

인간을 바라보는 자유주의의 입장

박호성

문을 열며 : 왜 '인간' 이 문제인가?

자연 애호가이며 박물학자인 『동물기』의 저자 시튼은 온 생애에 걸쳐 인디언에 관한 자료를 수집하여 한 권의 책을 편찬하였다. 인디언의 삶과 철학에 관한 평생의 역작으로 알려진 그의 저술, 『인디언의 복음』 The Gospel of The Redman에는 이런 구절이 엿보인다.

“1912년 여름에 나는 노스 다코타의 포트 아테츠의 스탠딩 락에서 예수회 선교사인 A.M. 비드 신부를 만났다. 그는 열성적이고 독실한 젊은 신자로서 25년 전에 거기에 왔고, 지상에서 최고의 소명은 선교라는 것을 확신하고 있었다. 그는 이 인디언들을 자신의 특정 종파의 기독교로 개종시키는 것이 그 가 얻을 수 있는 최고의 승리라고 생각했다. 헌신적이고 신실한 다른 모든 선교사처럼 그도 자기가 감화시키고자 하는 종족의 언어와 철학을 공부하는 일부터 시작했다.

내가 그를 처음 만났을 때 이미 그는 그들을 '친절한 이방인' 이라고 부르

던 것을 중단하고 그들이 종교와 윤리에 대해 높은 수준을 지닌 고매한 민족임을 시인하고 있었다. 곧 이어서 그는 '수우족의 당집 Medicine Lodge은 하느님의 참 교회이며 우리가 그것을 짓밟을 아무런 권리도 없다'고 말했다.

내가 1927년 10여 명의 학생들과 함께 스탠딩 락(포트 아테츠, 노스 다코타)에 갔을 때 비드 신부를 찾아보았으나 그런 사람을 찾을 수가 없었다. 대신에 나는 그가 '변호사 비드'가 된 것을 알았고, 한 숭고하고 진실한 전도자로 살아가는 그의 얘기를 들을 수 있었다. "네, 저는 수우족이 유일한 참 신을 섬기는 사람이며, 그들의 종교가 진리와 사랑의 종교라는 것을 깨닫게 되었습니다. 그들에게 필요한 것은 선교사가 아니라 법정에서 그들을 지켜 줄 변호사입니다. 그래서 저는 선교사로서의 역할을 팽개치고 법률을 공부했습니다. 몇 년 후 저는 노스 다코타에서 변호사가 되었고, 지금은 법정으로 이송된 인디언에 관계된 모든 사건에 그들의 공식적인 상임 변호사가 되었습니다.

물론 선교사들은 제게서 성직을 박탈했습니다. 인디언들은 제게 변호사비를 아주 조금 내거나 또는 전혀 내지 않아도 됩니다. 저는 제가 손수 지은 조그마한 오두막에서 스스로 밥을 지어 먹으며 지내고 있습니다. 그러나 이 고매하고 억압받는 종족을 위해 저의 모든 힘과 남은 생애를 바치고 있다는 사실을 저는 자랑으로 삼고 있습니다."

우리는 변호사가 된 어느 예수회 신부의 이 이야기 속에서, 한편으로는 한 독립된 개체의 자주성을 존중하는 한 이질적 공동체의 연대의식과, 다른 한편으로는 한 이질적 공동체와의 집단적 연대를 지향하는 한 독립된 개체의 자주 의식 간에 빚어지는 멋진 조화를 읽을 수 있다. 이를테면 우리는 여기서 공동체주의와 개인주의의 조화로운 합일이 이루어지고 있는 한 사례를 목격하게 된다는 말이 된다.

1. 자본주의적 개인주의의 신화

무엇보다 공산권의 몰락과 더불어 자본주의 체제의 전제적 세계 지배가 관철되었다. 그에 편승하여 현재 '세계화'의 폭풍이 또한 이 세계를 휩쓸고 있다. 그리하여 자유경쟁과 빈부 격차와 사회적 불평등까지 세계화되어 가고 있는 현실이다. 그러나 한편에서는 자유민주주의의 궁극적 승리가 예찬되지만, 또 다른 한편에서는 민주주의의 위기가 소리 높여 절규된다. 그 와중에 신자유주의가 풍미하게 되었다.

나는 앞으로의 세계가 개인의 자유를 옹호하는 '개인주의'와 개인에 대한 개입을 통해 공동체적 결속을 지향하는 '집단주의'의 대결로 점철될 것이라고 전망한다. 역사발전이 모순과 모순의 충돌, 또는 토인비 식의 '도전'과 '응전'의 반복으로 이루어져 왔다는 지금까지의 역사적 체험까지 들먹일 필요가 있을까.

그렇다면 오늘날 자본주의적 개인주의의 실상은 어떠한가?

예컨대 기업가는 정부의 필수적인 협력자일 뿐 아니라, 경우에 따라서는 정부의 권위를 뛰어넘는 권력행사의 실질적인 주체로까지 등장한다. 뿐만 아니다. 사회의 여론형성에 결정적인 의미를 지니는 언론 방송 매체 역시 바로 이들 기업가들의 수중에 놓여 있다. 그를 통해 자신들의 이해관계와 또 그것을 지원하는 세력들의 입장이 대대적으로 또 교묘하게 홍보·선전된다. 기업가가 이러한 막중한 사회적 특권과 영향력을 걸머지고 있기 때문에 정치인이나 정당은 이들을 결코 소홀히 할 수 없다. 그들 또한 기업가의 충실한 대변자로 자리잡는다.

이러한 상황에서 자본주의나 시장경제체제 또는 정치와 경제의 유착 등에 대한 비판은 저지당하거나 실효를 거둘 수 없게 된다. 지배계급은 자신들의 이해관계를 보호하기 위해 훨씬 손쉽게 동원될 뿐 아니라 대부분의 강제적·규범적 사회통제 수단 역시 거의 독점하고 있기 때문이다. 시장경제체

제는 다원주의적 정치체제의 기본틀 안에서 움직이고, 다원주의에 뿌리를 두는 자유주의적 정치구조는 결국 지배계급의 이해를 충실히 반영하게 된다. 그러므로 계급적 불평등은 선천적이다.

따라서 '자유경쟁'과 '기회의 균등'이라는 자유주의적 구호에도 불구하고(또한 그 때문에) 빈부 격차와 사회적 불평등이 부추겨지고 깊어진다. 그러나 이러한 부정적인 현상을 극복하기 위한 국가의 개입은 '개인의 자유'를 보호한다는 명분으로 억제된다. 왜냐하면 국가 자체가 자유주의적 국가이기 때문이다. 아울러 정치·제도적 영역을 벗어난 사회의 다른 분야, 예컨대 산업조직이나 경제구조에서의 민주화도 마찬가지로 기꺼이 받아들여지지 않는다. 예를 들어 기업이나 작업장에서의 의사결정에 근로대중이 동참한다는 것은 자유주의 및 시장경제의 원리와 어긋나는 것으로 인식된다. 뿐만 아니라 복잡한 사회관계와 방대한 관료조직은 국민 개개인의 합리적이고 적극적인 정치참여의 길을 막아버린다.

개인은 무기력하다. 결과적으로 자유주의적 개인은 오히려 자유주의가 그처럼 높이 기려 마지않는 개인주의의 희생물로 굴러 떨어진다. 왜냐하면 자유주의의 깃발 아래서는 '저인' 巨인만이 진정한 개인이기 때문이다. 그리하여 구가되는 경제변영의 뒤안길에는 '개인 없는 개인주의'가 음습하게 번져 나가고 있는 것이다.

이런 측면에서 나는 이러한 자본주의적 '폴리앗'을 향한 '다윗'들의 집단적 항거가 다양한 방식으로 전개되리라 전망하는 것이다.

우리 사회도 이러한 자본주의의 범람으로 인해 소중한 공동체적 가치와 인간적 연대의식의 침수를 적잖이 겪어 왔다. 자유와 평등이 동시에 다 억눌림당하거나 또는 자유의 명목으로 평등이 무참하게 파괴되는 사회적 현실은 우리의 일상적 체형세계로부터 그리 멀리 떨어진 것이 아니다. 급속한 산업화와 무조건적 경제성장의 소용돌이 속에서 정치적 억압과 경제적 착취를

정당화하는 신화가 만들어지기도 하였다. 자유의 철학도, 평등의 윤리도 제대로 충실히 자리잡지 못한 사회 속에서 급기야는 '세계화'의 미명하에 '무한경쟁'의 팽파르가 섬뜩하게 울려 퍼지고 있다. 한마디로 우리는 지금 신자유주의의 파고가 드높은 시대에 살고 있다. 그리하여 사회적 불평등과 민주주의의 위기가 더욱 심화되는 현실이 만들어지고 있다는 우려의 목소리 역시 드높다.

우리 사회는 과연 어디로 흘러갈 것인가? 더욱이 우리 한반도는 '개인'과 '집단'이 서로 날카롭게 칼을 버리면서 '통일'을 말하고 있지 않은가. 이른바 남한의 '자유'와 북한의 '평등'은 과연 얼마나 참된 것인가?

한국사회가 안고 있는 최대 모순의 하나는, 한편에서는 평등 및 인간적인 정황으로 진하게 어우러진 공동체의식과 다른 한편에서는 불평등과 비인간적인 상하관계로 잘 길들여진 위계질서가 공존한다는 사실이다. 그런데 이 위계질서는 국가의 관료제도뿐만 아니라, 기업, 교육기관 등 사회의 모든 분야에 속속들이 그 뿌리를 드리우고 있다. 이 완강한 위계질서는 사회적 불평등을 끊임없이 재생산해 내고 공동체적 단합을 뿌리째 뒤흔들어 놓는 병원체로 암약한다. 한마디로 말해 우리 사회에는 '이웃사촌'(공동체의식)과 '쌍놈'(위계질서)이 더불어 살고 있다는 말이다.

2. 한국사회의 역사적 과제

이런 의미에서 세계사적 성감대인 한국사회는 지금 이중적 시련에 봉착해 있다고 말할 수 있다. 요컨대 한국사회는 현재 복합적 '회복 운동'을 과감히 전개하지 않으면 안 되는 역사적 갈림길에 서 있다. 이를테면 서로 중첩되는 두 모순적 과업이 동시 해결을 촉구하는 사회적 문제로 자리잡고 있는 것이다. 한마디로 개체적 자유회복과 집단적 연대구축을 동시에 구현해야 하는 것, 그것이 바로 한국사회의 역사적 과제인 것이다.

한국인은 작게는 가문, 혈연, 문벌, 학연, 크게는 지역공동체와 민족공동

체에 이르기까지 그 규모에 따라 유형과 속성을 달리하는 다양한 공동체에 연루되어 그 집단의 자의식에 지배당하고 있다. 한마디로 한국인의 집단의식 혹은 '군집성'은 산업사회 내부에 온존되어 있는 전前 산업사회적 생활양식 및 의식구조를 일컫는다. 이를테면 가부장적 전통과 신분사회의 유습이라 할 수 있는 것이다. 그러므로 그것은 문벌, 족벌, 봉당, 향당, 지방적 편협성을 극복·청산하지 못하는 소집단 충성심과 소집단 애국심을 일컫는다. 다른 한편 그것은 타 집단에 대해 가지는 불신, 경계심, 공포심과 자기 집단에 대해 지니는 무조건에 가까운 아랑, 이해심, 무비판적 종속감 그리고 무분별한 정실주의로 나타난다.

문제는 바로 이러한 부정적 공동체의식이 전체 사회의 윤리적 규범으로 작용한다는 점이다. 우리 사회에서 정치, 사회, 문화 등 이 집단의식이 침투하지 않는 영역은 거의 존재하지 않는다. 그리하여 모든 사회문제의 밑바닥에는 대부분 바로 이 부정적 공동체의식이 독기를 머금고 꼬리를 틀고 앉아 있다.

그러므로 우리는 지금, 마치 유럽의 근대사에서처럼, 이러한 집단적 신분 질서로부터의 개인의 해방, 즉 개체적 자유회복을 도모하지 않으면 안 된다. 그를 통해 우리는 비로소 합리적인 현대사회를 건설해 나갈 수 있을 것이다. 그러나 우리는 동시에 사회적 평등과 국민적 연대를 회복하기 위해 개인의 진정한 해방 위에 우뚝 선 공동체주의에 호소하지 않으면 안 된다. 이 두 문제에 동시에 육박해 들어감으로써 우리는 인류사적 과제라고 말할 수 있는 자유와 평등의 동시적 구현에 근접할 수 있고, 또 그를 통해 진정한 근대화의 완성과 이상적인 미래사회 건설을 동시에 추구해 나갈 수 있을 것이다. 우리는 개인주의와 공동체주의를 동시에 추진함으로써 인간적 해방과 인간적 단합을 동시에 실현하는 균형 잡힌 사회체제를 구축해 나가야 하는 역사적 과제를 짊어지고 있다.

3. 자유와 평등, 그리고 연대 solidarity

구성원 상호 간의 유기적 연대에 따리를 튼 공동체의식이 발달한 곳에서는 전통적으로 자유보다는 평등에 대한 의식이 강하게 드러나는 경향이 있다. 왜냐하면 자유는 개인을, 그리고 평등은 집단을 그 터전으로 하기 때문이다. 이렇게 보면 사회주의는 오히려 개인주의에 대한 반발이라 할 수 있다. 반면에 자본주의는 본질적으로 평등보다는 자유에 집착한다. 그 뿌리가 바로 개인에 있기 때문이다. 개인의 능력에 따른 자유경쟁과 무한한 이윤추구, 그리고 그를 통해 축적한 사적 소유물에 대한 보호욕구 등은 자연히 이웃에 대한 고려(평등)보다는 개체의 힘(자유)에 대한 열망으로 이어지기 쉽다. 그러나 자본주의적 개인주의는 '거인주의'다. "정의와 평등을 찾아 나서는 것은 언제나 약자"라는 아리스토텔레스의 경구를 새삼 떠올릴 필요조차 없다.

아리스토텔레스는 "친애" philia / friendship라는 주제를 동원해 가면서까지 공동체 구성원 상호 간의 굳건한 결속을 지향하는 인간적 유대관계를 강조하기도 했다. 『니코마코스 윤리학』 전체의 두 권 가량을 이 주제에 할당하고 있다는 것은 상당히 주목할 만한 사실이 아닐 수 없다. 그는 '친애' 혹은 '우의'가 국가의 최고선이라고 믿었다. 아리스토텔레스는 "둘이서 함께 가면"이라는 문장을 『일리아스』에서 인용까지 해 가며, "동포인 인류"에 대한 "사랑"과 국가의 "단합", 요컨대 "친애"를 "정의의 가장 참된 형태"로까지 추켜세우고 있다. 뿐만 아니라 그는 "합심" unanimity, Eintracht이라는 개념까지 동원한다. 그는 "어떤 나라의 국민들이 그들의 이익에 관계되는 것에 관하여 같은 의견을 가지고 있고, 같은 행동을 선택하고 또 공동으로 결정지은 것을 실행할 때 우리는 그 나라가 합심하고 있다고 말한다"고 주장하면서 "합심"을 "정치적 친애"로 간주하고 있는 것이다. 이런 관점에서 아리스토텔레스는 플라톤의 견해를 공격한다. 아리스토텔레스는 주인과 노예조차도 공동 이익을 추구하는 친구가 되어야 한다고 믿었다. 가족 간의 애정이 국가에서

중요하다는 이러한 확신 때문에, 아리스토텔레스는 수호자 계급이 부인들과 자식들을 공유해야 한다는 플라톤의 신조를 받아들이지 수 없었던 것이다. 아리스토텔레스는 구성원들의 일부가 행복하지 못하면 그 전체도 행복할 수 없기 때문에 플라톤의 견해는 문제가 심각하다고 주장하면서, 플라톤이 통치자들에게서 행복을 빼앗고 있다고 비판했다. 그는 『정치학』에서 이렇게 반박하고 있다. “수호자들이 행복하지 않다면, 도대체 누가 행복하겠는가?” 부인들과 자식들이 공동소유 된다면, “사랑은 무미건조할 것이다”. 규모가 큰 집단에서 사람들에게 주어지는 애정은 산만해지며, 또 인간관계의 친밀성은 상실될 것이다. 아리스토텔레스가 보는 바와 같이, 아버지는 ‘내 아들’이라는 말을 할 수 없고, 자식은 ‘내 아버지’라는 말을 할 수 없을 것이다. 그는 계속해서 주장한다. “관심과 애정을 갖게 하는 주된 특성 두 가지는 어떤 것이 자기 자신의 소유라는 것, 그리고 그것이 자기만의 것이라는 사실이다 - 부인들과 자식들을 공동 소유하는 국가에서는 이러한 특성들 중 어느 것도 찾아볼 수 없다.”

이처럼 이미 고대 희랍에서부터 공동체 안에서의 인간적 결속이 얼마나 바람직하고 중대한 사회적 과업인가 하는 것이 강조되어 왔다.

나는 데이빗 흄이 그의 대표작 『인간 본성론』의 서문에서 단언한 바와 같이, “인간에 관한 학문이 다른 학문들의 유일한 토대”라는 것을 믿어 의심치 않는다. 이러한 신념에서 출발하여 나는 이 글 속에서 무엇보다도 인간의 공동체적 연대와 결속의 추구를 중대한 역사적 목표의 하나로 설정한다. 그리고 바로 이런 입장에서 나는 우선 우리 사회를 철저히 지배하고 있는 자본주의 체제의 사상적 기초라 할 수 있는 자유주의의 인간관을 비판적으로 분석할 것이다. 이러한 맥락에서 나는 이 글이 부분적으로는 한국사회의 정신적 토대의 모순에 대한 간접적인 비판 역할도 할 수 있도록 배려하기도 하였다. 뿐만 아니라 현 시점에서 자유주의적 인간관을 분석해 본다는 것은 이른바

‘세계화 시대’가 발산하고 있는 역사적 모순에 다가가는 한 방안이 될 수도 있을 것이다.

그러나 이 주제를 엄중히 탐색해 보기 위해서는 일차적으로 자유주의의 본질과 전개과정을 면밀히 추적하지 않으면 안 된다. 나아가 인간을 바라보는 다양한 철학적 관점의 역사적 흐름까지 더불어 해부할 때 비로소 자유주의적 인간론의 사상사적 위상이 보다 명백해질 것이다. 그러나 지면의 제약 등을 고려해 이 과제는 다음 기회로 미루기로 하고, 여기서는 일단 자유주의의 본질적 가치에 입각한 인간관에 대해 약술하기로 한다.

자유주의와 인간

1. 소크라테스와 자유주의

플라톤은 그의 『국가론』 제8권에서 소크라테스의 입을 빌어, 잘못된 정체들의 네 가지 유형을 차례로 분석한다. 그 가운데 ‘과두 정체’ oligarchia의 속성에 대한 언급은 자유주의의 본질을 이해하는 데 대단히 흥미로운 관점을 제시한다.

‘과두 정체’는 “평가 재산(評價財産)에 근거한 정체로서, 이 정체에서는 부자들이 통치하고 가난한 사람은 통치에 관여하지” 못하도록 되어 있다. 따라서 “돈벌이를 좋아하는 사람들”과 “돈을 사랑하는 사람들”이 자연스레 찬양받고 고위 관직을 독차지하며, 결과적으로 “가난한 사람은 멸시” 당하게 된다. 그리하여 초기 자유주의 체제하에서와 흡사하게, “자산이 정한 평가액에 미달하는 사람에겐 관직에 관여하지 못하도록 선언한 다음, 이를 무력에 의해 관철하거나, 또는 그러기에 앞서, 공포감을 조성” 함으로써, 결과적으로 ‘과두 정체’를 수립하게 되는 것이다.

곧 이어서 소크라테스 특유의 날카로운 비유가 등장한다. 말하자면 “가령 어떤 사람이 선박의 조타수들을 뽑으려 하면서, 평가 재산을 근거로 삼는다면, 그래서 가난한 사람이 비록 조타술에 더 능하다고 할지라도, 그에게 배

를 맡기려 하지 않는다면”, 얼마나 “형편없는 항해”가 초래될 것인가 하고 개탄하는 것이다. 소크라테스는 이러한 현상이 그대로 정치 세계에서든 재현될 수밖에 없다고 단언한다. 마침내 그는, 마치 마르크스와 엥겔스를 연상이라도 시키듯이, “이런 나라는 필연적으로 하나 아닌 두 나라, 즉 가난한 사람들의 나라와 부유한 사람들의 나라일 것이니, 같은 곳에 거주하면서 언제나 서로에 대해서 음모를 꾸미는 사람들의 나라”로 전락할 수밖에 없다고 힘주어 강조한다. 물론 다른 맥락이긴 하지만, 예컨대 마르크스도 어느 글에서 자본주의 발달 과정에서 민족은 “재산 소유자의 민족과 노동자의 민족”이라는 두 종류의 민족으로 분열한다고 개탄한 적이 있다 (Marx, “Junirevolution”, MEW 5, p.133).

극심한 빈부 격차와 경제적 불평등이 이러한 ‘과두 정체’를 지배한다는 것은 자명한 이치다. 소크라테스는 “어떤 사람들은 지나치게 부유한 자들인 반면, 어떤 사람들은 아주 가난한 자들일” 수밖에 없다고 못박는다.

그러나 소크라테스는 여기서 논의를 중단하지 않는다. 그는 더 나아가 “과두 정체적 인간” 유형의 특성까지 꼬집어낸 것이다. 이 체제하에서는 이성적 이거나 명예를 소중히 여기는 심성을 “욕좌”에서 “챗싸게” 끌어내려 “욕구적인 부분 아래 땅바닥 양쪽에 쪼그리고 앉게 하여, 노예 노릇을 하게” 한다. 결국 “명예를 사랑하는” 사람이 “재물을 사랑하는 자로” 돌변하는 현실이 지배하게 된다. 이를테면 이들은 “재물을 가장 귀하게 여긴다는 점에서”, 그리고 “인색하며 부지런히 일하는 사람이라는 점에서도, 즉 자신의 필수적인 욕구들만을 충족시킬 뿐, 다른 비용은 전혀 대지 않고, 다른 욕구들은 공연한 것들로서 노예의 처지로 만들어 버린다는 점에서” ‘과두 정체’를 닮았다는 것이다. 이 “과두 정체적 인간”은 “어딘가 지저분하고, 무엇에서나 이윤을 남겨 창고에 쌓아 두는 사람”으로서, “대중이 칭찬하기까지 하는 그런 유형의 사람”인 것이다. 요컨대 이런 사람에게서는 “한마음이며 조화된 혼의 참된 훌륭함(덕)은 멀찌감치 달아나” 버린다. 한마디로 여기서는 “장님”, 곧

“부의 신” 富の神이 “선도자”의 지위를 향유하게 된다는 것이다.

이러한 소크라테스의 분석 틀을 자유주의적 자본주의가 지배하는 현대 세계의 개념 구조에 대입시킨다면 대략 다음과 같이 정리될 수 있을 것이다. 이를테면 ‘과두 정제’ 지배하에서는 첫째, 자본가 계급의 계급적 지배가 관철되고, 둘째, 빈부 격차와 경제적 불평등이 필연적으로 생성되며, 셋째, 황금 만능주의와 배금사상이 사회적 지배윤리로 부상한다는 식으로 말이다.

혹시 소크라테스는 고대의 마르크스가 아니었을까?

2. 자유주의적 인간관

한마디로 자유주의는 독단과 결정론적 사고체계에 적대적이다.

자유주의는 계몽주의와 합리주의의 후예로서 그 기본적인 정향에서 경험적이고 과학적이다. 또한 개인의 자유로운 정신활동에 집착하기 때문에, 자유주의는 국가나 사회로부터 주어지는 전통적 가치나 획일적 지침들에 대해 본능적으로 반발한다. 그러므로 이해관계뿐만 아니라 행동양식, 사고방식 등의 다양성 그리고 이러한 다양성에 대한 ‘관용’ tolerance은 자유주의의 본질적 원칙으로 존중된다.

물론 가장 중요한 자유주의의 기본가치로는 뭐니 뭐니 해도 ‘자유’ freedom or liberty다. 한마디로 자유주의는 개인의 자유를 그 핵심적 본질로 삼는다. 물론 개인의 자유는 본질적으로 사적 소유의 자유를 일컫는다. 이어지는 자유주의의 기본가치는 이 자유와 연결된 것들로서, 자유의 연역 또는 확장이라 일컬을 수 있는 ‘관용’ 과, 개인 또는 시민의 자유를 지키고 보장하는 실질적·제도적 원칙으로서 ‘입헌주의’ constitutionalism 및 ‘법의 지배’ rule of law 등을 들 수 있다.

이러한 기본적 가치체계에 입각하여 자유주의는 인간을 다음과 같이 규정한다.

첫째, 자유주의는 인간의 존재가치를 당연히 자유의 쟁취와 향유에서 찾는다.

자유는 자유주의자들에게 “보다 높은 정치적 목적을 달성하기 위한 수단이 아니라 그 자체가 최고의 정치적 목적이다”. 그러나 자유는 습관적으로 ‘무엇을 하기 위한 자유’ freedom to라는 적극적 의미보다는 ‘무엇으로부터의 자유’ freedom from라는 소극적 의미로 해석되었다. 이러한 현상은 자유주의의 반봉건적 출신성분을 고려할 때 쉽게 이해될 수 있는 부분이다. 자유주의는 바로 ‘외부적 장애나 간섭 또는 강제로부터의 벗어남’을 뜻하는 자유의 이념으로 무장한 채 봉건적 전횡과 맞붙어 싸운 빛나는 이력을 지니고 있기 때문이다. 이 경우 무엇보다 ‘국가의 통제, 강제, 구속, 개입으로부터의 자유’가 가장 지배적인 자유주의적 자유의 개념이었다고 말할 수 있다. 국가로부터의 개인적 자유의 보호야말로 전형적인 자유주의자들의 행동강령이었던 것이다.

같은 맥락에서 자유주의는 국가로 대변되는 공동체나 또는 사회집단 및 조직(예컨대 노동조합 등)에 대해 전통적인 거부감을 갖고 있다. 심지어는 이러한 조직체들을 오히려 개인의 자유와 권리에 대한 위협으로 간주하는 경향이 두드러진다.

이러한 유형의 자유에 대한 집착은 자연스럽게 인간의 모든 행위에 대한 책임을 개인에게서 찾는다. 따라서 예컨대 국가의 개입을 필연적으로 요청할 수밖에 없는 복지체제의 건설은 전통적인 자유주의적 장벽에 부딪쳐 적지 않은 곤욕을 치러야 한다. 가령 “거대 정부”의 폐악을 빌다브스키 교수 같은 이는 다음과 같은 확신에 찬 목소리로 설교하고 있다.

거대 정부를 꺼려하는 이유는 무엇인가? 거대 정부는 시민의 도덕적 정신력에 좋지 않은 의존심을 키워 주며 불명예스러운 결과를 낳도록 만든다... 정부기관의 비정상적인 비대증에 대해 치러야 하는 값비싼 대가는 바로 민

주주의에 대한 모독이다.

말하자면 전통적 자유주의자에게는 국가의 적극적 역할이 “민주주의에 대한 모독” 같은 것으로 비치는 것이다.

국가와의 연관성 속에서 파악된 이러한 ‘무엇으로부터의 자유’는 이사야 벌린의 표현을 빌리면 ‘소극적 자유’를 뜻한다. 이 자유는 결코 침해받아서 안 될 최소한의 개인적 자유로 반드시 보호되지 않으면 안 된다. 반면에 벌린은 ‘무엇을 하기 위한 자유’를 ‘적극적 자유’로 표기한다. 그는 이렇게 말한다.

그것은(적극적 자유, 역자 주) … ‘소극적’ 자유의 추종자들이 이때쯤 잔혹한 폭정brutal tyranny을 그럴듯하게 꾸며대는 것 이상의 것으로 쳐주지 않는, 이미 지정된 형태의 삶으로 이끄는 … 자유다.

소극적 자유를 타인의 방해를 받지 않고 내가 원하는 대로 선택할 수 있는 자유라 한다면, 적극적 자유는 내가 내 자신의 ‘주인’이 되는 자유다. 겉으로 보기엔 비슷한 것 같지만 이 두 자유는 역사적으로 상반된 방향으로 발전해 내려 왔다. 왜냐하면 벌린에 의하면 두 번째 것은 어느 “특정한 목표(정의라든가 공공의 건강 등)”를 향하여 자신의 “참되고”, “이상적인” 자아의 이름으로 다른 사람들을 강제할 수 있다고 믿기 때문이다. 따라서 그것은 타인의 선택이나 희망과 상관없이 일방적으로 특정한 방향을 지정하고 강요하는 반개민주의적 “폭정”으로 전락할 수도 있다. 벌린은 이러한 우려를 갖고 있었기 때문에 적극적 자유에 대해 소극적 태도를 보였다. 그리고 이런 경향은 어떤 의미에서는 자유주의적 전통에 더욱 맞아떨어진다고 말할 수 있다.

둘째, 자유주의는 ‘관용’ tolerance을 인간의 개인적·사회적 덕목으로 간

주한다.

물론 관용은 소극적 자유의 개념에서 비롯한다. 관용은 한마디로 “국가, 사회, 또는 개인의 편에서 볼 때, 누구나가 선택한 대로 행동하고 믿을 수 있는 타인의 평등한 권리를 침해하지 않는 한, 비록 그것이 마음에 들지 않고 동의할 수 없는 것이라 하더라도, 어떠한 행위나 신념도 받아들이야 하고 방해하지 말아야 할 의무”를 일컫는다. 말하자면 공적인 일에서나 또는 개인적 사안에서 서로가 가지고 있는 견해나 신조를 절대적인 것으로 고집하지 않는 태도가 곧 관용인 것이다.

그러나 사회에 대한 다원론적 시각이 활발히 논의되기 시작하면서, 이 관용은 개인의 다양성에서 집단의 다양성으로 강조점이 이동하게 된다. 요컨대 다원주의(pluralism)는 사회의 자연적 불일치, 말하자면 일반의지나 공통 이해 등이 존재하지 않음을 역설한다. 이에 따르면 사회는 서로 이해관계를 달리하는 여러 이질적인 집단의 집합이다. 따라서 이해관계의 대립은 필연적이고 그 가운데 어떠한 것도 절대적인 것이 되지 못하기 때문에, 경쟁하는 개별 집단 사이의 타협이 필수적인 덕망으로 등장한다. 이 경우 관용은 대립적인 이해관계의 존재를 서로 인정하면서 협상과 타협을 통해 그 대립성을 풀어 나가려는 호혜적인 자세를 가리킨다.

관용은 이처럼 자유주의에 내재해 있는 상대주의적 회의주의의 단면을 여실히 드러내 보인다. 이렇게 볼 때 “자유주의적 관용의 적敵은 광신(fanaticism)”이다. 그러나 이 관용은 합리적이고 이성적인 판단 및 자기규율을 요구하는, 따라서 사회의 문화적 발전수준이 높은 곳에서나 기대할 수 있는 공적이고 개인적인 덕목이라 할 수 있다.

셋째, 자유주의적 인간학의 철학적 토대는 한마디로 개인주의다. 요컨대 개인주의는 바로 자유주의의 철학적 기초인 것이다.

봉건적 신분질서로부터의 개체의 해방을 기치로 내걸었던 부르주아지는

개인이야말로 자신의 이해관계를 가장 잘 알고 있을 뿐만 아니라 그것을 또 가장 잘 합리적으로 추구할 능력을 소유하고 있다고 확신하였다. 따라서 자유주의는 애초부터 이러한 개인의 자유로운 정치·경제적 활동이 철저히 보장되지 않으면 안 된다고 역설하였던 것이다. 이런 뜻에서 국가의 역할과 기능을 최소한의 범주에 묶어 두고자 했다. 그리하여 국가조차도 결코 침해할 수 없다고 선포한 인간의 기본적 권리의 체계를 만들어 내었다. 재산권의 보호가 그 핵심을 차지한다는 것은 두말할 나위도 없다.

바로 이러한 개인주의에서 자유주의의 기본가치인 자유, 관용, 기타 개인적 권리들의 내용이 규정되어진다. 일반적으로 자유주의적 개인주의는 인간 사회 및 그 제도와 조직들보다 개인을 더욱 근본적이고 더욱 실질적인 존재로 여긴다. 뿐만 아니라 그것은 사회나 어떤 사회적 집단보다도 개인에게 더 높은 도덕적 가치를 부여한다. 즉 개인은 사회 '이전'에 온다. 말하자면 개인의 권리와 요구는 사회의 그것보다 도덕적으로 우선하는 것이다.

예컨대 토마스 홉스는 인간행위의 자연적 두 동인으로서 '욕구 또는 욕망' appetite or desire과 '혐오' aversion를 들었다. 모든 인간은 대체로 "죽음에서 비로소 마감하는, 권력power을 숨가쁘게 뒤쫓는 영원하고 지칠 줄 모르는 욕망"을 소유하고 있다는 것이다. 바로 그렇기 때문에 인간은 -예컨대 본성적으로 사회적 동물인 개미나 꿀벌들과는 달리 -이기적 욕구에서 잠시도 벗어나지 못한다. "모든 사람은 자기 자신의 이익을 좇아 모든 일을 처리한다." 그러나 이 이기주의는 경쟁과 끊임없는 불안 및 갈등, 심지어는 물리적 충돌로까지 발전한다. 게다가 인간의 자연적 재능은 서로 엇비슷하다. 왜냐하면 "자연은 육체와 심성의 능력 면에서 인간을 평등하게 만들었기" 때문이다. 따라서 평화가 존재할 수 없다. "만인의 만인에 대한 투쟁"이 바야흐로 시작되는 것이다. 그러하니 어이 "인생이 고독하고, 궁핍하며, 추악하고, 야만스러우며, 짧지" 않을 수 있겠는가?

이러한 맥락에서 홉스는 "인간의 본성"에는 "세 개의 주된 갈등 유발 요

인"이 내재한다고 역설하였던 것이다. “첫째는 경쟁, 둘째는 불신, 셋째는功名심”이다. 그리하여 각각의 요소는 인간으로 하여금 본성적으로 “이득”과 “안전”과 “명예”를 추구하도록 만든다는 것이다. 홉스에게 인간은 본질적으로 이기적이고 자신의 이득을 위해 타인을 이용하려 드는 존재에 지나지 않았다. 이런 의미에서 그는 다음과 같이 묻고 있다. “무장을 하고 다닐 때, 그는 가까운 신하에 대해 어떤 생각을 하는 걸까? 문을 걸어 잠그고 잘 때, 그는 동료 시민들에 대해 어떻게 생각하는 것일까? 금고를 잠글 때, 그는 자기의 자식들과 하인들을 어떻게 여기는 걸까?”

이런 관점에 입각하여 홉스는 “인생” human life을 하나의 “경주” race로 본다. 따라서 이 경주에서 “오직 최고가 되려는 것 이외의 다른 목적이나 목표를 생각할 수는 없다”고 잘라 말한다. 이러한 경쟁에서는 다른 사람을 뛰어넘으려고 안간힘을 다해야 하고, 그들을 희생시키면서까지 이득을 쟁취해야 할 뿐만 아니라, 이미 획득한 재산을 지켜 나감으로써 부귀영화를 마음껏 향유할 수 있어야 한다. 이러한 경쟁 속에 어찌 “엄청난 잔혹함” great cruelty이 생겨나지 말라는 법이 있겠는가. 그리하여 홉스는 “다른 사람들이 우리가 원하는 바를 우리에게서 탈취해 갈지도 모른다는 공포심” 때문에라도 “공격적인 개인주의” aggressive individualism가 절실히 필요함을 내비치고 있는 것이다.

이런 맥락에서 본다면 홉스가 제시한 “리바이어던” Leviathan은, 그의 표현을 빌리면 곧 “하나의 인공적 인간”으로서, 개인주의적 거인주의의 한 표상이라 할 수도 있다.

그러나 원칙적으로 자유주의는 공공의 개입으로부터 자유로운 사적 영역인 프라이버시 privacy를 바로 자유의 바탕으로 삼는다. 결국 자연과학의 발달과 자유주의의 성장은 그 궤를 나란히 하게 되었다. 자유주의는 개인의 욕망을 과학적으로 검증하고 또 그 무분별한 분출을 이성적으로 통제할 수 있다고 믿었던 것이다.

이와 관련하여 자유주의는 개인에 대한 두 개의 기본적인 가정에서 출발한다. 첫째, 자신의 개인적 이해관계를 가장 정확히 판단할 수 있는 것은 개인이라는 믿음, 그리고 둘째, 인간의 개별적 이해관계 사이에는 궁극적인 조화가 가능하리라는 낙관적 확신이 바로 그것이다. 이로부터 자연스러운 결론이 이끌어져 나오는데, 사회적 조화야말로 각 개인으로 하여금 자기 자신의 이해관계를 아무런 방해도 받음이 없이 자유롭게 추구하도록 방임함으로써 비로소 확보되어질 수 있다는 신념이 그것이다. 그러나 만약 이러한 신념이 억눌림당한다면, 마치 벌린이 우려했던 것처럼, 그것은 곧장 인간들이 진실로 무엇을 원하는가를 그들보다 더 잘 안다고 주장하는 일종의 계몽된 소수에 의한 전제專制를 불러일으킬 것이라고 자유주의자들은 입을 모으고 있다. 이러한 태도는 교조적 독단이라든가 특정적 사회집단 - 극단적으로는 레닌의 '전위당' 같은 것 - 의 결정론적, 자기 확신적 자세 등에 대한 자유주의의 혐오감과도 관련된다.

어쨌든 개인주의적 자유주의는 개인에 대한 신뢰와 개인적 이해관계의 자연적 조화 가능성에 대한 믿음에 뿌리를 두고 국가와 사회를 바라보는 데 익숙해 있다. 그러므로 국가에 대한 적개심은 자유주의에 선천적인 것이다.

그러나 개인주의적 인간관의 주된 모순은, 한편으로는 칸트에게서 여실히 드러나듯이 개인을 '수단'이 아닌 '목적' 그 자체로 간주함으로써 개인적 권리의 평등을 널리 펴고 있으면서, 동시에 다른 한편으로는 개인을 이기적 존재로 묶어땀으로써 타인을 자신의 목적에 이용 가능한 수단으로 여기는 관념을 또한 널리 감싸고 있다는 사실이다. 요컨대 국가의 차원에서는 '목적'으로 대접받지만 사회의 영역에서는 '수단'으로 취급당하는 자본주의적 인간의 이중적 모습이 여기에 그대로 투영된다는 말이다. 예를 들어 아담 스미스 Adam Smith의 '보이지 않는 손' invisible hand 개념은 원래 각 개인이 자신의 이기적인 이해관계만을 충실히 뒤쫓게 되면 결국에는 서로의 이해가 자연스럽게 조화를 이루게 되고 이윽고는 전체 사회의 공공 복리를 증진시키는 결

과를 빚게 된다는 믿음에 바탕을 두고 있다. 이 태제는 개인적 이기주의의 빼어난 기능과 거두게 될 그 빛나는 성과를 동시에 높이 기림으로써 결과적으로 개인과 개인, 개인과 사회 간에 맺들어진 조화가 만들어지리라는 낙관을 전파하고 있다. 그러나 자유주의가 닳을 올릴 무렵부터 이미, 바로 앞에서 언급한 개인주의의 예상 가능한 모순을 극복하는 장치로서 '보이지 않는 손'과 같은 추상적 매개물에 호소할 수밖에 없었다는 것은 암시하는 바가 적지 않다. 손이 보이지 않는다는 것은 결국 손이 없다는 말이 아니겠는가. 이처럼 자유주의적 개인주의는 개인적 평등과 개체의 존엄성을 힘껏 치켜세워긴 하지만 실질적으로는 개인과 개인 간의 이기주의적 갈등과 충돌이 그숙명적 동반자임을 자인할 수밖에 없는 근본적 한계를 지니고 있다. 이러한 측면과 관련지어 아브래스터는 개인주의의 맹점을 다음과 같이 날카롭게 찌르고 있다.

‘개인’의 개념은 본질적으로 보편적이고 평등적egalitarian이다. 개인으로서 우리 모두는 평등한 존엄성과 평등한 권리를 향유하는 평등한 존재다. 따라서 개인주의의 이러한 평등주의적 속성을 쫓는다면 우리는 높은 수준의 사회적·경제적 평등을 요구할 수 있다. 그러나 그 최소한의 요구는 기회의 평등 정도이다. 그러나 이것조차도 실제로는 재산권, 부의 축적과 양도 따위를 건드릴 수 있기 때문에 자유주의의 한계를 뛰어넘는 것이 된다. 강조하건대, 사유재산이 개인적 자유의 굳건한 토대를 제공한다면 모든 개인은 그것을 함께 나누어야share만 한다. 그러나 자유주의자는 재산의 수용expropriation이나 강제적 재분배, 또는 흔히 평준화levelling down라 불리는 어떠한 형태의 시책에 대해서도 결코 달가워하지 않았다.

어떻게 보면 자유주의적 인간관은 ‘심지어’ 개인적 자유의 차별마저 어쩔 수 없는 것으로 체념하는 비자유주의적 경향으로까지 뻗어 나가는 것처럼

보인다. 예컨대 이사야 벌린은 “쇠꼬챙이의 자유가 피라미의 죽음”을 의미한다는 것을 잘 알고 있으면서도, “옥스포드 대학교수의 자유는 이집트 농부의 자유와는 전혀 다르다”는 것을 덧붙이는 것을 잊지 않는다. 그에게는 개인적 자유가 “모든 사람의 일차적 필요”는 아닌 것이다. 벌린은 마침내 자유의 차별 그 자체가 아니라, 자유의 취득 및 행사 방법이 오히려 본질적인 문제임을 솔직히 털어 놓는다.

서구 자유주의자의 양심을 괴롭히는 것은, 내 생각으로는, 사람들이 찾은 자유가 사회적 또는 경제적 조건에 따라 차이가 난다는 사실이 아니라, 그 자유를 소유하고 있는 소수가 그걸 지니지 못하고 있는 거대한 다수를 착취하거나 최소한 그들을 외면하고서 그것을 획득하게 되었다는 점이다.

다시 말해 자유주의의 전도사 벌린도, 자유라는 것이 사회적 소수의 손에 독점적으로 장악될 수도 있고 동시에 착취나 사회적 무책임 등 부당한 방법으로 획득될 수도 있다는 것을 솔직히 시인하고 있다. 그렇다면 자본주의 사회에서 이러한 자유의 불평등과 그 불평등한 자유의 존립요건이 과연 극복될 수 있을 것인가?

자유주의적 개인주의는 결국 강자의 논리에 영합한다. 그렇기 때문에 그것은 자본주의적 시장원리와 걸음을 나란히 할 수 있는 것이다. 사적 소유는 이 개인주의의 사회경제적 표현인 것이다.

넷째, 따라서 자유주의적 인간의 종교는 사유私有的 철칙일 수밖에 없다.

가난함이 덕망의 상징인 적이 있었다. 동양에서는 말할 것도 없고 서양에서도, 예컨대 전통적인 기독교 윤리만 하더라도 청빈을 참된 삶의 징표로 간주하였다. 그러나 자본주의가 화려하게 막을 올린 이후 가난은 실패와 무능

의 딱지가 되었다. 심지어 사회적 불안이 엄습할 때면 가난한 자는 오히려 사회에 대한 위협으로 낙인찍히기 일쑤였다. 자유주의적 사회질서와 자본주의 경제는 이러한 현상을 더욱 정교하게 정당화하는 논리체계를 만들어 내었다. 왜냐하면 가난은 사회가 아니라 개인의 책임이라는 것을 일깨워 줌으로써 한편으로는 자본주의적 사회질서 자체가 지니고 있는 잘못을 뽐뽐 숨기는 동시에, 다른 한편으로는 경쟁의 욕구를 줄기차게 부추기는 것이 자신의 생존을 위해 절실했기 때문이다.

다른 한편 이러한 사적 소유에 관한 신앙은 근래 ‘자유지상주의’ Libertarianism의 대표적 저술이라 할 수 있는 로버트 노직의 『아나키, 국가 그리고 유토피아』에 이르면 엽기적인 맹신의 차원으로 비약한다. 노직은 사회 밑바닥 계층에 대해 베풀어지는 조그마한 사회적 배려조차 타인의 권리와 자유를 규제하고 타인의 행동을 유용流用하는 비도덕적 간섭 행위로 간주한 것이다.

노직은 바로 이러한 개인적 권리와 자유에 대한 절대성에서 출발하고 있기 때문에 “근로소득에 대한 과세를 강제노동과 동등한” 것이라고까지 단정 짓는다. 그도 그럴 수밖에 없는 것이 노직의 정의관은 앞으로의 분배 문제가 아니라 지금까지의 취득과 이전이 어떻게 이루어져 왔는가 하는 문제에만 집중적으로 매달리고 있기 때문이다. 결과적으로 노직은 사회적 불평등을 순수하게 개인적 능력과 선택의 책임으로 미루어 놓는다. 그리하여 개인이 소유하고 있는 모든 것 - 그것이 천부적 재능이든 물질적 재산이든지를 가리지 않고 - 에 대한 부분적인 재분배조차 개인적 권리에 대한 침해로 간주하는 것이다.

물론 이러한 자본주의적 사적 소유의 신앙에 대한 정당화 논리가 없을 수 있겠는가.

예컨대 로버트 다알에 따르면 자본주의적 사적 소유는 대체로 두 개의 정

당화 근거를 갖고 있다. 그 하나는 사적 소유의 권리에 대한 ‘도구적’ instrumental, 또는 ‘공리적’ utilitarian 차원의 정당화 방법이다. 이것은 사적 소유를 개인적으로나 사회적으로 이로울 뿐만 아니라, 효율성·경제적 진보·정치적 자유 등등의 여러 가치들의 실현을 위해서도 유익한 제도로 보는 시각이다. 또 다른 하나는 사유의 권리를 자연적이고 양도할 수 없는 ‘도덕적 권리’ moral right로 정당화시키는 방법이다. 이에 따르면 이러한 권리는 자연에 의해 물려받은 인간 고유의 권리이기 때문에 어느 누구도 침해할 수 없으며, 따라서 정부와 법은 이것을 수호해야 할 의무를 지니게 되는 것이다.

지금까지의 자본주의의 전개과정을 보면 초기 단계에서는 두 번째 정당화 방법이 지배적이었다. 이 상황에서는 부르주아 계급에 대항할 만한 강력한 사회계급이 존재하지 않았기 때문에 ‘재산의 신성불가침’이 더욱 원색적으로 복돋워질 수는 있었지만, 사유재산에 대한 민주적 통제는 제대로 이루어질 수 없었다. 그와 더불어 소유의 불평등도 자연스럽게 당연시되었다. 반면에 20세기에 들어서게 되면 첫 번째 정당화론이 활기를 띠기 시작한다. 특히 노동자 계급의 폭넓은 사회적 진출과 자유민주주의의 출현으로 인하여 재산의 사회적 책임과 그에 대한 민주적 통제가 강조되었을 뿐만 아니라, 나아가서는 사회민주주의와 국가사회주의가 확립됨으로써 사회적 또는 국가적 소유의 형식까지도 등장하게 되었기 때문이다.

문을 닫으며

어둠이 있으면 밝음이 있듯이, 우리는 자유주의적 자본주의 체제가 부정적 측면과 긍정적 요소를 동시에 함유하고 있다는 사실을 명심할 필요가 있다.

자본주의는 낭비, 억압, 고통, 착취, 불평등 등으로 점철되어 있지만, 동시에 생산력의 고양, 인권 및 개인적 자유의 신장, 인간적 자아 실현의 잠재력

증진 등에서 괄목할 만한 성과를 창출해 내기도 하였다. 즉 자본주의에는 긍정성과 부정성이 공존하고 있다는 말이다. 따라서 우리에게는 부정적인 폐해는 척결해 가면서 동시에 긍정적인 업적은 계속 보존해 나가는 그러한 역사적 관점과 방향 설정이 필요하다. 이것이 바로 변증법적 '지양' *Aufheben*의 올바른 의미이기도 하다.

역사적으로 볼 때, 초기 고전적 자유주의는 재산의 유무에 따라 정치적 평등조차 거부하였다. 소유의 불평등은 천부적 인권 개념으로 신성시되었던 것이다. '평등'은 단지 구체제의 특권계급이 누리던 모든 지위와 특권을 이제는 부르주아 계급도 동일하게, 그러나 합법적으로 향유할 수 있다는 의미로 통용되었다. 이것이 프랑스 혁명의 역사적 한계였다. 그것은 말하자면 힘 있는 자를 위한 '호랑이의 자유'만을 옹호한 것이다.

자유가 인민대중의 행복을 보장해 주지 못한다는 것이 확인해지자 자유에 대한 반란이 본격적으로 조직화되기 시작하였다. 다양한 공산주의 및 사회주의 조류들이 대오를 정비하였다. 이러한 상황에서 자유주의적 부르주아 계급에 의해 고안된 자구책이 바로 자유민주주의였다. 그것은 경제적 평등이 아닌 정치적 평등만을 인민대중에게 허용함으로써, 한편으로는 자유주의적 지배세력의 경제적 기득권은 계속 온존시키면서 다른 한편으로는 사회주의 세력의 변혁적 예봉은 미연에 무력화시키고자 하는, 일종의 절묘한 정치적 타협책이기도 하였다.

어쨌든 사회주의 사회의 출현은 개인주의에 뿌리내리고 있는 자본주의적 '호랑이의 자유'에 대한 전면적인 도전이었다. 그러나 그것은 결국 '앵무새의 평등'으로 막을 내렸다. 자본주의의 '평등 없는 자유'를 뒤쫓는 긴장된 추격전은 결국 국가사회주의의 '자유 없는 평등'으로 끝맺음하게 되었던 것이다. 사회주의권의 몰락은 바로 이 '자유 없는 평등'의 좌절을 의미한다. 이를테면 몰락한 공산권은 사회적 평등을 펼쳐 보인다는 명분으로 인민의 개인적 자유를 짓누르며 당과 국가의 일방통행식 명령만 복창하도록 만든

‘앵무새의 평등’을 구현하고자 애썼다는 말이다. 반면에 자본주의 국가들은 개인의 자유를 철저히 보장한다는 허울을 내세우며 결과적으로 힘센 자들만 활개치도록 함으로써 사회적 불평등을 심화시키는 ‘호랑이의 자유’만을 구가하는 셈이다.

자유민주주의가 지배하고 있는 곳에서는 어디서나 자본가 계급이 자신들의 이해관계를 보호하기 위한 대부분의 강제적·규범적 사회통제 수단을 거의 독점하고 있다. 그러므로 다원주의에 뿌리를 드리우고 있는 자유민주주의적 정치구조는 결국 자본가를 중심으로 하는 지배계층의 이해관계를 충실히 반영할 수밖에 없게 된다.

자유민주주의하에서는 계급적 불평등이 선천적이다. ‘자유경쟁’과 ‘기회균등’의 자유민주주의적 구호 가장자리에는 언제나 빈부 격차와 사회적 불평등이 음습하게 공생하고 있다. 그를 치유하기 위한 국가의 개입은 사유재산, 곧 ‘개인의 자유’를 수호한다는 명분 아래 곧잘 저지된다. 아울러 정치적 영역을 벗어난 사회의 다른 분야, 예컨대 사회조직, 경제구조 등에서의 민주화 노력도 시장경제의 원칙을 위배한다는 이름 밑에 흔히 억눌림당한다.

‘개인’의 개념은 본질적으로 보편적이고 평등주의적이다. 개인으로서의 인간은 모두 평등한 권리와 평등한 가치를 지닌 평등한 존재다. 그러나 자유민주주의적 개인주의가 표방하는 ‘개인’은 ‘거인’이다. 왜냐하면 자유민주주의는 ‘힘’의 논리에 뿌리박고 있기 때문이다. 힘이 있는 자만이 ‘자유경쟁’에서 궁극적인 승리를 쟁취할 수 있는 ‘균등한 기회’를 만끽할 수 있다. 그리고 이 힘은 자본에서 나온다. 자유주의적 개인주의는 결국 ‘거인주의’로 귀결된다.

도식적으로 표현하자면 근대 이후의 역사는 ‘평등 없는 자유’(자유주의)에서 출발하여, 한편으로는 ‘자유 없는 평등’(국가사회주의)의 실험적 거역逆을 거치면서, 다른 한편으로는 ‘자유 속에서의 평등’(자유민주주의 및 사회민주

주의) 단계로 항진해 왔다고 할 수 있다. 역사의 비약적 발전이 불가능하다는 것을 전제한다면, 우리 시대의 가장 실현 가능한 최고 이상은 자유의 기본전제하에서 최대한의 평등을 현실화시키는 일일 것이다. 이제 우리는 '무엇을 하기 위한 자유', 즉 '적극적 자유' positive freedom를 쟁취하기 위한 길에 보다 완강히 나서야 한다.

오늘날 '혁명'이 유실된 틈새를 헤집고 신자유주의의 유령이 전 세계를 배회하고 있다. 이러한 현실 세계에서 그래도 실현 가능한 사회적 평등의 구현 수단으로 과연 무엇이 남아 있겠는가? 복지국가 체제 정도가 아닐까 한다. 복지국가는 자유주의 진영으로부터는 시장 경제체제의 자율성과 생산성을 저해하는 강압적 제도장치로, 반면에 마르크스주의로부터는 자본주의적 생산관계를 유지·존속시키기 위한 시장 경제질서의 대리인으로 낙인찍힌다. 이러한 이데올로기적 공세 이외에도 대내외적 사회·경제 상황의 악화로 인한 외부적 압박이 겹쳐 복지국가의 위기를 절규하는 목소리들이 거세게 터져 나오기도 한다.

그러나 다른 한편 1980년대 후반에 들어와서는 복지국가 위기설이 무모하고도 불필요한 이론이라 하여 비판받기 시작하였다.

오늘날은 '독주'의 자유만 있지, '공생'의 자유는 찾기 힘들다. 더구나 전 세계를 단일 시장화하는 '세계화'의 확산과 더불어 소비주의, 물질주의가 동시에 세계화하고 있다. 한마디로 '호랑이의 자유'만이 극대화되어 가고 있는 현실이라는 말이다. 이를테면 국제적인 차원으로까지 비약하여 '거인'의 독주만 옹호되고 권장되는 실정인 것이다. 그리하여 도처에 '시장형 인간'만 강조되고 있다. 이처럼 물질주의가 팽배할 때, 공익을 추구하는 존재로서의 시민의 개념은 사라지고 발가벗은 자신의 사적 이익만을 추구하는 이기적인 시장적 인간만이 남게 된다.

뿐만 아니라 자유주의적 인간관은 국제정치 현실에까지 그대로 확산된다.

그리하여 국제관계를 바라보는 '현실주의' realism적 관점과 직결되기도 하는 것이다. 무엇보다 현실주의란 “그에 상극적인 이상주의 idealism와는 달리, 도덕적 진보와 인간적 가능성이라는 면에서 비관주의 pessimism에 토대를 두고” 있기 때문이다. 이러한 현실주의적 논법에 따르면 국제관계란 “정글”이며, 무정부주의가 규칙이다. 질서, 정의 및 윤리는 예외”에 불과한 것으로 나타난다. 요컨대 국제관계의 정글 속에서는 ‘호랑이’만이 ‘리바이어던’으로서 군림할 수 있다는 말 아니겠는가.

예컨대 공산권의 붕괴는 국제정치질서에도 지대한 영향을 끼칠 수밖에 없었다. 그 상징적인 변화를 우리는 전쟁 부문에서 찾아볼 수 있을 것이다. 가령 소련을 중심으로 한 공산권이 공존하고 있던 시기에 일어났던 월남전쟁 당시, 미국은 온갖 정치적·군사적·경제적 특혜까지 베풀면서 참전과 파병을 ‘구걸’ 하다시피 하였다. 반면에 공산권 몰락 이후에 터진 걸프 전쟁 시에는 미국은, 그야말로 유일한 리바이어던이 되어, 호령하는 자세로 참전비용을 부담까지 시키면서 우방들을 전쟁으로 휘몰아쳤다. 뿐만 아니라 공산권이 존속하는 동안에는 주목할 만한 민족적 분규를 찾아보기 힘들었다. 그러나 공산권 몰락 이후 자본주의권은 민족통합의 열기로, 반면에 구공산권은 민족분리의 열병으로 몸살을 앓고 있다. 예컨대 독일의 통일은 전자의 상징적 사례고, 유고 사태는 후자의 대표적 경우라 할 수 있다.

이렇게 볼 때 우리는 지금 ‘역설’이 요청되는 시대에 살고 있다고 말할 수 있다.

공산권이 몰락한 이후 특히 과거 동독 쪽에서는 이전 시대를 그리워하는 새로운 조어가 만들어지기도 했다. 독일어로는 향수를 의미하는 노스탈지어를 노스탈기 Nostalgie라 부르고 동쪽, 즉 east를 오스트 Ost라 칭한다. 해서 예컨대 동유럽을 오스트오이로파 Osteuropa라 부르는 것이다. 이즈음 특히 과거 동독 사람들은 흔히들 ‘오스탈기’ Ostalgie에 시달린다는 말을 자주 뇌

까리곤 한다. ‘오스탈기’, 요컨대 동쪽이라는 ‘오스트’와 향수라는 ‘노스탈기’가 합쳐진 이 말은 이를테면 과거 동유럽 또는 공산 동독 시절을 향수처럼 그리워한다는 의미를 함축하고 있는 신조어다.

무엇보다 독일 통일 이후 특히 과거 동독 지역 주민들은 사회주의 체제하에서 지닐 수 있었던 공감과 연민과 연대의식이 자본주의적 경쟁심으로 돌변해 가는 현실을 마주하며 망연자실하곤 했다. 그리하여 외국인, 특히 베트남이나 모잠비크에서 온 유색인 노동자들에 대해 거의 인종주의적인 냄새까지 풍기는 박해와 테러를 일삼기도 했다. 그것은 사실 서독인들에 대한 열등감의 발로일 수도 있었다. 즉, 우리의 위에는 서독인들이 있지만 우리의 밑에도 ‘우리가 짓밟을 수 있는’ 누군가가 있다는 것을 과시하기 위해서, 또는 고조되는 실업사태에 대한 반발의 일환으로, 이 외국인 노동자들을 추방함으로써 자신들의 일터를 확보하겠다는 다부진 자본주의적 생존의지의 표현일 수도 있었다. 어쨌든 과거 호네커 체제는 이 외국인 노동자들을 형제애로 보살필 줄 알았다. 또 그것을 미덕으로 여겼다. 그러나 사회주의 체제가 붕괴하기 시작하면서 이들은 완강한 자본주의적 경쟁대상으로 변질하기 시작하였고, 동시에 혐오의 표적으로 전락하였다. 국제주의적 배려가 민족주의적 탄압으로 돌변한 것이다. 어쨌든 이 ‘오스탈기’라는 신조어야말로 과거 사회주의 체제를 체험한 동독 주민들이 당면 자본주의적 정서에 대해 지니고 있는 자조적인 감수성을 예리하게 드러내는 화법의 하나라 말할 수 있다.

우리는 지금 “역사의 미로”를 걷고 있다. 이 미로 위에서는 전진한다거나 퇴보한다는 것이 아무런 의미 없는 개념일 수 있다. 그러므로 우리는 전혀 새로운 “역사의 기하학”을 준비하지 않으면 안 된다. 이러한 역사적 현실 속에서 나는 이러한 질문을 던진다.

자유주의적 인간이 횡행하는 개인주의적 자본주의 사회에서 과거 봉건사

회나 구공산권을 지배하던 공동체적 인간 연대의 끈을 다시 불러내는 '역설'을 창조해 낼 수는 없을까? 그것은 단지 초혼제에 불과한 것이 될 것인가? '자주의식'을 고수하면서 '연대의식'을 어떻게 펼쳐 나갈 수 있을 것인가? 이를테면 자본주의적 개인주의와 봉건주의적이거나 사회주의적인 공동체주의를 결속하는 '역설'은 어떻게 현실화될 수 있겠는가 하는 물음인 것이다. 한 사람만이 '역설'에 대해 꿈꾸면 이는 꿈일 뿐이지만, 만일 많은 사람들이 '역설'을 꿈꾼다면 그것은 현실이 된다.

이제 '세계화 시대'에 걸맞게 자유민주주의에 대한 항거가 국제적 차원에서 조직화되어 나갈 것이다. 요컨대 신자유주의는 자신에 대한 저항의 세계화 역시 자초할 수밖에 없다는 말이다. 역사는 우리에게 '폴리앗'이 '다윗'에게 무릎을 꿇을 수도 있다는 사실을 얼마나 명쾌히 보여주곤 하였는가. ■

박호성 ongdal@sogang.ac.kr | 서강대 정치외교학과 교수, 민주화운동기념사업회 연구소장. 저서로는 『사회주의와 민족주의』, 『노동운동과 민족운동』, 『평등론』 등이 있다.