

【논문】

사회정의와 인간의 존엄성:*

마갈릿의 ‘품위 있는 사회’의 기획에 대한 비판적 검토

장은주**

【주제분류】 사회철학, 윤리학, 정치철학

【주요어】 마갈릿, 사회정의, 인간의 존엄성, 평등, 모욕, 품위 있는 사회
【요약문】 지금까지 바람직한 사회 및 정치 질서의 이상에 관한 주도적인 논의에서 지배적인 규범적 패러다임은 ‘평등주의’에 기초한 ‘사회 정의’라는 중심 이념에 의해 규정되어 있었다. 그러나 최근 여러 가지 차원에서 그에 대한 회의가 제시되고 있다. 아비샤이 마갈릿은 『품위 있는 사회』라는 책에서 ‘인간의 존엄성’이라는 가치에 초점을 둔 새로운 규범적 사회 이념의 기획을 시도한다. 그에 따르면 이 ‘품위 있는 사회’는 한 사회에서 그 성원들의 노동과 기여에 대한 대가의 공정한 분배에 초점을 두는 ‘정의로운 사회’의 이념보다 더 현실적으로 실현될 수 있으며 규범적으로도 우선적으로 실현되어야 할 이상이다. 이 글은 그와 같은 마갈릿의 기획을 소개하고 비판적으로 검토하면서 한 편으로는 그 기획이 우리에게 익숙한 평등주의적 사회 정의의 이념에 대한 일정한 교정과 보완을 요구한다는 점을 수용하면서도, 다른 한 편으로는 ‘품위 있는 사회’의 이념도 평등하고 정의로운 사회관계의 틀 안에서만 실현가능하다는 것을 함께 보여주고자 한다.

* 이 논문은 2002년 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음(KRF-2002-003-A00053).

** 영산대학교 자유전공학부

I

지금까지 바람직한 사회 및 정치 질서의 이상에 관한 주도적인 철학적 논의에서나 현실정치적인 쟁투에서 지배적인 규범적 패러다임은 ‘사회 정의’라는 중심 이념에 의해 규정되어 있었다. 그리고 그 ‘사회 정의’의 이념은 곧바로 모든 사람에게 평등한 삶의 전망을 제공해 줄 수 있는 사회적 관계를 확립해야 한다거나, 최소한 합리적인 이유로 정당화될 수 없는 사회적 및 경제적 불평등을 제거해야 한다는 ‘평등주의’의 이념과 연결되어 있었다.¹⁾ 평등주의적 사회정의의 이념은 정의를 어떤 사람이 다른 사람과 맺는 평등한 관계를 통해 이해한다.²⁾ 이런 이념에 따르면 정의로운 사회에서는 스스로 책임질 필요가 없는 그런 것들 때문에 누군가가 다른 사람보다 열악한 삶의 전망을 갖게 되는 일은 없어야 한다. 여기서는 ‘평등’이라는 가치야말로 사회정의의 본질적 핵심이며, 한 사람이 다른 사람과 맺는 평등한 관계는 그 자체로, 곧 자기-목적적으로 추구되어야 할 가치다.³⁾ 그러나 우리는 지금 현실정치적으로나 철학적으로 여러 가지

-
- 1) ‘평등주의’는 단순히 어떤 사회주의적 정치 지향하고만 연결되는 것이 아니다. 적어도 드워킨(R.M. Dworkin)의 ‘평등에 대한 권리’에 관한 논의나 사회의 기본구조를 결정하는 데서 모든 시민의 보편적이고 평등한 참여가 보장되어야 한다는 원칙에서 출발하는 롤즈(J. Rawls)의 ‘정치적 자유주의’의 정초 이후 평등주의는 자유주의의 가장 중요한 규범적 핵심축이 되었다. 반면에 오히려 마르크스나 엥겔스가 얼마나 평등주의적이었는지는 의심스럽다. 그들에게 ‘평등’이라는 가치는 차라리 부르주아적인 것이었다. 참고: J. Raz, “Strenger und rhetorischer Egalitarismus”, 수록: A. Krebs(hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000, 50쪽. 물론 강한 평등주의적 지향 없이 노동운동의 역사를 이해한다는 것은 불가능하다.
- 2) 아래의 논의는 참고: A. Krebs, “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick”, 수록: A. Krebs(hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, 특히 8쪽 및 10-11쪽.
- 3) 물론 평등주의가 무조건적으로 평등을 추구하는 것은 아니다. 여기서도 한

차원에서 그와 같은 패러다임의 적절성에 대한 회의의 목소리들을 듣고 있다.

우선, 우리는 ‘현실로 존재했던’ 사회주의권의 몰락과 그 동안 진행된 세계화의 과정에서 힘을 키운 신자유주의의 득세 이후, 이런 저런 방식의 강한 분배적 평등주의의 지향에 의해 주도되는 ‘정의로운 사회’ 이념의 현실화 가능성에 대한 심각한 회의에 직면하고 있다. 소비에트 사회주의의 무능과 그 이상의 비현실성에 대한 결정적 경험이 아니더라도 그 동안 서유럽의 복지 국가적 자본주의조차 오늘날의 세계화의 조건에서 제대로 적응하기가 힘들다는 것이 확인되면서, 평등주의적 사회정의의 이상은 점 점 더 현실로부터 멀어져만 가고 있는 듯이 보인다.

다음으로, 오늘날 우리가 직면하고 있는 새로운 사회적, 문화적 변화 과정의 혼돈스런 문제들의 성격 자체가 사회적, 경제적 불평등의 문제와는 최소한 그 기본 방향에서는 다른 규범적 패러다임의 가공을 요구하고 있는 것처럼 보인다. 이미 서구에서 ‘흑인’이나 ‘여성’ 그리고 ‘동성애’나 ‘소수 민족’ 등의 문제를 둘러싸고 광범위하게 활성화되었던 이른바 ‘신사회운동’ 등에서 제기된 ‘정체성의 정치’나 ‘인정의 정치’에 대한 요구는 평등과 분배에 초점을 둔 사회정의라는 패러다임의 틀을 어떤 식으로든 벗어나는 것처럼 보인다.⁴⁾

사회 속에서 살아가는 다양한 사람들의 삶의 전망과 관련해서 각자가 책임질 부분을 인정한다. 그래서 어떤 사람은 열심히 일하는데 다른 사람은 게으르거나 해서 생긴 불평등은 정의의 문젯거리는 아니다. 그러나 평등주의의 핵심은 재능이나 미모 같은 이른바 ‘자연의 선물’이나 상속이나 증여와 같은 것들이 불평등의 원천이 되어서는 안 된다는 데 있다.

- 4) 이 문제에 대한 개관은 참고: N. Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Postsocialist» Age”, 수록: N. Fraser, *Justice Interrupts. Critical Reflections on the “postsocialist” Condition*, New York/London. 1997. 그리고 오늘날의 복잡한 사회 문제들을 규범적으로 이해하기 위해 ‘분배’와 ‘인정’의 2원론적 접근이 올바른 것인지 ‘인정’이라는 범주만으로도 충분한 것인지에 대한 프레이저와 호네프의 논쟁도 참고: N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*

나아가 이제는 평등주의적 사회정의 이념의 규범적 정당성 그 자체에 대한 회의마저 만연하다. 그것은 단순히 이른바 ‘하향평준화’에 대한 비판과 함께 제시되는 어떤 전통적인 사회다원주의적-보수주의적 문제제기나 경쟁과 시장원리를 앞세운 고전적이면서도 새로운 신자유주의적 도전만을 염두에 두고 하는 이야기가 아니다. 차라리 좀 더 ‘좌파적’이라고 할 수 있는 문제제기도 가능하다.⁵⁾

그런 문제제기는 예컨대 이런 것이다. 지난 1997년 경제위기 이후로 우리 사회에 엄청나게 확산되고 있는 노숙자나 신용불량자의 문제를 보자. 평등주의의 이념에 따르면 그런 부류에 속하는 사람들의 불행과 곤란은, 그러한 상황이 기본적으로 그들 스스로가 책임져야 할 스스로의 선택과 잘못의 결과인 한, 촘촘한 사회정의의 그물망 안에 걸려들어야 할 핵심적인 문제가 아닐지도 모른다. 그들의 불행과 곤란은 예컨대 과소비의 늪에 허우적거렸거나 했던 그들 스스로의 잘못에 깊은 책임이 있는 바로 그 정도만큼, 안타깝기는 해도 사회 전체가 ‘사회 정의’의 이름으로 심각하게 개입해야 할 중요한 문제가 아닐 수도 있다.⁶⁾

물론 우리는 그들에게서 스스로의 책임의 몫을 경감시켜 그들의 불행과 곤란을 순수하게 그 자체로서 받아들이고, 그래서 ‘복지’의 이름으로 그들의 안타까운 상황에 개입할 수는 있다. 그러나 이 경우에도 평등주의의 규범적 축수는 그들의 고통이 지닌 어떤 인간적 차원보다는 그들에 대한 값싼 동정심의 형식으로 표현되거나 아니면 어떤 관료주의적 엄격함의 문지방을 높이 세우는 방식으로 표현되기 쉽다. 민주적이라는 국가가 그들의 불행에 개입하는 방식은 예컨대

Eine politisch-philosophische Kontroverse, Frankfurt/M., 2003.

- 5) 자세한 논의는 참고: A. Krebs(hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. 크랩스의 서론은 평등주의에 대한 다양한 문제제기들을 잘 개관해서 보여주고 있다.
참고: A. Krebs, “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick.”
- 6) 우리 사회에서 ‘신용불량자’를 구제하기 위한 다양한 정책들이 토론될 때, 늘 제기되는 비판은 이른바 ‘도덕적 해이’ 문제에 대한 지적에서 출발했다. ‘좌파적’이라고 공격받던 민주 정부들은 이런 비판을 대부분 수용했다.

가끔씩 선심 쓰듯 마련한 공공근로의 기회를 통해 돈 몇 푼을 지워 주거나 재기의 노력이나 의지 등에 대한 관료적 판별을 통해서 회생의 기회를 베푸는 식이다. 여기서 그들의 어떤 절대적인 인간적 곤궁이나, 동정 받고 관료적으로 재단되는 그들의 인간으로서의 존엄성의 훼손에 대한 배려는 부차적이거나 무시될 수밖에 없을 것처럼 보인다.

이스라엘의 철학자 아비샤이 마갈릿 Avishai Margalit은 『품위 있는 사회 *The Decent Society*』(1996)⁷⁾라는 독특한 제목을 가진⁸⁾ 책에서 평등주의적 사회정의의 이념과 관련한 이러한 문제 상황을 나름의 방식으로 수용하면서 ‘인간의 존엄성’이라는 가치에 초점을 둔 ‘품위 있는 사회’라는 새로운 규범적 사회 이념의 기획을 시도한다. 그에 따르면 인간의 존엄성을 보장하는 이 ‘품위 있는 사회’는 한 사회에서 그 성원들의 노동과 기여에 대한 대가의 공정한 분배에 초점을 두는 평등 지향적인 ‘정의로운 사회’의 이념보다 더 현실적으로 실현될 수 있으며 규범적으로도 우선적으로 실현되어야 할 바람직한 사회의 이상이다.

앞으로 나는 이 글에서 그와 같은 품위 있는 사회의 이상에 대한 마갈릿의 기획을 소개하고 비판적으로 검토하면서 그에 대한 나름의 평가를 내려보고자 한다. 나는 그 과정에서 한 편으로는 마갈릿의 문제제기가 우리에게 익숙한 평등주의적 사회 정의의 이념에 대한 일정한 교정과 보완을 요구한다는 점을 수용하면서도, 다른 한 편으

7) A. *The Decent Society*, Harvard University Press, 1996. 아래에서 나는 이 책을 인용할 때에는 별 다른 언급 없이 괄호 안에 페이지만을 표시할 것이다.

8) ‘품위 있는 사회’라는 표현은 우리말에서 뿐만 아니라 영어나 독일어(*die anständige Gesellschaft*)에서도 일상의 어감에 잘 와 닿지 않는다. 그래서 독일에서는 이 책의 제목을 직역하지 않고 “Politik der Würde”(존엄성의 정치)라고 에둘러 번역해서 출판했다. 아래에서 설명되겠지만, 마갈릿은 이 ‘품위’라는 용어로 인간의 존엄성에 대한 소극적 규정의 상태를 표현하고자 하는데, 이 글에서는 이런 저자의 의도를 살리기 위해 그대로 직역한다.

로는 바람직한 인간 존엄성의 이념은 사람들에게 대한 평등한 존중의 이념을 필연적으로 함축하기에 ‘품위 있는 사회’의 이념도 평등하고 정의로운 사회관계의 틀 안에서만 실현가능하다는 것을 함께 보여주고자 한다.

II

마갈릿에 따르면 “품위 있는 사회는 한 사회의 ‘제도들’이 그 안에서 살고 있는 사람들을 ‘모욕humiliate’하지 않는 사회다.”(1)9) 이 품위 있는 사회는 ‘정의로운 사회’와 다르다. 그의 가장 기본적인 테제는 이렇다. “모든 정의로운 사회는 또한 품위 있는 사회여야만 한다. 그러나 그 역은 성립하지 않는다.”(3) 간단하게만 말하자면, 그러니까 우리가 바람직한 것으로 설정하고 추구해야 할 사회는, 규범적으로 뿐만 아니라 현실주의적인 이유에서라도, 꼭 정의롭지는 않더라도 반드시 품위는 있어야 한다는 것이다. 정의로운 사회가 더 이상적일지는 몰라도 우리가 실현 순서상으로나 규범적으로 더 급하게 실현해야 할 것은 품위 있는 사회다.10)

“모욕”은 어떤 사람이 정당한sound 이유로 자신의 “자기-존중 self-respect”이 상처를 입게 된다고 볼 수 있게 하는 모든 종류의 행위나 조건을 지칭하는 말이다(9). 이 개념은 단순히 심리적인 것이 아니라 규범적인 것이다(9; 122). 그러니까 중요한 것은 모욕을 느끼는 이유다. 삶의 조건도 모욕의 정당한 이유가 될 수 있지만, 그것이 사람의 행위나 불찰의 결과일 때에만 모욕적이다. 예컨대 자연은 사람들을 모욕하지 않는다. 오직 사람들의 행위들만이, 그리고 그들이

9) 반면에 “사람들”이 서로 서로를 모욕하지 않는 사회를 그는 “계명~~명~~된 사회”(the civilized society)라고 부른다(1). 그는 양자의 차이를 “미시윤리적” 차원과 “거시윤리적” 차원의 차이로 설명하면서도, 양자의 구체적 기술에서는 그 차이가 불분명할 수 있다고 한다(2).

10) 두 사회의 관계에 대한 자세한 논의는 다음 절에서 이루어질 것이다.

만든 제도들만이 사람들을 모욕한다. 품위 있는 사회는 성원들이 정당한 이유로 모욕감을 느낄 그런 조건들과 싸우는 사회다(9-10; Postscript 153 참고).

이 품위있는 사회는, 소극적으로가 아니라 적극적으로 규정하자면,¹¹⁾ 사회가 제도들을 통해 성원들을 존중하는 사회다(5). 그러나 사람들의 무엇을 모욕하거나 존중하는가? 그것은 “인간의 존엄성”이라고 통칭할 수 있는 인간의 “영예(또는 명예)(honor)”와 관련이 있다(44). 그러나 마갈릿은 이 ‘인간의 존엄성’ 문제를 두 차원으로 구분한다. 하나는 인간의 ‘자기-존중’(자존심)과 관련된 것이고, 다른 하나는 ‘자기-평가self-esteem’(자부심)과 관련된 것이다. 그에 따르면, 앞의 것은 사람을 평등하게 대우하는 근거와 관련되고 뒤의 것은 사람을 서로 다르게 대우하는 기초다.

우리는 예컨대 아침꾼처럼 자존심을 희생시켜 이익을 얻음으로써 스스로를 모욕하는 사람을 알고 있기도 하고, 반면 자신의 성취에 대한 자부심은 없어도 자기의 권리를 고집스럽게 주장한다거나 자기보다 강할 지도 모르지만 모욕자에 대해 완강히 저항하는 사람을 생각할 수 있다(45-6). 이런 사정을 규범적으로 적절하게 포착하기 위해서는 어떤 실제적이거나 잠재적인 성취와 연관된 서열적 개념으로서의 ‘자기-평가’와, 성취가 아니라 단순한 ‘귀속belonging’의 자질하

11) 마갈릿에 따르면 도덕적으로 볼 때, 악의 제거가 선의 증진보다 우선적일 것이고(4 참고), 따라서 모욕 없는 사회로서의 품위 있는 사회는 우선 소극적으로 접근되어야만 한다고 주장한다. 논리적으로 보더라도, 모욕 금지는 직접적으로 잘못된 행위를 중지시키는 목적을 성취할 수 있지만, 적극적인 존중은 그러한 목적 달성을 통해 간접적으로만 획득될 수 있다. 따라서 소극적인 접근법이 더 유효하다. 또 인지적으로 모욕을 확인하는 것이 존중하는 행위를 확인하는 것보다 더 쉽다. 이런 소극적인 접근법을 통해 간접적인 방식으로 품위 있는 사회에 대한 적극적인 규정이 나올 수 있다. 그러나 마갈릿에 따르면 잔인성은 궁극적 악이며 잔인성의 회피는 궁극적인 도덕적 명령이고 모욕은 정신적 차원의 잔인행위이기(85), 모욕하지 않는 사회로서의 품위 있는 사회의 이상에 대해서는 소극적 정당화만이 유일한 정당화(84). 그 이상의 정당화는 규범적으로 불필요하다.

고만 관련되고¹²⁾ 따라서 함께 귀속된 모든 사람들에게 평등하게 적용되는 ‘자기-존중’의 개념을 구분할 필요가 있다(46-7). 그러니까 모든 사람은 그들이 단지 사람이라는 이유만으로 기본적인 존중의 대상이지만, 어떤 ‘훌륭한 사람’으로 존중 받기 위해서는 일정한 서열적 평가의 기준을 충족시켜야 할 것이다(48). 품위 있는 사회에서 문제는 바로 그렇게 모든 사람이 마땅히 누려야 할 사람으로서의 기본적인 자기-존중이다.

이제 사람을 모욕한다는 것은 그와 같이 사람의 사람으로서의 기본적인 자기-존중을 부정하고 침해한다는 것, 곧 사람을 사람이 아닌 존재로 다룬다는 것을 의미한다. 다시 말해 사람을 어떤 “사물”이나 “기계”로 또는 “동물”이나 어떤 “열등한 인간”으로 다룬다는 것을 의미한다(89). 물론 인간은 어떤 관점에서 보면 한 ‘대상’일 수 있고 ‘동물’일 수 있으며, 심지어 ‘기계’일 수도 있다. 예를 들어 외과의사는 수술과정에서 사람을 일시적으로 ‘기계’(또는 그 비슷한 것)로서 취급할 수도 있다. 그러나 사람은 그런 것들 이상의 어떤 존재이며, 모욕 없는 사회로서의 품위 있는 사회에서 문제는 바로 그 ‘이상’의 것과 관련되어 있다(91-92). 다시 말해 사람을 일시적이거나 특정한 관점에서가 아니라 “궁극적으로” 그 “인간적 측면”을 무시하는 것이 문젯거리다(92). 우리는 동물을 확대할 수는 있지만, 동물을 모욕할 수는 없을 것이고(123 참고), 기계나 대상을 파괴하거나 손상을 입힐 수는 있어도 모욕할 수는 없을 것이다. 인간만이 모욕당한다. 바로 이 특별히 인간적인 측면이 문제다.

물론 사람이 사람을 문자 그대로의 의미에서 어떤 ‘사물’이나 ‘동물’로 취급할 수는 없을 것이다. 그래서 엄밀하게 말하자면, 그것은 바로 인간의 인간성에 대한 무시일 것이다. 그리고 그러한 인간에 대한 무시는 사람을, 그 표현과 감정과 기분의 변화 등에 충분히 주의를 기울이고 민감하게 반응하지 않는 방식으로, 충분히 또는 세심

12) 예컨대 훌륭한 한국인이 되기 위한 자질은 성취의 문제지만, 한국인에 속한다는 것은 귀속의 문제가 될 것이다.

하게 보지 않거나(103) “마치(as-if)” 사물이나 동물 같은 것으로 취급하는 것이다(108). 그리고 사람을 심각하게 결함이 있는 ‘열등한 인간’으로 보는 것을 의미한다. 예를 들어 ‘낙인찍기’의 경우처럼 사람의 여러 특징들 중 부정적인 특징들을 지나치게 부각시켜 그것들을 중심으로 낙인을 찍고 그를 그 낙인의 특성에만 초점을 두고 취급하는 것이다(103-4). 그런 것들은 인간을 “인간의 공동체human commonwealth”로부터 배제시키거나 거부하는 것이다(105).

마갈릿은 이런 의미의 모욕을 “인간-맹(盲)”의 관점에서 설명한다(96 아래). 인간-맹인 사람은 사람을 그들의 심리적 측면을 고려함이 없이 육체적인 차원에서만 본다. 물론 그런 사람이 반드시 인간의 심리를 모른다는 의미에서가 아니라 그것을 ‘추론’의 차원에서 도출할 수는 있지만 직접적으로 지각하지는 못한다는 것을 의미한다. 인간-맹은 어떤 선택과 결정의 문제가 아니며 색맹처럼 자의적이지 않다. 예를 들어 가부장적인 사회에서 대부분의 남성은 여성을 성적 매력의 관점에서만 바라본다. 그런 것은 어떤 선택과 결정의 문제라기보다는 ‘습관’에 기초한 이해의 문제(106)이고, 자의적인 해석의 문제가 아니라 자동적으로 형성되는 인지 양식의 문제다(105; 107). 그와 같은 인지의 양식은 문화와 역사에 의해 획득되고 훈련된 것이다(107). 그리고 그것은 단순히 ‘잘못된 신념’ 같은 것이 아니다. 그것은 신념보다 더 기초적인 태도posture의 문제로(108), 진위 여부에 대한 판단을 초월하며 어떤 대상을 그 자체로 단적으로 파악하는 근본적인 틀과 관련된 것이다(109 참고).

그래서 문제는 그와 같은 모욕과 무시가 단순히 주관적이거나 어떤 우연적이고 순간적인 실수 같은 것이 아니라 어떤 사회에서는 매우 구조적이고 체계적이며 역사적으로나 문화적으로 깊이 뿌리를 내리고 있을 수 있어서 사람들의 삶의 양식의 어떤 근원적 차원과 연결되어 있을 수 있다는 것이다. 그래서 하나의 “사회적 개념으로서의 품위”의 문제가 생겨난다(114 아래).

일견 매우 주관적이고 개인적으로 보이는 모욕과 품위의 문제가

사회적 차원의 문제일 수밖에 없는 것은 우선, 비록 자기-존중이 스스로에 대한 스스로의 태도의 문제이긴 해도 그것이 반드시 자신에 대한 타인의 태도에 의존할 수밖에 없기 때문이다(124). 우리 인간은 서로를 인류의 부분으로 인정하며 바로 오로지 그 이유 때문에만 존중을 누릴 자격이 있다. 모욕이나 무시하는 바로 그런 존중의 토대를 허무는 것이다. 타인의 태도라는 것은 자기-존중을 누리는 사람이 스스로에게 부여하는 인간으로서의 가치에 대한 개념 바로 그 자체 안에 들어 있다(125). 자기-존중은 사회적 확인을 필요로 하는 것이다(25).

그러나 또 중요한 것은 사회적 차원의 모욕에서 사람들이 관계 맺는 특정한 사회적 행위자들의 주관적 의도만이 아니라 “체계적 모욕”(128)이다. 사람들은 사람들이 만든 삶의 조건에 의해서도 모욕 당할 수 있다. 모욕이 반드시 모욕자를 필요로 하는 것은 아니다. 누가 모욕자인가가 문제가 아니라 사람들이 모욕을 느끼는 것이 정당화될 수 있는가 하는 것이 문제다(128). 말하자면 “모욕의 본성”(129)이 문제다. 그래서 제도적 차원에서의 모욕이 문젯거리가 될 수 있는 것이다.

인간을 인간의 공동체로부터 배제하고 거부하는 것은, 희생자의 관점에서 보면, 무엇보다도 자기 통제, 곧 자유의 상실을 의미한다. 자기-존중은 기본적으로 자기 자신을 자신이 마음대로 통제할 수 있다는 것을 의미할 것이기 때문이다(115 참고). 그리고 모욕은 때로는 희생자를 실존적으로 위협하고 그가 자신의 결정적인 이해관계를 제대로 보호하지 못할 수도 있음을 의미한다(122). 왜냐하면 희생자는 인간으로서의 가치를 지니지 못하고 있는 것으로 여겨지고 따라서 삶 자체가 항상적인 위협에 노출될 수밖에 없기 때문이다(122). 아마도 이런 것은, 고문이나 강제노역 또는 나치에 의한 유대인 탄압에서 보는 바와 같이, 매우 극단적인 모욕의 사회적 차원일 것이다.¹³⁾ 그러나 매우 정상적인 사회에서 나타나는 모욕들도 많다. 모

13) 호네프는 마갈릿의 ‘품위 있는 사회’의 기획을 홀로코스트의 철학적 가공의

욕은 감옥이나 강제수용소에서만이 아니라 “우리 집 앞에서도 일어난다.”(137)

그러나 이 경우 모욕은 직접적인 인간성의 거부로서보다는 매개된 형식으로 나타난다(137). 그리고 이런 매개된 일상적인 모욕의 경우는 보통, 사람들이 어떤 능력 따위가 아니라 삶의 자연적인 과정에서 자기가 원하지는 않았을 지라도 그냥 귀속하게 되는 집단들, 그러니까 종교, 민족, 사회계층, 성적 차이와 취향 등에 따라 귀속하게 되는 “포괄집단들encompassing groups”을 한 사회의 주류가 거부하거나 그런 집단들에 속할 정당한 권리가 있는 사람을 그 집단이 거부하는 방식으로 나타난다(135 아래; 특히 141). 우리는 그냥 추상적인 사람이 아니라 예컨대 ‘한국사람’이다. 우리는 특정한 사회계층에 속하고, 특정한 종교를 믿든가 믿지 않으며, 이성애자이거나 동성애자다. 우리는 바로, 보통은 동시에 여럿의, 그런 포괄집단들에 속하면서만 인간적으로 살아간다. 만약 우리가 속한 포괄집단들이 사회로부터 거부되거나 조롱받고 억압받고 소외된다면 우리는 바로 우리의 인간적인 삶의 방식 자체가 거부되는 것으로 받아들이지 않을 수 없다(143 참고).

품위 있는 사회는 인간에 대한 존중을 포함하고 모든 인간 존재에 대한 모욕은 잘못이기 때문에(150), 그 사회는 자신의 품위 문제를 단순히 어떤 ‘국적’이나 ‘시민권’ 같은 것을 가진 성원들에게만 한정 시켜서는 안 된다. 예컨대 ‘외국인 노동자’처럼 어떤 사회의 영토 안에 살지만 ‘시민권’은 갖고 있지 않은 사람들도 있으며, 따라서 그런 사람들에게도 어떤 “공민적 영예civic honor”가 존중받을 수 있도록 해 주어야 한다(151). 말하자면 “이등 시민”을 만들어 내어서 특정부류의 사람들을 한 국가 공동체의 완전한 일원으로 인정하는 것을 거

결과로 평가한다. 참고: A. Honneth, “Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Marglits Entwurf einer »Politik der Würde«”, 수록: A. Honneth, *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 1999, 250쪽 아래.

부하는 사회는 품위 없는 사회다. 이것은 단순히 정치적 권리의 문제만이 아니다. 예를 들어 그 자체로 좋은 것인 병의 치료가 돈 따위 때문에 보장되어 있지 않은 시민은 “이등 시민”이고 따라서 자기-존중에 손상을 입게 되는 시민이다(158).

품위의 문제는 또한 문화의 문제다. 예를 들어 한 사회의 문화가 특정한 사회 집단들에 대해 그 집단의 부정적 속성들에 부당하게 많은 무게를 두어 정형화하는 스테레오타입들을 생산하고 재생산해내는 일은 품위 있는 사회에서는 없어야 한다(167-8). 주류 문화가 사회 제도들에 의해 적극적이고 체계적으로 이용되는 모욕적인 집합적 표현들을 포함하고 있어서는 안 된다(169). 예를 들어 여성을 성적 대상으로만 표현하는 포르노그래피가 단순한 사적 관계의 차원을 넘어서서 군대 등에서 사기 진작의 목적으로 제도적으로 이용되어서는 안 된다(172). 또 ‘동성애자들’처럼 사회적 소수자의 생활양식을 문화 제도들이 체계적으로 외면할 때에도 모욕적 상황이 발생할 수 있다(173 아래). 나아가 ‘장애인’의 경우처럼 어떤 집단의 삶의 수준이 사회의 다른 성원들의 좋은 의지에만 의존하게 될 때, 예를 들어 사회가 교통 등에서 여러 가지 기술적 수단들을 이용할 능력이 있으면서도 그런 기술들을 장애인들이 충분히 이용할 수 있도록 배려하지 않을 때, 그런 상황도 충분히 모욕적이다(185-6). 무엇보다도 품위 있는 사회의 문화는 다양한 삶의 방식에 대해 관용적이어야만 한다(176 아래). 품위 있는 사회에서는 설사 그 인간적 가치를 전적으로 인정할 수 없을 것 같더라도 다른 삶의 양식을 모욕하지 않는 모든 정당한 삶의 양식은 관용되어야 한다.¹⁴⁾

14) 공화주의 전통의 민주주의를 발전시킨 프랑스는 최근, 오랜 논란에 종지부를 찍으며, 무슬림 소녀들이 공적 공간인 학교에 사적인 종교적 신념을 표현하는 히잡을 쓰고 다니는 것을 금지하는 법령을 선포했다. 공적인 공간에서 특정한 사적인 종교적 상징, 더구나 여성의 자유와 자율을 부정하는 듯한 상징이 허용될 경우 공과 사의 분리의 원칙이 허물어질 것이라는 것이 핵심 이유였다. 그러나 마갈릿의 관점에서 보면 그런 식의 금지는 특정한 신체적 상징을 모든 학생들에게 강제하고 지배적인 문화를 소수 집단에

이런 방식으로 이제 우리의 수많은 사회제도들은 품위라는 새로운 관점에서 평가될 수 있다. 예를 들어 우리 사회의 연고주의나 학벌주의 같은 것은 그것들이 능력이나 성취에 따라야 할 것들을 귀속의 문제로 바꾸어 버리고 따라서 사람들을 일정한 방식으로 배제시키는 메커니즘을 작동시킴으로써 사회의 품위를 훼손시킨다(189 아래 참고). 또 ‘사생활의 침해’ 같은 것도 무엇보다도 그것이 인간의 자기통제의 상실, 개인이 자신의 이해관계를 통제할 수 있는 최소한의 영역에 대한 침해라는 관점에서 모욕적인 것으로 평가될 수 있다(201 아래).¹⁵⁾ ‘관료주의’ 같은 것은 사람을 기계적인 방식으로, 예컨대 단순한 숫자나 정형화된 양식에 따라 다룸으로써 바로 그 본성상 모욕적이다(215; 218 아래).

또한 사회 제도들의 어떤 체계적인 본성 그 자체가 아니더라도 어떤 사회 제도들이 사회적 삶의 양식 안에서 성원들에게 작용을 하는 방식들도 모욕적일 수 있다. 예를 들면 복지제도가 그렇다(222 아래 참고). 가난은 그것이 단순한 수입의 낮음의 문제가 아니라 무엇보다도 인간답게 살 수 있는 조건의 부재를 의미한다는 점에서 그 자체로 모욕적이다(특히 229, 231 참조). 그런 의미에서 복지 제도는 그런 조건들을 완화시켜준다는 점에서 한 사회의 품위를 위해서 꼭 필요한 것처럼 보인다. 그러나 그런 복지 제도가 복지의 대상자들을

게 강요하는 것으로서 품위 있는 사회에서는 있어서는 안 될 것이다(198 아래 참고). 다른 문화에 대한 비판이 사회적이거나 인간적인 거부가 되어서는 안 된다(178). 마갈릿의 관용 개념의 이해에 대해서는 또 참고: A. Margalit, “Der Ring: Über religiösen Pluralismus”, 수록: R. Forst (hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M. 2000.

- 15) 푸코는 근대 사회에서 권력의 작동 방식과 관련하여 사생활의 침해가 사회의 성원들을 표준적인 행태로만 내 몰고 그러한 표준으로부터의 이탈을 비정상적인 것으로 간주하게 하는 ‘정상화normalizing’의 효과를 지적한 적이 있는데, 이런 것도 모욕의 관점에서 설명될 수 있다. 이 경우 모욕은 이탈자를 정상적인 인간 존재의 기준을 충족시키지 못하는 존재로 보고 따라서 그를 인간의 공동체로부터 배제시키는 데서 성립한다(205 참고).

어떤 “동정”이나 “자비”의 대상으로 만들면서 부끄럽고 열등한 존재로 만드는 방식으로 작동하는 한, 그것은 모욕적이다(235 아래 참고). “자비로운 사회”는 품위 있는 사회가 아니다(240). 그러나 꼭 ‘노동’이 아니더라도 시민들에게 “의미 있는 활동”(예컨대 학업)이 보장되어 있지 않는 사회도 품위 없는 사회다. 비인간적인 노동 조건에서 일해야 하는 시민들이 많거나, 스스로 원하지 않은 가난 속에 사는 시민들이 많은 사회도 마찬가지다(247 아래 참고). 품위 있는 사회는 또한 복지 사회이어야만 하겠지만, 모든 복지 제도들이 그 자체로 한 사회를 품위 있게 만드는 것은 아니다. 품위 있는 사회에서 복지는 인간성에 대한 모욕의 회피라는 관점에서 새롭게 설계되어야 한다.

III

바람직한 사회의 이상을 기획하면서 마갈릿이 초점을 두는 것은 앞에서 설명된 ‘영예(또는 명예)’다. 마갈릿이 보기에 정의로운 사회는 인간으로서의 영예나 존엄성 그 자체가 아니라 “사회적 영예”의 공정한 분배와 관련된 사회적 이상으로서, 한 사회가 예컨대 어떤 사람에게 그의 노동과 성취나 기여에 대해 정당한 대가를 분배해 주지 않으므로써 그 사람의 “자기-평가”에 손상을 주는 “훼손insult”¹⁶⁾ 행위가 없는 사회를 말한다. 여기서 중요한 것은 사람마다 다를 수밖에 없는 능력이나 성취, 기여 또는 노력 같은 것이다(42-4 참고). 마갈릿에 따르면 이런 의미에서 정의를 성취하지 못한 사회라고해서 반드시 품위 있는 사회가 아니라고 말할 수는 없다(43).

정의로운 사회와 품위 있는 사회의 차이의 핵심은 이렇다. 정의로운 사회가 각자가 기여한 바에 따라 서로 급이 다를 수밖에 없는 그

16) 마갈릿은 ‘모욕’과 구분하기 위해 ‘사회적 영예’의 경우 이 표현을 사용한다(119-120 참조).

런 사회적 영예의 분배와 관련이 있다면, 품위 있는 사회는 등급을 매길 수 없는 그런 영예의 훼손이 없는 사회라는 점이다. 앞의 경우 문제가 되는 것이 어떤 사람이 “그가 행한 바”라면 뒤의 경우에는 “단지 그가 존재한다는 바로 그 이유”다(42 참고). 정의로운 사회가 문제 삼는 ‘사회적 영예’는 한 사회의 가치평가의 잣대에 따라 성원들에게 그들의 서로 다른 기여나 공헌에 따라 차등적으로 배분되지 만, 17) 품위 있는 사회에서는 모든 성원에게 그가 단지 사람이라는 이유만으로 똑 같은 정도로 인간으로서의 존엄성이 보장된다.

그러나 이 지점에서 우리는 몇 가지 의문을 품지 않을 수 없다. 확실히 우리의 일반적인 사회정의의 이해는 사회적 재화의 평등하고 공정한 분배에 초점을 맞추고 있고, 그런 점에서 품위 있는 사회와 정의로운 사회는 서로 대비되는 점이 있기는 하다. 그러나 예컨대 롤즈의 사회 정의의 이념에서도 자율적이고 자기목적적인 칸트적 ‘인간의 존엄성’과 ‘자기-존중’의 개념이 기본적인 출발점이 아닌가? 18) 그리고 그런 ‘인간의 존엄성’이나 ‘자기-존중’은 모든 인간이 단지 인간이라는 이유만으로 누릴 수 있으며 모든 인간에게 평등하게 보장되어야 할 그런 것이 아닌가? 그리고 바로 그렇게 모든 인간의 이해관계를 평등하게 고려하는 것이 사회정의의 참된 규범적 핵심이 아닌가? 그래서 정의로운 사회는 반드시 또한 품위 있는 사회일 수밖에 없지 않겠는가? 또 그렇다면 정의로운 사회와는 다른 품위 있는 사회의 이상에 대한 기획은 왜 필요한가? 그러나 이런 물음들에 대한 마갈릿의 답은 약간은 혼란스러워 보인다.

앞에서도 언급했지만, 마갈릿 자신도 정의로운 사회는 반드시 품

17) 일반적인 정의 사회의 기획에서는 이러한 분배에서, 예컨대 롤즈의 경우처럼, 정당화될 수 없는 불평등은 제거되어야 하는 것으로 설정된다. 정의로운 사회 기획의 평등주의는 이렇게 사람들마다 서로 다를 수밖에 없는 측면들과 관련한 불평등의 문제에서 더 확연하게 드러난다.

18) 롤즈의 『사회정의론』에서도 ‘자기-존중’(자존감)은 합리적인 사람이라면 누구나 그 자체로 얻기를 원하는 ‘기본적 가치’(primary goods) 중의 하나다. 참고: 존 롤즈, 『사회정의론』, 황경식 옮김, 서광사, 2002(15쇄), 83쪽.

위 있는 사회여야만 한다고 본다. 예컨대 롤즈의 정의 사회의 기획에서도 ‘자기-존중’이 없이는 그 어느 누구도 자신의 삶이 의미와 가치를 지닌다는 데 대해 확신할 수 없을 것이기에 그것은 정의로운 사회에서도 가장 우선적으로 확보되고 모든 사람에게 평등하게 분배되어야 할 기본적인 가치다.¹⁹⁾ 때문에 마갈릿은 한 사회가 그 성원들을 모욕하지 않는 것이 정의로운 사회의 필요조건임을 부정하지 않는다(273 참고). 그리고 이런 맥락에서 보면, 두 사회의 관계는 그 역이 성립하지 않는 “순차적-누적적cumulative” 관계다(147). 만약 그렇다면, 우리가 정의로운 사회를 성취하면 품위 있는 사회는 자동적으로 실현될 것이다. 다만 정의로운 사회는 그 실현이 힘든 만큼, 품위 있는 사회를 먼저 추구하는 것이 현실적일 것이라고 제안하는 것이 마갈릿의 기획의 초점이 될 것이다. 다시 말해 품위 있는 사회는 실현되기 힘든 정의로운 사회의 ‘차선’이 될 것이다(283 참고). 그러나 마갈릿이 두 사회 이념의 관계를 그와 같이 전적으로 어떤 규범적 폭과 실현 순서의 문제로만 바라보는 것 같지는 않다.

그에 따르면 우선, 어떤 사회는 그 성원들에 대해서 정의로울 수 있지만 그 사회에 속하지 않는 사람들에 대해서는 모욕을 행사하는 사회일 수도 있다. 사회 정의의 계약에 참여한 자국민들에게는 정의롭지만 이방인들에게는, 설사 그들이 사회에서 가장 불리한 처지에 놓여 있더라도, 계약의 당사자가 아니라는 이유로 부당한 대우가 용인되는 그런 사회가 있을 수도 있다는 것이다(274 참고). 다음으로 마갈릿은 롤즈 식의 정의로운 사회의 이념이 다루는 사회의 기본적인 제도들보다는 추상 수준이 낮은 사회 제도들도 바람직한 사회의 이상이 규범적으로 검토해 보아야 할 대상임을 주장한다(275 아래 참고). 예를 들어 어떤 사회가 그 성원들에게 종교의 자유 같은 것을 허용하는지 만들 보지 말고 그런 종교를 믿는 집단들이 자신들의 성

19) 롤즈의 ‘자기-존중’(자존감)의 개념에 대해서는 특히 참고: 위의 책, 195쪽 아래 및 450쪽 아래. 롤즈의 ‘자기-존중’ 개념이 마갈릿의 그것과 완전히 같지는 않다는 데 대해서는 아래의 논의에서 드러날 것이다.

원에 대해서는 어떻게 다루는지, 종교적 관행 속에서 여성들은 어떻게 취급되는지 등도 함께 볼 수 있어야 한다는 것이다. 그러나 마갈릿에 따르면 정의로운 사회의 이념은 이런 문제들에 대해서는, 그 기본 정신은 아닐지 모르지만, 이론적으로 충분히 민감하지는 않다. 나아가, 앞 절의 마지막에서 복지 사회의 이념을 다루면서 시사되었지만, 롤즈의 사회 정의의 이념은 정의로운 분배 유형을 실현시킬 정의로운 절차의 문제에만 초점을 맞추지 그 분배의 인간적 방식 같은 것에 대해서는 무감각하다는 것이다(279 아래 참고). 이런 논의에서는 품위 있는 사회의 이상은 정의로운 사회의 이상과는 규범적 초점 자체가 다른 것처럼 보인다.

그 다른 초점은 ‘평등’과 ‘불평등’의 문제를 바라보는 마갈릿의 독특한 관점에서 드러난다. 그는 불평등을 그 자체로 제거되어야 할 사회적 악으로 보지 않는다. 마갈릿은 “품위 있는 사회는 불평등(…)도, 설사 그것들이 정의로운 사회의 관점에서는 부정의하고 관용될 수 없는 것이라 할지라도, 사람들을 모욕하지 않는 한 참을 수 있다”고 주장한다.²⁰⁾ 모든 불평등이 다 모욕적인 것은 아니다 (Postscript 153). 또 사람들의 서로 다른 조건을 무시한 무조건적인 평등한 대우도 상황에 따라서는 거부를 나타낼 수도 있다 (Postscript 156 참고). 그리고 단순히 롤즈처럼 ‘정당화될 수 없는 불평등’을 문제 삼지도 않는다. 이런 마갈릿의 입장은 그가 평등의 이상을 단순히 전제하는 것이 아니라 “평등의 근거Why Equality?” 문제와 “평등의 관점Equality in What?”에 관한 센A. Sen적인 문제에 대해 독특한 방식으로 답을 내리려 하기 때문에 발생하는 것처럼 보인다(Postscript 147 아래). 그는 평등보다 더 근원적인 규범적 가

20) A. Margalit, “Decent Equality and Freedom. A Postscript”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997, 149쪽. 이 글은 마갈릿의 『품위 있는 사회』와 관련된 토론으로만 이루어진 *Social Research*지의 64호에 마갈릿이 자신의 책에 대한 후기의 형식으로 쓴 것이다. 앞으로 이 글의 인용에 대해서도 역시 본문 중에 “Postscript”라고 표기하고 인용 쪽 수만 표기할 것이다.

치가 있다고 생각하고 있는 듯하다.

마갈릿은 불평등이 문제인 것은 불평등 그 자체 때문이 아니라 그것이 인간의 존엄성을 훼손하는 차원을 갖고 있기 때문이라고 보는 듯하다. 앞서도 언급되었지만, 마갈릿은 이 인간의 존엄성을 ‘자기-존중’과 ‘자기-평가’의 관점으로 나누어서 접근한다. 사람마다 다를 수밖에 없는 성취와 자질의 관점에서가 아니라 모든 사람이 단지 사람이라는 이유만으로 나누어 가지는 ‘자기-존중’의 관점이 마갈릿에게 문제되는 인간 존엄성의 핵심이고, 평등이 문제되는 맥락도 바로 이 지점이다. 모든 개개인이 개성을 획득할 수 있는 자질과 관련된 ‘자기-평가’와 관련하여서는, 우리가 개성을 부각시키려는 모든 자질을 반드시 존중해야만 하는 것이 아닐 수도 있는 한(47 참고), 강한 평등의 요구는 부당하거나 최소한 중요하지 않다. 마갈릿의 입장은 아마 이렇게 정리될 수 있을 것 같다. 인간의 존엄성, 특히 자기-존중이 평등에 우선하는 가치다. 평등은 자기-존중이 요구하는 보편성의 요구 때문에, 그리고 단지 그런 정도만큼만 가치 있는 것이지 결코 그 자체의 가치를 갖지 않는다.²¹⁾

인간의 존엄성 및 존중의 규범적 요구와 평등의 관계에 대한 마갈릿 자신의 이해는 명확한 것 같지는 않다. 나에게서는 이 문제와 관련하여서는, 반드시 마갈릿과 똑 같은 출발점에서 있다고는 할 수 없지만, 해리 프랭크푸르트Harry Frankfurt의 해명이 적절해 보인다.²²⁾ 프랭크푸르트에 따르면, 평등은 그 자체로서 우리가 추구해야만 할 도덕적 가치를 지니고 있지 않다.²³⁾ 예컨대 열악한 사회적 지위와 수

21) Krebs는 평등주의의 가장 기본적인 오류가 이렇게 ‘평등’과 ‘보편성’을 혼동하는 데 있다고 정리한다. 참고: A. Krebs, “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick”, 8쪽 및 10쪽 아래.

22) H. Frankfurt, “Equality and Respect”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997. 그러나 프랭크푸르트는 마갈릿처럼 존중의 문제를 반드시 ‘모욕 금지’라는 소극적 방식으로 접근하는 것이 더 타당한지에 대해 확신하고 있지 못한 듯 하다. 같은 글, 각주 4번 참고.

23) 같은 글, 3쪽.

준 낮은 삶의 질의 결합은 필연적이지 않다. 가난은 그 자체로서 좋은 삶에 대한 도덕적으로 받아들일 수 없는 장애가 아니다. 중요한 것은 모든 사람에게는 그가 자기 자신인 바에 따라 그리고 자기가 기여한 바에 따라 요구할 수 있는 권리, 존중, 고려, 관심 등이 배풀어져야 한다는 것이다.²⁴⁾ 불평등하게 취급된다는 것은, 어떤 사람이 불평등을 그 자체로 수용하고 있다 할지라도, 그를 상처 입힐 수 있다. 그러나 불평등한 취급이 문제가 되는 것은 그것이 일정한 종류의 존중을 결여하고 있기 때문이다. 평등에 대한 요구와 적절한 존중에 대한 요구는 충분히 구분되어야 한다.²⁵⁾ 물론 사람에 대한 존중은, 서로 다른 사람에게 서로 다른 타당성을 갖는 그런 이유에서가 아니라 어떤 특별한 이익을 주거나 손해를 끼치는 것을 배제한다. 그런 의미에서 존중은 비당파성과 자의의 회피를 함축한다. 그러나 여기서 도덕적인 문제는 평등 그 자체가 아니라 존중과 비당파성이다. 평등에 대한 요구는 부차적인 것이다. 평등에 대한 요구가 정당화될 수 있는 것은 더 근본적인 존중과 비당파성에 대한 요구 때문이다.

그러나 이렇게 독립적이고 우선적인 가치로서의 평등에 대한 추구를 비판하는 마갈릿의 ‘비평등주의(non-egalitarianism)’가 반드시 반평등주의적(anti-egalitarian)이지는 않다.²⁶⁾ 이 점은, 앞에서도 시사되었지만, 인간의 존엄성을 정당화하는 마갈릿의 전략을 보면 잘 드러난다.

24) 같은 글, 7쪽.

25) 아래의 논의는 참고: 같은 글, 8쪽 아래.

26) 크랩스는 마갈릿의 입론을 최근 조셉 라쯔(Joseph Raz)나 해리 프랭크푸르트 및 마이클 월쩌(Michel Walzer) 등에 의해 서로 독립적으로 시도되지만 ‘평등’과는 다른 정의의 기본 원리를 모색한다는 점에서 수렴점을 보이고 있는 큰 논의의 흐름 안에서 이해할 수 있다고 평가한다. 그녀는 그 큰 논의의 흐름을 ‘비평등주의’라고 이름 붙인다. 참고: A. Krebs, “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick”, 23쪽. 크랩스의 마갈릿 해석에 대해서는 또 참고: A. Krebs, “Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits *Politik der Würde*”, 수록: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Bd. 47, 1999(2). 그러나 아래에서 보겠지만, 마갈릿은 다른 비평등주의자들과는 조금 다르다.

왜 모든 인간은 그 능력과 자질 등의 차이에도 불구하고 존중받아야만 하는가? 이 문제에 대한 마갈릿의 답도 롤즈의 사회정의론 등이 기반하고 있는 칸트적 전통과는 다르다. 마갈릿에 따르면 그런 자질은 모든 인간에 대해 평등하게 적용 가능해야 하고, 결코 오용될 수 없어야 하며, 적절해야 하고, 비종교적인, 곧 인간주의적인 것이어야 한다(62-3). 그러나 그는 스스로 목적을 결정하고 자기-입법적이며 도덕적이고 합리적인 존재로서의 인간에서 출발하는 칸트적인 정당화는 충분하지 않다고 본다. 왜냐하면 그런 칸트적 인간의 자질들은 서열화될 수 있을 뿐만 아니라 오용될 수도 있기 때문이다(63). 마갈릿은 대신에 “근본적 자유 radical freedom”를 보편적 존중의 근거로 제시한다(70 아래). 그 자질은 인간이 어떤 순간 자신의 삶을 재평가하고, 자신의 삶을 그 순간부터 바꿀 수 있는 능력과 관련되어 있다.²⁷⁾ 따라서 어떤 흉악범도 그가 자신의 삶을 새롭게 시작할 수 있는 근본적 자유를 가지고 있는 한 존중 받을 수 있다.²⁸⁾ 어쨌든 이런 관점에서 보면 마갈릿의 자기-존중의 평등주의는 칸트주의적 평등주의보다 더 철저하게, 최소한 그 만큼은, 모든 인간의 ‘도덕적 가치의 평등주의’를 지향하고 있는 것처럼 보인다.

하지만 이 문제와 관련한 마갈릿의 입장은 좀더 복잡하다. 또는 여전히 혼란스럽다. 마갈릿은 다른 비평등주의자들과는 달리 여전히 관계적 개념으로서의 평등이라는 가치를 완전히 포기하는 것 같지는 않다. 그의 입장은 예컨대 “엄밀한 평등주의”를 거부하면서 그와 마찬가지로 평등과는 독립적이며 그 자체로 본래적인 인간 존엄성의 가치에서 출발해야 한다고 보는 조셉 라쓰의 입장과는 구분된다.²⁹⁾ 라쓰에 따르면, 엄밀한 평등주의는, 무엇보다도 그것이 가진 자에게

27) 근본적 자유는 사르트르적 개념이다(71; 171 참고).

28) 바로 이런 관점 때문에 마갈릿에게서는 타인에 대해서 모욕적인 행위를 한 범죄자에 대해서도 그를 다시 모욕함으로써 벌을 주는 것은 정당하지 않다. 그에게는 품위 있는 처벌도 중요한 규범적 문제다(262 아래 참고).

29) J. Raz, “Strenger und rhetorischer Egalitarismus”, 수록: A. Krebs (hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*.

서 어떤 것을 빼어서 달성되는 평등과 가지지 못한 자에게 어떤 것을 주어서 달성되는 평등에 차이를 두지 않고, 따라서 그 자체로 추구되어야 할 가치(예를 들어 개별적 인간의 행복)가 아니라 더 행복한 누군가가 있는가를 중요한 문제로 삼는 어리석음을 드러내지 않을 수 없다.³⁰⁾ 예컨대 가난 같은 것은 부유한 사회에서나 가난한 사회에서나 그 자체로 제거되어야 하는 악인 것이지 그것의 불평등한 차원 때문에 문제인 것은 아니다.³¹⁾ 그러나 마갈릿은 평등주의 사회에서의 가난은 불평등한 사회에서의 가난보다 덜 모욕적임을 지적하면서(Postscript 149-50), 평등의 가치에 좀더 많은 무게를 두려 한다. 예컨대 자연적 환경 때문에 모든 사람들이 고생하고 가난한 그런 사회에서보다는 부자 사회의 가난한 소수 집단들이 겪는 가난이 훨씬 더 사람들을 모욕할 수 있다는 것이다(Postscript 149-50). 라프 같은 이는 평등이라는 가치에 대해 어떤 실용적 차원의 유용성 정도만 인정하는 “수사적 평등주의”³²⁾를 제안하지만, 마갈릿은 그보다는 훨씬 더 타인과의 비교를 통해 성립하는 평등이라는 가치 자체에 무게를 둔다.

아마도 이런 관점은 마갈릿이 인간 존중의 문제를 기본적으로 사회적 차원에서 성립하는 사람들 사이의 관계의 문제로 이해하기 때문에 생겨났을 것이다. 그러나 우리는 바로 이 지점에서 품위 있는 사회가 놓쳐서는 안 되는 기본적인 문제들을 확인할 수 있다. 그것은 바로 우리가 품위 있는 사회의 문제 설정에서도 사람들 사이의 관계에서의 ‘올바름’의 문제를 예들러갈 수 없다는 것이다. 그리고 그 올바른 문제는 바로 모든 사람에 대한 ‘평등한’ 대우나 존중의 문제일 것이다. 그러나 그것은 또한 바로 ‘정의로운 사회’의 핵심 문제가 아닌가?

30) 같은 글, 69-70쪽.

31) 같은 글, 64쪽.

32) 같은 글, 62쪽 아래.

IV

홀로코스트의 역사적 경험에 대한 철학적 반성에서 출발한 마갈릿의 품위 있는 사회의 기획이 전개시키는 모욕 금지로서의 존중에 대한 요구가 지닌 규범적 축수의 민감성은, 소극적으로는 인간을 단지 수단으로 대우하지 말 것을 요구했던 칸트적 존중 개념을 넘어서는 문제까지 포착하고자 의도한다(Postscript 157-8 참고). 마갈릿은 예컨대 나치들이 유대인들을 단순히 어떤 목적(예컨대 착취) 달성을 위한 수단으로서만이 아니라 그냥 모욕하기 위해 힘든 일을 반복적으로 시키던 일을 예로 들면서(Postscript 158 참고), 칸트보다는 좀더 광범위하고 민감하게 존중의 문제를 다루려는 것 같다. 이와 같은 규범적 축수의 민감함은 평등주의적 사회정의에 관한 이론들이 충분히 조명하지 못하던 다른 많은 문제들에 대해서도 흥미로운 시사들을 제공해 줄 수 있으리라고 믿는다.

이런 인식은 예컨대 근대 민주주의의 규범적 이상을 새로운 방식으로 분명히 해 줄 수 있을 것 같다. 왜 민주주의인가? 아마 이런 답이 가능할 것이다. 민주주의는 단순히 정치적 이상이 아니다. 민주주의는 더 근원적인 인간적인-윤리적인 차원의 이상이다. 한 사회의 모든 사람들이 자기-존중을 누리면서 살 수 있기 위한 정치 공동체의 형식이 바로 민주주의다. 이런 관점에서 보면, 왜 민주주의가 단순히 정부조직의 형식의 문제가 아니라 한 사회를 이루고 살아가는 사람들의 ‘삶의 형식’이 되어야 하는지도 좀더 분명하게 정당화될 수 있을 것이다.³³⁾ 그리고 한 사회 질서의 매우 추상 수준이 높은 기본

33) 이것은 바로 듀이 J. Dewey의 민주주의 이해다. 리차드 로티는 아마도 이런 맥락에서 듀이의 사회 진보의 이상을 아무런 주저 없이 마갈릿의 품위 있는 사회의 이념과 연결시켰을 것이다. 참고: R. Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University

적 제도들의 차원만이 아니라 그 제도들이 작동하는 구체적인 방식과 상징적-문화적 차원에 민감한 규범적 축수를 세우는 마갈릿 식의 접근법은 우리가 민주주의의 문제를 단순한 제도나 절차의 문제가 아니라 무엇보다도 또한 사회-문화적 차원에서도 접근할 수 있어야 함을 시사한다.³⁴⁾

나아가 마갈릿 식의 접근은 일반적인 평등주의적-절차주의적 사회정의의 이론들에서는 충분히 포착되기 힘든 이른바 ‘인정의 정치’나 ‘정체성의 정치’ 같은 문제에 대해 새로운 규범적 이해를 가능하게 해 줄 수 있을 것 같다.³⁵⁾ 마갈릿 식으로 보면 인간은 언제나 그가 속하는 다양한 포괄집단들을 통해서만 인간이고 그래서 언제나 그런 관계 속에서만 자기-존중을 누릴 수 있기 때문에, 단순히 추상적인 개인의 권리 차원에 대해서가 아니라 개인들이 다양한 방식으로 속하는 민족이나 종교 집단, 성적 취향과 관련한 집단, 그리고 지역이나 직업 영역 등에 대한 모욕의 금지는 개인의 자기-존중을 위해서 필연적인 전제라고 이해될 수 있을 것이며 반대로 그 집단들에 대한 모욕과 존중의 부재는 그 자체로 심각한 사회적 불의로서 규정되어

Press, 1999, 25쪽.

- 34) 또 이런 관점에서 보면 우리는 ‘참여 민주주의’의 문제에 대해서도 새롭게 접근할 수 있을 것 같다. 칸트주의 전통에서 ‘참여’는 사실 장식일 수밖에 없다. 칸트의 꿈은 ‘악마들 사이에서도 가능한 공화국’이었다. 칸트는 시민의 ‘덕’을 위협한 것으로 보았다. 그리고 사실 우리가 프랑스 혁명 때의 로베스피에르에서 보듯이 ‘덕’은 어찌면 위협할 수도 있다. 그런데 만일 우리가 참여의 문제를 ‘시민으로서의 자기-존중’의 문제와 연결지어 생각한다면 공화주의도 칸트주의도 아닌 어떤 제3의 길 같은 것이 가능할 수도 있을지 모른다. 그러니까 정치의 부담을 덕의 형태로 몸에 익힌 시민이 아니라 ‘자기-존중’을 지키려는 ‘용기’와 다른 사람들의 고통과 아픔을 함께 나눌 수 있는 열린 마음이 동기가 되는 시민들의 정치적 참여 —아마 이런 방식의 모색이 가능할 수도 있을 것 같다. 공화주의 이상과 ‘품위’ 개념을 연결시키는 페티(Philip Pettit)의 시도 참고: P. Petit, “Freedom with Honor: A Republican Ideal”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- 35) 참고: St. Lukes, “Humiliation and the Politics of Identity”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.

야 할 것이다.

마갈릿의 품위 있는 사회의 이상에 대한 기획은 사회적으로 생산된 물질적 재화의 평등하고 공정한 분배 문제에 초점을 둔 우리에게 익숙한 사회정의의 이상에 대한 중요한 문제제기를 담고 있으며, 그 이상에 기초한 우리의 통상적인 사회문제 인식의 관점들에 대한 교정을 요구하고 있다. 그것은 말하자면 바람직한 사회 질서의 이상에 포함된 규범적 축수의 핵심과 관련되어 있다. 물질적 재화의 평등한 분배가 아니라 인간 존엄성의 실현이 정말 중요한 사회도덕적 가치라는 것이 그 핵심일 것이다. 그리고 마갈릿의 기획의 성취는 바로 이 점을 보여준 데 있을 것이다. 그러나 내 생각에 그 기획은 어떤 ‘정의로운 사회’의 이념을 차선의 차원에서라도 ‘대체’할 수는 없으며 오히려 내적으로 가장 기본적인 정의의 이상에 의해서만 규범적으로 작동하고 유지될 수 있는 기획이다.

마갈릿의 출발점인 ‘자기-존중’의 문제를 다시 살펴보자. 자기-존중은 그 자체로 이미 사회적 차원을 갖는다. 마갈릿 자신의 설명대로 자기-존중은 필연적으로 사회적 확인을 필요로 한다. 말하자면 자기-존중은 ‘타인-존중’의 함수다. 존중은 불가피하게 사람들 사이의 관계와 관련된 개념이다. 그러나 그렇다면 존중의 개념은 사람들 사이의 ‘올바른’ 관계에 관한 ‘정의’의 문제들을 고스란히 포함하지 않을 수 없을 것처럼 보인다. 왜냐하면 우리가 모든 사람의 모든 존중에 대한 요구를 그대로 긍정해야 할 이유는 없을 것이기 때문이다. 예컨대 누군가가 자신의 귀족적 혈통을 내세우며 그에 대한 다른 사람의 존중을 요구할 때, 그 요구가 무조건하고 수용되어야 하는 것은 아닐 것이다.

문제는 모욕을 느끼는 사람이 생각하는 이유의 정당성이다. 마갈릿 자신도 이 문제를 의식하기 때문에 단순한 심리적 개념이 아닌 규범적 개념으로서의 모욕을 강조하고, 모욕을 느끼는 이유의 정당성에 신경을 쓴다. 그러나 그 정당성은 누가, 어떻게 판별하는가? 그 기준은 무엇인가? 만약 우리가 여기서 어떤 자의성을 피하고자 한다

면, 그 정당성은 모든 사람이 아무런 강제 없이 기꺼이 받아들일 수 있는 그런 방식으로만 확보될 수 있을 것이다. 어느 누구도 자의적으로 배제되지 않고 모두에게 똑 같은 참여의 기회와 권리가 보장되는 그런 관계, 모든 사람의 존재와 이해관계를 똑 같이 공정하게 고려하는 그런 관계에서 확보된 정당성만이 그 타당성을 주장할 수 있을 것이다. 다시 말해 모든 사람에 대한 보편적이고 평등한 존중만이 그런 정당성을 보장해 줄 수 있을 것이다. 그리고 바로 이것이 정의의 이념의 핵심일 것이다. 비록 ‘존중’과 ‘평등’의 개념을 무턱대고 섞어서 접근해서는 안 되겠지만, 두 개념은 이렇게 서로 내적-개념적으로 연결되지 않을 수 없는 것이다. 그리고 그런 한에서, 말하자면 ‘존중의 정의’는 품위 있는 사회의 필연적인 전제 문제가 되지 않을 수 없을 것 같다. 사람들 사이의 상호적이고 보편적이며 평등한 관계에 관한 최소한의 정의의 이념 없이는 품위 있는 사회의 기획은 실현될 수 없을 것이다. 최소한 마갈릿 식의 ‘품위’와 ‘정의’의 대비는 성립하지 않거나 정의의 이념에 대한 어떤 오해의 산물이다.

마갈릿의 품위 있는 사회에 관한 기획에는, 그것이 비록 사회 ‘제도들’이 범하는 모욕에서 출발하기는 하지만, 놀랍게도 인간 존중의 보장을 위한 적극적인 제도적 장치들의 확립에 관한 논의가 거의 들어 있지 않다. 마갈릿의 논의에서는 일반적인 도덕적 원칙에 대한 해명과 그런 원칙에 비춘 기존의 사회 질서와 제도 및 관행에 대한 비판적 검토는 있어도 그와 같은 적극적인 사회적 장치의 설계에 관한 논의는 찾아보기 힘들다. 그러나 우리가 이 문제에 주목하면 품위 있는 사회의 기획에서 모든 사람에 대한 평등한 존중의 요구에 기초한 사회정의의 이념은 더욱 더 불가피한 것이 되지 않을 수 없어 보인다.

‘자기-존중’은 품위 있는 사회에서 어떻게 모든 사람에게 보장될 수 있을까? 만약 마갈릿의 출발점처럼 ‘자기-존중’이 도대체 사람이 ‘사람으로서’ 또는 ‘사람답게’ 살 수 있기 위해 가장 필요한, 필수 불가결의 전제라면, 품위 있는 사회는 어떤 방식으로든 그와 같은 전

제들을 충족시켜 줄 수 있는 적절한 사회적 장치들을 마련할 수 있어야 할 것이다. 아마도 ‘인권’의 이념 같은 것이 모든 사람에 대한 평등한 존중을 통해서만 확보될 수 있는 인간적 삶의 필연적 전제들을 사회적으로 보장하기 위한 최소한의 장치들이라고 이해될 수 있을 것이다. 그러나 마갈릿은 인권 존중의 사회가 품위 있는 사회이기 위한 충분조건은 아니라고 본다(40). 왜냐하면 인권은 존중하면서 다른 시민권을 제한하는 사회도 있을 수 있는데, 시민권의 제한(예컨대 여성 참정권의 제한)은 인권과는 다른 차원의 모욕이라는 것이다. 이런 인권 이해의 타당성 문제는 차치하더라도,³⁶⁾ 마갈릿에게는 그 대안적 장치에 대한 논의가 전혀 없다.

그러나 그 제도화 또는 법제화에 대한 노력을 도덕적 의무로 가질 것을 요구하는³⁷⁾ 인권 이념은 다름 아니라 인간에 대한 평등하고 보편적인 존중의 이념을 사회적 차원에서 오해와 오용의 여지없이 그리고 모든 사람에게 구속력 있게 객관적이고 체계적으로 실현하려는 맥락에서 발전한 것으로, 우리가 실현해야 할 사회정의의 가장 기본적인 차원과 관련된 것이다. 어떤 사회적 규범이 모든 사람에 대해 구속력을 갖는 법적 차원과 연결되면, 바로 이렇게 모든 사람의 이해관계를 평등하고 비당파적으로 고려하는 정의의 차원은 필연적이다.

물론 마갈릿의 입장에서는 선의 증진보다는 악의 제거가 더 시급한 문제이고, 품위 있는 사회는 우선 나중의 문제에만 관심을 두기 때문에 그런 사회적 장치의 설계에는 큰 관심이 없다고 대답할 수 있을지 모른다. 그러나 적극적인 선의 증진이야말로 악을 제거하기 위한 가장 빠른 길일 수도 있으며, 최소한 사회에서 일어나고 있는 체계적 모욕에 대해서는 체계적인 제도적 장치들을 통해서만 제대로

36) 나는 마갈릿 식의 인권 이해에 동의할 수 없다. 시민권의 제한은 명백한 인권의 제한이다. 마갈릿은 아마도 인권의 목록이 그 발생의 초기 단계에서 확보된 차원에서만 완결된 것으로 이해하는 듯 하다. 그러나 인권의 목록과 적용 범위는 역사의 변화와 함께 계속 확장되어 왔다.

37) 참고: E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M., 1993, 350쪽.

대응할 수 있을 것이다.

또 마갈릿은 ‘정의로운 사회’의 이념에 대한 자신의 문제제기의 타 것은 물질적 재화의 분배에 초점을 둔 평등주의적 지향이라고 대답할 수 있을지 모른다. 그는 사회적으로 생산된 재화의 공정한 분배 문제와 관련된 문제는 기본적으로 ‘자기-평가’의 문제이기 때문에 자기-존중의 문제에 관심을 갖는 품위 있는 사회의 기획에서 부차적이며, 롤즈 식의 정의 사회의 기획은 바로 그런 부차적 문제에 우선적인 관심을 갖기 때문에 문제라고 답할지 모른다. 또는 정의로운 사회 기획은 정말 중요한 ‘자기-존중’과 관련된 인간 존엄성의 평등보다는 사람들마다 서로 다를 수밖에 없는 기여와 노력에 따른 사회적 재화의 분배와 관련한 정당화될 수 없는 불평등의 제거에 더 관심을 갖기 때문에 문제라고 답할지 모른다.³⁸⁾ 아마도 이것이 마갈릿의 문제제기의 핵심일 지도 모른다.

앞에서 나는 우리가 물질적 재화의 분배 그 자체보다는 인간의 존엄성의 실현에 우리의 사회도덕적 관심의 초점을 두어야 한다는 마갈릿의 제안은 수용할 수 있다고 평가했다. 그러나 사회적으로 생산된 물질적 재화의 분배 문제를 것처럼 반드시 단순히 자기-평가와 관련된 것으로만 이해해야 하는지는 불분명하다. 복지의 문제를 마갈릿처럼 사회적 재화의 평등한 분배 문제로 이해하는 것이 일반적인 것은 하지만, 그에 대해서는 단지 그와 같은 이해만 가능한 것이 아니다. 복지 제도는 무엇보다도 인간이 인간으로서 살기 위해 필요한 최소한의 물질적 조건을 보장해 줌으로써 법적으로 보장된 보편적 평등을 시민들이 실질적으로 누릴 수 있게 해주어야 한다는 이념과 함께 발전한 것으로 이해할 수 있다. 인권 논의에서 복지에 대한 권리로서의 이른바 ‘사회권’에 관한 논의도 바로 그런 맥락에서 제기된

38) 마갈릿의 관점에서 보면, 롤즈도 ‘자기-존중’을 ‘정의로운 사회’ 기획의 가장 중요한 출발점으로 삼고 있음에도 불구하고 그 개념이 “자기의 능력에 대한 자신감”과 그에 대한 사회적 평가와 인정(롤즈, 위의 책, 450-1쪽)을 포괄하고 따라서 ‘자기-평가’의 측면까지 아우르고 있다는 점에서, 롤즈의 출발점이 자신의 것과 다르다고 할 수 있을 것이다.

것이다.³⁹⁾ 다시 말해 복지는 자기-평가의 문제이기 이전에 자기-존중의 문제일 수 있는 것이다.⁴⁰⁾ 우리는 복지를 단순히 물질적 재화 그 자체의 평등한 분배 문제로만 이해해서는 안 된다. 그리고 복지에서 중요한 것은 평등이라는 가치 그 자체의 실현이 아니다. 그런 식으로 복지를 이해하면, 평등이라는 가치 자체의 본래성이 의심스러운 만큼, 복지의 실현은 상투적인 우파적 정치구호에서처럼 나누어줄 충분한 파이부터 만들어 놓고 생각해도 좋은 그런 문제가 되고 만다. 그러나 복지의 문제는 다름 아니라 모든 사람이 자기-존중을 누리며 사람답게 살기 위해 필요한 최소한의 물질적 조건의 사회적 보장과 관련된 문제다.

그리고 마갈릿의 전제처럼 자기-존중의 문제와 자기-평가의 문제를 그렇게 별개의 것으로 분리해서 다루어야만 하는지도 의심스럽다. 자신의 개성과 노동과 기여와 자질 등에 대한 정당한 평가와 보상이 이루어지지 않는 사회에서 사회적으로 확인되는 자기-존중이 가능할까? 아마도 자기-평가가 공정하게 이루어지고 부당한 불평등이 배제되는 정의로운 사회적 관계의 보장 없이 제대로 된 자기-존중의 성취가 이루어지기는 힘들 것이다. 그리고 그런 점에서 사회적 및 경제적 불평등의 제거는 모욕 없는 제도적 관계들에 기초한 사회 질서를 확립하기 위한 필연적인 전제일 것이다.⁴¹⁾ 또는 물질적 재화의

39) 참고: A. Honneth, "Umverteilung als Anerkennung", 수록: N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung?*, 특히 176-7쪽.

40) 그러나 마갈릿 자신도 가난과 같은 사회적 악의 문제에서는 자기-존중의 문제와 자기-평가의 문제가 서로 겹칠 수밖에 없음을 인정하고 있다(229참고).

41) 참고: A. Honneth, "Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Marglits Entwurf einer »Politik der Würde«", 277쪽. 마갈릿의 기획은 예나(Jena) 시대 헤겔의 초기 저작들에 대한 재구성에서 출발하여 인간적 정체성에 대한 사람들 상호간의 "인정"에 대한 요구를 사회비판의 도덕적 원리로 삼고자 하는 악셀 호네트의 인정이론과의 흥미로운 비교거리를 제공한다. 호네트는 사회적 관계에서 사람들이 겪는 사회적 불의에 대한 경험의 핵심은 사람들이 정당하다고 믿는 자신들의 인간적 정체성의 인정에 대

공정하고 평등한 분배는 인간의 존엄성이 보편적으로 보장되는 구체적인 방식일 것이다. 물질적 재화의 분배 문제와 인간 존엄성의 실현 문제를 대립시키거나 단계론적 또는 이원론적으로 파악하는 것은 곤란하다.⁴²⁾ 여기서도 우리는 사회 정의의 이념이 품위 있는 사회의 포기할 수 없는 구성 요소가 되지 않을 수 없음을 확인할 수 있다.

마갈릿의 품위 있는 사회의 기획은 올바른 출발점 위에 서 있다. 단순히 물질적 재화의 평등한 분배 문제에만 초점을 맞춘 사회정의의 이념은 모든 인간에 대한 존중의 요구와 같은 더 본래적으로 가치 있고 일상적이면서도 직관적으로 설득력 있는 규범적 요구를 충분히 담아낼 수 없을지도 모른다. 중요한 것은 무턱대고 모든 사람들이 상대적으로 똑 같이 어떤 것을 나누어 갖는 것이 아니라 모든

한 요구들이 무시되는 데 있다는 데서 출발한다. 그에 따르면 그런 무시의 경험은 사회적 '인정투쟁'의 형식으로 표현되어 사회적 갈등의 도덕적 문법을 규정하는데, 바로 그러한 문법에 따라 역사적으로 '사랑', '권리', 그리고 '연대'라는 모든 인간적 정체성과 관련한 세 수준의 형식적-인간학적 인정에 대한 요구들이 사회적 관계 속에서 구현되고 제도화된 것이 가족과 근대의 민주적-평등주의적 법체계 및 복지 제도다. 참고: 악셀 호네프, 『인정투쟁. 사회적 갈등의 도덕적 형식론』, 문성훈·이현재 옮김, 동녘, 1996. 이런 인정이론의 기획에서 마갈릿의 기획의 기본적인 규범적 관심은 근본적으로 동일한 방향에 있는 것으로 평가될 수 있고, 특히 그의 '모욕'에 관한 논의는 호네프가 출발하는 사회적 불의에 대한 경험과 직접적으로 연결된다. 그러나 호네프의 관점에서 보면 마갈릿의 '품위 있는 사회'의 기획은 다양한 측면의 인간적 정체성의 사회적 인정에 대한 요구가 제기되는 유기적-체계적 맥락에 대해 충분히 민감한 방식으로 이론화하지 못한 것으로 평가될 수 있을 것이다. 그의 관점에서 보면 모욕금지로서의 인간의 존엄성에 대한 마갈릿의 논의들은 인정의 서로 다른 계기들을 제대로 구분해서 접근하고 있지 못한 것으로 보일 것이다. 호네프는 특히 '품위 있는 사회'와 '정의로운 사회'의 날카로운 대비는 성립할 수 없다고 마갈릿을 비판한다. 이 글은 이런 호네프의 비판을 부분적으로 수용하고는 있지만, 마갈릿의 기획을 호네프의 인정이론과 체계적으로 비교하는 것은 이 글의 주요 관심사를 벗어난다.

42) 이 문제는 또한 앞의 각주 4에서 언급한 프레이저와 호네프의 논쟁의 핵심 쟁점이기도 하다.

사람들이 자신들의 인간적 필요를 충족시키고 모든 사람들이 자기-존중을 누리면서 사는 것이다. 그래서 사회정의의 이념이 단순히 물질적인 수준에서 성원들 사이의 외적으로 평등한 상태의 확보에만 초점을 두는 것은 잘못이다. 또 그래서 우리의 일반적인 평등주의적 사회정의의 이상은 정말 중요하고 본래적으로 가치 있는 인간 존엄성의 보장이라는 가치 지향을 중심으로 재정립되거나 교정될 필요가 있다.

그러나 마갈릿의 품위 있는 사회의 기획은 일정한 정의의 이념 없이 실현될 수 없다. 평등과 정의에 대한 규범적 요구는 또한 사회적 확인을 필요로 하는 존중에 대한 규범적 요구의 내적-개념적 파생물이자 존중의 사회적 실현을 위한 필연적 전제다. 존중이 평등보다 더 근원적인 규범적 가치라는 데 대한 문제 제기가 존중을 우선하는 품위 있는 사회의 기획과 평등을 지향하는 정의로운 사회의 기획을 부당하게 대립시키는 방식으로 이론화될 필요는 없다. 오히려 인간의 존엄성을 보장하기 위한 품위 있는 사회의 기획은 모든 사람에 대한 평등한 존중의 요구에서 출발하는 정의로운 사회의 기획을 내적으로 필요로 한다.

참고문헌

- 존 롤즈, 『사회정의론』, 황경식 옮김, 서광사, 2002(15쇄) (J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridg. Mass.; Harvard Uni. Press, 1971).
- 악셀 호네프, 『인정투쟁. 사회적 갈등의 도덕적 형식론』, 문성훈·이현재 옮김, 동녘, 1996. (A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992.)
- H. Frankfurt, “Equality and Respect”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring, 1997.
- N. Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a «Postsocialist» Age”, 수록: N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “postsocialist” Condition*, New York/London. 1997.
- N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M., 2003.
- A. Honneth, “Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu Avishai Marglits Entwurf einer »Politik der Würde«”, 수록: A. Honneth, *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 1999.
- _____, “Umverteilung als Anerkennung”, 수록: N. Fraser/A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M., 2003
- A. Krebs, “Würde statt Gleichheit. Zu Avishai Margalits Politik der Würde”, 수록: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 47, 1999(2).

- _____ (hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 2000,
_____, “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick”,
수록: A. Krebs(hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*,
Frankfurt/M., 2000.
- St. Lukes, “Humiliation and the Politics of Identity”, 수록: *Social Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- A. Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, 1996.
_____, “Decent Equality and Freedom. A Postscript”, 수록:
Social Research, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- _____, “Der Ring: Über religiösen Pluralismus”, 수록: R. Forst
(hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und
gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*,
Frankfurt/M. 2000.
- P. Petit, “Freedom with Honor: A Republican Ideal”, 수록: *Social
Research*, Vol. 64, No. 1, Spring 1997.
- J. Raz, “Strenger und rhetorischer Egalitarismus”, 수록: A. Krebs(hg.),
Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt/M., 2000.
- R. Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century
America*, Harvard University Press, 1999.
- E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M., 1993.

ABSTRACT

Social Justice and Human Dignity:

A Critical Assessment on the Project of 'the Decent Society' of

A. Margalit

Chang, Eun-Joo

The normative paradigm of the mainstream of social and political philosophy has been determined by the central idea of “social justice”, which is based on the egalitarianism. Nowadays, however, many critical issues have been raised against it. Avishai Margalit has attempted a new normative project of social ideal in his book *Decent Society*, in which he explains that “the decent society” that is based on the value of ‘human dignity’ is more valuable and more realistic than “the just society” that began from the egalitarianism among members of a society. This article attempts to show, on the one hand, that we need to make some correction to the idea of egalitarian social justice. However, it also argues, on the other hand, that the idea of “the decent society” can be realized only within the framework of fair and just social relations.

Key words: A. Margalit, social justice, human dignity, equality, humiliation, decent society

