(集積)과 구조화가 곧 시민윤리의 정수인 것이다. 현대인의 마음은 고독한 인격 수양으로 닦아지지 않는다. 개인 차원의 도덕 수련으로 고매한 인품을 획득하는 경우는 큰 사회적 함의를 갖지 못한다. 사회적 문법으로 확장 가능한 개인의 미덕만이 시민정신의 이름에 값하기 때문이다. ‘도덕이 땅에 떨어졌다’는 식의 감성적 한탄으로는 아무것도 해결할 수 없는

36) 'G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (Felix Meiner, 1952), 141~150쪽.

까닭이 여기에 있다. 시민적 자유와 공동체의 통합이 유기적 조화를 이루는 곳이 곧 공화사회이고, 건전한 시민정신은 공화사회로 가는 거의 유일한 지름길임을 우리는 앞에서 이미 살펴본 바 있다.

인간으로서의 자존감과 유기적으로 연결된 사회의식, 자유와 자율성, 권리와 의무의 일체성 실천하기, 평등의식, 법치와 민주질서의 생활화, 타인과 사회에 대한 신뢰, 자신의 일에 대한 책임감과 장인정신, 약자 배려, 나(우리)와 다른 것을 관용하고 인정하기, 합리적 애국심, 정치 공동체의 최고 준거로서의 공정과 공평에 대한 일상에서의 헌신, 자연 앞에서의 겸허함, 사랑과 환대의 세계보편주의 등은 모두 현대 세계에서의 성숙한 시민정신의 구체적 사례 들일 것이다. 그것은 개인과 가족의 사밀성(私密性)을 보장하고, 국내 시민사회와 전 지구적 시민사회의 확고한 정신적 기반을 이루며, 국가와 세계사회의 여러 제도들에까지 그 영향력이 침투되는 시민윤리의 구체적 덕목들이다. 하지만 이러한 시민정신이 각 시대와 문명에서 구현되는 방식과 양태는 일반화가 쉽지 않을 정도로 다종다양할 것이 분명하다. 유럽과 한국의 차이나 동북아 3국의 개별성에 대해서 개략적으로나마 살펴본 그대로이다.

다시 직업윤리와 시민정신의 상관성에 대한 원론으로 돌아가 글을 마무리해보자. 직업은 나 자신과 가족이 먹고살 수입을 제공하며, 나의 노동으로써 공동체에 기여하고, 그렇게 사회적 인정을 받는 과정에서 스스로의 자아를 실현할 수 있게 해준다. 하지만 우리 사회에서 직업을 바라보는 눈은 경제적 수입과 권력 획득이라는 잣대로 너무 과도히 편향되어 있었다. 수입과 권위는 직업 선택에서 물론 중요한 사안이지만 이 한 가지로 지나치게 무게중심이 쏠릴 때 직업윤리가 왜곡될 수밖에 없는 것은 불문가지이다. 앞에서 설명했듯 ‘경제 행위가 이윤 창출로 제한되지 않는 독자적 윤리성과 합리성을 지닌다’는 명제도 공동체에 대한 기여와 시민윤리의 배양과 연계된 직업의 또 다른 의미에서 주로 창출된다.

물론 그 수준의 수입이 어느 정도인가 하는 건 사람과 사회에 따라 매우 다를 수 있지만 만약 사람답게 살 수 있는 기본 수준의 수입이 확보된다면, 그 다음 단계에서 진정 중요한 것은 스스로의 일과 삶에 자족하는 것이다. 르상티망과 남에 대한 관심, 비교의식이 유독 강한 한국 사회에서 안분지족(安分知足)보다 희귀한 것도 드문 것처럼 보인다. 그러나 노동의 종말이 현실로 닥쳐오는 사회에서 ‘일할 수 있다’는 사실

자체를 소중하게 여기는 태도도 나름대로 소중하다. 나아가 자신의 일에 대한 자족감이 현실에 대한 안주(安住)로 퇴행하지 않게끔 자계(自戒)하는 습관이 필수적이다.

어떤 일에 자족하면서도 자계하게 되면 이윽고 그 일을 잘할 수 있게 된다. 자족하면서 자계하여 잘할 수 있게 된 일의 과정에서 자연스럽게 생겨나는 것이 행복감이다. 일 자체에 대한 몰입에서 나오는 행복감은 자기 충족적이어서 세상의 인정과 돈의 보상으로부터 상대적으로 자유롭다. 자신의 일에 대한 자족과 자계의 사이클이 만드는 고유의 뛰어남(arete)은 모든 직업윤리와 성숙한 시민정신의 핵심이다. 그 뛰어남과 자족감에서 비롯되는 마음의 중심이야말로 오늘의 한국인에게 가장 필요한 삶의 준칙이자 시민정신의 구체적 기반이 아닐 수 없다.

결국 시민정신의 본령은 우리 스스로에서 시작하고 궁극적으로 우리 자신에게로 수렴된다. 사회지도층이 공적 의무를 솔선수범해야 하는 것은 지당한 요구일 것이다. 공화사회를 지향하는 것도 공동체적 존재인 인간 본성의 발현이다. 하지만 민주공화국의 주권자인 우리 스스로가 시민의 한 사람으로서 나날의 삶의 현장에서 개인적 의무와 책임을 다하려는 노력이야말로 모든 창대한 것들의 출발점이다. 자신과 관련된 공적인 일에서 사회에 먼저 책임을 돌리거나 남 탓만을 하는 것은 시민정신에 대한 배반이다. 시민정신에서 그 무엇보다 중요한 것은 바로 나 자신이 공공성의 의젓한 주체라는 명징한 인식을 일상에서 실천하는 것이다.

종합토론

목 차

- | | |
|---|-----|
| 1. 사회적, 공적 기구의 역할 바로 세워야
김병준 국민대학교 교수 | 180 |
| 2. 사익과 공익의 조화
이영조 경희대 교수 | 186 |
| 3. ‘공공성, 공인의식과 노블레스 오블리주’에
대한 새로운 인식
신중섭 강원대 교수 | 198 |
| 4. 한국 사회에서 공공성 강화의 길
김형기 경북대 교수 | 218 |
| 5. 시민정신 제고 위한 최선의 방도는 교육 개혁
박지향 서울대 교수 | 232 |
| 6. 대한민국 집단인격의 형성과 고양
이은경 변호사 | 236 |
| 7. 지도층의 행동양식 교체가 공공성 확립의 시작이다
박성원 동아일보 논설위원 | 260 |
| 8. 소명윤리와 일상의 공공성
김성호 연세대학교 교수 | 266 |

공적 가치 붕괴에 대한 회개와 성찰 필요

사회적, 공적 기구의 역할 바로 세워야

김병준 국민대학교 교수

양 교수의 말씀 중에 “모든 사람들이 해먹는데 나만 손해 볼 수 없다는 개개인들의 현실적인 계산”이라고 한 부분이 있는데, 이것이 오늘 이 세미나를 있게 한 배경이 아닌가 한다. 따라서 이 부분과 관련하여 현실적인 면에서 간단히 몇 말씀 드렸으면 한다.

우선 공공성과 공적 가치와 관련된 걱정을 먼저 하고 갔으면 한다. 공공성과 공적 가치는 필연적으로 ‘사회적 통제’로 작용하게 된다. 질서를 유지하는 데는 큰 도움이 되겠지만 자칫하면 이것이 개인의 자유를 억압할 수도 있고, 그 때문에 새로운 생각과 이를 반영하는 정치·경제·사회적 흐름을 방해할 수도 있다.

우리 사회만 해도 특정 가치의 공공성이 때로 너무 넘쳐 문제가 되기도 했고, 일부의 정치세력이 이를 사회적 억압의 수단으로 활용한 경우도 있었다. 이를테면 ‘경제 발전’, ‘반공’과 같은 가치들이다. 아무리 좋은 가치라 하더라도 지나쳐 좋을 일이 없다.

오늘의 논의가 이러한 문제를 충분히 염두에 둔 것이라는 점을 생각하며, 또 오죽 사회가 혼란하면 새해 벽두에 이런 자리를 만들어 이렇게 모여 앉아야 하는가를 생각하며 몇 마디 정리해본다.

우리 사회에서 공공성의 문제는 가치관의 혼란과 그에 따라 일어난 공적 가치와 관련된 사회경제적 보상체계의 변화 내지는 붕괴에 있다고 본다.

하나의 예가 되겠지만 광복 이후 우리는 우리의 의사와 관계없이 남북 분단이 되었고, 그 결과 반공이 다른 모든 것을 누르는 제일의 가치가 되었다. 어쩔 수 없는 일이었다. 당장의 생존이 걸린 일이었기 때문이었다.

결과적으로 우리가 중시했던 ‘민족’이라는 개념과 가치는 뒤로 갈 수밖에 없었고, 독립운동을 했던 수많은 사람들이 좌익이라는 이유로, 또 아나키스트였다는 이유로 정당한 평가와 대접을 받지 못했다. 일부는 좌익이라는 이유로 일제하에서 일본에 충성했던 수사관들에 의해 다시 고초를 받는 일도 있었다.

정의가 무엇인지, 공공이 무엇이고 공적 가치가 무엇인지 혼동이 생길 수밖에 없는 상황이었다. ‘옳은 일’을 한 사람들이 역사의 뒤편길로 사라지거나 오히려 고통을 받

는 일이 생기고, 무슨 일이든 큰 힘을 따라가면 잘살 수 있다는 관념이 생길 수 있는 상황이 된 것이다. 이를 우리도 어쩔 수 없이 저질렀던 우리 역사의 ‘원죄’라 하고 싶다.

이와 함께 ‘성장’의 논리가 세상을 덮었다. 이 역시 생존을 위한 일이었다. 하지만 우리에게 익숙한 철학과 가치는 아니었다. 공적 체제, 즉 정치체제나 행정체제도 이를 위해 잘 짜여 있는 상태가 아니었다.

행정만 해도 일제하의 관리행정을 그대로 이어받고 있었다. 모든 것이 포지티브 시스템, 즉 못 하게 하는 일 외에는 무슨 일이든 할 수 있는 체제가 아니라, 할 수 있게 허락된 것 외에는 아무 일도 하지 못하게 되어 있는 체제였다. 쉽게 말해 일탈을 하거나 반칙을 하지 않으면 일을 제대로 할 수 없는 환경이었다. 차라리 우리에게 이를 전수해준 일본이 더 빨리 변했다. 자기네들이 만들었으니 오히려 쉬웠던 모양이다. 그러나 우리는 우리 것이 아니었으니 무엇을 어떻게 고쳐야 하는지도 모른 채, 시스템을 고치기보다는 권력의 칼과 일탈과 반칙의 편의주의에 입각한 채 지냈다.

이런 체제 속에서 큰 일은 국가권력이 풀어주고, 작은 일은 반칙과 일탈 행위들이 풀어주었다. 국가권력을 가까이 하지 못하거나, 규칙과 규정을 따라간 자는 패배자가 되기 십상이었다.

1970년대에 나온 『난장이가 쏘아올린 작은 공』이 우리의 머릿속에 강하게 각인되어 있는 것은 그것이 가지는 상황 설명 능력 때문이다. 작가는 이 소설에서 당시의 상황을 ‘떠나야 할 썩은 땅’으로 규정하고 있다. 죄를 짓지 않고 살아도, 열심히 살아도, 심지어 일요일이면 빠짐없이 교회에 나가 회개하고 기도하는 삶을 살아도 비참하게 살 수밖에 없는 세상으로 묘사했다. 그리고 결국 그 난장이로 하여금 높은 굴뚝 위에 올라가 달나라로 가는 로켓으로 쇠공을 쏘아 올리게 만든다.

그리고 이 위에 신자유주의 체제가 심화되면서 다시 시장 중심의 문화가 강화되었다. 임 교수의 말씀대로 ‘시장주의’ 내지는 ‘정치·사회의 시장화’ 현상이 심화되고 있다. 그러나 국가의 관리체제는 여전히 후진성을 면하지 못하고 있다. 오히려 우리 사회 전체가 시장에 의해 포획되면서 정치와 행정은 물론, 사회의 모든 부분이 시장적 이해관계를 조정할 능력을 점점 상실해가고 있다.

그 결과로 목소리가 크면 먹고, 그렇지 못하면 먹지 못하거나 잃는 현상이 심화되

고 있다. 먹겠다고 나선 사람들만이 먹는 결과를 만들어내고 있기도 하다. 그에 따라 너도 나도 목소리를 높이고 있다. 개인의 합리적인 행위, 즉 이익과 신념을 추구하는 행위가 사회 전체의 비합리로 나타나고 있는 것이다.

개인이 자신의 신념을 지키고 이익을 추구하는 행위를 나무랄 수 없다. 틀렸다고도 할 수 없다. 물질적인 측면만 하더라도 ‘없으면 살 수 없는’ 세상이다. 안전망은 약하기 그지없다. ‘무소유’는 법정 스님과 같이 세상 모든 것 다 바쳐 모시겠다는 신도들이 있는 분이나 하는 일이지, 일반 시민이 따라 할 일은 아니다. 일반 시민에게 무소유는 곧 죽음보다 못한 삶이다. 누가 감히 누구에게 자신의 신념과 이익을 위해 목소리를 높이지 말라 할 수 있겠는가.

어떻게 하겠는가? 우리가 중하게 여기는 가치가 있다면, 이를 위한 보상과 징벌체계를 바로잡는 것이다. 정치사회적, 경제적 통제가 작동하도록 하는 것이다.

그러기 위해서는 먼저 이를 위한 공론의 장을 열어가는 것이 매우 중요하다. 회개하는 마음으로 우리 사회에 필요한 공적 가치가 무엇이며, 그것이 왜 어떻게 훼손돼 왔나를 들여다보는 작업이 필요하다. 오늘의 논의가 그 시작일 수도 있다.

회개하는 마음이 필요한 것은 우리 모두 서로를 비난하는 데, 서로에게 책임을 돌리는 데 너무 많은 에너지를 쏟고 있기 때문이다. 이를 조금이라도 완화해보자는 뜻이다. 세월호 참사의 경우만 해도 그렇다. 임 교수의 말썸처럼 우리는 어린 목숨들을 잃고도 새로운 가치를 만들어내거나, 무엇이 중요한지를 느끼고 이를 위해 노력하는데 완전히 실패하고 있다. 서로를 비난하는 데 열중해왔기 때문이다.

특히 정치집단은 문제를 언제나 무기로 삼는다. 무슨 문제든 문제가 발생하면 이를 해결하거나 이를 통해 새로운 사회적 합의를 도출하기 위해 힘쓰는 것이 아니라, 이를 통해 상대에 대한 분노를 일으키는 ‘분노 장사’에 몰입한다. 그 때문에 세월호 사건 수습 과정에서도 정말 필요한 일은 뒤로 가고 말았다. 즉 안전을 위한 재정의 마련, 그리고 이를 시발로 한 국가재정 확보체계와 배분체계의 개선, 성장과 생산성 일변도의 잘못된 가치와 관행의 개선 등은 어느새 사라지고 있다. 너나 할 것 없이 회개가 필요한 이유이다.

공공성과 공적 가치에 대한 공론 형성 이후 공적, 사회적 기구들의 역할을 바로잡는 것이 매우 중요하다. 먼저 공적 기구들의 통치 역량, 즉 거버넌빌리티

(governability)를 강화하는 것이 무엇보다 중요하다. 현재는 대통령과 정부, 그리고 국회와 정당 등 모든 공적 기구들의 통치 역량이 지극히 낮은 상태이다.

특히 정치는 문제가 발생하면 이에 대해 반응하는 단세포적인 기능밖에 수행하지 못한다. 분쟁이 일어나면 머리에 띠를 두르고 나가 소리를 지르거나, 그 앞에서 소리 지르는 사람들을 비난하는 정도이다. 문제에 앞서나가거나, 문제를 통해 새로운 가치와 합의를 이뤄내는 일을 하지 못한다. 당연히 새로운 시대에 맞는 규범과 가치를 창출해내는 기능을 하지 못하고 있다.

이와 관련해서 지금의 거버넌스 구조가 옳은 구조인지 등에 대한 깊은 논의가 필요하다. 즉 지금의 중앙집권 구도와 대의제 구도를 계속해도 좋은지, 아니면 좀 더 분권적인 체제, 또 대의제를 보완할 수 있는 형태의 새로운 거버넌스가 필요한 것은 아닌지에 대해 논의해야 할 때라고 본다.

학교와 교회, 사찰 등 사회적 기구들에 대해서도 깊은 고민이 필요하다. 이들이 이미 시장에 포획되어 있는 경향이 강하기 때문이다. 이미 상당 부분 사회적 통제와 조정의 기능을 상실하고 있다. 공적 가치를 창출하는 기능 또한 매우 취약한 상태에 있다.

기업으로 치면 전사적 리엔지니어링이 필요한 상태이다. 단순히 이것이 중요한 가치이니, 또 공공성의 이러한 부분이 중요하니 고치자고 하고 말 상황은 아니다. 글로벌 차원의 흐름과 우리 사회의 변화에 대한 깊은 성찰과 함께 우리가 원하는 가치가 무엇인지에 대한 공론의 형성, 그리고 이를 위한 보상과 징벌체계의 정립 등 많은 것이 심도 있게 논의되어야 한다.

시장주의와 정치·사회의 시장화만 해도 우리만 외친다고 해서 개선되거나 해결될 일이 아니다. 시장 권력의 성장과 신자유주의의 흐름도 시장이 글로벌화하는 데 비해 이를 규제하고 조정할 정부 영역은 국가 단위로 남아 있기 때문에 오는 현상이다. 정부 영역에서의 글로벌 협력 등이 부진한 상태에서는 고쳐질 수 없는 일이다. 또 그에 따른 공적 가치의 훼손 또한 쉽게 막을 수 없다.

정치와 행정 등의 역할을 바로 세우는 문제 역시 마찬가지이다. 부조리를 만들 수 밖에 없는 규정, 일탈을 만들 수 밖에 없는 규칙 하나를 고치는 것조차 쉽지 않다. 여전히 위생법을 다 지키면 식당이나 단란주점 하나를 제대로 운영할 수 없고, 소방법을 다 지키면 건물 하나를 제대로 지을 수 없는 모순이 존재하고 있다. 쉽게 고칠 수

있으면 왜 고치지 않았겠나. 그만큼 깊은 고민이 필요한 부분이라는 뜻이다. 하지만 이대로 갈 수는 없는 일, 오늘의 논의가 그 깊은 고민의 시작이 되었으면 한다.

사익과 공익의 조화

－ 문제는 사람이 아니라 제도이다

이영조 경희대 교수

1. 들어가는 말

임혁백 교수님의 글에 대체로 동의한다. 특히 시민참여적 공론장의 부활, 사회적 경제의 강조 등에는 전적으로 공감한다. 하지만 두 가지 점에서는 약간 의견을 달리한다.

첫째, 시장경제의 공공성, 특히 대기업의 공공성 회복을 강조하지만 시장의 공공성보다 더 큰 문제는 넓은 의미에서의 정부의 공공성 회복이다. 우리나라의 정부는 근래 규모와 기능 양면에서 엄청나게 팽창하고 있다. 그럼에도 불구하고 각종 여론조사에서는 가장 낮은 신뢰의 대상이 되고 있다. 최근 ‘관피아’, ‘입피아’ 등 신조어가 널리 쓰이게 된 것은 정부 부문의 공공성 위기가 매우 심각하다는 것을 단적으로 보여주는 증거라 할 수 있다.

둘째, 임 교수님은 전반적으로 공인들의 공익과 공공선을 앞세우는 공적 심성, 태도, 자세를 강조하지만, 사익의 추구는 인간의 본성이기 때문에 그 자체를 문제 삼기 보다는 어떻게 하면 사익의 추구가 사회적 이익(공익)과 합치하도록 할 것이냐에 좀 더 방점이 두어져야 한다고 생각한다. 정치인이든 관료든 공인이라고 해서 공익만을 추구할 것으로 기대하는 것은 희망사항에 불과할 공산이 크다. 새로운 사회주의 인간을 만들기 위해 노력했던 소련이나 중국의 실패에서도 확인되듯이 인간의 본성을 바꾸는 것은 쉽지 않다. 강물 자체를 바꾸는 것이 아니라 독을 쌓아 강물의 흐름을 적절히 통제하는 것처럼, 사익을 추구하는 인간이라 할지라도 공익에 부합되게 행동할 수밖에 없도록 만드는 제도 개혁에 초점을 맞추는 편이 좀 더 현실성 있는 처방을 찾을 수 있는 길일 것이다. 이와 관련해 하나 지적할 것은 우리가 흔히 공공성이 높다고 생각하는 나라들도 결코 처음부터 그랬던 것은 아니라는 점이다.

우리가 겪는 많은 문제들을 그 나라들도 겪었다. 토크빌이 보기에 자신의 모국인 프랑스와 대비해서 눈에 띄게 시민의 자발적 참여가 컸던 미국도 처음부터 그랬던 것은 아니다. 모두에 인용한 매디슨의 말이 시사하듯이, 최악의 경우를 상정하고 법치를 바로 세운 결과 습속(mores) 자체가 달라진 것이다.

2. 대기업의 공공성

‘배 고프는 것은 참아도 배 아픈 것은 참지 못하는’ 국민적 특성 때문에 그리고 성장 과정에서 누렸던 여러 혜택 때문에 유달리 큰 경제력을 지닌 대기업은 흔히 비난과 성토의 대상이 되고 있다. 특히 대기업은 중소기업을 ‘약탈하는’ 악덕 모리배로 그려지기 일쑤이다.

하지만 사적 재산권이 보호되면 시장에서 서로에게 이익인 거래가 이루어진다. 시장 거래에서 간혹 발생하는 약탈적 행태는 사익 추구 때문이 아니라 개인의 권리가 제대로 보호받지 못하기 때문에 나타난다. 자유주의자들은 이러한 문제도 시간이 지나면서 ‘자생적 질서’의 등장으로 해결된다고 주장한다. 서로의 이익을 위해 새로운 거래 방식이나 권리를 형성할 것이기 때문이다. 이뿐만 아니라 우리의 경우 새로운 질서가 성립되기 이전에 이미 약탈적 행위를 금하는 공정거래법, 하도급법 등이 버티고 있다.

대기업은 현재도 공공의 이익에 상당한 정도로 기여하고 있다. 세금의 경우를 보면, 2013년 10억 원 이상 법인세를 내는 기업은 총 2971개로 전체 기업의 0.62%에 불과하지만, 이들이 전체 법인세수 40조 원의 약 83%를 부담하고 있다. 이들의 경제적 비중을 훨씬 상회하는 세금을 내고 있다. 참고로 법인세를 내지 않는 기업은 전체 기업의 46%이고, 5000만 원 이하의 법인세를 부담하는 기업은 전체 법인의 47%에 이른다.

이뿐만 아니라 대기업들은 최근에는 사회적 책임(Corporate Social Responsibility: CSR) 활동에도 적극적으로 나서고 있다. 많은 공익단체, 비영리단체, 문화단체가 재정의 대부분을 CSR에 의존하고 있다. 이것은 무엇보다도 CSR 활동이 어떤 광고 못지 않게 기업의 이미지를 개선하는 데 보탬이 된다는 것을 인식한 결과이다. 아울러 많은 연구들이 보이듯이, CSR 활동이 직원들의 조직 충성도를 제고한다는 것도 이들이 CSR 활동을 전개하는 또 하나의 이유이다. 이렇게 보면 CSR 활동은 명백히 사익 추구의 한 변형된 형태이지만 공익에도 기여하는 경우라 할 것이다.

3. 사익 추구가 진짜 문제 되는 곳은 정치권과 정부

(1) 합리적으로 무지한 유권자

민주적 정치 과정에서 주요 주체는 유권자, 정치인 그리고 관료이다. 유권자의 입장은 시장에서 소비자의 입장에 근사하다. 소비자들이 돈을 사용해서 경제적 재화와 용역을 수요하듯이 시민은 투표와 로비 행위, 선거자금 제공 등을 통해 정치적 재화와 용역을 수요한다. 사실 유권자가 지지할 후보를 결정하는 데는 많은 요소가 개재될 수 있다. 그러나 합리적인 유권자라면 합리적인 소비자와 마찬가지로 결국에는 자신이 얻을 수 있는 것과 치를 비용을 따질 것이다. 그 결과 유권자들은 개인적인 비용을 제하고서 정치적 재화와 용역 그리고 이전소득(transfer payments)을 가장 많이 공급할 것으로 보이는 후보자를 지원하는 경향을 보일 것이다.

하지만 유권자들은 후보를 선택하는 과정에서 대체로 많은 정보를 지니지 않을 공산이 크다. 어떤 유권자의 한 표가 대통령이나 국회의원은 고사하고 기초의회의 의원에 누가 당선될 것인지를 결정할 가능성보다는 오히려 교통사고를 당할 가능성이 훨씬 클 것이다. 당락이 내 한 표로 결정되는 것이 아니라면 어느 한 개인이 쟁점들을 연구하고 경쟁 후보자들의 입장을 요모조모 따질 이유가 어디에 있는가? 정보에 입각한 선택을 하든 단순히 막연한 인상에 근거해서 선택을 하든 간에 선거의 결과에는 별다른 영향을 주지 않을 것으로 생각할 것이다. 따라서 유권자들이 충분한 정보에 입각한 투표를 하는 데 필요한 시간과 정력을 투자할 유인은 약할 수밖에 없다. 그러니 숫제 투표를 하지 않거나 투표를 하러 가더라도 당 이름만 보고 '줄 투표'를 한 다거나 혈연, 학연, 지연 등 연고를 바탕으로 투표를 하는 일이 비일비재하다.

하지만 유권자들의 이러한 합리적 무지와 합리적 기권은 정치인들이 공익보다는 특수이익에 복무하기 쉬운 환경을 조성한다.

(2) 당선 가능성만 염두에 두는 정치인

정치인은 광범한 요인에 의해 동기를 부여받지만 사적인 목적과 공적인 목적 모두를 달성할 수 있는 능력은 단 하나의 사실, 즉 선거에서의 승리에 달려 있다. 시장에서 기업가가 이윤을 추구하듯이 정치 시장에서 정치가는 득표를 추구한다.

정치적 경쟁은 정치인들로 하여금 정도의 차이는 있겠지만 자신의 행동이 자신의 당선 가능성에 어떠한 영향을 줄까에 일차적인 관심을 기울이도록 만든다. 만약 어떤 정치인이 많은 표를 얻을 수 있는 정책이지만 비생산적이거나 혹은 비도덕적이라고 생각해서 지지하지 않을 경우 좀 더 적극적으로 득표에 애쓰는 경쟁자에게 패배할 위험이 증가한다. 선거에서의 경쟁은 가장 공적인 정신을 가진 정치인에게조차도 결정을 주로 정치적인 고려에 근거해서 내릴 강한 유인을 제공한다.

현직 정치인에게는 다음 선거에서 어떻게 될까가 가장 중요한 고려사항이다. 정책적 쟁점들은 보통 복잡하기 때문에 일반 유권자들이 미래의 혜택과 비용을 정확히 기대하기는 어렵기 마련이다. 따라서 유권자들은 주로 선거 당시의 경제적 상태를 근거로 해서 현직자를 평가하는 경향을 보인다. 바로 이런 이유 때문에 선거에 앞서 경제 상황을 개선하는 정책이, 설사 그것이 선거 후에는 상당한 부정적 결과를 가져올 가능성이 클지라도, 정치인에게는 매력적이게 마련이다. 반면 선거 이후에는 혜택이 나타날 정책일지라도 당장에 비용이 크면, 재선 가능성을 감소시킨다. 그 결과, 단견적인 정책으로 쏠리는 반면 건전한 장기적인 정책은 기피하게 된다.

최근 전셋값이 올라가자 정치권에서는 당장 임대료 통제를 들고 나왔는데, 임대료 통제는 단기적으로는 임대주택의 가격을 인하시킬지 모르지만, 장기적으로는 주택 공급 부족과 암시장 그리고 주거 환경의 악화라는 비용을 치르게 된다. 단기적으로 좋은 정치이기 때문에 장기적으로 나쁜 경제를 택하는 예는 너무나도 많다. 사실 정치권에서 무상 급식, 무상 복지, 무상 의료, 대형 SOC 사업 등 재정건전성이나 지속 가능성은 고려치 않고 마구잡이식으로 선심성 공약을 남발하는 것이 바로 이런 예이다. 재정위기 말이 나왔으니 하는 말이지만, 지금의 공적보험이나 각종 복지 프로그램을 그대로 유지한다면 2030년경에는 국가의 재정이 완전히 파탄에 봉착하게 된다는 것이 연구자들의 예측이다. 하지만 정치인들에게 2030년의 일은 강 건너 불에 불과하다.

기업의 경우 이윤이라는 성과지표가 뚜렷하지만 정치나 정부의 경우에는 좋은 성과지표가 없다는 것도 정치의 실패를 가져온다. 16대 국회부터 두드러진 현상의 하나는 국회가 발의하는 법안의 숫자가 기하급수적으로 증가하고 있다는 점이다. 이 가운데 실제로 통과되는 법안은 10%도 되지 않는다. 무슨 조그만 사건이라도 터지

면 곧바로 여야를 가리지 않고 고만고만한 법안이 수십 개씩 발의된다. 이러한 ‘입법 공해’(legislative pollution)는 각종 시민단체들이 의원 활동의 잣대의 하나로 법안 발의 건수를 채택하고 있기 때문이다. 의원마다 법안을 공동 발의하는 품앗이에 열중이다. 그 때문에 때로 자신이 발의한 법안에 반대표를 던지는 희극도 빚어진다.

국회와 관련하여 더욱 우려스러운 질적 변화는 국회가 고유의 입법 기능과 행정부 견제 기능을 넘어서 다른 영역에까지 영향력을 확대하려고 시도한다는 점이다. 단적인 예가 기업인에 대한 국정감사 증인 출석 요구이다. 최근 이러한 출석 요구가 급증하고 있다. 2011년에는 국회가 출석을 요구한 전체 증인 171명 중 61명이 기업인이었지만(35.7%), 2012년에는 347명 중 145명(41.8%), 2013년에는 400여 명 중 256명(약 60%)에 이르렀다. 절대적인 숫자도 비율도 급증하고 있다.

주목할 것은 이러한 출석 요구가 선별적이라는 점이다. 2013년 국정감사에서 국회 산업위원회는 당시 민주당과 상생기구 설치에 합의한 롯데 신동민 회장은 당초의 증인 리스트에서 제외시켜주는 반면 그렇지 않은 신세계 정용진 부회장은 그대로 출석시켰다. 이 같은 선별적 출석 요구는 기업인 길들이기외에 해석할 수 없을 것이다. 이러한 길들이기는 우선 국민 정서상 표를 얻는 데도 보탬이 된다. 공익의 이름으로 실행되지만 해당 기업으로부터 나올 공식적인 그리고 출판기념회의 ‘책값’과 같은 비공식적인 정치 후원금에 대한 계산도 깔려 있을 것이다.

(3) 지대 추구(rent-seeking)와 포획(capture)

혜택과 비용의 귀착점(incidence)이 일치하는 시장과 달리 정치 과정에서는 비용을 부담하는 사람과 혜택을 받는 사람이 다르다. 이처럼 재정적인 차별(fiscal discrimination)이 발생할 때 정치 과정은 사회적 선호를 제대로 반영하지 못하게 된다. 비용은 유권자들 사이에 광범하게 확산시키면서 소수의 집중된 수혜자 집단에게 상당한 물질적 혜택을 제공할 때 민주적 정치 과정은 ‘지대 추구’(rent seeking)의 대상이 되고, 소규모의 잘 조직된 특수이익에 의해 포획될 공산이 크다.

지대 추구란 새로운 부를 창출하는 데 자원을 사용하기보다는 이미 창출된 부를 재분배하기 위해서 자원을 사용하는 ‘직접적으로는 비생산적인 경제활동’을 가리킨다. 기업이 좀 더 좋은 제품을 만들기 위해 애쓰기보다는 관세나 쿼터를 통해 수입을

줄이기 위해 로비하거나, 더 싼 경쟁제품의 시장 진입을 저지하기 위해 각종 규제를 동원하거나, 이익집단이 정부 수입을 자신들에게 이전시키기 위해 로비하는 것 등이 지대 추구 행위이다. 생산적인 목적으로 쓰였을 자원이 지대 추구에 동원되는 만큼 자원의 낭비가 발생한다.

지대 추구의 유인은 정부의 시장 규제력이 크면 클수록, 재정적 차별력이 크면 클수록 증가한다. 다른 사람으로 하여금 자신과 자신이 속한 이익집단이 원하는 사업에 드는 비용을 지불하게 만들기가 어려울 경우 지대 추구는 매력적이다. 그러한 상황에서 지대 추구의 혜택이 비교적 작기 때문에 지대 추구 행위로 흘러드는 자원이 거의 없다. 그러나 정부가 이전 활동에 좀 더 많이 개입하고 정부가 지출과 조세를 연계시키지 못할 경우 지대 추구의 이득이 확대되고 사회적으로 생산적인 활동에 쓰였을 자원이 비생산적인 지대 추구로 이전될 가능성이 커진다.

절차상 모두에게 개방된 민주적 정치 과정이 왜 특수이익의 지배에 특히 취약할 수밖에 없는가? 이것은 득표 추구 정치인이 조직화되지 못한 다중을 지지했을 때와 특수이익을 지지했을 때 기대할 수 있는 정치적 이득을 비교해보면 잘 드러난다. 집중된 수혜자의 경우 개인적인 이해가 상당하기 때문에 그들은 정보를 끌어모으고 이를 이해가 일치하는 사람들에게 알려주며 후보자(그리고 의원들)에게 자신들이 그 문제에 대해 얼마나 강하게 느끼고 있는지를 알릴 강한 유인이 있다. 사회보장 수혜자나 보호받는 산업과 같은 수혜자들은 정치인에 대해 거의 전적으로 그 정치인이 자기들의 이익을 지지하느냐 않느냐의 여부에 따라서 투표할 것이다. 그러한 집중된 수혜자들은 또 자금 지원과 운동 지원을 통해서 자기들의 견해에 수용적인 정치인을 지지하고 그렇지 않은 정치인에는 반대할 것이다.

역으로, 정치인이 조직되지 않은 다중의 확산된 이익을 지지함으로써 기대할 수 있는 정치적 결과를 고려해보자. 특수이익 편향의 조치에 의해 아주 작은 개인적인 비용만을 치르는 투표자는 그 문제에 대해 크게 신경 쓰지 않을 것이다. 그들은 합리적으로 무지할 가능성이 훨씬 크다. 왜냐하면 쟁점을 검토하고 그 영향을 짐작하는 데 필요한 시간과 정력이, 특히 문제가 상당히 복잡할 경우, 기대되는 이득보다 훨씬 클 것이기 때문이다. 그리고 설사 분산된 시민 대중이 쟁점에 대해 충분한 정보를 가지고 있다 하더라도, 그 문제가 자신들의 개인적인 복지에 큰 영향을 주지는 않기 때문

에 적극적인 행동에 나설 유인을 강하게 느끼지는 않을 것이다.

이런 상황에서 다가올 선거에서 얻어야 하는 표를 의식하지 않을 수 없는 정치인이 어떻게 행동할지 짐작하기란 어렵지 않다. 대개의 경우 정보도 관심도 없는 대중을 지지해서 얻을 이득은 거의 없게 마련이다. 약삭빠른 정치인이라면 거의 틀림없이 일반적인 분산된 이익보다는 특수한 집중된 이익을 지지할 게 뻔하다. 특수이익을 지지하게 되면 가외의 표도 생기고 선거운동원도 생기고 그보다도 후원금이 들어온다. 이처럼 혜택이 집중되고 비용은 분산되어 있을 때 정치인은 마치 보이지 않는 손에라도 이끌린 듯이 잘 조직된 집중된 수혜자들의 목적에 봉사하게 된다.

(4) 실적 기준의 부재와 관료조직의 예산 극대화(budget maximization)

정부의 일상적인 기능을 맡고 있는 부서(bureaus)는 산출을 소비자에게 직접 판매해 수입을 얻는 기업과 달리 수입의 대부분을 국회의 정기적 예산 배정에서 얻고 있다. 부서의 기능은 예산을 공공 서비스로 전환하는 것이다.

만약 관료들이 다른 사람들과 비슷하다면, 다시 말해서 더도 덜도 도덕적이거나 이타적이지 않다면, 이들은 대체로 자기 부서의 예산을 극대화하려고 애쓴다고 보는 것이 타당할 것이다. 예산이 커지면 부서 전체를 통하여 이용 가능한 기회와 자원이 늘게 된다. 중간 직급과 하위 직급에게는 예산이 커지고 부서가 확대되면 승진의 가능성이 증대한다. 예산이 늘면 업무추진비 등 관료들의 작업 환경을 개선할 자원에 사용할 돈이 늘어날 가능성이 크다. 거의 모든 관료가 부서의 성장으로부터 얼마간의 이득을 기대할 수 있다. 따라서 부서를 충원하고 있는 사람들은 부서의 예산 규모를 유지하는 것은 물론이고 증대시키기 위해 힘을 모으게 된다. 실제로 연말이 가까워지면 정부 부처마다 불용예산을 남기지 않기 위해 온 힘을 쏟는다. 왜냐하면 불용예산이 생기면 다음 연도 예산에서 바로 그만큼 삭감되기 때문이다.

반면 예산을 감시하는 소관 상임위의 의원들도 여러 이유에서 부서의 방만한 예산 요구를 묵인하거나 방조하게 된다. 이런 경향은 해당 부서가 서비스의 독점적인 공급자일 때 더욱 두드러진다.

먼저 정부 조직의 경우 잘 규정된 실적지표가 없기 때문에 관료들이 비효율성을 호도하고 개인적인 목표를 추구할 수 있는 여지가 많다.

이뿐만 아니라 정부의 부서는 사부문의 파산과 같이 비효율적인 사업을 중지시킬 수 있는 기제에 노출되어 있지도 않다. 오히려 공공 부문에서는 목표를 달성하지 못하면 좀 더 많은 예산을 요구하는 구실이 되기 일쑤이다. 만약 범죄율이 증가하면, 범죄 예방기구들은 추가 예산 배정을 위해 로비할 것이다. 공교육의 붕괴가 공교육 예산을 확대하는 빌미를 제공한다. 실제로 공교육의 위기가 운위되면서 우리나라의 공교육 예산은 엄청나게 증가해 이제는 국방비를 능가하는 수준에 이르렀다.

부서의 실적에 관한 가장 중요한 정보는 언제나 왜곡된 정보원, 다시 말해서 부서 자체로부터 나오게 되어 있다. 게다가 관료적 공급자들과 그들의 고객들은 흔히 입법 행동에 영향을 줄 수 있는 집중된 이익을 구성한다.

이러한 모든 요인들이 결합해서 입법부의 감독자들이 관료적 공급자들의 비용을 통제할 능력과 유인을 감소시킨다. 게다가 소관 상임위의 의원들도 소관 부서의 예산이 커지면 지역구에 가져갈 사업이 늘 수 있기 때문에 굳이 깎간하게 굴기보다는 적당히 타협을 하는 게 자신의 이익과도 합치한다. 이뿐만 아니라 감사의 기능을 수행해야 할 입법부도 이미 살펴본 대로 특수이익에 포획될 가능성이 크다.

(5) 관료적 봉건주의 - 관료들의 자발적 포획과 낙하산

정부의 조직은 효과적인 서비스 제공을 위해 기능적으로 분화되어 있다. 하지만 처음에는 필요에 의해 나누어진 업무가 특정한 부서의 고유한 봉토로 전락하고 있다. 관료들은 이 봉토를 지키기 위해 사력을 다한다. 봉토가 넓어야 거기서 떨어지는 떡고물도 크기 때문이다. 정부 조직 개편으로 부처가 합쳐지고 나누어지더라도 특정 업무를 담당하는 부서가 없어지는 경우는 드물다. 단지 이 부처, 저 부처로 옮겨질 뿐이다.

봉토가 있으면 그 봉토에 사는 사람들과의 접촉은 필연적이다. 정부 활동의 대부분이 규제인 점을 감안하면 관료들은 늘 규제의 대상과 접촉한다. 다시 말해 특수이익에 노출되어 있다.

규제의 혜택과 비용이 어떻게 분배되어 있느냐에 따라 규제기구와 규제 대상의 관계가 달라진다. 규제의 혜택은 소수에게 집중되는 반면, 비용은 사회적으로 분산되는 경우 정치권과 마찬가지로 규제기구는 규제 대상들에게 포획된다. 숫제 혜택을

누릴 특수이익이 규제 장치를 만들게 유도하기까지 한다. 정부에서 위탁하는 업무를 주로 하거나 정부를 대신해 인증서를 발행하는 각종 협회가 대개 이런 경우이다.

사적 이익을 염두에 두는 관료는 흔히 이러한 규제 대상에게 ‘자발적으로’ 포획된다. 적당히 뒤를 봐주는 대신 퇴직 후에 낙하산을 타고 이들 소관 협회나 산하 기관에 내려갈 준비를 한다. 협회 등에서도 지속적인 로비를 위해 이들을 마다할 이유가 없다. 단적인 예가 세월호 사건 조사 과정에서 드러난바 규제기구인 해양수산부나 해양경찰청 출신 공무원들이 퇴직 후 선박 운행의 안전을 책임지는 협회의 간부로 자리를 옮기는 유착적 관행이다.

4. 공공선택 이론의 제도적 함축

사실 우리나라 공공 부문의 공공성 위기는 이른바 ‘공공선택 이론’에서 정치인이나 관료도 다른 사람과 마찬가지로 사익에 의해 움직인다는 전제 위에서 예측하는 각종 현상을 그대로 노정하고 있다. 공공선택 분석이 시사하는 바는 절망적인 것도 있고 희망적인 것도 있다. 절망적인 것은 제약되지 않은 민주적 정부는 교정도구와는 엄청난 거리가 있으며, 오히려 그 자체가 경제적 낭비와 비효율성의 주요한 원천이 될 수 있다는 점이다. 헌법적으로 법률적으로 제약이 가해지지 않는 한 민주 정부는 일반적인 기대와는 달리 자원을 낭비하고 시민의 일반적인 생활수준을 손상시킬 가능성이 있는 프로그램들을 시행하기 일쑤임을 보여주고 있는 것이다. 이 이론에 따르면 외부효과(externalities), 즉 개인의 계산서에 포함되어야 할 것이 포함되지 않아서 생기는 결과가 시장 실패의 원인이라면 정부 실패는 내부효과(internalities), 즉 개인의 계산서에 포함시키지 않아야 할 것을 포함시키는 데서 나온다. 다시 말해서 공익만을 생각해야 할 정치인이나 관료가 공익보다는 자신에게 떨어질 떡고물을 더 고려할 때 정부의 실패가 발생한다.

다행히 공공선택 이론은 희망의 여지도 남겨두고 있다. 만약 정치의 규칙이 적절하게 짜이면, 정치적 과정의 부정적 영향들 가운데 많은 것들이 제한될 수 있다는 것이다. 공공선택 이론은 이러한 과업이 어떻게 달성될 수 있는지에 대해, 다시 말해서 어

떻게 하면 정치적 제도와 규칙을 정치적 선수들의 자기이익이 일반적 복지의 증진으로 유도되게 할 수 있을지에 대해 많은 통찰을 제공하고 있다.

우리 앞에 놓인 과제는 가능한 한 최대한 정치인, 관료 그리고 유권자들의 사적 이익이 사회의 일반복지와 조화를 이루게 할 수 있는 정치제도를 개발하는 것이다. 다른 말로 하자면, 마치 아담 스미스의 ‘보이지 않는 손’이 시장 참여자들로 하여금 일반복지에 봉사하도록 유도하듯이, 사익도 추구하는 정치적 주체들로 하여금 일반복지에 봉사하도록 계도할 수 있는 정치적 구조와 절차를 고안하는 일이다.

우리가 규칙을 올바르게 하지 않는 한 민주적 정치 과정은 계속해서 특수이익 입법, 관료적 비효율성 그리고 지대 추구의 낭비에 시달릴 것이다. 정치적 유인 구조는 만유인력의 법칙과도 흡사하다. 새누리당 당원이든 새정치민주연합 당원이든 똑같은 속도로 땅으로 떨어지는 것과 마찬가지로 누구라도 정치적 유인구조가 그것을 조장하는 한 특수이익 정치와 여타 사회적으로 낭비적인 정치 행동을 하게 될 것이다.

5. 민주정부의 제도 개혁 방향

먼저 정치권과 정부가 지대 추구하고 포획의 대상이 되지 않으려면 작은 정부를 지향하고 규제를 혁파해야 한다. 지대 추구의 유인은 정부가 가진 재정적 차별력이 크면 클수록 그리고 정부가 가진 자원이 많으면 많을수록 커진다. 포획은 규제의 혜택은 소수에게 집중되면서 비용은 다수에게 분산되는 상황에서 빚어진다. 이런 특혜적 규제는 혁파되어야 마땅하다. 하지만 불행하게도 현재의 대통령이 규제 개혁을 외친 일곱째 대통령이지만 지금까지는 규제가 계속 증가하고 있다.

둘째, 머지않아 닥칠 국가의 재정위기를 예방하기 위해서는 균형예산을 의무화하고 국가부채 규모에 대해서도 국내총생산(GDP)의 몇 퍼센트라는 식으로 상한을 설정할 필요가 있다.

셋째, 정치인들이 장기적인 충격은 고려치 않고 당장에 표를 얻기 위해 선심성 공약을 하는 것을 막기 위해서는 정치인이 내거는 공약에 대해 일정한 제한을 가할 필요가 있다. 특히 예산과 관련된 공약에 대해서는 실현 가능성 있는 재원 조달 방안 및

중·장기 재정영향평가를 의무화할 필요가 있다.

넷째, 관료들의 예산 극대화과 예산 낭비를 막으려면 부서의 실적을 평가할 수 있는 제대로 된 성과지표를 마련해 예산 배정을 이에 연동시킬 필요가 있다. 아울러 예산을 절약하는 부서에 대해서는 불용예산을 기계적으로 깎기보다는 절약한 예산을 새로운 사업에 사용할 수 있는 인센티브를 제공해야 한다.

다섯째, 관료와 규제 대상 사이의 유착을 막기 위해서는 관련 분야 취업 금지제도를 대폭 강화하고 실행해야 한다. 관련 분야 취업 금지제도는 지금도 존재하지만 ‘관피아’, ‘입피아’가 보여주듯이 유명무실하다.

마지막으로 정치와 행정 부문의 공공성 문제는 본질적으로는 사회적 선호(집합적으로 표출된 시민의 바람)와 사회적 선택(정부의 정책) 사이의 괴리에 있는 만큼 이를 좀 더 직접적으로 줄일 수 있는 길을 모색할 필요가 있다. 하나의 가능한 제도는 토플러(Alvin Toffler)가 주장한 ‘시민예산’의 편성이다. 사실 국가의 재정적 차별력이 구체화되는 것은 예산이다. 그런데 이 예산은 밀실에서 정치인, 관료, 로비스트들 사이의 절충을 통해 작성된다. 이처럼 폐쇄된 예산 작성 과정을 부분적으로나마 개방함으로써 시민의 선호와 동떨어진 예산 편성을 막자는 것이다. 소득세 신고서에 정부 각 부처와 기능을 열거하고 납세액의 예컨대 1%를 어디에 쓰기를 희망하는지 표시하게 해서 시민으로 하여금 상징적이거나 ‘예산’을 편성케 할 경우 시민예산과 본예산의 차이가 난다면 정치인이나 관료는 왜 이런 차이가 났는지 설명해야 하게 될 것이고, 특수이익의 개입 여지도 그만큼 축소될 것이다.

하지만 사익 추구를 전제로 했을 때 어느 관료, 어느 정치인이 스스로의 손발을 묶고 떡고물 쟁길 기회를 막는 이런 제도 개혁에 나설까? 거의 무망하다. 결국 문제의식을 공유하는 ‘인식 공동체’(epistemic community)가 중심이 되어 옛 선비들이 만인소를 올리듯이 여론을 조성하는 한편, 새로운 정당을 만들고 새로운 정치인을 양성할 필요가 있다. 이들이 원내교섭단체를 구성할 수 있는 정도의 성공만 거두더라도 제도 개혁의 씨앗은 뿌려질 것이다.

‘공공성, 공인의식과 노블레스 오블리주’에 대한 새로운 인식

- 양승태 교수의 ‘공공성과 공인의식, 노블레스 오블리주’에 대한 補論

신중섭 강원대 교수

1. 아직도 현재진행형인 인촌의 ‘마지막 말’

2015년은 광복 70년, 분단 70년, 인촌 서거 60년이 겹치는 뜻깊은 해이다. 격동의 70년 동안 우리가 이룬 것도 장대하지만, 앞으로 채워가야 할 것도 많은 ‘결핍의 70년’이기도 하다. 산업화와 민주화에 성공함으로써 인류 역사상 유례없는 성과를 이룬 70년이면서, 분단을 극복하지 못해 한반도 북쪽에는 가난과 질병, 전체주의 체제 아래에서 신음하는 2000만 동포가 엄존하고, 우리 사회에 누적돼온 부조리가 아직도 산적해 있다. 지난해는 이런 부조리가 폭발하여 그동안 우리가 이룩해온 것과 국가에 대한 회의가 심화되고 자부심에 깊은 상처를 입은 시기였다.

“개인이 자기존중을 가져야 하듯이, 우리는 국가에 대한 자부심을 가져야 한다. 자기존중과 국가에 대한 자부심은 자기개선의 필수 조건이다. 국가에 대한 과도한 자부심이 호전성과 제국주의를 낳을 수 있듯이, 지나친 자기존중은 오만으로 나아간다. 그러나 전혀 자기존중을 하지 못하는 사람이 도덕적 용기를 발휘할 수 없듯이, 국가에 대한 자부심이 부족하면 국가 정책에 대해 열정적이고 효과적인 토론을 할 수 없게 만든다.”¹⁾

자기가 속한 국가에 대한 자부심을 상실하면 사회적 응집력이 약화되어 그 체제는 건강을 잃게 되고 궁극적으로 붕괴될 수도 있다. “나라의 앞일이 걱정이다”라고 한 60년 전 인촌의 마지막 말이 아직도 현재진행형인 것이다.

이런 상황에서 ‘공공성, 공인의식, 노블레스 오블리주’를 논의하는 것은 우리 사회가 지금 당면한 문제를 진단하고, ‘자기 정체성’을 ‘국가 정체성’과 일치시킴으로써 자신과 국가에 대한 자부심을 회복하여 건강한 사회를 만들려는, 뜻깊은 노력의 일환으로 높이 평가되어야 한다. ‘공공성’의 담지자들이 가져야 할 덕성으로 ‘공인의

1) Richard Rorty, Achieving Our Country, Harvard University Press, p.3.

식'과 '노블레스 오블리주'를 설정한 것이다.

개념은 도구적 성격을 갖는다. 공공성이나 공인의식, 노블레스 오블리주와 같은 도덕적 개념은 현상이나 사실을 기술하는 언어가 아니라, 특정 행동이나 정책을 유도하기 위한 개념이다. 따라서 이런 말이 사회적 명분을 획득하기 쉽고, 그러한 말이 자주 사용된다는 것은 그런 행동이 그만큼 적고, 사회적으로 필요하다는 현실을 반영한다. 공공성이 충만해야 할 영역에 공공성이 없고, 공인의식이 존재해야 할 곳에 그것이 없으며, 오블리주가 넘쳐야 할 곳에 노블레스는 없다는 의미이다.

최근 우리 사회에서 공공성, 공인의식, 노블레스 오블리주에 대한 요구가 높은 것은 우리 사회가 겪은 상처와 트라우마에서 나온 것이다. '경주 마우나리조트 붕괴', '세월호 침몰', '판교 환풍기 붕괴 사고', '조현아 사태' 등을 겪으면서 '국가의 무능과 무책임', '정치와 정치인에 대한 불신', '관피아', '슈퍼 갑의 횡포'와 같은 현상에 대한 치유책으로 제시된 것이다.

그러나 공공성이 무엇이고, 누가 공공성의 담지자인 공인이고, 누가 공인의식을 가져야 하고, 누가 노블레스 오블리주를 실행해야 할 주체인가에 대답하는 것은 쉬운 일이 아니다. 일반적으로 공직자나 정치인, 기업인과 같은 '사회 지도층'이 공인이고, 이들이 공인의식을 가지고 자신의 업무에 충실해야 할 뿐만 아니라 노블레스 오블리주를 실현해야 한다고 믿고 있지만, 조금만 더 생각해보면 그것이 그렇게 간단한 일은 아니다.

'공선사후(公先私後)'와 '신의일관(信義一貫)'으로 매사에 공정했던²⁾ 인촌의 덕을 오늘날 정치인이나 공직자, 기업인들이 체득하고 실행하는 경우를 찾아보기는 어렵다. 왜 그렇게 되었을까. 인촌은 전통사회의 덕목으로 조국 근대화를 꿈꾼 선각자로서 당시의 '시대정신'을 잘 구현했지만, 그의 정신이 그동안 근대화와 민주화의 위업을 단시간에 압축적으로 달성하고 외환위기까지 겪으면서 글로벌화를 강요당하며 개척한 오늘의 대한민국에 그대로 적용하기는 어렵게 되어, 우리는 그의 정신을 오늘에 적합하게 재해석해야 할 책무를 안게 되었다.

우리는 전근대·근대·탈근대 의식과 제도가 공존하는 매우 복잡하고 다층적인 생태계가 조성된 오늘의 현실에서 인촌이 주창했던 공인의식이나 노블레스 오블리주 정

2) 동아일보사, 『인촌 김성수 : 자립자강하여야 한다』, 동아일보사, 2011, 44쪽.

신의 필요성을 절감하지만, 세상은 다른 방식으로 작동하고 있다. 이런 상황에서 공공성의 주체를 사회 지도층으로 설정하고, 그들에게 공인의식을 기대하는 것이 올바른 사회인식론에 기초한 것인가를 비판적으로 검토해야 할 시점에 도달하였다.

논평자는 공인의식이나 노블레스 오블리주의 기저가 되는 '공공성'이란 무엇인가를 살펴보면, 국가 역할의 축소와 투명성의 확보, 법의 지배와 응징, '정신적으로 성숙한 사람'(the maturity of their faculties)³⁾ 양성을 위한 인문교육의 강화를 주장할 것이다.

2. 공공성이란 무엇인가

우리말 사전은 공공성을 “사회 일반이나 여러 단체에 두루 관련되거나 영향을 미치는 성질”이라고 정의 내리고 있다. “국가의 감독 아래 공공의 업무를 수행하는 법인 단체”가 ‘공공단체’이고, “국가나 지방 공공단체의 소유 또는 지배하에 있어 공공의 복지와 밀접한 관계를 가진 기업체”가 ‘공공기업체’이고, “공공을 위하여 하는 방송”이 ‘공공방송’이다. 또 “구성원 전체에 공통되는 복지”가 ‘공공복지’이고, “공공의 이익을 목적으로 하는 사업”이 ‘공공사업’이고, “공공의 편의나 복지 따위를 위하여 베풀어놓은 시설”이 ‘공공시설’이며, “공공적인 사회 시설을 정비하거나 확충하기 위하여 국가의 재정 자금으로 하는 투자”가 ‘공공투자’이다.⁴⁾

공공성은 공익, 공론장, 공공재, 공동체 등과 같은 다른 개념들과 혼재되어 사용되는 복잡한 개념이다. 사전적 의미를 떠나 학술적으로 루돌프 스펜트(Rudolf Smend, 1892-1975)는 ‘공공성’은 다음과 같은 의미를 지니고 있다고⁵⁾ 하였다.

- (1) 공공연합, 일반적 이익의 영역에 대한 접근 가능성을 의미한다.
- (2) 공공적 토론·공개 절차에서 진리, 결백 및 정의가 획득된다는 의미를 포함하고 있다.

3) 'the maturity of their faculties'는 존 스튜어트 밀, 『자유론』, 서병훈 옮김, 책세상, 2005, 31쪽에서 온 개념이다.

4) 두산동아, 『동아 새국어 사전』, 두산동아, 1989.

5) 조한상, 『공공성이란 무엇인가』, 책세상, 2009. 21쪽.

- (3) 수단이 아닌 목적으로서 고양된 의미를 내포한다.
- (4) 집단적 생활 영역의 주체, 즉 인민을 의미한다.
- (5) 현대 국가의 가장 고유한 과제의 본질을 의미한다.

다수의 사회 구성원에 미치는 영향, 만민의 필수 생활 조건, 공동의 관심사, 만민에게 드러남, 세대를 넘어서는 영속성, 공중의 시선에 대한 개방성, 의사 결정 과정의 민주성, 기본적 재화와 서비스에 대한 모든 사회 구성원의 평등한 접근성, 비시장적 원리에 따른 자원 배분의 강화, 국민적 자산과 사회경제적 의제에 대한 국민적 통합이라는 함의를 가지고 있다.⁶⁾

‘공공성’⁷⁾은 첫째, 국가에 관계된 공적인(official) 것이라는 의미로 국가가 법이나 정책과 같은 것을 통해 국민을 대상으로 실시하는 활동을 지칭한다. 예를 들면 공공사업, 공공투자, 공적자금, 공교육, 공안(公安) 등이 여기에 포함된다. 여기에서 공공성은 강제, 권력, 의무와 관계된다. 둘째 특정한 사람이 아니라 모든 사람들과 관계된 공통적인 것을 의미하는 것으로, 여기에서의 ‘공공성’은 공통의 이익이나 재산, 공통적으로 타당한 규범, 공동의 질서, 공공심과 같은 말이 포함된다. 여기에서 공공성은 특정한 개인이나 집단의 이익에 치우치지 않는다는 의미에서 긍정적인 의미와 함께 개인 권리의 제한, ‘인내’를 강요하는 집단의 힘, 개성을 억압하는 불특정 다수의 사회적 압력을 의미하기도 한다. 이러한 공공성과 반대되는 것은 사리, 사익, 사심이다. 셋째 ‘누구에게나 열려 있다’는 의미로, ‘공공성’은 누구의 접근도 거부하지 않는 공간이나 정보를 가리킨다. 공공연함, 정보 공개, 공원 같은 말이 이 범주에 포함된다. 공원의 수도, 나무그늘, 벤치, 공중화장실 등이 여기에 해당한다. 이러한 의미의 공공성과 반대되는 말은 비밀, 프라이버시이다.

이처럼 ‘공공성’은 다양하게 정의될 수 있지만 그것의 핵심은 ‘공익’이다. 공익은 공공성을 정당화하는 가장 강한 명분이다. 공익이 ‘공동선’(共同善, common good)이나 ‘일반 복지’(general welfare)와 유사한 개념으로 이해되기 때문이다. 공론장이거나 자율적 결정, 공공재는 공익을 확장하기 위한 수단으로 이해된다. 공익은 사익과

6) 조한상 (2009), 22쪽.

7) 사이토 준이치, 『민주적 공공성』 윤대석·류수연·윤미란 옮김, 이음, 2000, 18-19쪽.

대비되는 개념으로, 개인이 몸담고 있는 공동체의 존속과 유지를 위해 필요한 개념으로 널리 인식되고 있다. 공공성 이론은 공익을 중심에 놓고, 공익을 위한 재화가 공공재이고, 공익과 공공재를 찾아가는 과정으로 공론장과 민주적 결정의 중요성을 강조한다.

공공성 담론에서 핵심적인 문제는 공익을 누가 담당하고 제공하는가이다. 곧 공익의 주체가 국가인가, 시장인가, 시민사회인가이다. 오랫동안 공공성의 담지자, 곧 공익의 주체가 국가로 상정되었지만, 국가가 아니라 시장이나 시민사회가 공익의 주체라거나 주체가 되어야 한다는 주장이 강하게 등장하고 있다. 이들은 국가가 공익의 주체라는 생각은 강자가 약자에게 공공성을 강조하기 위해 나온 것이며, 이런 입장은 그동안 많은 부작용을 낳았다고 주장한다. 곧 공공성은 '관제용어' 가운데 하나였다는 것이다. 공공성은 '멸사봉공'(滅私奉公)과 함께 국가 이데올로기로 국가의 행정 활동을 정당화하는 주문 역할을 했다는 것이다.⁸⁾

정치를 '공적 업무'로 정의하려면 우선 정치적인 것과 비정치적인 것의 구분이 필요하고, 이 구분은 공적인 것과 사적인 것의 구분에 기초하게 된다. 전통적으로 공적인 것에는 국가 제도를 포함시켰다. 정부기구, 사법부, 경찰, 군대, 사회보장 제도를 공적 영역에 포함시켜 국가의 일에 속하는 것으로 규정하였다. 이러한 제도들을 운용하기 위해 필요한 공공비용은 국가의 강제 징수를 통해 충당된다.

반면에 사적 영역에는 '가족 혈족 관계 집단, 사기업, 노동조합, 클럽, 공동체 집단'이 포함되며 이러한 조직들은 사회의 이익을 위해서가 아니라 그들 자신의 만족스러운 이익을 위해 개인이 만들고 개인적인 자금에 의해 운영된다. 국가는 국가 자체의 활동과 공공기관에 의해 적절하게 행사되는 책무에 제한되어야 하며, 사적 영역에 개입해서는 안 된다. 사적 영역은 명백하게 '비정치적'이다.

그러나 이러한 구분은 고정 불변의 것이 아니라 정치 이론과 이념에 따라 변하게 된다. 특히 현대인의 삶에 경제가 결정적인 영향을 미침에 따라 기업이나 노동조합과 같은 경제와 관련된 영역을 사적인 영역에서 공적인 영역으로 이동시켜야 한다는

8) 존이치 (2000), 19쪽.

주장이 대두되었다. 최근 세계적으로 돌풍을 일으키고 있는 피케티의 주장도 한마디로 요약하면 경제를 ‘사적 영역’이 아니라 ‘공적 영역’으로 이동시켜 정치, 곧 민주주의의 통제 아래에 두어야 한다는 것이다. 곧 경제학은 정치경제학이 되어야 한다는 것이다. 공적 영역을 확대하고 사적 영역을 축소해야 한다는 것이 이러한 주장의 핵심이며, 가족과 가정생활⁹⁾을 제외한 정치, 기업, 노동, 예술, 문화 등은 모두 공적 영역에 속한다고 본다.

3. 국가와 정부는 무엇을 해야 하나

- 정부가 공익의 담지자가 될 수 있는가

모든 공공기관은 공공성을 명분으로 탄생한다. 공공의 이익을 위해 공공기관이 필수적이라는 것이다. 그러나 시간이 지날수록 설립 취지는 퇴색되고 기관 자체의 존립이 조직의 일차적 목표로 바뀐다. ‘공공의 이익’이 아니라 ‘조직원의 이익’에 봉사하는 기관으로 변모한다. 그러나 겉으로 이 조직은 여전히 공공성, 공익을 위해 존재하며, 그 비용은 국민의 세금으로 충당된다. 이런 방식으로 공공성이 확장되면 공공 부문의 부채는 늘어난다. 지난해 공공 부문의 부채가 898조 원으로 불과 1년 사이에 9.5%나 늘어났다.

일반적으로 정부가 공익의 담지자로 설정되지만, 이는 의심스러운 설정이다. 우선 무엇이 ‘공익인가’를 정의하는 것은 불가능에 가깝다. 이와 관련하여 앤서니 다운스(Anthony Downs)는 다음과 같이 말했다.

정치가, 로비스트, 정치 이론가, 유권자들이 공익이라는 말을 끊임없이 사용하고 있지만, 공익의 정확한 의미를 탐구하려는 사람들은 모두 상투적인 표현과 일반적인 표현의 소용돌이, 철학적 논쟁의 소용돌이로 빠져들게 된다. 공익이라는 개념이 도대체 어떤 의미를 가지고 있는가, 가지고 있다면 그 의미가 무엇인가, 어

9) 어떤 여성주의자들은 가정생활도 ‘공적 영역’에 해당한다고 주장한다.

10) Anthony Downs, “The Public Interest: Its Meaning in a Democracy,” *Social Research*. 29(Spring, 1962), 1-2, Virginia Held, *The Public Interest and Individual Interests*, Basic Books INC, 1970, p.2에서 재인용.

면 행동이 공익을 위한 행동이고, 어떤 행동이 아닌지, 양자를 구별하는 방법이 무엇인가에 대해서 일반적인 합의가 존재하지 않는다는 사실을 알게 된다.¹⁰⁾

다운스의 말을 입증이라도 하듯이 '공익'을 종합적이고 체계적으로 연구해온 슈베르트와 같은 학자는 공익이란 사회과학에서 별로 유용한 개념이 아니라는 결론을 내리고 있다. 그럼에도 불구하고 이 말은 오용되고 남용되고 있다. 왜냐하면 많은 사람들이 공익을 자신의 행위나 정책에 도덕적 정당성을 부여하기 위해 사용하고 있기 때문이다. 우리는 그동안 권력자들이 얼마나 '공익'이라는 말을 남용하는지 목도하였다. 공익은 강자가 자신의 이익을 위해, 자신의 이익을 정당화하기 위해 사용하는 말이다. 정치가들은 합리성이 없는 정책을 밀어붙이기 위해 공익이라는 말을 사용했던 것이다. 이뿐만 아니라 온갖 규제와 세금도 공익 개념으로 정당화된다.

(1) 공익 신화론

'공익신화론(公益 神話論)'¹²⁾에 따르면 공익은 허구적이고 신화적이다. 벤트리¹³⁾는 정치 생활의 기초가 되는 공동체(community)와 정치생활의 목표로 설정된 공공선(公共善)은 존재하지 않는다고 보았다. 그에 따르면 공익에 해당하는 것은 존재하지 않는다. 즉 사회 전체의 이익은 존재하지 않으며, 만일에 이익이 있다면 그것은 특정 집단의 이익이다. 벤트리는 사회 분석이나 정치 분석은 개인이 아니라 집단에서 출발해야 한다고 본다. 자율적이고 이성적 존재로서 개인은 정치 과정에 존재하지 않는다. 정치 과정은 집단이라는 개념을 통해 분석될 수 있을 뿐이다. 그는 집단의 이익 추구를 통해 정치 과정을 분석하였다.

10) Anthony Downs, "The Public Interest: Its Meaning in a Democracy," Social Research, 29(Spring, 1962), 1-2, Virginia Held, The Public Interest and Individual Interests, Basic Books INC, 1970, p.2에서 재인용.

11) Glendon Schubert, Jr., The Public Interest, Free Press, 1960, 199-224, 백완기, "정책 결정에 있어서 공익의 문제", 『한국정치학회보』 vol. 15, 1981, 139쪽.

12) 백완기(1981), 139-140쪽에서 '공익 부존재설'이라는 개념을 사용하였다. 그러나 Bentley의 이론은 '공익 신화론'으로 부르는 것이 더 적합하다. Pendleton Herring은 '공익의 신화(the myth of the public interest)'라는 말을 사용하였다. Pendleton Herring, The Politics of Democracy, Norton, pp.424-425, Held (1970), p.80에서 재인용.

13) 벤트리의 이론에 대해서는 한배호, "집단 개념으로 본 한국 정치과정", 『한국정치학회보』, 제2집, 1967, 139-143 참고.

14) Authur F. Bentley, The Process of Government : A Study of social Pressures, The Principia Press of Illinois, 1945(1908), p.222.

그는 “사회 자체는 사회를 구성하는 집단들의 복합체에 지나지 않는다”¹⁴⁾고 말한다. 사회가 기능할 수 있는 원동력은 집단들 사이에 형성된 압력과 저항이며, 집단 압력이 균형을 이룬 상태가 현재 사회 상태이다.¹⁵⁾ 곧 정치 현상은 집단 현상에 지나지 않는다. 정치 현상은 처음부터 끝까지 집단 현상이고 세력 현상이다. 정부나 사회는 압력집단들이 힘의 균형을 이룬 결과이다. 정책을 결정하는 것은 압력집단의 힘이다.¹⁶⁾ 공익을 추구한다는 정부에 대한 벤트리의 입장은 “이익집단은 정부를 창조하고 정부를 통해 활동한다. 그런 과정에서 정부는 집단들을 ‘위해’ 일한다”¹⁷⁾는 표현에 잘 나타나 있다. 정부는 공익의 대변자가 아니라는 것이다.

이러한 벤트리의 주장을 더 발전시킨 트루먼¹⁸⁾은 정책 결정이란 여러 가지 이익들이 정책 결정의 중심 기관에 접근하면서 조정되어 얻어진 결과라고 주장하였다. 정책이란 다름 아닌 이익집단들이 타협한 결과이다. 어느 정책이 결정되는가는 어느 집단이 효과적으로 정부의 정책 결정 과정에 참여하는가에 달린 것이다.

이들에 따르면 공익을 사익을 초월한 도덕적 정언명법으로 규정하는 공익실체설은 하나의 정치적 신화에 지나지 않는다. 그것은 정치적 결정을 조작하기 때문에 유용성을 갖는다. 모든 사회 구성원이 합의할 수 있는 공통의 이익이나 국익은 실체가 없다. 공익은 이익을 위한 집단 사이의 갈등을 타협하고 조정한 것의 최종적 산물이다. 정부의 정책 결정이 사회 전체의 이익이나 공동선을 반영할 수도 없고, 반영할 필요도 없다. 공익은 집단이 자신의 이익을 쟁취하기 위한 명분에 지나지 않는다. 그럼에도 불구하고 우리가 공익이라 부르는 것은 집단의 선호에 불과하다.

(2) 공공선택 이론과 공익

공공성을 반박하는 강력한 논리 가운데 하나가 공공선택 이론이다. 공공선택 이론의 핵심적인 주장은 사회의 모든 행위자는 자신의 이익을 극대화하려고 한다는 것이다. 공공 부문에 종사하는 사람들도 예외는 아니다. 이들은 모두 권력과 자리, 예산,

15) Bentley (1945), pp. 258-259.

16) Bentley (1945), p.167.

17) Bentley (1945), p.270.

18) David Truman, *The Governmental Process : Political Interests and Public Opinion*, Greenwood Press, 1981 (1951). 트루먼의 이론에 대해서는 한배호(1967), 143-146쪽 참고.

신분 등을 유지하고 극대화하는 것을 자신들의 핵심 과제로 여긴다. 이들은 절대로 자신의 기득권을 포기하지 않는다. 다만 포기함으로써 더 큰 이익이 돌아올 때만 그렇게 한다. 공공선택 이론을 일부 수용한 거버넌스 이론에서 정부의 역할은 '방향키'의 구실을 하는 것이다. 정부의 역할은 직접적으로 서비스를 생산해서 제공하는 것이 아니다. 이 이론에 따르면 정부의 역할은 축소될 수밖에 없다.

공공선택 이론에 따르면 정부 역시 사익을 추구하는 이익집단이다. 이런 관점의 문제는 정부와 경쟁할 수 있는 집단이 없다는 것이다. 정부는 다른 사익 추구 집단과 달리 합법적인 '폭력'을 사용할 수 있는 힘을 독점하고 있기 때문에 다른 집단과 수평적 경쟁관계에 있지 않다. 따라서 정부가 사익 추구자로서 다른 집단과 경쟁할 수 있는 공정한 환경이 확보될 수 없다. 경쟁은 사라진다. 따라서 경쟁을 중시하는 자유주의의 논리는 정부를 경제의 주체로 설정할 수 없다는 모순에 빠진다.¹⁹⁾

(3) 정부의 제도 개혁

대부분의 인간 행동은 주어진 환경에 대한 적응이다. 물론 동일한 환경이 주어저도 개인의 품성에 따라 적응하는 방식에 차이가 나겠지만, 적응이라는 점에서는 동일하다. 따라서 인간의 행동을 변화시키려면 개인의 품성을 변화시키거나 환경을 변화시켜야 한다. 품성 변화와 환경 변화는 모두 가능하지만, 품성 변화는 개인의 자각에 기초한 것이기 때문에 단기간에 외부에서 강제로 변화시키기는 어렵고 그렇게 하는 것이 윤리적으로 바람직하지도 않다. 이런 사실을 고려하면 인간의 행동 방식을 바꿀 수 있는 효과적인 방법은 바로 환경, 곧 제도 변화이다. 그렇다고 품성 변화가 불가능하다거나 그것을 바꾸려는 노력이 필요 없다는 이야기는 아니다. 품성과 제도가 서로 모순관계에 있는 것은 아니기 때문에 어느 하나의 변화만을 선택해야 하는 양자택일의 문제는 아니다.

(4) 정부 역할의 공개와 축소

정부가 공익을 추구하도록 제도를 구성하는 일은 가능하지만 완벽할 수는 없다. 정

19) 임의영, "공공성의 개념, 위기, 활성화 조건", 『정부학 연구』 제9권 제1호, 43쪽 참고.

치인과 공무원의 행동을 실제로 규율하는 것은 자신들의 이익이다. 공직자들이 사심 없이 공무를 수행하고 자신의 사익을 뒤로하기를 바라지만 실제로는 그렇지 않은 경우가 많다. 공직자도 자신의 이익을 추구한다는 사실은 이미 공공선택 이론가들이 잘 밝혔다. 특히 현대 민주주의 사회에서 법과 제도는 이익집단의 의지에 따라 움직이는 경향이 강하고, 공직자들도 그들의 이익에 '포획'되기 쉽다. 교과서에 나오는 공직자상(像)으로 공직이 유지되기를 기대하기는 어렵다.

국가는 법과 제도를 통해 공익을 보호하려고 하지만, 법과 제도 자체도 사익에 의해 조정되는 측면이 있다. 현대 민주주의는 다원주의에 기초해 있고, 다원주의는 이익집단이 법과 제도에 영향력을 행사할 수 있는 길을 열어놓았다. 원칙적으로 법과 제도는 공공의 이익에 봉사해야 하지만 실제로는 그렇지 못하다.

현대 사회에서 법과 제도는 대체로 정부에서 만들어지고 국회에서 통과된다. 법을 제정하는 국회도 결국 자신들의 이익에 따라 법안을 처리하게 마련이다. 법과 제도를 만드는 이들이 자신들의 사익에서 완전히 자유로울 수는 없다.

우리가 이런 현실을 받아들이면서 법과 제도가 사익이 아니라 최대한 공익에 봉사하도록 하기 위해서 할 수 있는 일은 법과 제도가 만들어지는 과정을 투명하게 하고, 확정되기 전에 그것이 초래할 결과를 충분히 토론할 수 있는 공론장을 활성화하는 것이다. 그리고 그것의 집행 과정을 충분히 공개하는 것이다. 이런 노력을 통해 어느 정도 국가의 부정부패를 줄일 수 있을 것이다.

국가가 공익을 수행한다는 대전제 위에 모든 사회적 문제의 해결자를 국가로 설정하게 되면 국가의 역할은 계속 늘어나고, 국가가 안고 있는 근원적인 문제도 계속 발생하게 마련이다. 이 문제를 해결할 수 있는 방법 가운데 하나는 국가의 역할을 최소한으로 줄이고, 민간의 자율 영역을 확대하는 것이다.

민간의 자율적 영역이 개인의 사욕에 의해 지배되는 것을 방지하기 위해서는 경쟁의 체제를 안정화시켜야 한다. 개인의 탐욕을 막을 수 있는 가장 효과적인 방법은 경쟁뿐이다. 물론 경쟁을 활성화하기 위해서는 공정한 경쟁을 유지할 수 있는 질서가 확립되어야 한다.

민간 부문의 관리감독을 위해서도 국가가 개입하면 개입할수록 관피아에 의한 부정부패가 늘어난다. 감독기관을 감독할 수 있는 장치는 항상 불완전하다. 관피아의

근원은 결국 정부 규제이다. 정부의 규제가 없다면 관피아가 받을 붙일 수 없다. 정부의 규제가 아니라 자율 규제가 있다면 기업들이 국가의 눈치를 보아야 할 일도 없을 것이다. 중요한 것은 정부의 규제를 줄이는 것이다.

(5) 규제 철폐

관피아뿐만 아니라 정치인의 부정부패는 대부분 입법의 수혜기관과의 유착에서 일어난다. 관피아나 부정부패를 행한 정치인을 비난하고 그들의 도덕심에 호소하는 것으로 그것이 없어지기는 어렵다. 그것의 근본 원인은 정부의 규제이다. 관피아와 정치인의 부정부패는 명백한 '정부 실패'이다. '시장 실패'를 시정하기 위해 고안된 규제가 정부 실패를 초래한 것이다. 시장의 부패를 방지할 수 있는 효과적인 방법은 규제가 아니라 경쟁이다.

정부 규제는 공익을 위한다는 거창한 명분으로 탄생한다. 그러나 대부분의 규제는 개인이나 이익단체에 포획된 결과이다. 규제는 정부 관료와 규제의 수혜자가 공존하고 상호 이익을 누리는 온상을 만든다. 규제는 규제자가 '사익 추구자'가 아니라는 전제에 기초하고 있지만, 이런 기초는 잘못되었다. 정치인과 공직자의 부정부패와 관피아가 보여주고 있듯이 공직자 역시 사익 추구자이다. 특히 정치인은 입법을 통해 부정한 금전적인 대가는 취하지 않는다고 할지라도, 유권자들의 지지와 표를 통해 자신의 이익을 취한 것이다.

따라서 정치인과 공직 사회에서의 부정부패를 줄이려면 새로운 규제가 아니라 기존의 규제 철폐와 '작은 정부'에서 찾아야 한다. 대부분의 규제는 부정부패와 같은 '정부 실패'를 초래해 국가와 공직자에 대한 국민의 불신을 가중시킨다. 규제가 많아 질수록 국민은 규제를 이용하거나 피하기 위해 노력함으로써 도덕적 손상을 입는다. 규제는 경제 문제뿐만 아니라 도덕적 문제도 야기한다. 규제가 없어야 국민의 창의성과 자율성, 도덕성이 계발된다. 규제 축소와 '작은 정부'를 통해 정부에 대한 국민들의 신뢰를 회복하고, 국민에게도 자율성을 부여하여 좀 더 도덕적인 인간이 될 수 있는 기회를 주어야 한다.

지식과 정보가 오늘날과 같이 예측할 수 없이 확장되는 시기에 정부가 할 일은 그리 많지 않다. "기술 변화의 속도가 엄청나게 빠르고 그것이 초래하는 충격이 너무

커서 (중략) 기술이 무한 속도로 확장하는 것처럼 보이는 미래”에는 정부가 사회를 통제하거나 조정할 수 없다. ‘18개월마다 컴퓨터 칩의 크기는 줄어들고, 제작비용이 절반으로 감소하고, 처리 속도는 두 배 늘어나며, 이를 주도하는 것은 PC이다’라는 ‘무어의 법칙’은 ‘반도체 집적도는 1년에 두 배씩 증가하며 그 성장을 주도하는 것은 모바일 기기와 디지털 가전 등 이른바 비(非)PC이다’라는 황의 법칙으로 대체되었다. 이는 곧 지식과 정보의 확산은 ‘지식의 문제’를 야기하여 ‘정부의 역할을 무력화한다’는 사실을 받아들여야 한다.

(6) 법의 지배와 응징

자신의 이익이나 편안함을 위해 당연히 해야 할 일을 하지 않는 사람들은 어느 사회나 존재한다. 문제는 이런 사람들을 어떻게 다루어야 하는가이다. 그런 사람을 다루는 가장 효과적인 방법 가운데 하나는 그에 합당한 응징을 하는 것이다. 약속이나 의무를 지키지 않은 사람이 그런 행동으로 이익을 보는 일이 없도록 해야 한다.

우리 사회의 취약점 가운데 하나는 가장 중요한 약속인 법을 위반한 사람들에 대한 응징이 제대로 이루어지지 않는다는 것이다. 법을 어긴 공직자, 때를 지어 법을 어기는 이기적 집단에 대해 사법부가 무력하고, 궁극적으로 정의를 책임지는 사법부가 구조적으로 부패해서 ‘전관예우’가 관행이 되었다. 공권력이 공공성을 배반하면 양심 있는 시민들도 법을 지켜야 한다는 의무감이 무너지고, 도덕이 허물어진다. 허물어진 도덕을 바로 세우려면 법을 어긴 사람을 처벌해야 한다. 법을 어기면 필연적으로 손해를 본다는 생각이 각인되도록 국가의 법 집행은 엄정해야 한다.²⁰⁾

4. 왜 노블레스 오블리주인가?

노블리스 오블리주의 필요성이 사회적으로 부각되는 경우는 노블한 사람들이 오블리주를 행했을 때가 아니라, ‘노블레스’가 ‘진상짓’을 했을 때다. 곧 ‘땅콩 회항’, ‘경비원 사건’ ‘고위 공직자의 성추행’, ‘기업가의 일탈행동’과 같이 ‘노블레스’가 보통사람이 행해도 사회적으로 용인하기 어려운 행동을 했을 때다.

20) 복거일, “허물어진 도덕을 세우려면 법을 어긴 사람들 단호하게 ‘응징’해야”, 『동아일보』 2014년 7월 22일.

우리는 이런 행동을 보고 탄식한다. 그들은 노블하지 않기 때문이다. 노블하지 않은 사람에게 오블리주를 기대하는 것은 모순이다. 노블레스의 덕목이 오블리주이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리 사회에서 그들에게 노블레스 오블리주라는 고귀한 덕목을 요구하는 것은 그들에게 속죄의 기회를 주겠으니 재산을 사회에 환원하라고 협박 아닌 협박을 하는 것이나 다름없다. 참으로 딱한 일이다.

보통사람들이 자신들을 선망한다는 것을 인식하고 있는 권력자들이나 기업가들은 특권의식에 젖어 '갑질'을 일삼는다. 사회는 그들에게 노블레스 오블리주를 기대하지만, 현실은 그 반대다. 한 심리학자의 연구에 따르면²¹⁾ 고급 자동차를 타는 사람일수록 끼어들기를 많이 하고, 횡단보도를 더 많이 침범한다. 상류층 사람일수록 더 많이 속인다. 피프에 따르면 "상류층 사람들은 비윤리적인 행동에 따르는 제재를 대수롭지 않게 인식하고, 비윤리적 행동을 합리화할 만큼 강한 목표 지향성을 지닌다."

사회적으로 높은 지위에 있는 사람들은 목표 지향성은 높지만, 진실성은 떨어진다. "권력자들은 다른 사람의 행동을 도덕적으로 판단할 때 더 엄격하고, 그래서 더 심한 벌을 주려 한다." 결론적으로 권력자들이나 부자들은 보통사람보다 도덕적으로 열등할 가능성이 더 높다. 이런 사람들에게 노블레스 오블리주를 요구하는 것은 사실이 아니라 규범에 기초한 잘못된 요구이다. 이뿐만 아니라 노블레스 오블리주는 '사회 지도층'이라는 특정 집단이 아니라 개인에게 할당해야 한다. 그렇지 않으면 '일반화의 오류'가 발생한다.

(1) '사회 지도층'이라는 말의 허구

'사회 지도층'이라는 말은 적합한 말이 아니다. '지도층'이라는 말은 지도하는 사람들을 지칭하며, 지도층이 지도하려면 지도받는 사람이 있어야 하는데, 지도받는 사람은 시민이라는 의미를 함축하고 있다. 물론 '사회 지도층'은 권력이나 금력에서 높은 지위에 있는 사람들을 의미하지만, 권력이나 금력이 많다고 시민들을 지도할 자격이 있다거나 지도해야 한다는 주장은 성립하지 않는다. 따라서 이런 말은 사라져야 한다.

21) 김상연, "진상의 심리학", 동아일보 2014년 12월 16일, 유정식, "갑질의 심리학", 『과학동아』, 2013년 6월호.

시민들로부터 일정한 권한을 위임받은 정치인이나 국가 공무원은 ‘사회 지도층’이 아니다. 그들은 시민들로부터 일정한 임무를 부여받은 또 다른 시민일 뿐이다. 기업인도 ‘사회 지도층’이 아니다. 그들은 기업가 정신으로 또는 상속으로 우연히 부를 쌓았을 뿐이다. 소비자의 욕구를 잘 충족시킴으로써 아니면 운을 통해 부를 축적했을 뿐이다. 부를 축적했다고 지도자가 되는 것은 아니다. 자유민주주의 사회에서 ‘지도자’란 잘못 사용되고 있는 말이다.

이른바 ‘리더’는 상대적인 개념일 뿐이다. 정치 지도자나 기업가를 리더라고 부르지만 그들을 리드하는 것은 시민이고 소비자일 뿐이다. 우리는 흔히 말하는 ‘사회 지도층’이나 ‘리더’에게 특별한 도덕이나 의무를 부과해서는 안 된다. 그들에게 필요한 것은 모든 시민이 지켜야 할 시민의 덕목이다. 그리고 그들에게 필요한 것은 그들이 맡은 자리가 부여한 직무에 충실해야 할 직업적 책무이다. 그들이 직무상 책무를 제대로 하지 않을 때에는 법적 제재를 받아야 한다. 그것 이상으로 그들에게 다른 도덕적 책무를 강요해서는 안 된다

그뿐만 아니라 우리는 공적 책무를 위임받은 정치인이나 관료들이 언제나 그것을 잘 수행할 것이라고 기대해서는 안 된다. 교과서적으로 부여된 그들의 책무를 그들이 실제로 수행해야 한다는 것으로 그들의 존재론적 지위가 정당화되는 것은 아니다. 우리는 그들이 실제로 어떻게 하고 있는가를 살펴야 한다.

(2) 누가 ‘노블레스’인가

‘노블레스 오블리주’는 프랑스어로 높은 사회적 신분에 상응하는 도덕적 의무를 의미한다. 노블레스는 ‘고귀한 신분(귀족)’을 의미하고, 오블리주는 ‘책임이 있다’는 뜻이다. 노블레스 오블리주는 특권을 향유하는 것에 부응하는 도덕적 의무를 다해야 한다는 뜻을 담고 있다. 귀족이라는 사회적 신분이 사라지면서 이 말이 사라진 것은 아니다. 오늘날 자유민주주의 사회에서 ‘노블레스 오블리주’는 ‘사회 지도층의 책무’, ‘부나 권력 또는 명예를 갖고 있는 지도층의 사회적 지위에 상응하는 도덕적 책임과 의무’를 의미하는 말이 되었다.²²⁾

22) 예종석, 『노블레스 오블리주 : 세상을 비추는 기부의 역사』, 2006, 3-4쪽.

전통사회에서는 귀족이었지만, 오늘날에는 정치가나 재력을 소유한 자본가, 곧 부나 권력을 '가진 사람'이다. 노블레스 오블리주는 '가진 사람들의 책무' 또는 '존경 받는 사람들의 의무'이다.²³⁾ 노블레스 오블리주는 특권층의 출선수범을 의미하기도 한다. 혜택 받은 자가 이익을 사회에 환원하는 것을 노블레스 오블리주라고 한다.

신분제에 따른 귀족계급이 존재하지 않았던 미국에서는 노블레스 오블리주의 의미가 새로운 방식으로 진화한다. 미국에서는 노블레스 오블리주를 귀족계급의 책무가 아니라 모든 시민의 책무라는 의미로 사용하게 되었다.

노블레스 오블리주의 의미는 '귀족의 목숨을 아끼지 않는 용기와 출선수범'에서 '사회 지도층의 도덕적 책무'로 변해왔다. 오늘날 노블레스 오블리주는 가진 자의 나눔을 뜻하며, 부의 환원, 즉 기부를 통해 실천된다. 미국에서는 카네기를 시발점으로 록펠러, 포드 같은 기업인들이 기부를 통해 부의 사회 환원을 지속적으로 행했으며, 오늘날에는 빌 게이츠나 워런 버핏 등이 계승하고 있다.²⁴⁾ 사회의 그늘진 곳에서 신음하고 있는 사람들과 함께할 수 있는 방법이 노블레스 오블리주이다.

(3) 공직자나 기업가가 '노블레스'인가

전통사회와 달리 오늘날 공직자의 덕목은 도덕이 아니라 능력이다. 도덕이 문제되는 경우에도 노블레스 오블리주의 도덕이 아니라 최소한의 도덕이다. 최소한의 도덕은 보통시민들이 준수해야 할 도덕으로 법을 지키며, 사회적으로 지탄받을 만한 행동을 하지 않는 것이다. 도덕심의 높고 낮음은 사회적 지위의 높고 낮음이나 공직자의 직책의 높고 낮음과는 무관하다.

우리 사회에서 소위 말하는 '사회 지도층'이 지탄받는 이유는 고귀한 의무나 책임을 수행하지 않아서가 아니라 보통시민에게 요구되는 시민으로서 지켜야 할 '최소한의 도덕'을 지키지 않기 때문이다. 그들에게 필요한 것은 '오블리주'가 아니다. 최소한의 '시민의 덕'이다. 일반적으로 사회 지도층이 '최소한의 도덕'을 지키지 않을 때 분노하고 노블레스 오블리주를 주장하지만, 실제로 필요한 것은 그것이 아니라 최소한의 '시민의 덕'이다. 자신의 감정을 통제하고, 자신과 타인의 인격을 존중하는

23) 예종석 (2006), 8쪽, 10쪽.

24) 예종석, 『노블레스 오블리주 : 세상을 비추는 기부의 역사』, 2006, 89쪽.

태도이다.

전통 신분사회와 달리 오늘날의 사회 지도층은 끊임없이 교체된다. 고정되어 있지 않다. 부와 권력에서 동일하다. 부와 권력은 계속 유지되는 것이 아니라 그 자리를 지키는 사람들은 수시로 교체된다.

우리나라에서 노블레스 오블리주의 중요성을 주장하는 사람들은 ‘누가 칼레의 시민이 될 것인가?’를 묻는다. 1937년 영국과 프랑스 사이의 100년 전쟁이 막바지로 치달던 때에 수세에 몰린 프랑스 왕 필립 6세는 북부의 도시 칼레(Calais)를 포기하여 이 도시는 함락 위기에 봉착했다. 영국 왕 에드워드 3세가 칼레를 포위하고 물 공급을 중단하자 시민들은 기아에 시달리게 되었다. 영국 왕은 굴욕적인 항복 조건을 제시했다. 칼레의 가장 존경받는 시민 대표 6명이 교수형을 당해야 한다는 것이었다. 이런 상황에서 칼레의 최대 부자였던 생 피에르가 가장 먼저 교수형을 자원하자 뒤이어 귀족, 부호, 법률가가 자진해서 목숨을 바치겠다고 나섰다. 이를 두고 사람들은 높은 신분에 따르는 도덕적 의무를 몸소 실천했다고 해서 노블레스 오블리주의 모범으로 꼽는다.²⁵⁾

(4) 깨어 있는 시민의 역할

정치가 시민을 리드할 것이 아니라 시민이 정치를 리드해야 한다. 한 나라의 정치 제도가 얼마나 잘 헌법 정신에 맞게 작동하는가는 시민이 얼마나 잘 정치인을 통제하고, 그들의 행위에 영향을 미치는가에 달려 있다. 정치는 원래 불안정하고 절대 권력은 반드시 부패하는 속성을 지니고 있기 때문에 시민의 능력이 충분하지 않으면 정치인이 시민의 대리인의 역할을 제대로 수행하지 않는다. 시민의 통제 능력이 부족하면 정치인은 주어진 권력과 권한을 남용하면서 공공의 이익이 아니라 자신의 이익을 추구한다. 시민이 아니라 자신의 부를 축적하고 자신의 이익만을 챙긴다.

따라서 노블레스 오블리주의 필요성을 역설하는 사람은 ‘누가 칼레의 시민이 될 것인가?’를 묻지 말고 ‘내가 칼레의 시민이 되겠다’는 다짐을 실행해야 한다. 귀족이 없는 자유민주주의 세상에서 귀족의 의무나 책무가 존재할 수 없다. 시대가

25) 이계안, 『누가 칼레의 시민이 될 것인가?』, 위즈덤하우스, 2009, 172-173쪽.

변했다. 전근대 사회와 근대사회, 전통사회와 거대사회(Great Society) 사이에는 거대한 단층(Fault Line)이 존재한다.

거대사회에서 노블레스 오블리주는 다른 식으로 정의되어야 한다. 오블리주를 다하는 사람이 노블레스가 되는 것이지, 노블레스가 오블리주를 실행하는 것은 아니다. 근대 시민사회에서 노블한 존재는 시민의 도덕적 의무를 자발적으로 하는 사람이지만, 노블한 존재가 있어 그들의 도덕적 의무나 사회적 책임을 이행하는 것은 아니다. 따라서 부나 권력을 가진 자에게 노블레스 오블리주를 부과하는 것은 거대사회에는 적합하지 않다.

돈이나 권력을 가졌다는 사실이 도덕적 지위가 높다는 것을 의미하지는 않는다. 다만 우연히 그것을 보통시민보다 많이 가졌을 뿐이고, 그것이 지속되리라는 보장도 없다. 돈이나 권력이 시민들에게 높은 도덕적 우월성을 보장하지 않는다. 우리가 강조해야 할 것은 권력이나 돈을 가진 사람들도 보통시민처럼 시민의 덕을 가지고 시민의 의무에 충실하라고 기대하는 것이다.

돈과 권력이 일체로 움직이던 전통사회와 그것이 분리된 거대사회에서는 권력과 돈을 가진 사람의 도덕적 의무는 다르다. 권력을 가진 사람은 시민들의 위임을 받고, 시민이 낸 세금으로 생계를 유지하는 사람들이다. 이들에게 필요한 것은 노블레스 오블리주가 아니라, 자신에게 주어진 공적 책무를 성실히 수행하는 것이다. 그들이 행해야 할 공적 책무를 잘 수행하는 것은 '의무'이지 '미덕'은 아니다. 그러나 돈을 가진 사람은 그렇지 않다.

오늘날 우리가 '노블레스 오블리주'라는 말을 사용한다면, 권력이나 금력을 가진 사람들만이 고귀하고, 고귀한 사람은 자신의 지위에 부합하는 사회적 책임을 다해야 한다는 의미가 아니라 '모든 인간은 존엄하고, 존엄하기 때문에 고귀하고, 자신의 존엄성을 지키기 위해 고귀한 행동을 해야 한다'는 의미로 사용해야 한다. 존엄한 개인으로서 시민은 사회를 위해서가 아니라 자신의 존엄성을 지키기 위해 한 인간으로서 의무를 다하고, 그런 개인이 모여 협동하며 사는 사회는 저절로 살 만한 사회가 된다.

'모든 인간은 존엄하고, 존엄하기 때문에 고귀하고, 자신의 존엄성을 지키기 위해 고귀한 행동을 해야 한다'는 인식은 저절로 생기지 않는다. 이런 인식을 체화한 사람이 바로 '정신적으로 성숙한 사람'이다. 이런 사람을 키우기 위해서는 인문교육을 강

화해야 한다. 인문교육의 역할 가운데 하나는 자신을 통제하고 타인을 존중할 줄 아는 품성을 함양하는 것이기 때문이다.

5. 맺음말

도덕적 언어가 넘쳐나는 사회의 가장 큰 문제는 도덕 자체의 결핍이 아니며, 도덕적 언어가 칭찬이나 설득의 역할을 하는 것이 아니라 타인을 공격하는 무기로 사용된다는 것이다. 도덕은 원래 자기 자신을 도덕적으로 상승시키기 위해 필요한 것임에도 불구하고 타인을 비판하거나 타인에게 요구하기 위한 용도로 널리 사용된다.

도덕의 내면적 특성은 칸트가 동기론을 말했을 때 선명하게 부각되었다. 그는 동일한 행동이라도 그것의 동기를 문제 삼아 도덕적 행동인가 아닌가를 판단했다. 타고난 동정심에 따라 남을 돕는 행위는 도덕적 행위가 아니다. 오직 의무감에서 발원한 행동만이 도덕적 행동이다. 그런데 어떤 행위가 동정심에서 나온 것인지, 의무감에서 나온 것인지를 판단할 있는 위치에 있는 사람은 자기 자신밖에 없다. 따라서 도덕적 판단의 주체는 바로 개인 자신이다. 도덕적 자아의 탄생은 바로 도덕적 개인의 탄생이다. 이것이 도덕적 주체로서 근대적 개인의 탄생이다. 그럼에도 불구하고 우리가 타인의 눈이나 사회적 압력에 굴복하여 행하는 행위는 진정한 의미에서 도덕과 거리가 멀다.

우리 사회의 문제 가운데 하나는 개인의 중요성에 대한 인식이 약하다는 것이다. 사회를 구성하는 것은 개인이고, 개인의 행동들이 사회 전체 흐름을 형성한다. 그럼에도 사회가 상수이고 개인이 변수라는 인식이 확산되면서 개인을 종속변수로 여겨 모든 것이 사회에 의해 결정된다고 생각하게 되었다. 이런 인식이 자리 잡으면 개인은 무력하게 된다. 개인의 자존감이나 도덕심, 패기나 기상은 잦아들고 세상을 탓하고 세상을 바꾸어야 한다는 주장이 힘을 얻는다. 초점은 개인이 아니라 국가나 집단으로 이동한다. 이런 상황에서 국가나 정치권이 사회의 모든 문제를 해결하겠다고 나서는 것은 자연스럽다.

원론적으로는 공공성의 제1차적 담지자는 국민의 세금으로 운영되는 국가기관에서 일하는 공직자들이다. 이들은 ‘공인의식’으로 무장하고 공익을 위해 자신의 직무

에 충실해야 한다. 이들이 그렇게 하는 것은 미덕이 아니라 의무이다.

그러나 공공성을 통해 공익을 확장한다는 명분으로 국가의 역할이 확대되면 관료주의가 넘쳐나고 이익단체가 활개를 치게 된다. 관료주의가 팽배하면 조직의 구성원이 조직의 원래 목적을 위해 열정을 바치지 않고 조직 내부의 소집단이나 개인의 이익을 위해 조직을 이용하고 책임을 회피하게 된다. 공공선택 이론이 잘 보여주고 있듯이 공공기관이 이익단체로 전락하고, 개인은 '사익 추구자'가 된다. 이런 상황에서 각종 이익단체가 나서서 자신의 이익을 위해 공공기관을 포획한다. 공공기관에서 공공성은 사라지고 사익 추구만 남게 된다.

이렇게 공공성을 상실한 국가는 시민들의 신뢰를 얻지 못하고 불신의 대상이 된다. 국가가 특정 집단의 이익에 봉사한다는 인식이 확산되면 '법의 지배'는 사라진다. 시민들은 국가를 절대적으로 불신하면서도 우리 사회의 문제의 주체를 국가로 설정하고 모든 문제에 대해 국가 개입을 요청하는 모순적인 상황에 빠지게 된다.

이런 악순환에서 벗어나는 것은 쉬운 일이 아니지만, 우선적으로 생각할 수 있는 해결책은 국가의 역할을 축소하는 것이다. 국가가 자신의 역할을 줄이면 국가가 개입할 수 있는 영역이 줄어들어 국가가 사익을 추구하는 개인이나 이익단체와 부당하게 결합할 기회가 줄어든다. 관피아와 같은 부정적인 현상은 공직자의 도덕성 약화의 문제이기도 하지만 더 근본적인 문제는 공직자가 개입할 수 있는 영역이 많기 때문이다. 관피아를 줄이고 공정성을 활성화하기 위해서는 제한적 정부와 정부 규제에 과감한 철폐가 필요하다. 정부의 역할이 늘어날수록 정부가 공정성을 상실할 기회도 많아지고, 이익단체와 결합할 가능성도 높아진다.

오늘 우리가 봉착한 문제가 오늘 여기에만 존재하는 것은 아니다. 어느 시대 어느 사회나 문제는 있고, 그 문제를 해결하려는 노력 또한 존재한다. 좀 더 긴 시평(time horizon)에서 살펴보면 우리 사회의 심각한 의제로 부각된 문제들이 새롭게 생긴 것도 아니다. 다만 존재하던 것이 공공성의 확대로 이제 겉으로 드러나게 되어 문제로 부각된 측면도 간과할 수 없다. 더 큰 사회문제에 가려져 문제로 인식되지 않던 것이 이제 비로소 문제로 인식되기 시작한 것이다. 우리가 봉착한 문제를 긴 문명사적 안목에서 살피고, 그 해결책을 궁구하는 것이 우리의 과제이다.

우리 사회가 우리 사회의 건강을 훼손하는 사람들로만 북적인다면 사회는 지속되

기 어려울 것이다. 그러나 우리는 그렇게 생각하지 않는다. 우리 사회는 아직 건강하며, 그런 사람들을 속아낼 자생력을 지니고 있다고 믿는다. 시대와 사회를 막론하고 어디에나 공분을 자아내는 사람들은 존재하게 마련이다. 여론의 주목을 받는 몰지각한 사람들이 아니라 평범한 일상 속에서 자신의 삶을 묵묵히 이어가는 사람들이 실제로 이 사회의 주인공이라 믿는다. 이런 사람들이 이 사회를 건강한 방향으로 변화시킬 것이다. 남에게 줄 수 있는 피해는 아랑곳하지 않고 자신의 이익만을 추구하는 사람들은 도태될 것이다. 아직도 우리 사회는 그 정도의 건강성과 자정 능력은 가지고 있다고 믿는다.

그리고 공동체의 건강을 위해서는 ‘사회 지도층의 의무로서 노블레스 오블리주’가 강조되어서는 안 된다. 좋은 사회는 모든 사람이 시민으로서의 기본적 의무를 수행함으로써 그것의 건강이 유지되는 사회이지, 의무를 넘어서 미덕으로 운영되는 사회가 아니다. 또한 거대사회에서 노블레스 오블리주는 다른 방식으로 정의되어야 한다. 오블리주를 다하는 사람이 노블레스가 되는 것이지, 먼저 존재하는 노블레스가 오블리주를 행하는 것은 아니다.

그동안 우리는 아쉬운 바가 없는 것은 아니지만 주어진 역사적 과제를 그런대로 잘 수행해왔다. 그러나 아직 ‘분단 극복’과 ‘선진사회의 달성’이라는 미완의 과제를 안고 있다. 이런 미완의 과제 앞에서 우리는 공적 모럴의 부족, 다양한 형태의 갈등, 경제 불황 등으로 자신감을 상실하고 자학에 빠져 있다. 국가 역할의 축소와 투명성의 확보, 법의 지배와 응징, ‘정신적으로 성숙한 사람’의 양성을 위한 인문교육을 강화하여 좀 더 나은 사회로 나아갈 수 있는 기반을 마련해야 한다.

한국 사회에서 공공성 강화의 길

김형기 경북대 교수

공공성은 사회의 보편적 이익을 실현하는 한 사회의 제도와 문화의 수준으로 정의할 수 있다. 사유재산제도와 시장경제라는 두 가지 기본적 제도로 구성된 자본주의에서 공공성을 실현하는 길은 무엇인가? 정치, 경제, 문화 등 자본주의사회의 세 영역에서 공공성을 실현하는 방안은 무엇인가? 경제협력개발기구(OECD) 국가 중 공공성이 가장 낮은 나라로 평가되고 있는 한국 사회에서 공공성을 강화하기 위한 제도 개혁과 문화 혁신의 방향은 무엇인가?

사유재산제도와 시장경제는 기본적으로 사익 추구를 보장하는 제도이다. 공익을 위해 사유재산권 행사에 대한 일정한 제한과 시장에 대한 정부 개입이 이루어질 때 공공성이 실현될 수 있다. 정부는 조세와 정부 지출을 통해 공공성을 실현할 수 있다. 국방, 치안, 교육, 복지와 같은 공공재를 공급하기 위해 세금을 거두고 정부 지출을 하는 것은 공공성 실현을 위한 국가의 기본적 사무다.

시장 실패를 보완하기 위한 최소한의 소극적인 공공 지출로부터 보편적 복지 실현을 위한 적극적인 사회 지출에 이르기까지 정부의 역할은 다르게 나타날 수 있다. ‘작은 정부’(small government)와 ‘큰 시장’이나, ‘큰 정부’와 ‘작은 시장’이냐에 따라 한 나라의 공공성이 달라진다.

〈표 1〉은 세계은행의 경제적 자유 지수에 기초하여 작성한 정부의 경제적 역할 지수로 본 공공성 지표이다. 정부 규모 면에서 한국은 ‘작은 정부’ 그룹에 속하며, 특히 소득 재분배에서의 정부의 역할을 나타내는 이전지출과 보조금 비중 기준으로 보면 한국은 OECD 국가 중 공공성이 가장 낮은 나라임을 알 수 있다. 정부 규모 기준에서는 스웨덴을 비롯한 노르딕 모델(Nordic Model) 국가들이 공공성 수준이 가장 높고, 이전지출과 보조금 기준에서는 독일을 비롯한 라인 모델(Rhine Model) 국가들의 공공성 수준이 높음을 알 수 있다. 미국을 비롯한 앵글로아메리칸 모델(Anglo-American Model) 국가들에서는 두 기준 모두 공공성이 낮다.

한편, 기업 부문의 공공성은 기업의 사회적 책임(CSR : Corporate Social Responsibility) 지표로 파악될 수 있다. CSR의 세계적 표준이 ISO 26000이다. ISO 26000의 7대 기본 원칙은 책임성, 투명성, 윤리적 행동, 이해 관계자의 이익 존중, 법

규 준수, 국제 행동 규범, 인권이다. 기업의 공공성은 이 ISO 26000을 준수하는 기업이 어느 정도인가에 의해 파악될 수 있다.

〈표 1〉 OECD 국가의 공공성 지표 : 정부의 경제적 역할 지수(2012년)

정부 규모		이전지출과 보조금	
네덜란드	6.41	프랑스	8.06
스웨덴	6.35	오스트리아	7.91
벨기에	6.08	독일	7.85
룩셈부르크	5.97	벨기에	7.67
이탈리아	5.90	체코	7.31
프랑스	5.78	네덜란드	7.13
체코	5.74	뉴질랜드	7.10
덴마크	5.43	룩셈부르크	6.77
슬로베니아	5.39	이탈리아	6.56
이스라엘	5.10	그리스	6.47
핀란드	5.06	핀란드	6.46
오스트리아	5.05	일본	6.28
노르웨이	4.94	포르투갈	6.20
아이슬란드	4.93	슬로베니아	5.97
아일랜드	4.82	슬로바키아	5.70
영국	4.72	덴마크	5.68
독일	4.62	스웨덴	5.66
뉴질랜드	4.42	스페인	5.58
포르투갈	4.33	헝가리	5.41
스페인	4.32	아일랜드	5.02
헝가리	4.28	노르웨이	4.87
일본	4.23	폴란드	4.45
폴란드	4.21	영국	4.36
에스토니아	4.09	스위스	3.97
그리스	3.85	미국	3.97
슬로바키아	3.58	터키	3.79
캐나다	3.34	에스토니아	3.60
호주	3.33	호주	3.21
한국	3.15	캐나다	3.10
스위스	3.08	아이슬란드	2.58
터키	3.04	이스라엘	2.54
미국	3.04	멕시코	2.08
멕시코	2.90	칠레	1.99
칠레	2.00	한국	1.65

자료 : World Bank의 Economic Freedom Index(2014)로부터 작성

〈표 2〉 세계 상위 100대 CSR 회사(2013) : 평판 기준

1 Microsoft 72.97 (미국)	35 Electrolux 65.91 (스웨덴)
2 The Walt Disney Company 72.83 (미국)	36 Siemens 65.86 (독일)
3 Google 72.71 (미국)	37 IKEA 65.84 (스웨덴)
4 BMW 72.14 (독일)	38 Oracle 65.72 (미국)
5 Daimler (Mercedes-Benz) 70.65 (독일)	39 Eli Lilly 65.64 (미국)
6 Sony 69.49 (일본)	40 Marriott International 65.60 (미국)
7 Intel 69.32 (미국)	41 SAS (Scandinavian Airlines) 65.60 (스웨덴, 노르웨이, 덴마크)
8 Volkswagen 69.29 (독일)	42 Goodyear 65.55 (미국)
9 Apple 69.21 (미국)	43 3M 65.54 (미국)
10 Nestlé 69.00 (스위스)	44 Whirlpool 65.43 (미국)
11 LEGO Group 68.77 (덴마크)	45 General Electric 65.42 (미국)
12 Rolex 68.45 (스위스)	46 FedEx 65.33 (미국)
13 Canon 68.02 (일본)	47 Barilla 65.30 (이탈리아)
14 Kellogg Company 67.90 (미국)	48 Abbott Laboratories 65.28 (미국)
15 Johnson & Johnson 67.80 (미국)	49 Kraft Foods 65.26 (미국)
16 Colgate-Palmolive 67.62 (미국)	50 Dell 65.25 (미국)
17 Danone 67.25 (프랑스)	51 Singapore Airlines 65.20 (싱가포르)
18 IBM 67.09 (미국)	52 Cisco Systems 65.20 (미국)
19 Philips Electronics 67.03 (네덜란드)	53 Pirelli 65.18 (이탈리아)
20 Honda Motor 67.03(일본)	54 HJ Heinz 64.95 (미국)
21 Toyota 66.96 (일본)	55 Nintendo 64.91 (일본)
22 Adidas Group 66.90 (독일)	56 Heineken 64.86 (네덜란드)
23 Michelén 66.75 (프랑스)	57 LG Corporation 64.74 (한국)
24 L'Oréal 66.66 (프랑스)	58 LVMH Group (Moët Hennessy-Louis Vuitton) 64.69 (프랑스)
25 Hewlett-Packard 66.51 (미국)	59 Nokia 64.65 (핀란드)
26 Samsung Electronics 66.50 (한국)	60 Bayer 64.59 (독일)
27 The Coca-Cola Company 66.43 (미국)	61 Panasonic 64.53 (일본)
28 Amazon.com 66.26 (미국)	62 Roche 64.51 (스위스)
29 Procter & Gamble 66.16 (미국)	63 General Mills 64.50 (미국)
30 Ferrero 66.15 (이탈리아)	64 Toshiba 64.38(일본)
31 Giorgio Armani Group 66.14 (이탈리아)	65 Unilever 64.15 (영국, 네덜란드)
32 Volvo Group 66.13 (스웨덴)	66 Marks & Spencer Group 64.10 (영국)
33 Bridgestone 65.98 (일본)	67 British Broadcasting Company (BBC) 63.96 (영국)
34 Deutsche Lufthansa 65.93 (독일)	68 Diageo 63.94 (영국)

- 69 Nike 63.90 (미국)
- 70 Bristol-Myers Squibb 63.81 (미국)
- 71 Swatch Group 63.77 (스위스)
- 72 Ford Motor 63.76 (미국)
- 73 Airbus 63.69 (프랑스)
- 74 Fujifilm 63.68 (일본)
- 75 Xerox 63.50 (미국)
- 76 UPS 63.49 (미국)
- 77 ACER 63.35 (대만)
- 78 Carlsberg Group 63.31 (덴마크)
- 79 DuPont 63.09 (미국)
- 80 eBay 63.09 (미국)
- 81 Hertz Global Holdings 63.04 (미국)
- 82 Starbucks Coffee Company 62.97 (미국)
- 83 Suzuki Motor 62.96 (일본)
- 84 Qantas Airways 62.95 (호주)
- 85 GlaxoSmithKline 62.79 (영국)
- 86 Boeing 62.72 (미국)
- 87 Sharp 62.57 (일본)
- 88 Peugeot-Citroen 62.57 (프랑스)
- 89 H&M 62.46 (스웨덴)
- 90 Air France-KLM 62.38 (프랑스)
- 91 Lenovo Group 62.23 (중국)
- 92 Hitachi 61.95(일본)
- 93 General Motors Company 61.94 (미국)
- 94 Pfizer 61.77 (미국)
- 95 Nissan Motor 61.76 (일본)
- 96 Fujitsu 61.50 (일본)
- 97 British Airways-Iberia (International Airlines Group) 61.33 (영국)
- 98 Zara (Inditex) 61.16 (스페인)
- 99 PepsiCo 61.04 (미국)
- 100 Bacardi 60.67 (버뮤다)

ISO 26000은 인증하는 것이 아니라 가이드라인이기 때문에 이 기준을 지키는 기업이 어느 정도인지는 알 수 없다. 다만, 소유주 중심의 기업 지배구조를 가지고 있던 한국 기업이 1997년 외환위기 이후 주주 자본주의(shareholder capitalism) 요소가 강화됨에 따라 다양한 이해관계자의 이익을 존중하는 기업 비중이 이해관계자 자본주의(stakeholder capitalism)를 지향하는 나라들보다 적을 것이라고 추정할 수 있다.

기업 평가기관인 레퓨테이션 인스티튜트(Reputation Institute)가 발표한 2013년 세계 상위 100대 기업의 사회적 책임(CSR) 회사는 <표 2>와 같다. 미국이 마이크로소프트 등 41개 기업, 일본이 소니 등 14개 기업, 독일이 BMW 등 7개 기업, 프랑스가 다농 등 7개 기업, 영국이 유니레버 등 5개 기업, 스웨덴이 볼보그룹 등 5개 기업, 이탈리아가 페레로 등 4개 기업, 스위스가 네슬레 등 4개 기업인 데 반해, 한국은 삼성전자와 LG 두 개 기업뿐이다. 자동차 산업은 11개 기업이 포함되어 있는데 세계시장 점유율 기준 세계 4위인 현대자동차는 포함되어 있지 않다. 일본 자동차 회사는 혼다, 도요타, 스즈키, 닛산 등 4개 회사가 포함되어 있다. 삼성전자의 경쟁회사인 애플은 9위에 랭크된 반면 삼성전자는 26위에 랭크되었다.

시민들의 공동체 의식과 참여 의식은 공공성을 높일 수 있다. 세계 가치관 조사(world values survey)에서 세계 주요 국가 시민들의 공공성 의식을 잘 파악할 수 있다.

자녀들이 가져야 할 중요한 자질로서 ‘관용과 다른 사람에 대한 존중’, ‘사심 없는 마음’(unselfishness)을 든 응답자의 비중이 한국은 40.8%로 가장 낮았다. 가장 높은 스웨덴의 87.0%와 현격한 차이를 보였다. ‘사심 없는 마음’의 경우, 한국은 10.5%로 독일(5.9%) 다음으로 가장 낮았고, 가장 높은 아르헨티나 57.7%와 큰 격차를 보였다. 자본주의 발전 모델에서 라인(Rhine)형 국가인 독일, 노르딕(Nordic)형 국가인 스웨덴, 앵글로아메리칸(Anglo-American)형 국가인 미국, 그리고 일본과 한국 5개국을 비교해보면 <표 3>과 같다. 관용과 타인 존중 그리고 사심 없는 마음은 곧 공공성을 높이는 시민의식 함양의 기초가 될 것인데, 한국은 이러한 자질을 높이는 자녀 교육이 세계에서 가장 취약함을 알 수 있다.

〈표 3〉 중시하는 자녀 자질

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
관용과 타인 존중	66.7	64.6	40.8	87.0	71.8
사심 없는 마음	5.9	45.1	10.5	30.4	32.7

주 : N = 독일 2046, 일본 2443, 한국 1200, 스웨덴 1206, 미국 2232

(독일 2013, 일본 2010, 한국 2010, 스웨덴 2011, 미국 2011)

자료 : World Values Survey 2010-2014, World Values Survey Association

〈표 4〉 시기별 중시하는 자녀 자질

(단위 : %)

	1981~1984	1989~1993	1994~1998	1999~2004	2005~2009	2010~2014
관용과 타인 존중	25	55	47	65	57	41
사심 없는 마음	12	11	11	15	12	11

주 : N은 시기별로 각각 970, 1251, 1249, 1200, 1200, 1200

자료 : World Values Survey 2010-2014

〈표 4〉에서 1980년대 이후 2000년대 초반까지 관용과 타인 존중 마인드를 강조하는 경향이 강화되다가 지난 10년간은 그것이 감소해왔다는 사실이 주목된다. 이 시기는 보수 정부의 등장으로 경쟁과 효율성, 규제 완화를 강조하는 신자유주의가 강화된 시기인데, 이러한 정세 변화가 자녀교육에서 공공성을 약화시키는 데 기여할 관용과 타인 존중 마인드의 약화와 이기심의 강조로 이어졌을 가능성이 있다. 아무튼 이러한 퇴행은 장차 한국 사회의 공공성을 약화시킬 심각한 현상이라 하지 않을 수 없다.

〈표 5〉 국가별 신뢰 수준

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
사람에 대한 신뢰					
이웃	2.821	2.369	2.784	3.07	2.714
지인	3.045	2.829	2.913	3.386	3.167
초면인	2.1	1.493	1.899	2.455	2.177
공공기관에의 신뢰					
정부	2.363	1.872	2.435	2.085	2.18
법원	2.789	2.672	2.696	2.836	2.52
의회	2.34	1.861	2.067	2.543	1.961

주 : 완전 신뢰를 4점, 완전 불신을 1점으로 부여하여 점수를 계산한 것임
(독일 2013, 일본 2010, 한국 2010, 스웨덴 2011, 미국 2011)

자료 : World Values Survey 2010-2014

〈표 6〉 소득 불평등과 기업 소유에 대한 의식

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
소득 불평등 축소/확대	4.08	5.20	6.45	4.88	5.58
민영화 확대/국유화 확대	5.12	4.51	5.53	5.21	3.71

주 : 점수가 높을수록 소득 불평등 의식이 강하고 국유화 확대 선호가 강함을 나타냄

주 : N = 독일 2046, 일본 2443, 한국 1200, 스웨덴 1206, 미국 2232

(독일 2013, 일본 2010, 한국 2010, 스웨덴 2011, 미국 2011)

자료 : World Values Survey 2010-2014

한국 사회의 신뢰 수준은 어떠한가? 〈표 5〉에서 보는 바와 같이 한국은 일본에 비해서는 신뢰 수준이 약간 더 높지만 스웨덴과 독일 등 선진국에 비해서는 신뢰 수준이 낮다. 사람에게 대한 신뢰에 비해 공공기관에 대한 신뢰는 상대적으로 높은 편이다. 공공기관 중에서는 의회에 대한 신뢰가 가장 낮음을 알 수 있다. '잃어버린 20년'의 장기 침체를 겪고 있는 일본에서 정부와 의회에 대한 신뢰가 아주 낮음이 주목된다.

경제적 측면에서 공공성 의식은 <표 6>의 소득 불평등과 기업 소유에 대한 의식에서 그 일단을 파악할 수 있다. 소득 분배가 더 평등해져야 한다는 견해에서 가장 강한 의견을 1점으로, 개인적 노력을 위한 인센티브로서 소득 격차가 확대되어야 한다는 견해에서 가장 강한 의견을 10점으로 부여했을 때, 10점 척도의 평균 점수는 소득 불평등에 대한 의식을 보여준다. <표 6>에서 한국이 소득 불평등 확대 의견이 다른 나라에 비해 훨씬 높음을 알 수 있다. 반면, 민영화 확대보다는 국유화 확대 의견이 다른 나라에 비해 더 우세한 것으로 나타났다. 민영화에 대해서는 부정적 의견이 강하고, 소득 불평등 확대에 관해서는 긍정적 의견이 강한 상반된 현상을 보이고 있음이 흥미롭다.

한편 ‘모든 사람을 부양하는 데 정부가 더 많은 책임이 있다’(1점)는 견해와 ‘개인들이 자신을 부양하는 데 더 많은 책임을 져야 한다’(10점)는 견해 중에서 한국인은 전자의 견해가 더 강한 것으로 나타났다. 미국인은 개인 책임을 더 강조하고 있고, 한국인은 정부 책임을 더 강조하였다. 정부 책임을 더 강조하고 있는 견해는 한국(3.55), 일본(3.72), 독일(4.78), 스웨덴(5.52), 미국(6.22) 순이었다. 여기서 한국 사람들이 정부의 공공성을 강하게 요구하고 있음을 알 수 있다.

다음으로 민주주의에 대한 국민 의식을 <표 7>에서 보기로 하자. ‘국가의 억압으로부터 국민의 자유를 보호하는 시민권’, ‘실업급여 지급’, ‘정부가 부자에게 세금을 거두어 빈자에게 보조금을 주는 소득 재분배’, ‘소득 평등 실현’, 그리고 ‘여성이 남성과 동등한 권리를 가지는 양성 평등 실현’이 각각 민주주의의 필수적 특성이라고 보는 견해(10점)와 민주주의의 필수적 특성이 아니라고 보는 견해(1점)의 평균치를 다른 나라와 비교해보면, 한국 사람들이 소득 재분배와 소득 평등 실현과 같은 경제 민주화 의식이 상대적으로 강하고, 시민권 획득과 같은 정치 민주화 의식과 양성 평등 실현과 같은 사회 민주화 의식이 상대적으로 약한 것으로 나타났다. 자본주의에서 민주주의가 공공성을 실현하는 길이기 때문에, 국민들의 경제 민주주의 의식이 상대적으로 높은 한국은 다른 조건이 동일할 때 그만큼 공공성 실현의 전망이 밝다고 할 수 있다.

〈표 7〉 민주주의에 대한 인식

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
자유보호 시민권이 민주주의에 필수적	8.10	7.47	7.02	8.61	7.46
실업급여 지급이 민주주의에 필수적	7.87	6.89	7.00	7.52	5.73
소득 재분배가 민주주의에 필수적	6.95	6.50	7.44	6.42	5.04
소득 평등 실현이 민주주의에 필수적	5.60	4.03	5.07	3.39	3.83
양성 평등 실현이 민주주의에 필수적	9.12	7.92	7.64	9.49	8.22

주 : '필수적 특성이다' 10점, '필수적 특성이 아니다' 1점 부여했을 때의 평균 점수임
자료 : World Values Survey 2010~2014

그렇다면, 현재(2010~2014년 시기)의 민주주의 상황에 대해 어떻게 보고 있는가? 당신 나라가 현재 민주주의적으로 통치되고 있느냐는 질문에 대해 '전혀 민주적이지 않다'고 응답한 비율이 독일 0.5%, 일본 1.5%, 한국 2.7%, 스웨덴 0.8%, 미국 2.3%로 나타났다. '완전히 민주적이다'라고 응답한 비율은 독일 9.8% 일본 5.0%, 한국 1.7%, 스웨덴 15.0%, 미국 7.2%로 나타났다. '완전 비민주적' 1점, '완전 민주적' 10점을 부여했을 때 평균 점수는 독일 7.23, 일본 6.72, 한국 5.87, 스웨덴 7.51, 미국 6.46으로 나타났다. 최근의 상황을 비민주적이라고 보는 응답률이 한국에서 가장 높게 나타나고 있는데, 이는 현재 한국의 정치 상황이 공공성 실현에 부정적임을 시사해준다.

다음으로 시민 직접행동을 보자. 불공정을 시정하거나 자신의 정당한 요구를 위해 행동하는 시민의 직접행동 경험을 〈표 8〉에서 국가별로 비교해보면, 한국이 일본보다는 대체로 약간 더 활발하지만 다른 나라에 비해서는 크게 미약하다. 청원 활동, 불매운동, 평화시위, 파업 등 시민 직접행동을 통한 공공성 실현 경로는 한국에서 매우 부진함을 알 수 있다.

〈표 8〉 시민 직접행동 경험의 국가별 비교

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
청원 활동 경험	42.7	28.0	26.4	68.0	60.1
불매운동 참가	12.9	1.4	5.4	21.9	15.5
평화시위 참가	21.1	3.6	9.5	20.8	13.7
파업 참가	11.9	3.5	5.3	16.0	7.4
기타 항의 활동	10.9	1.7	4.0	14.0	5.6

자료 : World Values Survey 2010-2014

마지막으로 국민들의 가치관이 어느 정도 물질주의적인지 혹은 탈물질주의적인지 보기로 하자. 〈표 9〉에서 보는 것처럼 한국 사람은 다른 나라 사람에 비해 물질주의 경향이 아주 강하며 탈물질주의 경향은 아주 약하다. 물질주의 경향이 강할수록 공공성 실현이 어렵고, 탈물질주의 경향이 강할수록 공공성 실현이 용이할 것이기 때문에, 이러한 결과는 한국 사람의 물질주의 가치관이 공공성 강화를 저해하고 있음을 보여준다.

〈표 9〉 물질주의적 혹은 탈물질주의적 경향 국제 비교

(단위 : %)

	독일	일본	한국	스웨덴	미국
물질주의적	19.6	19.3	44.2	7.6	23.2
탈물질주의적	22.4	6.6	5.1	30.0	16.7

주 : Post-Materialist index 4-item

자료 : World Values Survey 2010-2014

〈표 10〉 OECD 국가의 공공성 순위

(단위 : %)

국 가	공익성	공정성	공민성	공개성	공공성
노르웨이	3	1	3	1	1
스웨덴	6	2	1	3	2
핀란드	5	3	4	2	3
덴마크	4	6	2	5	4
룩셈부르크	1	14	7	7	5
뉴질랜드	2	10	9	9	6
에스토니아	10	21	23	4	7
아일랜드	7	9	18	12	8
스위스	27	7	10	6	9
아이슬란드	17	4	13	13	10
네덜란드	12	8	14	14	11
독일	16	18	6	10	12
벨기에	11	11	12	19	13
이탈리아	9	5	22	31	14
호주	22	17	8	15	15
오스트리아	8	24	16	22	16
체코	14	26	20	11	17
캐나다	25	16	11	18	18
슬로베니아	13	12	25	21	19
폴란드	19	23	15	17	20
스페인	15	13	19	28	21
영국	24	22	17	16	22
프랑스	18	15	24	26	23
미국	32	31	5	8	24
포르투갈	21	28	26	24	25
이스라엘	26	30	21	20	26
그리스	30	19	29	23	27
슬로바키아	28	29	27	25	28
헝가리	20	25	33	32	29
멕시코	31	20	28	30	30
일본	29	27	30	27	31
터키	23	32	32	33	32
한국	33	33	31	29	33

출처 : 서울대 사회발전연구소, 『이중위험사회의 재난과 공공성』, 2014

이제 종합하여 한국 사회의 공공성 정도를 총체적으로 보기로 하자. 서울대 사회발전연구소가 OECD 국가의 공공성을 분석한 결과가 <표 10>에 제시되어 있다. 공공성을 공익성, 공정성, 공민성, 공개성이란 4개 요소로 나누어 분석한 결과, 한국의 공공성은 OECD 33개국 중 최하위였다.

전체적 경향을 보면, 스웨덴을 비롯한 노르딕 모델(사회민주주의) 국가들의 공공성이 가장 높고, 다음으로 독일을 비롯한 라인 모델(사회적 시장경제) 국가들이 중간 수준이며, 미국을 비롯한 앵글로아메리칸 모델(신자유주의) 국가들과 스페인을 비롯한 지중해 모델(Mediterranean Model) 국가들이 하위 수준이다. 원래의 동아시아 모델(East Asian Model)에 1990년대 후반경부터 신자유주의적인 앵글로아메리칸 모델이 결합되어 하이브리드화된 일본과 한국에서 공공성 수준이 최하위권임을 알 수 있다.

이상과 같은 분석 결과로부터 한국 사회에서 공공성 강화를 위한 방향을 도출할 수 있다. 한마디로 말하자면 정치, 경제, 문화 3부문에서 공공성을 높이는 제도 개혁과 문화 혁신을 해야 한다.

정치 부문에서 참여민주주의, 대의민주주의, 심의민주주의의 결합을 통해 통치 양식을 바꾸어야 한다. 이를 위해서는 특히 중앙집권적 민주체제를 지방분권적 민주체제로 국가 경영방식을 바꾸는 지방 분권 개헌이 필요하다. 정당과 국회의 공공성을 높이는 정치 개혁이 필요하다. 공직자와 공무원의 공공성을 높이는 행동 규범을 정립해야 한다. 정부의 소득 재분배 기능을 강화하고 복지국가를 실현하여 경제사회의 공공성을 강화하기 위해서는 ‘크고 유능한 정부’가 필수적이다. 노·사·민·정 간, 보수와 진보 간 사회적 대화와 사회적 대타협을 통해 당파적 정치를 공공성 정치로 전환시켜야 한다. 민주주의가 정치적 민주주의로부터 경제적 민주주의로 나아가 사회적 민주주의로 확대되어야 한다.

경제 부문에서는 기업의 사회적 책임과 이해관계자 자본주의, 사회적 경제를 결합하여 생산양식을 바꾸어야 한다. 특히 재벌 체제와 주주 자본주의가 결합된 현행 기업 지배구조로부터 재벌 체제와 이해관계자 자본주의가 결합된 기업 지배구조로의 전환이 이루어져야 한다. 대기업의 공공성을 강화하는 방향으로 사외이사제를 개혁해야 한다. 대기업과 중소기업의 대등한 협력이 가능하도록 대기업에 대한 중소기업의 집단거래를 허용해야 한다. CSR의 국제표준인 ISO 26000 실천기업을 확대하기 위해

공공조달과 CSR를 연계시키는 방안을 강구해야 한다. 공공경제의 확대만이 아니라 공익성과 수익성을 동시에 추구하는 사회적 경제(social economy)를 확장해야 한다. 공공성 지표를 공기업과 국립대학 등 공공기관 성과 평가에 최우선 지표로 포함시켜야 한다.

문화 부문에서는 공동체주의 원리와 공동체 의식 그리고 생태주의를 결합하여 시민들의 생활양식을 혁신해야 한다. 탈물질주의적인 생태주의가 지역 공동체를 중심으로 확산될 필요가 있다. 학생들이 타인을 존중하고 관용하며 사심 없는 마음으로 행동하도록 가정교육과 학교교육을 혁신해야 한다. 공공성 강화 종합 교육 프로그램을 초·중등교육에 도입해야 한다. 고등교육의 공성을 높이기 위한 대학 거버넌스를 구축하고 국립대 비중을 획기적으로 높여야 한다. 권력자와 부자의 노블레스 오블리주를 사회적 의무로 만드는 캠페인을 벌여야 한다. 참여하는 시민을 양성하기 위한 교육 프로그램 지원을 강화해야 한다. 사회 구성원 간의 신뢰를 높이는 ‘호혜주의’, ‘관용’과 ‘배려’의 사회 자본을 축적하는 사회교육 투자가 크게 강화되어야 한다.

요컨대, 한국 사회의 공공성을 강화하기 위해서는 신자유주의적 발전 모델을 넘어 새로운 발전 모델을 정립해야 한다. 공공성을 높이는 새로운 발전 모델을 위한 제도 개혁과 문화 혁신이 있어야 한국 자본주의의 지속 가능한 발전을 기대할 수 있을 것이다. 개혁과 문화 혁신이 있어야 한국 자본주의의 지속 가능한 발전을 기대할 수 있을 것이다.

시민정신 제고 위한 최선의 방도는 교육 개혁

박지향 서울대 교수

오늘 이 심포지엄은 우리 사회가 압축 성장에 따른 경제적 번영에도 불구하고 성숙한 시민정신이 함께하지 못함으로써 야기되는 심각한 상황을 점검하고 해결책을 모색하는 자리입니다. 기본적으로 저는 우리 시민정신의 결여가 심각한 수준이라는 판단에 동의합니다. 그러나 다른 한편, 영국과 같이 경제발전과 정치적 근대화가 함께 간 모범적인 몇 나라를 제외하고 대부분의 나라들은 물질적 성장과 정신적 성장 사이에 괴리를 경험하였고 우리 역시 마찬가지라고 생각합니다. 우리가 예외는 아니라는 것입니다. 언젠가는 우리 국민도 경제 수준에 걸맞은 시민정신을 획득하게 될 것이라고 믿습니다. 다만 그 과정을 가능한 한 단축하여 지금의 혼란 상태를 빨리 해결해야 한다는 다급함이 우리를 이 자리에 모으게 했다고 생각합니다.

윤평중 교수님의 발제는 공공성을 지켜야 하는 당위는 사회 일부에만 국한된 것이 아니라 국민 모두의 것이라는 점을 기본 주장으로 내세우고 있습니다. 전적으로 동감합니다. 다만, 주최 측의 부탁도 있었지만, 우리 사회가 현재 어떠한 진단만이 아니라 구체적 해결책에 대하여 제시해주셨으면 좋았는데 그 부분이 좀 아쉬웠습니다. 사실 왕도는 없습니다. 저 역시 오랫동안 이 문제에 대하여 고민해왔지만 아직 해결책을 알지 못합니다. 그러나 이런 자리를 통해 여러 사람이 지혜를 모으다 보면 길이 보일 수도 있겠죠.

윤 교수님은 우선 박지원의 「허생전」과 셰익스피어의 「베니스의 상인」을 비교하며 영국의 법치주의와 우리를 비교하고 있습니다. 윤 교수님이 솔직하게 지적하고 있듯이 영국인들이 상공업을 발달시키고 상공업의 질서로 법치주의를 확립한 것에 비해 우리의 전통문명은 그 점에서 너무 빈약했습니다. 여기서 저는 지금이라도 서양, 특히 영국의 근대문명의 교훈을 배워야 한다는 다소 엉뚱한 주장을 하고자 합니다. 요즘 서양을 배우자고 하면 시대에 뒤떨어진 사람으로 취급받을 게 분명하지만 우리 사회는 근대 유럽문명이 성취한 것을 아직 배우지 못했다고 생각합니다. 특히 자신의 삶에 책임지는 자유롭고 독립적인 개인, 그러한 개인의 권리와 자유를 보장해주는 법과 제도 등을 확립하여 지난 500여 년 동안 서양이 앞서갈 수 있게 만들어 준 문화와 제도의 핵심을 우리는 아직 잘 알지 못합니다. 서양 중심주의니 탈근대니

하는 말에 현혹되지 말고 서양에서 배울 것은 배워야 합니다.

다음으로 윤 교수님은 우리 사회에는 돈, 권력, 명예가 정치권력과 고위 관직에 집중되어 있음을 지적하면서 그 사회적 메커니즘을 단호히 끊어내야 한다고 주장하셨습니다. 올바른 지적입니다. 그러나 그 해결책은 제시하지 않았습시다. 정치와 관직의 탈신화화는 어떻게 가능할까요? 저는 그 해결책으로 국가를 과감하게 축소하고 권력을 분산해서 정치권과 공직자들이 ‘갑질’을 할 수 있는 기회를 줄여야 한다고 생각합니다. 그러나 언론을 위시하여 여론은 무슨 일만 터지면 정부의 책임을 묻는 것이 습관화되어 있습니다. 그런 태도는 큰 정부를 요구하는 것과 다르지 않습니다. 더욱이 복지국가에 대한 기대와 요구가 증폭되는 가운데 국가를 축소시켜야 한다는 주장은 설 땅을 잃었습니다. 게다가 어느 정부도 자신이 이미 가지고 있는 권력을 포기하려 하지 않습니다. 오직 여론의 압력과 정치 지도자의 강력한 의지만이 그 일을 할 수 있습니다. 영국 대처 총리의 성취에서 교훈을 얻을 수 있을 것입니다.

윤 교수님은 또한 우리 국민의 정서를 르상티망이라는 개념으로 설명하면서 고질적인 남 탓하기가 바로 이 르상티망에서 유래한다는 아주 적절한 진단을 해주셨습니다. 자신의 책임을 먼저 돌아보기보다 국가, 사회, 남 탓을 한다는 것입니다. 저는 남 탓하기가 잘못된 민족주의 교육의 결과이기도 하다는 점을 지적하고 싶습니다. 특히 망국의 책임을 우리 자신의 잘못이 아니라 일본에만 묻는 식의 교육이 은연중에 그런 의식을 부추기지 않았나 싶습니다.

오늘 모든 발제자들이 현재 우리 사회의 공공성 부재에 대해 옳은 진단을 내려주셨는데 저는 이 모든 것이 한마디로 우리 역사에 자유주의 시대가 존재하지 않았기 때문이라고 생각합니다. 우리 헌정은 자유민주주의와 공화주의로 구성되어 있습니다. 저는 몇 년 전 어느 일간지에 ‘민주는 넘치고 공화는 부족한 대한민국’이라는 칼럼을 썼는데 그 후 우리 사회에 공화에 대한 논의가 활발해진 것 같아 상당히 기쁘게 생각한 적이 있습니다. 그러나 여전히 우리 국민은 ‘자유민주주의’에서 ‘자유’가 무엇인지, ‘대한민국은 민주공화국’이라고 할 때 ‘공화’가 무엇인지를 잘 모르는 것 같습니다.

자유민주주의는 서양의 정치 발전 과정에서 자유주의가 민주주의로 흡수되면서 만들어진 개념입니다. 따라서 자유민주주의란 자유주의와 민주주의가 합쳐진 정치 체제를 의미합니다. 다 아는 내용이지만 반복하자면, 자유주의는 17세기 중엽에 있

었던 영국혁명과 명예혁명, 그리고 존 로크의 정치사상 이래 수백 년 동안 서양을 강력하게 장악한 이데올로기입니다. 자유주의의 핵심에는 개인이 있습니다. 그 개인은 독립적이고 책임의식이 있는 개인이어야 하며 그러기 위해서는 근면, 자립, 자조, 금욕, 절제 등의 가치가 따라야 합니다. 개인이 우뚝 서야 윤 교수님이 지적하듯이 연줄로부터 자유로운, 따라서 연줄이 중요한 게 아니라 자신의 노력과 절제가 중요하다는 것을 아는 개인이 탄생합니다.

그러나 우리 역사에는 불행히도 자유주의의 시대가 존재하지 않았습니다. 우리는 봉건사회에서 민주주의로 바로 이행했습니다. 서양에서 수백 년 동안 개인을 훈육하고 단련시킨 자유주의 시대를 건너뛰었던 것입니다. 현재 우리 사회에서 발견되는 여러 악폐는 바로 자유주의적 가치에 익숙하지 않기 때문에 일어나는 것 같습니다. 특히 나의 자유가 소중한 만큼 남의 자유도 소중하며 절대로 남의 자유를 침범해서는 안 된다는 것이 자유주의의 핵심 원칙인데, 요즘 SNS에서 난무하는 막말과 타인에 대한 비방은 자유주의의 핵심 원칙이 무엇인지를 모르고 있음을 보여줍니다. 저는 지금이라도 ‘자유민주주의에서 자유가 무엇을 의미하는지’를 가르쳐야 한다고 생각합니다.

한편 민주주의의 장점은 모든 사람이 정치에 참여한다는 것입니다. 민주주의는 우선적으로 권력의 분배에 관심을 가지는 이데올로기이며 그 권력의 질에 대해서는 별로 상관하지 않습니다. 여기에 민주주의의 심각한 약점이 있습니다. 민주주의에는 ‘덕’을 갖춘 시민 공동체라는 공화주의적 요소가 반드시 첨부되어야 합니다. 그러나 공화주의는 공적 영역이 사적 영역보다 우선한다는 기본 입장을 취하기 때문에 기본적으로 자유주의와 상충합니다.

따라서 우리 헌정을 구성하는 자유주의, 민주주의, 공화주의는 엄격한 의미에서 갈등하는 부분이 있으며 우리는 이 세 가지를 조화롭게 통합해내야 합니다. 그러나 이 세 가지 가운데 민주주의가 다른 두 개를 압도하고 있는 게 우리의 현실입니다. 그것은 우리 국민들이 공정함과 공평함을 구분하지 못한다는 사실에서도 알 수 있습니다. 공정은 자유주의에 가까운 개념이고, 공평은 사회민주적 개념입니다. 우리가 자유민주주의하에서 평등을 이야기할 때 그 평등은 기회의 평등, 법적 평등, 정치적 평등에서 멈추어야지 결과의 평등으로 비약해서는 안 됩니다. 결과의 평등을 주장하는

순간 개인의 자유와 권리는 무너지기 때문입니다.

그러나 동시에 진정 공정한 사회를 위해서는 타고난 재능과 자질은 어찌지 못한다 해도 출발선은 같게 만들어주어야 합니다. 가난의 대물림은 막아야 합니다. 그것이 공공선이기도 합니다. 여기서 저는 가장 효과적인 방법으로 공교육의 대대적인 개선을 제안하고자 합니다. 유복하지 못한 집안에서 태어난 사람이라도 공교육을 통한 노력만으로 충분히 교육받고 성공할 수 있는 여건을 마련해주어야 합니다. 그러려면 우리나라 교육제도를 전반적으로 바꾸어야 합니다. 참으로 거대한 작업이지만 이 문제를 반드시 해결해야 합니다. 몇십 년 동안 악화일로에 있는 교육 문제를 현 정부부터라도 단호히 손대야 합니다.

실상 시민정신 제고를 위한 최선의 길은 결국 교육이라고 생각합니다. 학교교육을 통한 긴 안목의 교육이 필요하며 순간순간 상황에 따른 학습효과도 필요합니다. 우선 제도권교육부터 살펴본다면 저는 우리 사회의 가장 심각한 문제점이 바로 잘못된 교육제도에서 유래한다고 생각합니다. 현재 중등교육의 초점은 대학입시에 맞춰 있습니다. 그러나 원래 고등학교만 졸업해도 사회의 구성원으로, 시민으로 활동하는데 지장이 없는 훈련을 받아야 마땅하다고 생각합니다. 그러나 그 모든 게 대학입시를 위해 희생되고 대학교육은 대학교육대로 취업을 위해 희생되는 악순환이 반복되고 있습니다.

중·고등학교 교과서의 내용도 바꾸어야 할 뿐만 아니라 고급화시켜야 합니다. 역사교과서의 예를 든다면 어떤 사건이 일어난 맥락을 설명하지 않은 채 단순 사실만 나열하고 있습니다. 그래서 사건 자체에 대한 이해가 불가능할 뿐만 아니라 의의를 찾기도 힘듭니다. 맥락을 가르쳐서 학생들로 하여금 스스로 생각하고 판단할 수 있는 능력을 키우도록 교과서도 바꾸고 수업 방식도 바꾸어야 합니다. 교과서 집필에 최고 전문가가 투입되어야 하고 복합적인 수업을 진행할 수 있도록 교사들의 자질을 높여야 합니다. 임용고시라는 지극히 일차원적인 틀에서 벗어나 다양한 인재를 교사로 선정할 수 있도록 교사 채용제도가 개방되고 개선되어야 합니다. 너무 무리한 주문이라고 말하겠죠. 그러나 이 과정을 거치지 않고는 시민정신은 크게 성장하지 않을 것입니다.

저는 봉사활동이 공공선을 생각하고 공화를 배우는 데 중요한 수단이 될 수 있다고

믿습니다. 학교교육에 봉사활동을 포함시키는 건 어떨까요? 기업은 기업대로 직원들에게 봉사활동을 고무할 방법을 찾을 수 있을 것입니다. 종교기관의 역할도 중요합니다. 영국도 18세기까지 편법과 반칙이 많이 발견되는 사회였지만 18세기 중엽에 복음주의라는 종교운동이 시작되어 사회를 정화시켰고 그 후 180도 달라졌습니다. 물론 21세기라는 탈종교 시대에 그러한 주문을 하는 것이 이상하게 들릴지 모르지만 우리 국민의 반 이상이 종교를 가지고 있다는 사실을 감안할 때 비현실적인 제안은 아니라고 생각합니다.

그러나 시민정신을 고양하는 데 가장 효과적인 것은 무엇보다도 대형 사고를 거치면서 얻게 되는 학습효과일 것입니다. 한편으로는 꾸준히 교육을 통해 시민정신을 고양하는 노력을 하면서 다른 한편으로는 국가의 큰 위기가 발생할 때마다 그 위기를 학습 기회로 삼아야 합니다. 사람들은 사실 일상적 교육에서는 크게 배우지 못합니다. 그러다가 큰 사건을 직접 경험하면서 깨달음을 얻게 됩니다. 세월호 사건은 시민정신을 가르치고 배우는 교육 효과를 극대화하기 위한 절호의 기회였습니다. 그러나 우리는 그 기회를 낭비해버렸습니다. 그 사건은 그저 반대 정파를 비방하는 정략적 도구로 전락해버렸습니다. 그런 사고가 다시 발생하지 않는 게 바람이지만 우리의 압축 성장을 생각할 때 아마도 세월호 사고와 같은 사건은 이번이 마지막이 아닐 겁니다. 그런 사고는 다시 발생할 수 있습니다. 지극히 불행한 일이지만 그런 사건이 다시 발생한다면 우리는 절대로 세월호 사건에서와 같은 낭비를 해서는 안 됩니다.

오늘 모든 발제자께서는 우리 사회의 공공성이 쇠퇴하고 있다고 진단하신 것 같습니다. 그러나 저는 우리 사회의 공공성은 쇠퇴가 아니라 기초부터 세워야 하는 단계에 있다고 생각합니다. 지금 우리가 추구해야 하는 민주공화국의 공공성은 전근대적 봉건 공동사회의 공공성과는 다르기 때문입니다. 그러나 너무 절망할 필요는 없습니다. 조금씩 나아지고 있음을 실감하고 있으니까요. 예를 들어 운전문화도 예전보다 훨씬 선진화되었습니다. 공공성은 영국과 같은 선진국조차 오랜 시간에 걸쳐 달성한 어려운 과제입니다. 되풀이하지만 왕도는 없습니다. 다만 가정교육, 학교교육, 종교기관을 통한 교육, 그리고 언론을 통한 교육 등 전 방위적 교육과 훈육을 통해서만 우리의 시민정신은 성숙해질 것입니다.

대한민국 집단인격의 형성과 고양

이은경 변호사

I. 서론

지금 대한민국은 갖가지 부조리로 얼룩진 사회구조에 대한 근본적 성찰이 절실하다. ‘돈’과 ‘권력’이 빚어낸 엄청난 죄과들이 봇물처럼 터져 나오기 때문이다. 이 오만과 탐욕이 빚어내는 치명적 파괴력을 제거하는 게 바로 이 시대의 간절한 요청이다. 그런데, 돈과 권력에 비참하게 사로잡힌 이 자아 도취의 시대정신을 과연 무엇으로 제거할 수 있는가?

특히 세월호 참사는 대한민국이 더 이상 지금의 시대적 요청을 미루려야 미룰 수 없게 만든, 참으로 압도적인 사건이었다. 그레선지 세월호 전과 후가 뚜렷이 달라질 거란 의지 표명이 넘쳐났다. 국가의 위기관리에 대한 새로운 정치적 결단이 절실했던 만큼, 대통령은 ‘국가 개조’라는 말도 썼다. 그런데 누가, 어떻게, 무엇으로 국가를 개조할 것인가? 시스템을 재정비한다고도 하고, 인사를 쇄신한다는 말도 있고, 심지어 형벌권을 대폭 강화한다는 소리도 들렸다. 그러나 세상을 바꾸는 게 시스템과 조직, 법의 단호함만으로 가능한 건가? 국가 개조는 아마도 물리적 힘으로 가능한 게 아닐 거다. 결국 사람이 문제일 거다. 사람이 바뀌어야 국가도 바뀌지 않겠는가?

그러나 올바른 철학을 갖춘 사람들을 데려다놓는다고 해결될 문제도 아니다. 구조 자체에 내재해 있는 파괴적 힘이 창조적 능력에 의해 변형되는 수밖에 없다. 특히 물질주의가 불러온 타락과 부패, 빈곤의 악순환은 이젠 더 이상 묵과하기 어렵게 됐다. 세월호 참사 이후, 경제 논리가 규범적 평가 위에 군림하던 시대는 종말을 고했기 때문이다.

차체에 우리도 ‘집단인격’을 화두로 삼을 시기가 도래했다. 집단인격은 공동체를 구성하는 각 개별인격의 단순한 통합이 아니다. 선과 악의 구분에서 ‘세상’과 ‘나’를 분리하는 ‘두 영역의 사고’를 반대하기 때문이다. 오히려 나의 인격이 너의 인격과 하나라는 거다. 나의 삶에 대한 책임을 사회적, 역사적 공동체의 삶 속에서 묻겠다는 거다. 그렇다. 우리 사회가 온통 가해자, 피해자 편 가르기에 몰두하고, 이 엄청난 책임을 누구에게 물을 것인지에만 조급한 게 조금 위험해 보이지 않는가? 이 또한 ‘대

한민국'이라는 집단인격이 빚어낸 참사가 아니란 말인가? 어느 누구인들 자유로울 수 있겠는가? 이 무거운 책임으로부터 말이다.

나는 세월호에 간헐던 젊은 영정 앞에서 기성세대의 죄과를 더는 물려주지 않는 게 속죄란 생각이 들었다. 그동안 우리는 존재나 의미보다는 '성공'과 '성취'에 내몰렸다. 각박한 생존 논리가 착한 사람보다 잘난 사람을 선호했다. 치열한 경쟁 구도는 '이기심'을 배양하고 '이타심'을 배격했다. 이젠 좀 그런 대물림을 끊어내야 한다. 대한민국은 차세대를 위해서라도 좀 더 성숙한 집단인격을 필요로 한다.

대한민국의 패러다임을 바꿀 집단인격! 이를 위해 우리 모두 머리를 맞대야 한다. 대한한국의 집단인격 형성(形成)과 고양(高揚)은 중차대한 국가과업이다.

II. 집단인격의 형성

1. 집단인격의 개념

공동체에는 각 개별인격이 모여서 존재하는 '집단인격'이 존재한다. 그런데 이 집단인격은 각 개별인격의 단순한 통합이 아니라 각 개인을 넘어서는, 그렇지만 각 개인과 맺는 인격적인 상관성 없이는 이해할 수 없는 '하나의 개별적인 집단인격'이다.

오늘날은 조금 생소한 개념일 수 있다. 개인주의, 자유주의, 다원주의 시대에 이 집단인격의 개념이 어떻게 효용을 발휘할 수 있을지 의문이 남기 때문이다. 그러나 지금 한반도처럼 한 가지 큰 과업이 얼마 남지 않은 상황에서 새로운 공동체주의로 비상하기 위해서, 그리고 공동체의 가치를 회복하고, 정의를 형성하고, 사회적 약자의 고통을 분담하는 일을 사회윤리학적으로 설명하기 위해서라도 '집단인격'을 실천적으로 논의할 필요가 있다. 그렇다면 그 방향 설정은 물론, 방법과 절차에 있어서도 공동선의 합의를 도출해야 한다. 아니 적극적으로 선점해야 할 수도 있다.

과연 나의 윤리적 삶의 실천을 뛰어넘는, 이 공동선의 합의를 도출하는 실천적인 제안은 무엇인가? 유독 치열한 경쟁 논리 속에서 힘겹게 생존해온 우리들에게 이젠 진정한 변화가 필요하다.

2. 집단인격의 구조

가. 공동체의 골격

우리는 공동체를 추구한다. 이는 인간 운명이 같다는 의미다. 과연 인간 공동의 운명을 무엇으로 붙잡을 것인가? 바로 '정의'이다. 공동체의 골격이 '정의'인 셈이다. 그런데, 정의의 구조를 짜맞추는 가장 기본적 질서가 바로 '법'이다. '법'은 한 사회의 공동체 유지를 위한 가장 현실적인 정의의 잣대이고, 더 나은 정의의 패턴을 만드는 창조적 사명이 내재돼 있기 때문이다.

나. 법과 정의라는 근본 가치의 제고

우리 국민들은 법과 정의라는 대한민국의 근본 가치에 대해 무척이나 회의적이다. 법조인과 정치인이 국민들이 불신하는 1, 2위 집단인 것만 봐도 알 수 있다. 사실 법과 정의에 대한 국가의 권위가 없는 건 그간 우리 사회에 쌓여온 왜곡된 권위에 대한 상처, 그리고 올바르게 않았던 정치권력에 대한 분노가 국민들 마음에 커다란 상처를 남겼기 때문이리라. 그리고 노블레스 오블리주를 실천하지 못한 법조인과 정치인들 탓이기도 하리라. 그렇지만 이들이 잘못했다 해서 '법과 권위를 무시하는 사회의 흐름'에 동조할 순 없지 않은가? 어쨌든 법과 정의라는 근본 가치가 흔들리는 사회는 양육강식의 전쟁터에 불과할 뿐이다. '법과 원칙', '법과 질서' 이런 고전적 단어들 이 설 자리가 없는 현실, 심지어 '정직하면, 법을 원칙대로 잘 지키면 나만 손해 본다'는 이 사회의 패배적 사고방식에 대해 우린 'Yes', 'No'를 선택할 갈림길에 서 있다.

(1) '법'의 원리

(가) 황금률

법의 핵심을 지적하는 원리는 과연 무엇인가? 법철학자들은 예수의 산상강론 중 '황금률', 즉 적극적으로는 '다른 사람이 너에게 해주기를 바라는 것을 너도 그들에게 하라', 소극적으로는 '사람들이 너에게 하지 않기를 원하는 것을 다른 누구에게도 하지 말라'를 인용한다. 이는 공동체를 전제로 하는 집단인격의 시작과 끝이기도 하다.

(나) 법의 뿌리는 ‘사랑’이다.

한 가지 분명한 건 법을 통해 공동의 삶을 완벽하게 규율하려는 것 또한 인간의 커다란 오만이라는 것이다. 법은 얼마든지 타락할 수 있기 때문이다. 법을 통해 이상적 정의를 만들려던 욕망은 법 만능주의의 참혹함만 남기지 않았는가?

그러나 어떤 부작용이 있든지 간에 ‘공동체의 충실함’을 지지해주는 것은 여전히 법이다. 물론 공권력의 칼날도 법이 제어한다. 다만 사회의 법제도에 생명을 불어넣고, 기존의 법체계를 초월하는 내재적 힘이 하나 있다. 바로 사랑이다. 독일 신학자 쾨넨베르그는 ‘항상 새롭고 더 나은 정의의 패턴을 만들어내는 사랑의 창조적 생생함이 법의 본질’이라 했다. 그렇다. 법의 뿌리는 사랑이다.

그렇지만 사랑이 도대체 무엇인가? 쾨넨베르그는 사랑을 두 가지로 정의한다. 하나는 역지사지(易地思之), 또 하나는 조인(助人)이다. ‘자신을 다른 사람의 입장에서 서게 하는 것, 즉 일시적 대면일지라도 자신의 손에 들어온 존재에 대하여 상상하고 이해하는 것’이 사랑의 본질이다. 물론 역지사지는 무척 어렵다. 지위가 높을수록, 나이가 많을수록 벽이 두껍다. 특히 성공의 경험이 많은 사람은 실패를 이해하기 어렵다. 강자는 약자를 체휼하기 힘들다. 머리가 좋은 사람은 필부필녀가 답답할 뿐이다. 설혹 비슷한 처지일지라도 나와 너의 계산은 너무도 다르다. 이걸 극복하는 게 사랑이다.

또한 사랑은 ‘사람과 사람을 연결해주는 특별한 역할 안에서 다른 사람을 한 인간으로 받아들이고, 그 사람이 자신의 삶을 정복하고 형성해가는 과업을 돕는 것’이다. 법의 규범적 정의는 공동체의 삶을 위협하는 부패마저도 형벌권의 행사를 통해 원래 상태로 돌이키는 기능이 있다. 그뿐인가? 현실의 상황을 뛰어넘어 새로운 가능성을 찾을 수 있게 사람을 돕는 건, 인간에 대한 근원적 질문을 던진다. 결론은 사랑이다. 그렇다. 사랑이 법의 완성이다.

(2) 법치의 확립에 관한 제안

집단인격의 구조를 갖추기 위해서는 무엇보다도 ‘법치’에 관한 실천적 제안이 제일 앞설 수밖에 없다.

첫째, 법을 무시하고 훼손하는 일, 이를 통해 정의에 역행하는 일엔 좀 더 무겁게 대

응해야 한다. 사실 최근 10여 년 사이, 형사재판의 트렌드가 크게 바뀌긴 했다. 과거 온정주의에 대한 비판이 거세지면서 엄정한 형 집행을 통해 사회를 통제하려는 경향이 커졌기 때문이다. 실은 피해자의 고통이 상대적으로 소외됐고, 사회를 부패로부터 방지하는 기능도 미약하긴 했다. 하여튼 형벌권을 재정비할 필요성이 있었던 건 깊이 공감한다. 그러나 단 한 가지 아쉬운 점이 있다. 재판과 징벌이라는 과정을 통해 모든 범죄자, 심지어 끔찍한 악행자까지도 공동체에 다시 융합시킬 수 있다는 ‘희망’을 지금보다 조금 더 붙잡아달라는 것이다. 그리고 또 한 가지, 입법·사법·행정권을 위임받은 사람들은 형벌권이 대폭 강화된 만큼, 더욱 엄중한 책임을 감내해야 하지 않을까?

둘째, 법적 기준을 명확하게 선포하고, 권위 있게 집행해야 한다. 우리사회는 법적 절차보다는 여론몰이로 거세게 밀어붙여야 가시적 성과가 있고, ‘정치’ 혹은 ‘힘’의 지배가 법의 지배를 대신하곤 했다. 한마디로 법의 권위가 없다. 이는 ‘희박한 준법정신’, ‘취약한 법집행’을 불러왔다. 적어도 이 두 가지는 조속히 시정돼야 한다.

셋째, 정의를 확장하기 위한 ‘구체적, 현실적 제안’이 계속돼야 한다. 법은 ‘완성품’도 ‘원자재’도 아니고, 단지 ‘정련 중인 제품’이기 때문이다. 지금 쏟아져나오는 갖가지 법적 이슈에 대해서도 들끓는 여론이 국민의 분노를 일으킬 뿐, 이를 진단하고 해결해나가는 가시적 노력은 찾기 어렵다. 각종 현안이 등장할 때마다 정의의 관점에서 구체적, 현실적으로 ‘법’을 제안하고, 집행하고, 평가하는 노력이 그 어느 때보다 절실하다. 그래야 재발을 막고, 악순환의 고리를 끊을 수 있지 않겠는가?

III. 집단인격의 고양

1. 국민성 논하던 과거를 반추하며

나는 바로 지금이 ‘편법과 불법’을 수단과 관행으로 인식해온 대한민국을 몇 차원 높일 시점이라 생각한다. 그러므로 대한민국의 집단인격에 관하여 패배의식만은 절대 곤란하다. 부정적인 절망의 늪에 갇혀 있을 필요가 없기 때문이다.

과거 ‘대한민국의 국민성’에 관하여 이런저런 편견이 많았다. 수없이 부정적인 단

어들이 우리 민족을 짓누르지 않았던가. 사실 ‘코리안 타임’ 같은 말들은 지금은 간 곳없이 사라졌다. 어느 세계인이 우리 민족을 ‘어글리 코리안’이라 한단 말인가. 하 다못해 ‘빨리빨리’라는 말마저 우리를 무척 수치스럽게 했건만 이 ‘빨리빨리’ 정신 이 우리를 IT 강국으로 만들지 않았는가? 한 세기 안에 최빈국이 최강국 서열에 오른 저력을 보더라도 얼마든지 이 사회의 흐름을 바꿀 수 있다는 생각이 스치지 않는가? 그렇다. 대한민국의 집단인격을 드높게 고양하는 일도 우리 민족에겐 가능할 거다. 그것도 빠른 시간 내에 말이다.

2. 성숙한 집단인격을 위한 구체적 실천 전략

가. 사회 지도층의 의무 대 사회적 약자의 권리

(1) 노블레스 오블리주

(가) 누가 ‘노블레스’인가? - 양적 확산

‘노블레스’는 전통적으로 사회 지도층을 의미한다. 그런데 우리 사회는 소위 ‘노블레스’로 불리는 사회 지도층이 투철한 도덕의식과 솔선수범하는 공공정신을 보여주 지 못했다. 우리는 과거 5천년 역사를 단 50년 만에 뛰어넘는 수준으로 발전시켰으 면서도 각 분야의 부정과 부패가 점점 고착화되었고, 이것이 끊어 넘친 것이 지금의 상황이기 때문이다. 자본주의의 속성, 특히 물질주의가 불러오는 도덕의 타락과 부패, 빈곤의 악순환에 대해 우리 사회는 건전한 여과장치가 필요했다. 그것이 소위 사 회 지도층의 헌신과 자기희생이다. 그런데 대한민국은 이러한 여과장치를 해주는 성숙한 사람들이 부족했고, 각계각층에서 존경받는 지도자를 그다지 많이 배출하지 못 했다.

소위 지도층들이 이젠 진심으로 대오각성해달라는 것. 진부하지만 돌파할 수밖에 없는 이 명제를 다시 강조할 수밖에 없다.

그런데 전통적인 노블레스의 의미는 이제 확대돼야 한다. 단순히 돈, 명예, 권력에 근접해 있는 사람들만이 노블레스는 아니다. 노블레스는 사회적 지위의 유무를 떠나 투철한 도덕의식과 솔선수범하는 공공정신을 가진 사람들을 모두 지칭하는 거여야 하지 않을까? 그야말로 남을 도울 힘만 있다면야 전 국민이 노블레스인 게다.

(나) 이는 시혜가 아니라 ‘의무’다. - 질적 확산

흔히 노블레스 오블리주는 높은 사회적 신분에 상응하는 도덕적 의무를 뜻한다. 이는 강제할 수 없는 성격의 시혜에 불과한 거다. 그런데 이제는 노블레스의 오블리주를 도덕을 뛰어넘는 의무로 규정해야 한다. 해도 되고 안 해도 되는 차원이 아니다. 소위 노블레스라 생각되는 사람들은 반드시 높은 수준으로 이 사회에 대한 책무를 다해야 한다. 이는 적선도 아니고, 선택도 아니다. 적어도 대한민국의 미래를 짊어지려는 사람들은 반드시 실천해야만 하는 책무, 바로 진정한 의무다.

나는 얼마 전 글로벌 교육 컨퍼런스에서 모 총장님의 연설을 듣고, ‘소위 노블레스 오블리주는 이런 걸 말하겠지’ 생각했다. 그런데 미래 통일한국은 ‘말과 행동과 글에 책임지는 사람’, ‘정직하고 근면한 사람’, ‘희생하고 남을 돕는 사람’이 필요하다는 거였다. 웬지 이 교과서적인 연설이 마음 깊숙이 들어왔다. 이 나라를 변하게 하는 게 바로 이런 걸 거다.

(2) “소외를 넘어 참여로, 차별을 넘어 평등으로”

(가) 누가 ‘사회적 약자’인가?

우리 사회는 장애인, 이주노동자, 혼혈인 등에 대한 차별이 아직도 뿌리 깊게 자리 잡고 있고, 투표권이 없는 아동, 범죄 피해자 등 인권의 사각지대에 대한 사회적 성찰도 아직은 요원하다. 그리고 정규직과 비정규직의 임금 격차가 100 대 50으로 고착되고 있고, 여성의 사회적 지위는 여전히 전 세계 하위권에 머물고 있는 한편, 성별 고용 형태 차별도 비정규직 여성에게 집중되고 있다.

한편으로 무한 자유, 무한 소유, 무한 경쟁의 그늘에 가려진 경제적 약자의 현실은 어떠한가? 탐욕스러운 자본이 국민의 분노를 낳고 있고, 부의 지나친 편중과 중산층의 급격한 몰락은 새로운 세대에 희망마저 빼앗고 있다. ‘부의 건강한 이동과 효율적인 배분’은 대한민국의 숙명적 과제 아니겠는가?

여하튼 이처럼 사회적 약자로 불리는 그룹은 글로벌 경제 시스템의 압력을 버텨낼 재간이 없다. 그리고 정부의 복지정책만으로는 부패한 분배구조를 바로잡기가 어렵다. 그런데도 사회적 약자에 대한 우리의 의식구조는 여전히 구태의연한 게 문제다.

게다가 전통적 개념의 사회적 약자 그룹 이외에 소외 및 차별로 고통을 겪는 이 사

회의 사회적 약자는 무수히 많다. 최근 ‘미생’이라는 드라마에서 보여주었듯이 수많은 슈퍼 을(乙)들의 괴로움을 그대로 두고만 볼 것인가?

(나) 이는 수혜가 아니라 ‘권리’다.

진보, 보수의 맞대결을 불러왔던 ‘무상급식 논쟁’을 보면서 한 가지 든 생각이 있었다. 그것은 더 이상 국민들이 ‘갑의 지위에서 베푸는 듯한 선심’을 반기지 않는다는 것이다. 아니 싫어한다는 것이다. 합리적인 관점에서 ‘부자들은 돈을 내고 가난한 사람들은 돈을 내지 않는 정책’이 왜 이토록 커다란 반감을 불러오는지 이해하기 어려웠다. 그런데 ‘사회정의’ 그리고 이에 속한 ‘분배 문제’에 대하여 패러다임이 바뀌고 있는 것을 몰랐던 것이다. 나는 “리더로 불리는 사람들이 기득권 시비에 휘말리지 말고, 더욱 고단한 삶, 더욱 베푸는 삶을 보여줘야 한다”고 주장했다. 그런데 이에 분명히 한 가지 함정이 있었다. 소위 베푸는 자들은 나의 희생과 헌신을 알아주기 바라는 공명심이라는 덫을 피하기 어렵다. 그리고 수혜자들은 어떠한가? 그들은 베품을 당하는 것을 이제는 원하지 않는다. 자신의 권리를 찾고 싶어 한다.

사회적 약자를 바라보는 패러다임이 ‘수혜에서 인권으로’ 중심축이 바뀌었다. 이제 선심 쓰듯이 나눠준 음식으로 배를 불리게 하는 게 아니라, 이들이 느낄 수 있는 감수성까지 배려하면서 떳떳하게 배불리게 해야 한다.

나. 갑을 논쟁의 패러다임 전환

(1) 강자 대 약자의 조종 논리

우리나라는 물론, 전 세계가 저성장과 양극화의 늪에 빠진 지 오래다. 가진 자와 못 가진 자 사이엔 넘기 힘든 갭이 생겼다. 거기에 성장마저 멈추고 말았으니 그나마 아래로 뿌러지던 가너린 빗줄기마저 기갈을 해소하기엔 턱없이 부족해진 것이다. 그래서인지 우리 사회는 양극화의 깊은 골을 타는 갑을(甲乙) 논쟁이 대단했다. 경제 민주화 논의가 불거지면서 갑의 전횡을 규율한다는 입법 논의도 활발했고, 최근엔 재벌 총수들의 잇따른 형사처벌이 세간을 떠들썩하게 했다. 그러나 가시적인 몇 개의 사건이 끊임없는 갑을의 불화를 잠재우는 건 아니다. 오히려 날선 대립과 깊은

반목은 갑과 을이라는 두 종류의 삶을 더욱 공고하게 부추기고 도드라지게 편 가를 수도 있다.

물론 우리 모두 때로는 갑, 때로는 을의 삶을 산다. 그러나 갑으로 인식되는 인간의 현실이 피곤하고 불행한 건 분명 사실이다. 무엇보다 비인격적이다. 무엇을 매개로 한 갑을이든 인간을 조종할 수 있는 권력 앞엔 약한 인격이 훼손되게 마련이기 때문이다.

(2) '도움'을 매개로 한 관계 회복

그러나 세상을 갑을의 권력관계로 보지 말고, '돕는 자, 도움이 필요한 자'로 바라보는 건 어떠한가? 세상의 갑이 강한 자가 아니라, '돕는 자'가 강한 자이다. 세상의 갑이 높은 자가 아니라, '돕는 자'가 높은 자이다. 신도 인간의 헬퍼 아니신가. 갑을 구도의 패러다임을 확 바꿔보는 거다. 이것이 이 사회의 대안이면 좋겠다.

사실 우리는 끊임없이 남을 돕고, 끊임없이 남의 도움을 받는 존재 아닌가. 을의 자리에 있는 것처럼 보이는 수많은 이들은 사실 남을 돕고 남을 섬기는 사람들이다. 갑의 삶을 견어차버리고 '돕는 자'의 삶을 선택한다면 분명 세상이 바뀌지 않겠는가. 사람은 죽어서 이름을 남기는 게 아니다. 사람은 죽어서 자신이 도움을 준 사람들을 남기는 거다.

다. 물질주의의 배경 - 돈과 사람의 방정식

'돈'의 저편에 있는 '탐욕', 이 끝없이 가지려는 열망처럼 인간을 파괴시키는 것은 세상에 없다. 더 많이 얻으려는 탐욕은 가히 현대인의 광기라 하지 않는가? 상위 1%에 집중된 거대자본, 제3세계 빈곤과 제1세계 풍요의 격차가 가공할 정도로 가속화되고 있는 것을 보더라도 알 노릇이다.

사실 돈의 위세는 꽤나 대단해졌다. 돈으로 사람을 사는 건 물론, 이젠 건강과 젊음, 수명조차 살 수 있다는 말이 들리니 슬그머니 화가 날 지경이다. 그런데 아리러니한 건, 나의 직업이 주는 임상학적 경험상 '돈'을 많이 가진 사람들이 더 부자유하고, 더 조급하고, 더 불행한 경우가 많았다는 점이다. 많이 가졌으면서 더 크게 원하고, 돈이 너무도 많은 것을 대신하기 때문에 그 의존도 또한 아주 높았다.

그렇다면 ‘돈’을 추구하는 이 현대적 광기를 거절하는 방법은 무엇일까? 제아무리 진부하더라도 ‘돈’보다 ‘사람’이라는 결론뿐이리라. 나, 너, 우리를 포함한 ‘사람’이 그 무엇보다 소중하다는 것, ‘돈’을 포함한 모든 자원은 ‘사람’을 위한 수단에 불과하다는 것 말이다.

그렇지만 한 가지 분명한 건 우리 모두 돈과 사람의 함수관계 속에서 산다는 거다. 사람이 어찌 돈 없이 견딜 수 있겠는가? 하여튼 돈과 사람, 이 둘 사이엔 늘 긴장과 갈등이 있다. 과연 이 시대에 돈과 사람의 방정식을 어떻게 풀 것인가?

문득 해법이 하나 보였다. 바로 바이블에 등장하는 ‘불의한 청지기 비유’다. 주인의 재산을 함부로 낭비해온 하인이 드디어 해고 통보를 받는다. 하인은 고민 끝에 자기 주인에게 빚진 사람들을 하나씩 불러들여 채무를 대폭 탕감해준다. 쫓겨난 후 이들 도움을 받기 위해서다. 그런데 주인은 뜻밖에도 약삭빠른 하인의 행동을 칭찬한다. 사실 하인은 낭비한 재물을 회복하려 하는 게 마땅한 거 아닌가. 물론 훗날을 대비해 한몫 더 챙겨두는 방법도 있겠지만 말이다. 그런데 하인은 빈 돈을 메워놓든지, 몰래 더 챙겨두든지 하여튼 ‘돈’으로 사태를 해결하려 한 것이 아니라 ‘사람’을 얻으려고 했다. 그것이 자신이 살길이라는 이기심에 기인했을지라도, 재물이 다 없어질 때를 대비한 호구책이었더라도, ‘돈’보다는 ‘사람’이 소중하다는 판단을 한 것이다. 그런데 그 판단을 주인은 지혜롭게 보았다. 진정 자신을 살리는 건 ‘돈’이 아니라 자신이 도움을 준 ‘사람’이라는 사실을 알아차리고, 이걸 선택했기 때문이다.

라. 사회적 가치의 프레임 이동

(1) ‘불신 사회’에서 ‘신뢰 사회’로!

현대경제연구원이 2014년 성인 남녀 809명을 대상으로 실시한 ‘공동체 관련 대국민 인식조사’에 따르면 ‘자신과 다른 사람 모두 법을 준수하려고 많이 노력하고 있다’는 답변이 55.3%, ‘자신은 높는데 다른 사람은 미흡하다’는 답변이 17.9%인 반면에, ‘자신과 다른 사람이 모두 미흡하다’는 답변은 26.8%에 불과했다. 국민들은 적어도 과반수가 법을 지키려는 마음이 있고, 이를 위한 노력도 하고 있다는 결과였다. 연구원은 국민들 사이에 이렇듯 준법 질서를 추구하는 노력이 많다는 인식은 ‘공동체 회복에 대한 청신호’라는 평가도 곁들였다. 이는 현재 준법정신이 높은 사람이 많다는

것도 의미하지만, 향후 법을 어기지 않겠다는 구속 효과까지 준다는 거였다. 이처럼 국민들 스스로 준법을 위해 노력하고 있다는 인식을 널리 홍보할 필요성이 있다는 것이 결론 중 하나였다.

솔직히 나는 조금 당혹스러웠다. 우리 사회 준법정신의 현주소를 묻는 질문에 관해 법조인인 내 인식이 국민들보다 현격하게 낮은 걸 도대체 어떻게 설명할 건가. 단순히 법에 어긋나는 사례를 많이 접하기 때문만은 아닐 듯싶다. 불신사회 대 신뢰사회의 프레임이 점차 후자로 바뀌고 있는데, 정작 법을 다루는 나는 여전히 불신의 늪에 빠져 있는 건 아닐까? 사실 무죄 추정의 원칙이 교과서적 수식구는 아니다. 사실대로 증언하겠다는 증인의 선서도 비단 요식행위만은 아니리라. 그런데 유독 법조인들이 국민의 말을 더 믿지 못해온 게 사실이다. 모든 걸 불신에서 출발하는 습관이 몸에 밴 탓일까?

불신의 프레임을 신뢰의 프레임으로 전환하는 작업을 시작할 때다. 첫걸음은 사람을 존중해주는 게 아닐까? 그리고 또 한 가지, 질타 대신 격려하고, 비난 대신 칭찬하자. “대한민국 국민 여러분, 너무 수고 많으십니다! 그리고 너무 대단하십니다!”라고 말이다.

(2) ‘거두는 사회’에서 ‘뿌리는 사회’로!

얼마 전 우리나라는 1인당 국민소득 2만 달러, 인구 5000만 명을 동시에 충족하는 ‘20-50클럽’에 세계 7위로 진입했다. 사실 인구 강국의 기준점인 5000만 명 돌파는 기적에 가까운 일이었다. 좀 더 욕심을 부려 미국, 독일, 일본뿐인 ‘30-80클럽’까지 내다보려면, ‘저출산 극복을 통한 성장동력 확보’가 관건이란다. 결국은 ‘청년들에게 희망이 넘치는 사회’가 해답이다.

그런데 현실은 무척 암울하다. 근래 청년들이 겪는 사회문제 중 하나가 바늘구멍 같다는 취업난이기 때문에 대학가에는 ‘학점 올리기 강박증’, ‘스펙 쌓기 무한 경쟁’이 급속도로 퍼지고 있고, 연애, 결혼, 출산을 포기할 수밖에 없는 ‘3포 세대’라는 신조어까지 들린다.

청년기는 교육을 받고, 일자리를 구하고, 배우자를 찾는 등 인생의 가장 중요한 문제에 직면하고, 장차 어느 방면에서 헌신할지 결정하는 때다. 그런데 우리 시대의 청

년들은 기성세대는 감히 따라오지도 못할 스펙과 역량을 두루 갖췄으면서도 교육, 취업, 결혼 등의 관문이 지나치게 협소하고 경쟁이 과도한 데서 오는 강박관념과 끊임없는 두려움에 힘겨워하고 있다. 강박의 주원인으로 불리는 불안과 우울은 ‘우리 시대의 공식적인 감정’이라고까지 하지 않는가?

사실 대한민국의 교육열은 버락 오바마 미국 대통령도 부러워한다지만, 이제는 무한 경쟁에서 살아남을 수 있는, 다재다능한 인간형을 끊임없이 제조해내는 것만이 능사는 아닌 것 같다. 우리 사회는 지금이라도 청년들을 진심으로 이해하고, 실질적으로 격려하는 분위기를 만들어야 하지 않을까? 배당을 조금 줄더라도 고용을 더 창출하는 기업 문화, 창의적인 모험정신을 배양하고 끝까지 기다려주는 관대함, 출산 전후 유급에 대한 좀 더 파격적인 세제 혜택까지 말이다. 사실 대한민국에도 빌 게이츠, 마크 저커버그 같은 인물이 등장할 날을 앞당겨야 하지 않겠는가? 인구 강국을 유지해야 한다는데, 여성들이 상사 눈치 보지 않고 당당하게 출산 휴가를 떠날 수 있는 날을 아예 제도적으로 만들어놓아야 하지 않겠는가? 청년들에게 희망을 주는 프로젝트를 서둘러 구상하고, 시행착오를 거치더라도 이를 제도적으로 뒷받침하는 노력들이 봇물 터지듯 등장해야 하지 않을까?

소위 ‘거두는 사회’에서 ‘뿌리는 사회’로의 의식 전환이 필요하다. 대한민국은 지금까지 장년 중심의 ‘거두는 사회’에 심혈을 기울였고, 청년들은 ‘거두는 사회’에 성공적으로 편입하여 기득권을 이어받는 것에 급급했다. 그러다 보니 청년들에게 새로운 것을 쥐어주고 새로운 비전을 심어주지 못했다. 심지어 ‘교육열’로 포장한 부모의 경쟁심이 청년들을 끊임없이 앞으로만 내몰았을 뿐, 진심 어린 관심과 애정을 기울일 여력이 없었다. 이제부터라도 당장 거둬들이는 것이 없다 한들 열심히 뿌려야 한다. 국가 에너지를 아주 과하다 싶을 정도로 청년들에게 집중해야 한다. 이들이 우리의 미래이기 때문이다.

3. 소결론

대한민국이 집단인격을 통해 인간답고 행복한 세상의 이정표를 찾아보면 어떨까? 차별·학대·공포 등 인간의 존엄성을 위협하는 것을 제거해나가는 노력, 가난의 대물림을 끊고 소외계층을 두텁게 지원하는 정책, 높은 곳에서 낮은 곳으로의 권력과 부의 이동을 통해 법과 질서가 아름답게 자리 잡고 욕망에 뒤얽힌 경쟁심 없이 평상심을 유지할 수 있는 나라, 극도의 탐욕과 극도의 빈곤이 없는 세상, ‘없는 자’에게는 희망을 주고 ‘있는 자’에게는 겸손을 주는 세상을 만들어야 하지 않을까. 결국은 모두 다 행복한 삶을 꿈꾸면서 말이다.

금세기는 스피드 그리고 직관과 감성이 지배하는 사회라 한다. 이들 모두 우리 민족이 무척 잘하는 것 아닌가? 이제 대한민국의 집단인격에 관한 국민적 논의를 진지하게 시작한다면, 우리 사회의 집단인격을 좀 더 성숙하게 발전시켜나간다면, 우리는 지금의 위기를 또 하나의 기회로 바꿀 수 있을 거다.

그렇다면 과거를 기억하지 말자. 과거의 잘못, 실수, 괴로움도 잊고 영광, 성공, 성취도 잊자. ‘우린 안 된다’는 말을 하지 말자. 오히려 대한민국의 미래를 위해 머리를 맞대자. 우리는 이미 새로운 시대에 들어섰다.

IV. 여론(餘論) - 법무법인 ‘산지’의 공동체 실험 사례

1. 취지

공동체를 정의하고 이를 추구하는 노력은 무척 다양한 형태의 실험으로 나타난다. 최근 다윈주의 사조와 과학기술 우위의 생활양식이 자연 공동체의 붕괴, 인간관계의 황폐를 불러왔지만, 이의 회복을 원하는 공동체적 갈구는 어느 때보다 절실하다.

나는 근본적으로 ‘기업의 목적’을 재해석하는 패러다임의 전환을 통해 경쟁논리로 피폐해진 이 사회에 과연 ‘사랑’과 ‘섬김’과 ‘나눔’이라는 생소한 용어를 통해 대안을 제시하고, 이를 통해 기존 공동체의 문제점을 해결할 뿐 아니라, 더 나아가 새로운 공동체 건설을 확장하고, 세상을 바꾸는 것까지 가능한지를 성찰하기로 했다.

기업은 단순히 자신을 둘러싼 이해 당사자들의 이익을 추구하는 수단이 아니라

공동체 전체의 공생을 도모해야 한다는 공동체의 가치관을 벗어날 수 없고, 더 나아가서는 세상을 회복시키기 위한 적극적인 의지를 가지고 이에 관한 역할을 감당할 수 있어야 한다는 전제하에 말이다.

2. 연혁 - 공동체의 변천 과정

가. 단독 개업 시기

나는 1991년부터 2002년까지 11년 동안 판사로 재직하면서 법치에 관한 나름의 식견이 있었다. 개업을 생각할 무렵, 법률사무소를 잘 운영하여 이익을 창출한 후 이를 사회에 환원하고, 비즈니스를 수행하는 절차 또한 페어플레이를 하겠다는 다짐 속에 첫발을 내디뎠다. 그리고 현장 경험이 없는 상황에서 같은 기간 동안 그 누구보다도 부지런히 쉴 틈 없이 일했다. 그렇지만 당초 예상보다 호락호락하지 않던 기업 현실에 부딪치면서 예컨대 세금을 완벽하게 내겠다고 결심했던 것마저 금방 타협해 버리고 말았고, 평소 꿈꾸던 윤리경영과도 거리가 생겼다. 당시에는 ‘법을 원칙대로 다 준수하는 것은 기업의 존립조차 위태롭게 할 수 있다’는 거짓된 두려움에 휩싸여 있었음을 고백한다.

물론 나는 같은 기간 동안 수많은 사건들을 처리하면서 의도했던 수익 목표를 달성하고, 국내외적으로 적지 않은 기부를 실천했다. 그런데 적지 않은 매출 달성과 소외 계층에의 기여라는 외형적 성공에도 불구하고 부작용이 컸다.

첫째, 현실 타협이 늘 마음을 불편케 하였으므로 삶의 질이 크게 떨어졌고, 소득 창출이 주는 즐거움보다는 명분을 잃었다는 자괴감이 고통을 유발했다.

둘째, 비용구조 등의 왜곡으로 외형상 매출에 비해 이익이 크지 않았고, 폭넓은 고객 창출이 어려웠다.

셋째, 사회에 적극적으로 기여하는 마인드를 형성하지 못하였으므로, 기업 문화를 토대로 한 공동체 의식이 확산되지 못했다.

나. 합동 개업 시기

나는 기업이 한 개인의 역량에 의존하는 현실에 한계를 느끼고 ‘공동체’의 중요성을 모색하기 시작했다. 이에 2005년 ‘산지’라는 상호로 4명의 변호사가 모인 합동

법률사무소를 구성하고, 2005년 여름 미국 유학을 떠났다. 나는 당시에 정직과 투명에 대한 열망이 적지 않았지만, 결과적으로 이를 도입하지는 못한 채 유학을 떠났다. 1년여 유학기간은 나에게 미국 사회에 대한 식견보다는 나 그리고 우리 사회에 대한 새로운 정체성을 일깨워주었고, 한국 리더십의 현주소에 대해서도 새로운 자각을 갖게 해주었다. 이를 계기로 ‘법대로, 원칙대로 그리고 정의롭게’라는 생각으로 또 다른 공동체의 모습을 꿈꾸게 되었다.

그런데 2006년 7월경 귀국해보니 주변 환경이 무척 어려웠다. 유학기간 중 사무실이 운영난에 처했고, 세무조사 등 외부적 요인과 더불어 내부 구성원 간 어려움, 의뢰인의 오해 등 경제적, 사회적으로 큰 타격을 입었다. 그러나 당장 어려운 현실을 뒤로 하고 당초의 결심대로 새로운 공동체 질서를 형성키 위하여 몇 가지 실험을 감행했다.

첫째, 세무신고 100% 원칙으로 적지 않은 돈을 국가에 납부했다.

둘째, 법조 주변 그릇된 관행과 완전히 결별했다. 왕따 취급을 받더라도 원칙대로 정직하게 살기로 결심했다.

셋째, 그럼에도 불구하고 수입의 20% 내지 10%를 사회에 환원했다. 이는 순이익이 아닌 매출 개념이다.

그런데 이러한 실험 결과 당초 예상과 달리 어려움을 극복하는 것이 그다지 오래가지 않았다. 사람들이 ‘저 사무실 곧 문 닫는다’고 했는데, 초기의 경제적 타격을 비교적 짧은 시간 동안 극복함과 동시에 커다란 매출을 창출하기 시작했고, 전혀 예기치 않았던 고객들과의 만남이 이뤄지는 한편, 새로운 공동체 형성에 관한 자신감도 획득했다.

이 전환이 가능했던 것은 구성원, 고객, 나아가 사회로부터의 신뢰를 받을 수 있다는 자긍심을 창출하고 불필요한 방어비용을 절감하였던 것, 더 나아가 시간 사용의 우선순위, 감정관리 등에 존재하던 제반 낭비요소를 줄이고 그 대신 업무에 좀 더 큰 에너지를 집중할 수 있었던 것에 기인했고, 윤리경영을 통한 경쟁력 향상이 단기적으로도 매출과 이익 증가에 기여하였기 때문이다.

다. 법인 전환 시기

나는 2007년 6월 7일 합동법률사무소를 ‘법무법인’으로 전환한 후 법인의 지분과 이익을 어떠한 방법으로 분배하고 지점을 통한 공동체 조직을 어떻게 활성화하느냐 하는 것을 모색하고 있다. 그러나 이 모든 것은 윤리적 토대가 필수적이다. 규모를 확장하고, 장수기업을 만들고, 구성원의 사기를 진작하고 의욕을 높여주기 위해서는 윤리경영이 필수적 요소일 수밖에 없겠다는 실증적 깨우침이 있었기 때문이다. ‘산지’는 지금의 불황 속에서도 여전히 바쁜 사무실 중 하나이고, 나는 개업 첫해에 비교하더라도 비슷한 수준의 매출을 꾸준히 유지하고 있다. 이는 당초 업무 형태의 전환 결단을 신속하게 그리고 타협 없이 내렸기 때문이라 생각한다.

나는 기업 운영의 변천 과정을 거치면서 이 법인이 단순한 이익 창출 이외에 특별한 목적이 있고, 이를 영리적 잣대 한 가지만으로 경영하는 것을 탈피해야 한다는 강한 사명을 갖게 되었다.

2. 공동체 실험

가. 기업 운영의 기본 인식

기업 활동을 통해 이익과 고용 창출에 기여하고, 국가의 경쟁력 제고에 이바지하며, 구성원들이 수행하는 업무를 통해 구성원 스스로에게, 고객에게 더 나아가 이 사회, 이 세상에 ‘바른 영향력’을 미치는 것을 기업 운영의 목표로 삼았다. 특히 법무법인은 기업과 개인에게 법률적인 서비스를 제공하는 것이니만큼, 법의 집행과 관련한 공정하고 정직한 조언은 이 사회에 직접적인 영향력을 발휘할 수 있다. 특히 한국 사회의 공동선을 추구하기 위해 법률 서비스 직역의 자성과 성찰이 그 어느 때보다 절실하다고 생각한다. 이 사회의 수많은 문제점의 배후에는 분명 법률가들의 조언이 있기 때문이다.

첫째, 사회 전체에 진정한 이득을 주지 않든지 정의를 역행 또는 왜곡하는 업무를 수행하거나 용역을 제공하는 것을 주의 깊게 삼간다.

둘째, 기업의 이익 창출을 위하여 투명하고 정당한 방법을 사용하고, 공정한 경쟁력을 확보한다.

셋째, 기업의 단기 수익보다 고객에 대한 성실, 신의에 더 큰 우선가치를 둔다.

넷째, 이익 창출과 분배 실현 과정에서 구성원을 억압 또는 착취하지 않고, 구성원 또한 부패비용을 유발하지 않는다.

다섯째, 지역사회, 정부 나아가 인류 전체 발전과 공헌에 대한 깊은 배려는 기업의 중요한 운영 요소이다.

이는 근본적으로 기업 경영의 원리를 ‘정의’에 두고, 나아가 사랑과 섬김과 나눔에 바탕을 둔 ‘공동체성’을 추구하는 것이다. 지금까지의 경험에 비추어 이것이 ‘유토피아’가 아니라 현실에서도 이루어질 수 있다고 믿는다. 앞으로도 기업 경영양식이 이에 가까운 기준에 도달하기 위한 최선의 노력을 경주할 것이다.

나. 구체적 실험 과제

(1) 윤리적 탁월성과 기업적 탁월성의 공존 모델

기업은 존립과 발전을 위해 높은 이익을 지속적으로 창출할 수밖에 없는데, 이러한 이익 창출과 분배의 모든 과정은 윤리적이어야 한다. 이처럼 기업이 ‘윤리적 탁월성’과 기업적 탁월성의 공존이 가능한 모델로 자리매김하는 것이 가능할 것인가’는 현실적으로 중요한 실험 과제이다. 이익 획득을 위해서라면 수단, 방법을 가리지 않는 기업 현실 속에서 ‘윤리적 탁월성’을 추구하는 기업이 ‘기업적 탁월성’ 또한 갖추게 하는 것이 사회의 공동선을 위해서도 바람직하기 때문이다. 좀 더 장기적 관점에서 이 두 가지의 양립이 충분히 가능하다는 것이 나의 경험이지만, 앞으로도 구체적 실험을 계속할 것이다.

(가) 윤리적 탁월성

첫째, 국민의 저항권 대상에 이르는 악법을 제외하고는 실정법을 준수하고, 특히 공익과 관련한 법의 제·개정에도 깊은 관심을 가진다.

둘째, 직원과 고객과 파트너가 알아야 할 경영과 관리의 정보를 투명하게 공개하고, 특히 고객은 법률비용 등이 어떠한 용도로 사용되는지 알 수 있으므로, 이에 조금의 의구심도 품지 않게 한다.

셋째, 모든 세금을 정직하게 납부하고, 탈세나 세금 회피의 노력을 시도하지 않는다.

넷째, 깨끗하고 정직한 거래 관행을 형성하고, 허위, 과장광고 또는 브로커 고용

등을 통해 사건을 유치하지 않는다. 비자금을 조성하지 않고, 뇌물을 주거나 비상식적인 접대는 하지도, 받지도 않는다.

(나) 기업적 탁월성

원칙 있는 기업이 장기적으로 높은 이익을 지속적으로 창출할 수 있다는 전제하에 기존 역량을 각 분야마다 꾸준히 향상하고, 경쟁력 있는 새로운 분야의 개척에 역량을 집중한다.

첫째 관점은 ‘고객의 요구’에 대한 대응력이다. 모든 업무 영역에서 법인의 이익 극대화보다는 ‘대상’, 즉 고객이 잘되는 것에 더 큰 관심을 가진다. 다시 말해 ‘일’에 앞서 ‘대상’을 바라보는 자세로 서비스를 제공하는 관점이 필요하다. 이러한 관점은 단기적으로는 가시적 성과가 나타나지 않을지라도 장기적으로 그리고 결과적으로는 법인의 더욱 커다란 이익을 불러오고, 강력한 고객 수요를 창출할 것이다.

둘째 관점은 ‘미래의 변화’에 대한 대응력이다. 국지성 탈피, 다국적 유통업체와의 제휴, 신시장의 창조를 비롯하여 새로운 아이디어를 발굴하는 모험과 도전정신으로 무장할 필요성이 있다. 더욱이 법률시장 개방은 기존 거대 로펌이 타격을 입는 한편, 새로운 신생 로펌이 크게 도약할 수 있는 기회이고, 외국 로펌들의 국내 탐색이 시작되고 있으므로, 기존 송무 및 일부 자문 시장에서 파이를 나누는 경쟁에 몰입할 경우 살아남기 어렵다는 판단 아래 글로벌화에 박차를 가하고 있다.

(다) 어느 쪽을 희생할 것인가?

윤리적 탁월성과 기업적 탁월성의 공존 모델이 어려울 경우 어느 쪽을 희생할 것인가? 가장 중요한 것은 바람직한 공동체 모델이다. 두 개의 양립이 어려울 경우 기업적 탁월성을 희생하는 게 두려운 건 아니다.

(2) ‘사랑’, ‘섬김’, ‘나눔’의 공동체 속성 발현

법무법인 ‘산지’는 사랑, 섬김, 나눔이 공동체의 가장 중요한 요소라고 인식한다. 대내적으로는 이를 토대로 조직 문화를 만들고, 대외적으로는 이를 실천하여 사회에 기여한다.

(가) 대내적 발현

거대조직 특히 기업 구성원들은 ‘비인간적 조직의 한 부속품’이라는 생각을 갖는 경향이 있다. 범무법인 산지는 이를 최대한 경계하고 구성원들이 한 몸이라는 유기적 공동체 의식을 가지고 자발적으로 헌신하는 방안을 모색한다. 단순한 엘리트 집단의 우월성만을 추구하지 않으므로, 구성원의 다양성을 장려하고 출신, 성별, 학력 등으로 차별하지 않는다. 조직의 성장과 발전이 구성원의 성장과 발전이라는 의식을 형성하고, 솔직하고 효율적인 커뮤니케이션이 이루어지는 것, 궁극적으로는 산지의 구성원이라는 것만으로도 자긍심을 가질 수 있는 조직 문화를 최종 목표로 삼고 있다.

첫째, 구성원의 성장을 돕는 제도적 장치를 시행한다. 교양 및 전문교육을 비롯한 직원 훈련의 기회를 계속 부여하여 전인 리더를 양성한다. 다만 능력을 최대한 발휘하는 사람에게는 그에 걸맞은 대우를 하고, 각자의 기질과 성품에 맞는 역할을 부여한다는 원칙은 다른 기업과 다르지 않다.

둘째, 구성원과 그 가족들의 삶의 수준을 향상하기 위하여 지속적인 노력을 한다. 무이자 주택자금, 학자금, 경조사, 문화활동비, 의료 서비스 등을 지원하고, 선정 원칙 등을 확립한다.

셋째, 구성원의 고통을 진지하게 경청하고 해결 방안을 같이 모색한다. 구성원들 사이의 멘토링 형성을 제도적으로 돕고, 관리자는 구성원들이 능력을 최고로 발휘할 수 있게 돕는 코치의 역할에 초점을 둔다.

넷째, 구성원 중 여성과 남성의 배우자의 임신, 출산, 육아에 대한 필요를 돕기 위해 최선을 다하고, 특히 여성 구성원이 육아 등 문제로 고통을 겪지 않도록 최대한 배려한다.

다섯째, 구성원 입사 후 7년째마다 안식년(해외유학 포함) 또는 안식월을 제공하여 재충전에 필요한 제도를 준비한다.

(나) 대외적 발현

첫째, 매출의 일정분을 공공선을 위하여 사용한다. 대내외적 복지, 구제 등 명목으로 사회에 환원하는 결단을 지속적으로 수행한다.

둘째, 사회의 소외계층 등을 위한 별도의 법률 지원 분야를 만들고, 이들을 위한 공익적 변호 활동을 꾸준히 수행한다.

셋째, 지역사회와의 연대를 위한 몇 가지 방안을 검토해 시행한다. 특히 빈곤, 소외, 환경 등의 문제에 특별한 관심을 가지되, 직접 감당하기 어려운 분야는 활동 중인 기관을 돕는 역할을 담당하고, 구성원들이 이에 참여할 수 있게 배려한다.

넷째, 세계 사회에는 수익 창출을 위하여가 아니라 섬김을 위하여 진출한다. 그것이 좀 더 깊게 뿌리를 내릴 때 세계 공동체를 통한 변화를 도모한다.

4. 소결론

법무법인 산지의 공동체 실험은 부족한 점이 많다. 사람들이 속고 있는 것, 두려워하는 것에 대항하여 새로운 공동체의 질서를 꿈꾸는 것이 과연 가능한지 말이다. 그러나 이러한 시도가 가치 있는 것은 이것이 이 기업과 또 다른 기업 그리고 세상의 각종 구조에 영향력을 미치고, 이러한 공동체가 보여주는 문제 해결 능력을 확산시킬 수 있다면, 이 사회는 조금씩 더 발전해갈 수 있을 것이라는 기대를 갖고 있다.

기업을 하는 사람들은 이렇게 말한다. “법을 끝이끝대로 지켜서는 기업이 생존할 수 없다. 때로는 정의롭지 못한 로비도 필요하다”고. 때로는 이것들에 대한 과대한 두려움으로 이 사회에 필요한 바람직한 공동체를 시도조차 해보지 못한 채 금방 타협해버리는 것이 우리들의 현실이기도 하고, 나 또한 과거에 다르지 않았다. 그렇지만 나는 기업 공동체 속에서 공의를 추구하는 실험을 통해 과연 이것이 기업적 탁월성, 즉 높은 수익 창출이라는 기업적 성공을 방해하는가를 실험해보고 있다. 그리고 몇몇 경험을 통해 “세금 다 내면 남는 것 하나도 없다, 기업이 유지가 안 된다, 비자금은 반드시 있어야 한다”라는 것이 다 속임수에 불과한 것임을 경험적으로 깨닫게 되었다. 이는 앞서 언급했듯이 양쪽 방법으로 기업을 운영해본 나의 경험을 토대로 실증적으로 체득한 것임을 다시 한 번 강조한다.

하여튼 지금도 나는 새로운 공동체 질서를 기대하며 또다시 모험을 하고 있다. 또다시 모험을 하는 것은 꿈이 있기 때문인데, 때때로 적지 않은 고통도 감수할 수밖에 없지만, ‘환경’과 상관없이 기쁨을 누리는 재미도 있다. 사실 나를 비롯한 구성원들은 지금 진행하고 있는 이 작은 개혁들이 우리 사회의 너무도 당연한 일들이 되기를,

그리고 산지라는 범무법인이 크게 성장해서 사람들이 카피하고 싶은 기업이 되기를 갈구하고 있다. 그래야 대한민국에 희망이 있다고 굳게 믿기 때문이다.

그리하여 ‘정직하면 손해 본다, 사람을 거두면 배신한다’ 등과 같은 우리 사회의 부정적 이미지를 돌파하는 올바른 영향력을 행사하고, 소외계층과 사회의 어두운 곳을 조명하여 한 사람이라도 삶의 방향과 비전이 바뀌어질 수 있게 기여한다면 그것 또한 영리를 추구하는 기업 세계에서 또 하나의 신천지, 또 하나의 경이로운 ‘성공’이 될 것이라 생각한다.

지도층의 행동양식 교체가 공공성 확립의 시작이다

박성원 동아일보 논설위원

지난해 방한했던 프란치스코 교황은 전 세계 사제들을 향해 ‘영적(靈的) 웰빙’을 즐기고 있다며 나태함을 질타했다. 교황이 바티칸 개혁을 추진할 수 있는 원동력도 그럴듯한 단어나 구호가 아니라 스스로를 낮추며 몸소 실천하는 ‘나부터 리더십’에서 찾을 수 있다.

지난해 1800만 명의 관객을 동원한 영화 ‘명량’이나 주말 사극으로 인기를 끈 KBS의 ‘정도전’도 백성에 대한 의리를 중시하는 리더십과 부패한 정치권력을 뒤엎고 위민(爲民)의 대의를 실천하려는 지도층에 대한 우리 사회의 갈망을 보여준다.

지금 우리 사회는 분노로 가득 차 있다. 세월호 참사로 어린 생명들을 속절없이 잃고, 군에 보낸 우리의 아들 또는 동생들이 어이없이 맞아죽고, 고위 공직자들이나 대학교수들은 잇따른 성추행으로 ‘갑질’ 추태를 보이고, ‘땅콩 회항’으로 드러난 특권 계급의 안하무인 식 행동에 보통국민의 역장이 무너질 지경이다. 건들기만 하면 터질 것만 같은 화약들이 곳곳에 널려 있는 셈이다.

이와 관련해 윤평중 교수가 2004년 국가별 총 고소사건 수가 한국 60만 건 이상, 일본 1만여 건으로 한국의 고소와 무고사건 수가 엄청나게 많고 또 급증 추세임을 지적하며 사회적 강자에 대한 약자의 질투심을 의미하는 니체의 ‘르상티망’으로 설명한 것이 무척 흥미롭다.

또한 한국의 척박한 시민정신의 원인을 1000년 전부터 상업 활동을 기반으로 법치주의와 시민정신의 탑을 쌓아올린 유럽과 비교해 신뢰라는 사회적 자본이 취약한 데서 찾는 대목은 꽤 설득력이 있어 보인다. 다만 이 경우 임혁백 교수가 긍정적으로 제시한 한국의 역사에서 나타난 공공성의 전통인 조선 초기 공론정치와 유교적 시민사회, 민중적 공론장으로서의 두레, 조선 후기 다산의 실학적 공공성 등 토착자본(?)의 가치를 너무 작게 보게 되는 것 아닌가 하는 생각도 든다.

공공성이라면 모든 조직과 제도가 추구해야 할 일종의 목표라고 할 수 있다. 하지만 불행하게도 우리 사회에선 요즘 이익집단이 자신들의 이익 추구를 위장하는 논리로 공공성을 포장지로 내세우는 경우도 적지 않다. 방만한 공기업을 개혁하려 하면 ‘공공성을 무시하는 민영화 음모’라며 반발하거나 국가가 빚더미에 앉아서 복지

기반 자체가 무너질 지경인데도 복지의 외형적 확대만 고집하며 ‘공공성’을 내세운다.

지난해 서울대 사회발전연구소와 SBS가 공동으로 조사한 바에 따르면 한국 사회의 공공성은 경제협력개발기구(OECD) 33개국 중 33위였다. 항목별로는 공익성 33위, 공정성 33위, 시민성 31위, 공개성 29위였다.

지난해 비선 실세 논란으로 정국을 뒤흔든 청와대 정윤희 문건 유출 사건은 찌라시 수준의 시중 풍문을 검증 없이 보고서에 올린 청와대 파견 경정과 공직기강비서관의 개인적 일탈행위로 수사됐지만 권력 핵심부의 불투명해 보이는 인사와 의사 결정이 토양을 제공한 사건이었다. 일개 행정관이나 비서관의 문제를 넘어 공공성의 최고 정점에 있어야 할 청와대가 음습하게 운영되고 있다는 점을 되돌아보지 않는다면 유사한 풍문과 불신이 정부의 신뢰도를 깎아먹는 현상은 언제든 재연될 수 있을 것이다. 바로 권력 핵심부에서의 공익성, 공정성, 시민성, 공개성이 의심받는 바람에 나라가 온통 ‘찌라시 수준의 문건’ 하나에 휘둘렸던 셈이다.

좋은 대학을 나와 어려운 시험에 통과하거나 명문가, 재벌가에서 태어난 이른바 지도층부터 그에 걸맞은 공적 가치를 보여주지 못하고 있다. 2013년 법무부 차관과 청와대 대변인에 이어 지난해 명문대 교수들과 전직 국회의장, 전직 검찰총장, 현직 검사장 등의 성추행 및 성추문 스캔들이 잇따라 불거진 게 대표적 사례다. ‘땅콩 회항’ 사건으로 세상을 시끄럽게 한 대한항공 조현아 전 부사장의 기내 난동 사건은 직원을 정상적인 공동체의 일원이 아니라 일종의 월급 노예로 여기고, 기업 소유의 자산인 비행기를 자신들의 장난감쯤으로 여기는 일부 재벌 자제의 비뚤어진 의식의 산물이다. 경제적, 사회적 갑을 관계를 악용해 별 죄의식 없이, 시대가 변한 줄 모르고 이미 우리 사회가 용인하지 않고 있는 권위주의 시대 특권층의 추태를 답습하는 데서 빚어지는 정신적 규범의 지체 현상으로 볼 수 있다.

반면 재벌(SK)의 딸이자 전직 대통령의 외손녀로 태어난 최민정 해군 소위처럼 대한민국이라는 공동체를 지키는 일에 자신을 던지는 공적 모럴을 보여주는 사례들도 없지 않기에 우리는 희망의 끈을 놓지 않을 수 있는 것이다.

시장경제의 공공성 회복과 관련해 대기업의 공공성을 강조한 임혁백 교수의 지적은 기업과 시민이 함께 성공하는 사회를 만들기 위한 모델을 제시한다는 차원에서 공감할 수 있을 것 같다. 다만 기업의 사회적 책임을 지나치게 강조할 경우 정부의

규제와 대기업 노조의 공공성을 앞세운 자유로운 기업 활동의 침해와 그로 인한 사회적 손해를 야기하지 않을지도 함께 설명돼야 할 것이라는 생각이 든다.

지난해 동아비즈니스포럼에 참석했던 마이클 포터 미국 하버드대 교수는 기업의 이익과 사회 전체의 이익이 겹치는 부분에서 새로운 가치를 창출하는 공유가치창출(CSV·Creating Shared Value)을 통해 자본주의의 많은 문제를 풀 수 있다고 주장했다. 가령 적정량보다 많은 설탕을 넣은 제품으로 판매를 늘린 식품회사는 어떻게 해야 더 많이 팔까라는 한 가지 명제만 해결했지만, ‘우리 제품이 고객 건강에도 좋은가’를 연구하면 설탕이 없으면서도 맛이 좋은 제품을 내놓을 수 있고, 이것이 혁신으로 이어져 기업과 고객, 사회 전체의 이익을 늘린다는 논리다. 마찬가지로 오늘의 한국 사회를 깊숙이 지배하고 있는 경쟁과 성공의 이데올로기를 제한과 규제보다는 이웃과 동료, 경쟁 상대를 배려하고 공존 공영할 수 있는 상생의 공식으로 발전시켜나간다면 공공성 확립의 실마리를 찾을 수 있을 것이다.

공공성이라는 공동체의 정신적 자산을 모두 국가가 마련해줄 수는 없다. 세월호 참사와 대비되는 사건이 지난해 9월 말 발생한 전남 신안 홍도 유람선 사고였다. 이날 유람선이 좌초되자 인근 지역 주민들이 유람선과 어선을 타고 제일 먼저 다가와 승객들을 모두 구출했다. 과거에 비슷한 사고가 있었는데 사고가 터지면 관광객이 줄어 지역경제가 타격을 입기 때문에 지역 주민들끼리 만약의 사태를 대비한 구조훈련을 해온 결과였다고 한다. 세월호를 운영하는 청해진해운이 사고 발생 시 일어날 수 있는 경영상의 치명적 타격을 우려해 사고를 유발하는 과적을 일삼지 않고 선장 선원들에게 안전교육을 제대로 시켰더라면, 관리감독을 하는 해양수산부 등이 엉터리 눈감아주기 행정이 아닌 철저한 관리감독을 했더라면, 해경이 우왕좌왕하지 않고 신속히 대처할 수 있는 구조·구난 훈련을 평소 충분히 해왔더라면 세월호 참사도 없었을 것이다.

민주화 이후 우리 사회에는 국가가 모든 것을 해결하라는 식의 요구가 늘었을 뿐 내가 무엇을 할 것인지에 대해서는 나 몰라라 하는 식의 방관자 의식이 확산돼왔다. 하지만 복잡하고 다양해진 오늘날의 모든 문제의 해결에 국가의 개입을 요구하는 것은 가능하지도 않고, 무한정한 국가의 개입은 공공성의 이름으로 비효율을 증대시키는 더 심각한 문제를 낳을 수도 있다.

이런 점에서 윤희중 교수가 “한국인의 삶에서 아직도 사농공상의 위계서열이 완전히 불식되지 못했으며, 정치가 다른 모든 영역과 인적 자원들을 블랙홀처럼 빨아들이고 관료국가의 권한이 시민사회의 힘보다 강한 국가구조가 ‘소용돌이의 정치’와 중세적 당쟁정치를 부른다”고 지적한 것도 흥미롭다. 우리 사회는 시민사회의 자발적 참여에 입각한 공공성의 원리보다는 정치권력과 관료권력의 획득 또는 그 영향력에 선을 대지 못하면 마치 나락으로 떨어지는 듯 불안해하는 일종의 강박증을 보이고 있고, 이는 다시 모든 문제의 원인과 책임을 모두 국가에 떠넘기고 시민사회의 책임의식과 참여성을 떨어뜨리는 요인이 되고 있다는 생각이 든다.

미국의 케네디 대통령은 이미 53년 전에 “국가가 국민을 위해 무엇을 할 수 있을지 묻지 말고, 여러분이 국가를 위해 무엇을 할 수 있는지 물어보라”고 했다. 국가라는 공동체가 시민의 참여와 헌신 없이 제대로 작동하기 어렵다는 얘기다. 시민들이 공동체 속에서 사적 가치를 제대로 보장받기 위해서도 우리 사회를 지탱하는 공적 가치의 정립과 실천에 스스로 참여해야 하는 이유다.

특히 이른바 사회 지도층이 이를 적극 선도해야 한다. 100년 전인 1890년~1910년대 초 정치 부패에다 정부의 비효율과 사회적 불평등, 독과점까지 심각한 국가적 병폐를 앓고 있던 미국은 지도층의 초당적 협력을 통해 총체적 다면적 혁신주의(progressivism)를 선도해 현대 미국의 기틀을 마련할 수 있었다. 다원주의의 상징처럼 돼 있는 미국 사회가 오늘날 숭한 문제점에도 불구하고 공동체를 위한 봉사와 희생에 무한한 신뢰와 존경을 표하는 것도 이 같은 자기혁신이 바탕이 돼 있기 때문일 것이다.

지난해 10월 US 에어웨이에 탑승한 앨버트 마를 미 육군 특공부대 일등상사는 가슴팍에 근무지에서 받은 각종 표창과 메달 배지가 주렁주렁 달려 있는 제복 상의가 구겨지지 않도록 상의를 옷장에 보관해줄 것을 여승무원에게 부탁했으나, 승무원은 ‘옷장은 일등석 승객용’이라며 거절했다. 당사자보다 흥분한 승객들이 한목소리로 승무원을 나무라며 일등석 승객도 여럿이 앞을 다뤄 마를 상사에게 가서 일등석에 앉을 것을 권하고 “(국가를 위해) 봉사해줘 고맙다. 옷이라도 보관하게 해달라”고 요청해 상의를 건네받았다. 착륙 후 몇몇 승객이 SNS에 항공사를 비난하는 글을 올리면서 사건이 확대되자 항공사는 사과문을 발표했다. 공동체를 위해 복무한 사람에게

존경을 표한 이 사례보다 더 생생한 교육 사례가 또 있을까.

지난해 동아일보와 서울대 심리학과 곽금주 교수팀은 서울 상암중학교 1학년 학생들을 대상으로 청소년의 부패 민감성 실험을 실시했다. 국가 연구개발비를 부정하게 사용한 사실이 밝혀졌지만 징계를 받은 직원은 한 명도 없다는 뉴스를 시청한 그룹의 학생들은 불법으로 영화를 내려받고 시험 부정행위를 할 의향을 물은 데 대해 30명 중 절반 가까운 13명이 ‘하겠다’고 답변했다. 반면 휴대전화 판매원 출신 성악가 ‘폴포츠’의 성공 다큐멘터리를 시청한 그룹의 학생들 30명 가운데선 2명만이 그런 부정행위를 하겠다고 답했다. 법과 도덕이라는 공동체의 룰과 가치를 지키는 일도 훈련받고 교육을 받을 때 제대로 이뤄질 수 있음을 보여주는 생생한 실험 결과다.

요즘 우리 주변의 초등학교 학생회장 선거에선 “당선되면 팝콘이나 콜라를 제공할 겁니다”는 공약이 자연스럽게 나오고, 대학 총학생회 선거에서 투표함 바꿔치기가 발생한다. 정작 국회의원 선거에선 직선제 개헌과 1990년대, 2000년대 선거법 정치자금법 강화로 사실상 사라진 선거 부정들이 정작 학생들 사이에선 살아 숨 쉬고 있는 셈이다. 이런 의미에서 황경식 교수가 “우리 사회가 초위험사회인 것은 몰라서가 아니라 아는 만큼 실행할 의지가 없기 때문”이라며 단순히 배울 학(學)을 넘어 이를 체득하고 익힌 습(習)의 중요성을 강조한 것도 체득되지 않은 공적 규범은 실천력을 갖지 못한다는 점에서 음미할 만하다고 본다.

지난해 2월 창립된 국회 인성교육실천포럼은 정병국 의원이 상임대표, 정의화 국회의장이 명예대표를 맡고 있으며, 공동대표는 새누리당 이군현 의원과 새정치민주연합 신학용 의원이 맡고 있다. 하지만 걸핏하면 삿대질과 고성을 일삼고, 법안 처리의 발목을 잡으며 파행을 마다 않는 국회가 학생들에게 인성교육을 백 번 운운해봐야 ‘너나 잘하세요’라는 소리를 듣기 십상이다. 지위가 높고 사회적 성취가 많은 이른바 지도층의 공공성에 대한 솔선수범이 가장 효과적인 사회교육의 수단이라는 생각이 든다.

이와 관련해 자신만의 성실하고 진지한 장인정신이나 직업윤리가 없으면서 외면적으로 내세우는 공인의식이나 정치 이념은 특정한 정치집단의 이데올로기에 지나지 않으며, 그런 수준의 공인의식을 갖춘 인간들은 교조적인 정치운동의 행동대원으로 전락하기 쉽다는 양승태 교수의 지적이 관심을 끈다. 전체주의의 기원이나 아이

히만 재판에 대한 아렌트의 기술과 함께 한국 사회의 종북주의도 그러한 경우에 해당한다고 할 수 있다고 쓰셨는데, 왜 그렇게 생각하는지 조금 더 구체적 설명을 듣고 싶다.

소명윤리와 일상의 공공성

김성호 연세대학교 교수

들어가는 말

을미년 벽두부터 많은 식자들이 시민의식과 공공성을 신년화두로 제시한다. 광복 후 지난 70년 동안 성공적으로 추진해 온 압축적 산업화와 민주화의 매뉴얼이 그 용도를 다함과 동시에 대한민국 사회가 급격히 천민자본주의와 천민민주주의의 시대로 접어들고 있다는 우울한 진단을 내놓고 있다. 그래서 이제는 정치/사회/경제 제도의 디자인과 국가정책의 진로를 논하기 앞서 성숙한 시민의식과 공적인 가치의 문제에 천착해야 한다는 반성적 성찰이 붓물을 이룬다. 그 만연한 위기의식의 근저에는 결국 “문제는 사람이다”라는 문제의식이 있다. 그래서 오늘 이 자리에는 정치/사회사상 분야의 대가들이 모였다.

제도와 정책에 앞서 사람과 규범을 사유하도록 훈련받은 정치/사회사상가들 중에도 가장 속이 깊고 눈이 밝다고 자타가 공인하는 학자들이다. 그만큼 지금 한국사회가 봉착한 시민의 자질과 미덕의 공황상태에 대해 나올 수 있는 진단과 해법은 거의 다 나온 것 같다. 십분 동의하기에 비판하거나 새로이 더할 말은 없으니 기초강연과 발제들을 통해 제기된 논점들을 선별적으로 요약, 정리하는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

상황인식

주지하다시피 한국사회는 규범적인 붕괴상태에 직면해 있다. 전통적 가치체계는 근대적인 합리성에 의해 대체, 승화되기도 전에 탈근대적인 불안과 허무, 그리고 냉소로 귀결하고 있다. 전통과 근대와 탈근대라는 상이한 가치의 무질서한 공존이 난무하는 오늘의 한국사회는 칸트가 말한 바 “병리적인 사회통합”(pathological union)의 상태를 보이고 있다.

그 같은 사회상태의 특성은 시민들의 “비사교적인 사교성”(unsociable sociability),

즉, 생존을 위해 국가를 이루고 모여 살 수밖에 없음에도 불구하고 끊임없이 경쟁하고 시기하고 질투하며 동료시민을 동등한 목적이 아니라 내 욕망을 충족시키는데 필요한 수단으로만 대하는 사회심리에 있다. 그 결과 작금의 대한민국은 국가이면서도 만인의 만인에 대한 투쟁을 반복하고 있는 일종의 前국가적 자연상태의 양상을 보이고 있다. 홉스가 간파하듯 그러한 투쟁상태가 내면으로 투영될 때 각 개인은 편 집증적인 불안과 공황장애의 상태로 빠지고, 그 두려움의 칼끝이 타자에게 돌아갈 때 선제공격도 마다하지 않는 호전성으로 나타난다.

이 같은 공황상태와 공격성의 양극단 사이를 메우고 있는 것이 분노, 울혈, 원망과 같은 파괴적인 심리들이다. 메이지 유신의 정신적 아버지 후쿠자와 유키치는 원망이 야말로 취할 구석이 아무 것도 없는 백해무익한 사회심리라고 경계한 바 있다. 지나친 물욕은 그 자체로는 죄악이더라도 근면과 검약, 성실 등의 유익한 부수효과를 낼 수도 있는데 반해, 사회와 타인에 대한 원망은 개인도 사회도 자립할 수 없게 만들고 그 국가는 결국 독립을 잃게 되기 때문이라고 한다.

목적과 수단의 倒置라는 칸트적인 사회병리가 내면의 공황상태가 호전성과 공격성을 낳는 홉스적인 악순환의 심리구조와 맞물려 후쿠자와가 그토록 경계해 마지 않은 원망 (혹은 니체가 말하는 노예도덕) 내지는 “앵그리 사회”가 끊임없이 확대재생산되어 일신의 자립과 나라의 독립마저도 위태롭게 하는 지경에 와있다는 상황인식. 오늘 이 자리에 모인 대부분의 참석자들이 공유하는 위기의식의 맨얼굴인 것으로 보인다.

현실진단

그렇다면 왜 이 지경에 이르렀는가. 그 이유를 많은 강연 및 발제자들은 공통적으로 직업윤리의 부재에서 찾고 있다. 전통적 의미의 장인정신은 동서고금을 통해 전 근대적 사회에도 존재해 왔고, 지리적, 사회적, 경제적 이동성이 극도로 제한된 상황에서 만들어진 과거의 미덕이다. 그러나 직업윤리 내지는 소명의식 (Berufsethik)은 막스 베버가 주장했듯이 종교개혁 이후에 벌어진 근대라는 새로운 정신사적 지평 위

에서 이해해야 한다.

베버에 따르면 근대라는 정신공간의 핵심적 특성은 존재의 의미를 정초해 줄 수 있는 모든 세속적 권위의 몰락과 그로 인한 실존적 떨림과 두려움에 있으며, 소명/직업 윤리란 그런 내면적인 불안과 공황상태를 스스로의 힘으로 극복하려는 인간적인 너무도 인간적인 몸부림의 산물이다. 달리 말하면 베버가 말하는 소명윤리란 단순히 프로근성이나 직업에 대한 성실성을 넘어 극단적인 가치다원주의에 직면한 근대인이 자신의 삶에 일관된 의미를 부여하기 위해 선택한 비감한 궁여지책의 성격을 갖는다. 어찌보면 그 어느 누구도 삶에 대한 규범적 가치관에 대해 동의할 수 없는(그래서 홉스가 직시했듯이 폭력적일 수 있는) 가치다원주의 시대에 소명/직업윤리는 모든 사람이 동의할 수 있는 유일하게 규범적으로 매력적인 삶의 방식이다. 각자의 소명은 다르지만 각자의 소명에 대해 헌신하는 자세는 모든 사람이 공유하고 인정할 수 있기 때문에 소명/직업윤리는 私德의 차원을 넘어 공적인 함의를 갖는다. 많은 발제자들이 한국사회의 또 다른 문제점으로 지적하고 있는 공적인 목적의식 또는 公德의 부재도 사실 개인적인 소명/직업윤리의 부재와 깊숙이 연결되어 있다. 공적인 목적의식이 결국 자신이 속한 공동체의 자유와 안녕을 위한 헌신으로 발현된다면, 소명 의식의 일상적인 발휘야 말로 헌신하는 삶을 학습하는 가장 중요한 길이기 때문이다.

자신의 業을 도덕적으로 신실하게 추구하지 못하는데 공공의 業에 있어서 그런 자세를 기대하는 건무리가 아닐까. 소명/직업윤리라는 私德은 분명 公德을 창출하는 충분조건은 아니지만 가장 중요한 필수조건, 현재 한국사회가 직면한 시민의식의 문제를 푸는데 있어 가장 큰 선결과제라 해도 과언이 아니다. 그만큼 현재 한국 사회에 깎긴한 시민상은 영혼의 구원보다도 조국을 더 사랑하는 마키아벨리적 시민(Machiavellian citizenship)에 앞서 각자 영혼의 목소리에 귀 기울이고 일상의 삶을 성찰적이고도 신실하게 영위해 나가는 소크라테스적인 시민(Socratic citizenship)이 아닐까.

이론적 해법

이상과 같은 문제진단과 그에 대한 해법을 찾기 위해 오늘의 강연 및 발제들은 공통적으로 롤즈와 하버마스, 그리고 토크빌과 베버에 주목하고 있다. 보다 구체적으로는 롤즈의 정의론에 등장하는 공정과 형평의 논리, 하버마스의 참여민주주의론이 추구하는 공론과 소통의 이상, 토크빌의 시민사회론, 그리고 베버의 소명윤리가 바로 문제해결을 위한 이론적 성찰의 주된 대상들이다. 각 이론의 해석에 있어서는 강연 및 발제자들 사이에 미세한 차이점도 보이며, 토론자의 생각과 상이한 지점도 눈에 띄지만, 오늘의 모임이 학술회의가 아닌 만큼 주요 논쟁거리로 삼을 이유는 없다. 다만 한 가지는 지적해 두고자 한다. 위의 이론들은 전혀 다른 시공간적 배경과 문제의식에서 나온 바, 단순한 취사선택만으로는 수미일관한 이론적 해법의 체계를 구성하기 어렵다는 사실이다.

예를 들어 오늘 가장 많은 주목을 받은 롤즈의 정의론이 그리고 있는 자유주의적 사회민주주의 체제는 공동체주의자들이 비판하듯이 시민들의 내면적 자질, 즉 오늘의 대주제인 시민의 미덕을 성찰하는 작업과 즉각적인 친화력을 갖기 어려운 정치철학이다. 하버마스가 열린 공론장의 이름으로 구상한 시민사회는 토크빌이 시민훈육의 장으로 상정한 시민사회와는 매우 이질적인 개념이다. 베버의 소명윤리 역시 하버마스의 소통적 합리성이 전제하는 미덕 내지 자질과는 정면으로 배치되는 요소를 많이 내포하고 있다. 다양한 이론과 개념의 취사선택이 논리적 정합성을 이루기 위해서는 단순한 병렬/병치로 그쳐서는 안되며, 그런 의미에서 오늘 제기된 다양한 이론적 해법들은 이제부터 우리 모두가 감당해야 할 고민과 성찰의 출발점을 보여주고 있다.

현실적 해법

시민적 미덕을 함양하기 위한 현실적 해법에 있어서도 강연 및 발제들은 차이점보다는 공통점을 더 많이 갖고 있다. 우선 국가운영에 있어서부터 공공성을 회복해야

하고, 이를 위해 신자유주의 체제로부터의 탈각 및 기본적인 복지인프라의 구축을 통해 사회적 연대성과 형평성을 제고하는 방향으로 국가정책이 궤도를 수정해야 할 필요성에 대해 많은 공감을 보이고 있다. 이에 발맞추어 시민사회 역시 집단적이고 파당적인 사익을 추구하거나 기존의 명망가와 거대담론을 중심으로 조직화된 사회 운동집단의 구태의연한 모습을 버리고, 시민들의 일상적 삶 속으로 스스로 下放하여 성찰적, 훈육적 기능을 회복하는 방향으로 구조조정이 필요하다는 주장에도 두터운 공감대가 형성되어 있다. 이를 위해 독서/토론클럽이나 공공도서관의 활성화를 통해 시민교양이 제고되어야 하고, 공교육의 정상화를 통해 기본적인 인성교육이 다시 강조되어야 함은 두말할 나위도 없다.

오늘 나온 여러가지 현실적 해법을 관통하는 키워드는 결국 국가운영의 공공성 회복, 시민사회의 구조조정, 그리고 시민교양의 함양을 통해 시민적 미덕과 자질을 제고해야 한다는데 있다. 아쉬운 점이 있다면 아직은 제도적, 정책적 대안이 구체적으로 떠오르지 않는다는 사실이다. 국가(재)건설을 위해 인간의 본성마저 변화시키는 루소의 신화적인 입법자를 기대할 수 없다면, 오늘 나온 비전들의 구체화를 위해서는 앞으로 예정된 심포지움에 참가할 사회과학자들의 조력과 대화가 필요하리라고 본다.

나가면서

새삼스럽지만 대한민국은 민주공화국이다. 공화국은 “잘 살아보세”라는 물질적 욕심을 채우기 위해 뭉친 영리조직과 같은 *universitas*가 아니다. 공화국은 자의적 지배로부터의 자유를 지키기 위해 모두가 동의한 법에 의한 지배만을 허용하는 *societas*다. 이 명제에서 흔히 간과되는 점은 공화국 시민이 추구하는 자유가 정치적, 사회적, 경제적인 차원에서의 해방만을 의미하지는 않는다는 사실이다. 공화국 시민은 타인이나 제도뿐 아니라 내면의 비이성적인 욕망이 스스로에게 강제하는 자의적 지배로부터의 해방도 추구한다.

공화국은 왕정보다 효율적이지 못하고 귀족정보다 지혜롭지 못하지만 그 어떤 체

제보보다도 윤리적이라고 보는 이유가 여기에 있다. 결국 공화국의 이상이 이루어지기 위해 필요한 시민적 자질은 욕망의 해방이 아닌 욕망의 굴레로부터의 해방, 곧 욕망의 자제에 있는 것이다. 그런 의미에서 건강한 공화국은 건강한 자본주의와 선택적 친화력을 갖는다. 그 친화력을 유지시켜주는 힘은 허영심이나 시기와 질투 그리고 원망으로부터 자유로운 이성적이고 합리적인 정치참여와 경제활동의 주체, 즉, 건강한 시민이다. 베버는 모든 정치경제의 궁극적 목표는 시민의 물질적 안락 (well-being)이 아니라 건강한 시민 (well being) 만들기에 있다고 일갈한 바 있다.

문제는 결국 사람이다. 천민자본주의와 천민민주주의의 징후가 농후한 2015년의 벽두에 선 대한민국이 새겨들어야 할 교훈이 여기에 있다.

