

현대 자유주의에 있어서의 중립성 개념

김 은 희

(서울대 철학과 대학원)

1. 서론

자유주의 정치철학의 핵심개념인 “중립성”은, 국가가 어느 하나의 특정 가치체계나 원리를 우위에 두고 활동하지 않아야 한다는 것을 의미한다. 이 개념은 17c 종교전쟁이라는 비극적 경험으로부터 얻어진 생각이었고 다양한 가치체계를 갖고 나름대로 삶을 영위하는 개인 혹은 집단들의 상호공존을 위해 요구되는 생각이었다. 하나의 종교 내지 형이상학적 세계관이 이전의 지배력을 상실해가고 있는 현대에 “국가의 중립성”은 사회협력의 새로운 규범으로 자리잡게 되었다. “국가의 중립성” 입론에 따르면 국가는 더 이상 인간의 본성이나 삶의 의미를 특정 형이상학적, 종교적, 도덕적 원리로 규정해서는 안 된다. 국가는 나름의 가치관을 갖고 삶을 영위하고 계획하고 때로는 변경하는 개인들의 다양한 삶의 방식을 동등하게 존중해주어야 한다. 이것이 바로 중립성을 지지하는 자유주의자들이 생각하는 정의로운 협력체계로서의 공동체의 모습이다. 이에 대해 중립성 반대론자들은 중립성개념을 다음과 같은 이유에서 반대한다.

첫째, 중립성개념은 자가당착적 개념이다. 중립성 입론에 따르면 중립적 국가는 중립성을 인정하지 않는 사람들의 신조체계와 생활방식조차 인정해야 한다는 결론이 나오기 때문이다. 둘째, 중립성개념은 국가의 자유방임적 자세를 조장하여 극도의 이기주의가 판치는 자본주의체제를 영속시키고 개인주의적인 분위기를 양산한다. (나는 이런 류의 반론을 “소박한 반론”이라고 칭하겠다.) 하지만 대부분의 현대 자유주의자들은 위의 반론들에 취약한 19c식의 중립성개념을

탈피하여 나름대로 위의 반론에 대응할 수 있을만한 새로운 “중립성” 개념을 제시하고 있다. 그들에 따르면 현대적 의미의 “중립성”은 포괄적이고 전면적인 의미에서라기보다 “국가활동의 정당화원칙”, “공론영역의 원칙”이라는 의미에서 기능하게 된다. 이것은 액커만의 “제약된 공론”, 라모어의 “국가중립성의 중립적 정당화”, 롤즈의 “공적이성” 개념에서 나타난다.

나는 이 논문에서 이와 같은 중립성 개념의 현대적 의미를 명시하고 그 현대적 의미의 “중립성” 개념에 다시 도전하는 새로운 형태의 반론을 살펴볼 것이다. 그리고 최종적으로 중립성 개념이 어떤 의미를 갖는지를 해명해 볼 것이다. 나의 논문은 다음과 같이 구성될 것이다. 2절에서는 중립성 개념의 대략적인 소개와 그것에 대한 “소박한 반론”이 제기된다. 3절에서는 중립성의 의미구분과 그에 따른 “소박한 반론”들의 해소가 제시된다. 4절에서는 현대적 의미의 중립성이 공론영역의 원칙으로 명시되고 그것이 갖는 두 가지 주요 성격인 “근거에 대한 제약성”과 의제와 토론규범에 대한 “고정성”이 제시된다. 5절에서는 이러한 새로운 “중립성” 개념이 갖는 두 성격에 대한 새로운 형태의 반론을 두 유형(샌들과 벤하버브)으로 나누어 살펴볼 것이다. 그리고 6장 결론부분에 이르러서는 중립성 개념의 최종 형태를 밝혀볼 것이다. 그러면 먼저 중립성 개념과 그에 따른 소박한 비판을 살펴보고자 하자.

2. 중립성 개념과 그에 따른 소박한 반론

정치철학에서 언급되는 중립성 개념은 우선 국가활동이라는 정치적 측면에서만 쓰인다. 자유주의의 “중립성” 입론은 과학철학에서 말하는 과학자의 “가치 중립적 태도”에 대한 지지와 직접적인 관련이 없고 그것에 의존하지도 않는다. 자유주의의 중립성 개념은 국가활동이나 정책의 성격, 그것이 이끌어져 나오기까지의 과정의 성격에 적용된다. “중립성”은 비편파성, 편견 없음, 대우의 평등, 무사심 등으로 표현될 수도 있다. 중립성 입론에 따르면 국가는 개인들의 신조체계

에 대해 동등한 존중을 해주어야 하고 어느 한 가치체계를 우월한 것으로 규정하여 그것에 입각하여 살도록 개인을 강요할 수 없다. 중립성 입론의 저변에는 가치에 대한 인식은 원리상 동일한 결론에 이를 수 없다는 가치회의론이 깔려있다고보다 다양한 신조체계가 도저히 하나의 결론을 도출해내지 못하고 계속적으로 공동체의 붕괴를 재촉하는 정치현실에 직면하여 그런 개인들의 합의를 정치적 영역에서 이끌어내어 사회협력체를 구성해야 한다는 현실적 인식이 깔려있다. 중립적 국가는 국가 안의 개인들의 신조체계에 동등한 대우를 해 줌으로써 그리고 그러한 보장의 역할을 해 줌으로써 모든 성원들의 지지를 얻어 활동하게 된다. 중립적 국가는 성원들의 자유라는 기본적인 권리를 자신의 존재근거로 삼는다. 이에 대해 다음과 같이 중립성에 대한 소박한 반론들이 제기된다.

첫째, 자유주의 국가의 “중립성”개념은 자가당착적이다. 자유주의 국가가 만약 그 자신의 “중립성” 입론대로 모든 삶의 방식을 허용한다면 자유주의 국가의 중립성 원칙을 파괴하려는 자들까지도 허용하게 된다. 이것은 중립성개념이 자신을 해치는 원리에 대해서조차도 중립적이라는 자기부정의 결과를 가져온다. 그렇기 때문에 소박한 반론에 따르면 사실상 자유주의 국가는 암암리에 특정가치관을 전제한다. 중립성을 내건 자유주의 국가 역시 결국은 특정 가치관에 대해 중립적이지 않다는 의미이다.

둘째, 중립적 국가는 독점 자본주의의 횡행을 초래하고 무능력한 사람들이 생존경쟁에서 도태되어 기본적인 삶도 유지하기 힘든 약육강식의 사회를 초래한다. 중립적 국가는 그 “중립성” 원칙에 입각하느라고 시장에 개입할 수도 없고 따라서 거대자본의 시장독식을 막을 수가 없다. 또한 사회적으로는 극도의 개인주의를 조장하여 이웃의 삶과 공동체의 삶에 대한 관심을 차단케 한다. 가치혼란에 빠져있는 현대인들에게 국가는 어떠한 지침도 제공하지 않으며 공동체의 결속과 합의를 저해한다.

위의 반론대로 중립성개념은 자멸적인 귀결을 가질 수밖에 없는가? 중립론자들은 과연 이런 명백한 자기부정을 담은 개념을 그대로 사용하고 있을까? 그리고 현대의 중립론자들은 위의 두 번째 반론처

럼 자유방임적 자본주의체제를 초래하는 이론을 내세우고 있는 것일까? 나는 다음절에서 깬스톤의 중립성의 네 가지 의미구분을 제시하고 그 가운데 현대 자유주의자들이 주장하는 중립성개념을 찾아내고 이 개념이 위의 두 반론의 표적에 해당하지 않음을 보이겠다.

3. 중립성 의미구분과 비판해소

1) 중립성의 구분

중립성을 지지하는 자유주의자는 중립성이란 잣대를 모든 측면에 적용하지는 않는다. 그들이 주시하는 것은 국가활동의 의도, 근거, 목적들이 “중립적임”에 관련하는 방식이다. 그들은 전면적인 중립성을 주장하지 않는다. 그러면 그들이 견지하는 중립성은 과연 어떤 것인가? 깬스톤의 중립성구분방식을 빌어 논의해보자.

깬스톤은 드워킨과 라모어, 톨즈를 분석하여 다음과 같이 중립성 입론을 구분한다.

첫째, 기회의 중립성 입론: 이 입론은 자유주의가 현존하는 ‘모든’ 삶의 방식을 허용할 포용력을 갖는다는 것이다. 자유주의는 이런 중립성 개념에 가장 잘 들어맞는 정치조직형태라는 게 이 입론의 주장이다. 하지만 깬스톤은 이런 류의 중립성은 오래 견지되지 못한다고 지적한다. 이것은 근본주의적 혹은 인종주의적 근거에서 어떤 이들에 대한 억압을 부추기는 신조체계조차 허용한다는 함축하기 때문이다. 이 입론에서 문제가 되는 부분은 “모든 삶의 방식의 허용”에서 “모든”에 해당한다. 대부분의 현대 자유주의자들은 불관용자에 대한 관용은 허용하지 않는 사회협력체계의 조건을 명시화한다.

둘째, 결과의 중립성 입론: 이것은 종종 효과의 중립 내지 영향력의 중립으로도 불린다. 이것의 입론은 다음과 같다. 국가는 오직 그것의 특정 원칙, 제도, 정책들의 작용이 어떤 삶의 방식을 장려하거나 방해하는 어떤 경향성도 갖지 않는 결과를 가질 때에만 중립적이고 정당화 가능하다. 깬스톤이 보기에 대개의 현대 중립론자들은 첫 번째 중

립성 입론과 더불어 두 번째 중립성도 거부한다. 이것은 라모어와 롤즈가 우선적으로 자신의 이론과 차별화를 두려웠던 차원의 중립성이다. 즉 모든 사회의 각 분야에 중립적 결과를 초래하는 국가활동은 그들이 원하는 바가 아니고 “정치적 자유주의”의 취지에도 맞지 않는다. 그들은 이런 중립성의 폐기를 선언함으로써 개인주의적, 방임주의적, 무관심주의적 자유주의와의 단절을 꾀한다. 결국 중립성을 지지하는 자유주의자들에게 의미 있는 중립성은 세 번째와 네 번째의 중립성에만 해당된다. 세 번째 중립성은 목적의 중립성이고 네 번째 중립성은 절차의 중립성이다. 깬스톤은 이 두 가지가 서로 밀접하게 관련한다고 본다. 세 번째 중립성 즉 목적의 중립성 입론에 따르면 국가정책은 어떤 허용 가능한 삶의 방식 내지 가치관을 다른 가치관보다 우위에 두고 장려하려고 애써서는 안 된다는 것이다. 이것은 롤즈가 제시하는 중립성에 해당하는 것으로서 롤즈 자신이 드워킨 식의 중립성과 같은 것이라고 말하는 중립성이다. 네 번째, 절차의 중립성 입론: 국가정책은 특정 가치관의 짐작된 본질적 우월성에 호소하지 않고서 정당화되어야 한다. 이것은 액커만과 라모어 식의 중립성 개념으로서 롤즈에 의해 거부된다. 롤즈는 자신의 정당화 절차로 쓰이는 “원초적 입장”도 그 자체로는 중립적으로 구성되지 않고 특정가치들(자유롭고 평등한 개인들로서의 시민관)에 기반되어 있기 때문에 절차상의 중립성에 대해서는 부정적인 태도를 취한다.

하지만 절차적 중립성과 목적의 중립성을 구분하여 자신의 이론이 후자에만 해당한다고 말하는 롤즈의 해명은 재고될 필요가 있다. 롤즈는 자신의 이론이 절차적 중립성을 따르지 않음을 보이는 근거로 자신의 “원초적 입장”이라는 절차가 중립적으로 구성되어 있지 않음을 예로 든다. 그것은 한편 옳은 설명이다. 하지만 자신의 중립성 개념이 절차적 중립성이라고 밝혔던 라모어 역시 합리적인 대화저변에 놓인 “동등한 존중”, “시민적 평화에의 희구”라는 전제를 그냥 끌고 들어온다. 이 절차는 고로 이것에 위배되는 결과는 도저히 낼 수 없는, 나름의 내용이 담긴 절차이다. 라모어 자신도 이것이 어떤 가치를 담고 있음을 인정한다. 다만 그는 그 가치를 “유사 중립적”이라고 하여 그것이 자신의 중립성 개념을 깨지 않는다고 설명한다. 그리고

그는 중립성이 논쟁의 여지가 있는 가치관들에 대해서만 적용된다는 것을 분명히 한다. 이 점에 있어서 롤즈에게 문제가 되는 것은 무엇일까? 롤즈는 원초적 입장이 개인주의적 관점을 양산하여 팽배시킬 비사회적, 비맥락적, 도구적 절차방식이라는 오해를 지우기 위해 이런 해명을 한 것을 보인다. 그래서 그는 원초적 입장에 정치적 사회관과 인간관이라는 “상당히 실질적인” 내용을 부가한다. 하지만 과연 이것이 상당히 실질적인가? 이것이 그의 말대로 많은 내용을 담고 있다면 그것은 중첩적 합의를 이를 정의론을 만들어낼 수 없게 된다. 그가 말하는 정치적 사회관과 인간관은 공적인 정치문화에 내재되어 있다는 것으로 볼 때, 그것이 민주사회 시민 모두에게 인정되고 있는 중립적이고 공통적인 가치라고 그가 상정하고 있음에 틀림없다. 그리고 그는 『정의론』에서 은근히 전제되었던 합리적 개인의 이기적 계산에 근거한 “합리적 선택이론”이라는 논쟁의 소지가 많은 가설을 『정치적 자유주의』에서 버리고 공적 문화의 공유된 기본적인 직관개념들로 방향을 바꾸었다. 그는 오히려 더 중립적인 정당화방식에 가까워진 것이다. 사실 원초적 입장이 논쟁의 소지가 있는 개인적 가치관에 대해 중립적이지 않은 정당화 절차방식이라면 롤즈 정의론의 공정성은 사라지게 될 것이다. 그래서 그는 “무지의 베일”이라는 장치를 설정하고 이 개념을 『정의론』에 이어 『정치적 자유주의』에 이르기까지 계속 유지한다. 롤즈는 무지의 베일이라는 장치로써 의도, 목적의 중립성과 동시에 정당화절차의 중립성, 근거의 중립성을 표현하고 있는 것으로 보인다. 이것이 라모어가 말하는 “국가 중립성의 중립적 정당화”를 굳이 배제할 이유가 없다. 롤즈가 정당화 절차의 중립성을 포함한다는 점에는 또 한가지 근거가 있다. 롤즈는 『정치적 자유주의』에서 인간본성 내지 인생전반에 대한 포괄적인 규정을 제시하는 포괄적인 교설들과는 다른 “정치적 정의관”에 대한 요건을 제시한다. “정치적 정의관”만이 중첩적 합의의 대상이 될 수 있고 “공적이성”의 근거가 될 수 있는데, 하나의 정의관이 “정치적” 정의관이 되기 위해서 필요한 요건이 있다.

첫째, 사회의 기본구조 즉 정치, 경제, 사회제도의 영역에만 주제의 초점을 맞추는 도덕이론일 것, 둘째, 그 입장이 어떤 포괄적인 중

교적, 철학적, 도덕적 교설들로부터도 독립적인 자립적 입장일 것, 셋째 민주사회의 공적 정치문화에 암묵적으로 내재해 있는 근본적인 직관적 개념들을 구체적으로 표현할 것.

여기서 정치적 정의관의 두 번째 요건은 롤즈 이론에 있어 “정당화 절차의 중립성”을 표현한 것으로 보인다. 정치적 정의관의 두 번째 요건은 “정치적 정의관”이 어떠한 포괄적 교설로부터 그 근거를 가져 올 수 없다는 의미이기 때문이다. 롤즈는 라모어 식의 정당화 절차의 중립성을 자신의 이론에서 배제할 수가 없다.

이상으로 볼 때, 깬스톤의 중립성 의미구분 중 세 번째, 목적의 중립성과 네 번째 절차의 중립성은 현대자유주의자들의 논의 속에서 구분되지 않는 개념이며 또한 현대의 중립성 지지자들이 다른 중립성개념들 중에서 유일하게 지지하는 단일한 중립성개념이다.

2) 중립성에 대한 소박한 비판과 그 해소

위와 같이 중립성 개념을 구분하고 현대 중립성 이론이 어디에 해당해 있는가를 분명히 밝혀놓으면 앞서 제기되었던 중립성에 대한 두 가지 반론은 모두 무기력해진다.

첫 번째 반론 즉 중립성개념은 자가당착적이라는 주장은 중립성 의미구분의 첫째 의미에 향해진 것이다. 만약 롤즈나 라모어, 액커만 같은 현대 중립론자들이 전면적 중립성을 주장했다면, 이러한 반론은 상당히 설득력을 가질 수 있었을 것이다. 하지만 롤즈의 경우 『정의론』에서 불관용자에 대한 관용의 문제를 다루면서 그는 타인의 인생이나 가치관을 방해하고 억압하려는 가치체계를 지닌 집단은 관용할 수 없음을 분명히 했다. 또한 그는 『정치적 자유주의』에서 중립성 의미를 구분할 때 “국가는 모든 시민들에게 그들이 자유롭게 인정하는 가치관을 추구할 수 있는 동등한 기회를 보장해야 한다.”는 류의 중립성 개념을 거부하였고 이러한 거부는 그의 전체적인 이론의 맥락과도 일관되었다. 이러한 중립성 의미에 대한 롤즈의 거부를 볼 때 우리는 롤즈와 같은 자유주의자들의 중립성이 자가당착에 빠진 것이 아니냐는 반론은 공격의 초점을 잃게 됨을 알 수 있다. 이와 같은

반론에 대해 물홀은 여러 번 반복하여 답한다. 그는 매킨타이어에 관한 비판적 논문에서 롤즈에 대한 매킨타이어의 문제지적이 건설하지 못함을 논증한다. 매킨타이어는 전통의 합리성을 다루었던 그의 저작 『누구의 정의인가? 어떤 합리성인가?』에서 롤즈가 모든 가치체계들에 대해 전통 초월적 (즉 중립적)주장을 하는 것은 자가당착적이라고 말한다. 이에 대해 물홀은 이렇게 답한다. “롤즈와 같은 자유주의자들이 경쟁하고 있는 가치관들 사이에서 중립적이라고 주장할 때 그들은 자신이 자유주의와 다른 형태의 정치체제사이에서 중립적이라고는 결코 말하지 않는다. 그리고 자유주의자들은 그들이 시민들의 자유로운 가치관 추구의 권리에 간섭하는 가치관을 금지할 것에 대해 결코 부정하지 않는다.” 왜냐하면 자유주의가 전면적인 중립성을 주장하지는 않았기 때문이다. 더구나 반완전주의적 자유주의에 따르면 국가는 다른 시민의 가치관 추구권을 방해하면서까지 개인적으로 추구되는 가치관에 대해서는 불리한 대우를 해주어야만 한다. 폭넓은 가치관들에 대해 허용 가능한 것과 허용 불가능한 것의 구분이 전혀 없이 국가가 기능할 수 있다는 생각은 어리석은 생각이다. 고로 매킨타이어식의 지적은 허수아비에의 공격에 불과하다.

두 번째 반론 즉 자유주의적 중립성이 자유방임적 시장, 개인주의, 타인에 대한 무관심을 가져온다는 지적은 중립성 의미구분의 두 번째 즉 결과, 효과의 중립성을 지적한 것이다. 결과, 효과의 중립성은 사회 모든 제도 시행의 효과나 결과가 중립적인 성격을 지녀야 할 것이라고 요구하고 있다. 그리고 그 입론은 국가는 사회전반의 모든 제도에 대해 아무런 적극적 조치를 할 수 없다고 주장한다. 이에 대해서는 라모어와 롤즈가 대답한다. 라모어는 19c 자유주의자들과 자신을 확연히 구분 지으며 새로운 의미의 중립성으로 초점 이동한다. 즉 그는 비중립적으로 보이는 국가의 정책도 중립적 정당화 절차에서 나온 것이라면 중립성 입론에 입각한 것이라고 본다. 그는 국가가 중립적으로 정당화된 절차를 거치면 시장이나 분배문제에도 국가가 개입할 수 있고 사회적 연대를 위한 공공정책을 시행할 수 있다고 제시하면서 19c식의 자유 방임주의적 자유주의의 모습을 완전히 폐기한다. 실제로 액커만과 라모어, 롤즈와 같은 현대 자유주의자들은 고

전적 자유주의자들과는 달리 경제적 분배정의에 국가가 적극적으로 나설 것을 요구한다. 그들이 생각하는 기본적인 자유의 보장에는 경제적인 요소가 필수적으로 등장하기 때문이다. 그들은 시장기구의 자유보다 시민 개개인의 자유가 더 중요하다고 생각한다. 그들은 중립적 절차에 의해 시민들이 자신의 자유와 평등을 위해 합리적 숙고 끝에 선택한 것이 공정하고 정의로운 자원의 분배양식이라면 국가는 그 일을 해주어야 한다고 주장한다. 이러한 면모는 그들을 19c식의 자유주의와 확연히 구분해주는 요소이며 위와 같은 소박한 반론을 무력하게 만든다.

이상으로 볼 때, 중립성 개념에 대한 위의 두 가지 반론은 모두 현대 중립성주의자들에게는 해당하지 않는 개념을 향한 공격이었음이 드러난다. 그렇다면 이제는 다음과 같은 물음이 제기되어야 할 것이다. 현대적 의미의 중립성개념의 진정한 모습은 어떻게 표현되고 있는가? 현대자유주의자들은 어떤 개념들을 통해 중립성 의미를 구현하고 있는가? 현대적 의미의 중립성 개념에는 과연 어떤 반론이 등장하고 현대적 의미의 중립성 개념은 그것에 어떻게 대처하는가?

4. 중립성의 현대적 의미-공론 영역의 원칙

현대적 의미의 중립성은 라모어, 액커만, 롤즈에 의해 “공론영역의 원칙”으로 표현된다. 이것은 정당화 절차상의 중립성이란 의미에 닿아있는 개념이며 고전적 자유주의에서는 비중 있게 다뤄지지 않은 “공론 영역”을 내세워 현대 자유주의의 중립성 개념을 표현한 것이라 할 수 있다. 롤즈에 있어 이것은 “공적 이성”이란 개념으로 나타나며 액커만, 라모어에게 있어서는 “제약적 대화상황”으로 나타난다. 이 두 개념은 모두 다음과 같은 두 가지 기본 성격을 갖고 있다. 첫째, 그 두 개념들은 공론에 있어서 논쟁의 입장과 근거를 “제약”한다. 둘째, 그 두 개념은 공론에 있어서 논의 의제를 정치적인 사안에 “고정”하고, 공론에 기본적으로 전제된 규범, 규칙을 “고정”한다.

1) 입장, 근거의 제약성

“정당화 중립성, 절차의 중립성”으로 의미가 모아진 자유주의의 중립성 개념은 정치권력에 관한 공적 토론장에서 그 규범역할을 하게 된다. 중립성을 지지하는 현대 자유주의자들에게서 한결같이 “공적 토론”에 관한 논의 안에서 중립성을 설명한다. 중립성은 공적 권력을 논하는 공적 토론의 장이 어떤 특정한 신조체계의 입장을 가진 이들에 의해 지배되지 않게 규범과 원칙의 역할을 해준다. 여기서 “특정한 신조체계”란 인간본성에 관한 내지 인간 삶 전반을 규정하는 형이상학적, 종교적, 철학적, 도덕적 신조를 말한다. 이런 교설이나 신조체계는 롤즈의 용어로 말하자면, 포괄적 교설들이다. 중립론자에 따르면 그것들은 다양한 포괄적 교설들 사이에서 중립성을 획득할 수 없으므로 정치적 사안에 대한 논쟁의 근거나 입장이 될 수 없다. 그런 포괄적 교설들은 정치적 사안에 대한 입장 저변에 그 자체의 교리가 지니고 있는 형이상학적 전제를 갖고 있다. 문제는 이 전제가 정치적인 규정 이외에 인간과 삶과 가치에 대한 전반적인 규정을 아울러 하고 있다는 것이다. 그 교설들도 정의관을 지니고 있다고 말할 수 있다. 하지만 그들의 정의관은 원리상 그들의 고유한 형이상학적 전제로부터 나온 것이다. 만약 공론의 장에서 그들의 형이상학적 전제에 동의하는 않는 사람들은 그들의 정의관에 합의할 수 없을 것이다. 그리고 만약 그들이 자신의 포괄적 교설이 지니는 내재적인 우월성을 근거로 공적 사안의 특정 결론을 주장한다면 다른 포괄적 교설을 지닌 사람들은 그들과 대화할 수 없게 된다. 그래서 중립론자들은 정치적 대화에 있어서 각 논쟁 당사자의 입장과 그들이 사용하는 논거는 중립적으로 “제약”되어 있어야 한다고 주장한다. 롤즈는 “공적 이성”이란 개념을 통해 이 기초를 나타낸다. “공적 이성”은 정치적 정의관을 산출하고 합의보고 그것을 정치적 기본제도들의 시행과 평가에 적용하는 이성이다. 시민 전체의 이성이지만 시민 개개인의 이성의 단순 총합은 아니다. 공적 이성은 정치적 정의관의 근본 개념을 공유하고 있으며 공적 토론을 이끄는 규범역할을 한다. 롤즈는 헌법의 핵심사항(즉 “정치적 정의관”의 주제영역-정치, 경제, 사회제도

등 사회의 기본구조)에 관해 토론하고 결정을 내려야 하는 장에서 시민들이 포괄적 교리에 입각한 비공적 이성을 사용하지 않고 오로지 “자유와 평등”이라는 중립적이고 근본개념을 표현하는 공적 이성을 사용할 것을 요구한다. 하위 법률적 사안들 가령 환경 오염법 제정, 예술 및 박물관을 위한 기금 조성과 같은 사안에 대한 토론에서 시민들은 각자의 포괄적 교리에 따라 결정할 수는 있다. 하지만 자유와 기본적 권리에 대한 보장의 문제와 같은 헌법의 핵심적 사항에 관한 토론장에서는 공적 이성만이 그 근거가 될 수 있다.

이와 같이 중립주의적 자유주의자들의 공론형태는 논쟁의 입장과 근거에 있어서 포괄적 교리들을 배제하는 “제약적” 성격을 갖는다. 이것은 불일치의 골이 심한 비공적 영역의 다양성에도 불구하고 공적 영역에 관한 논의에서는 합의를 이끌어내기 위해, 서로 다른 입장의 포괄적 교리를 갖는 논쟁 당사자들에게 요구되는 규범이기도 하다.

2) 의제와 토론 규범의 고정성

중립론자들이 제시하는 공론영역의 또 다른 성격은 공적 토론의 의제에 관한 “고정성”과 공론 원칙과 규범의 “고정성”이다. 롤즈는 정치적 정의관에서 다루지는 주제 영역이, 즉 공적 이성을 사용해서 해결해야 할 문제의 영역이 “정치적”인 것에 “고정”되어 있어야 한다고 주장한다. 그렇지 않으면 그 정치적 정의관은 개인의 삶에 관한 지침까지도 포함하게 되어 포괄적 교설이 되어버리기 때문이다. “무엇이 좋은 삶인가?” 내지 “어떻게 하면 구원을 얻을 수 있을까?”와 같은 문제 영역은 정치적 정의관에 의해 다루질 문제가 아니고 또한 다루져서도 안 된다. 롤즈에게 있어서 “정치적” 사안은 시민들의 기본적 권리와 기본적 자유의 동등한 보장에 관한 것, 그 자유와 권리의 보장을 뒷받침할 재산, 부의 정의로운 분배방식에 관한 것, 동등한 기회균등에 관한 것이다. 이것은 헌법의 핵심을 이루는 사항들이며 자유주의 국가에 있어서 가장 시급하고 중대한 문제라고 할 수 있다. 이것을 롤즈는 “정치적” 문제라고 한다. 그리고 그에 따르면

이런 문제는 반드시 합의되어야만 하고 합의될 수 있다. 하지만 이런 문제의 이외의 “비정치적” 문제들에 대해 합의를 요구하는 것은 시민들의 자유로운 가치관 추구를 억압하는 것이다. 그들은 사회협력체의 공정한 조건들에 관해 합의를 보았다면 각자의 삶에 있어서 각자의 가치관을 형성하고 변경할 수 있어야 한다. 공적 토론의 의제가 이 영역에까지 넘어와서 이 영역의 문제들이 합의의 대상이 되는 것은 자유주의자들이 보기에 불가능한 일일뿐더러 바람직하지도 않은 일이다. 그래서 중립론자들은 공적 논의의 의제가 “정치적”인 것, “공적인 것”에 “고정”되어야 한다고 주장한다.

중립론자들은 이러한 의제의 “고정성” 이외에 토론 규범의 “고정성”을 주장한다. 토론 규범이란 다른 아닌 논쟁 당사자들이 모두 중립적 근거로 물러나 있어야 한다는 “중립성 원칙”이다. 이 규범은 공적 논의의 산물이 공정한 것임을 정당화하는 토대가 된다.

5. 현대적 의미의 중립성에 대한 또 다른 반론

이 절에서는 위에서 명시된 현대적 의미의 중립성 개념 즉 공론 영역의 제약원칙으로서 기능하는 중립성 개념에 대한 샌들과 벤하비브의 반론을 제시된다. 샌들은 중립적 공론영역의 첫 번째 성격인 근거, 입장의 “제약성”에 문제제기를 하며 포괄적 교설을 입장이 공론 영역에 도입될 수 있다는 점을 주장한다. 그리고 벤하비브는 중립적 공론영역의 두 번째 성격 즉 의제와 토론 규범의 “고정성”에 관해 문제제기를 하며 “정치적 의제”는 고정적인 것이 아니라 역사적으로 술한 논쟁과 투쟁을 통해 이동하고 형성해 왔다는 점을 강조한다.

1) 샌들의 반론: 포괄적 교설의 도입

샌들은 롤즈의 “공적 이성”에 대해 그것은 참일 수도 있는 종교적 교리에 대해 무시하고 회피하는 태도를 취한다고 비판한다. 샌들에 따르면 중립주의적 자유주의자들은 서로의 가치관들에 대해 중립적

이고 정치적인 기반인 공적 이성에 호소하지만 사실 이와 같은 방식은 상호 존중을 나타내는 것이 아니라 상호무시, 상호회피를 나타내는 것이라고 반론한다. 그에 따르면 상호존중은 상대방의 도덕적, 종교적 입장을 귀기울여 듣고 그 논의에 참가하여 논쟁함으로써 이뤄지는 것이다. 그는 만약 어떤 사안에 관한 카톨릭교회의 입장이 참인 것으로 드러난다면 이 논쟁에 있어서 중립적인 논쟁방식을 주장했던 자유주의자들은 심각한 도덕적 문제를 그냥 간과하고 지나쳐버린 꼴이 된다고 밝힌다. 이렇듯 공적이고 정치적인 문제에 있어서도 포괄적 교리는 그 논쟁의 근거가 될 수 있다고 그는 주장한다. 그는 그 예로서 임신중절 문제에 관한 토론을 들고 있다. 그에 따르면 임신중절 문제에 관해서 사람들은 특정 종교적 관점에 호소할 수 있고 또 그런 종교적 논거에 의해 그 문제가 합의될 수 있다. 이런 그의 주장에 대해 현대인들은 분명 이의를 제기할 것으로 보이므로 그는 (그가 보기에 이 문제의 다른 예화인) 남북전쟁 시기의 노예제 폐지 논쟁을 나란히 예시한다. 이 두 예화로 그가 보이고 싶었던 것은 당시 중립론자가 노예해방에 미온적인 태도를 나타내어 결국 그때 중립론자들은 현대 우리 민주시민이 보기에 명백히 잘못된 귀결(“노예해방문제는 각 주정부가 알아서 할 일이다.”)을 갖게 되었던 것처럼 현대에서는 중립론자들이 임신중절문제에 대해 올바르게 대처하지 못한다는 것이다. 샌들이 보기에 남북전쟁 당시처럼 즉 공적 이성이 노예해방을 위한 논거를 제공하는 강력한 역할을 하지 못할 당시처럼, 현대에도 역시 공적 이성이 임신중절에 관한 논거를 충분히 제시하지 못하고 있는 것이다.

이러한 샌들에 반론에 대해 다음과 같은 지적 내지 대답이 가능하겠다.

첫째, 샌들은 교회의 입장이 참인 것으로 드러날 경우 중립론자들은 중대한 도덕적 문제를 잘못 취급한 것이 된다고 말하지만 정작 어떤 논거가 참인 것으로 드러나는 방식에 대해서는 아무런 언급을 하고 있지 않다. “참”은 그것을 어떻게 규정하느냐, 어떤 방식으로 찾아질 수 있느냐에 따라 그 의미가 판이하게 달라질 수 있는 개념이다. 더구나 실천적이고 공적인 문제에 있어서의 “참”은 그 “참”에

대한 논의방식에 의존적일 수밖에 없다. 그러나 샌들은 이런 “참”이 되는 방식에 대한 논의가 전혀 없이 교회의 논거가 우세를 획득할 경우를 상정해서 중립론자들을 비판하고 있다. 중립론자들도 물론 “참”인 논거를 안 받아들일 리가 없다. 다만 중립론자들은 어떤 논거가 “참”임을 밝혀내는 정당화 절차가 중립적이어야 함을 주장할 것이다. 하지만 샌들은 그 정당화절차에 대해서는 아무런 주장도 내세우고 있지 않다.

둘째, 샌들은 지금과는 상황이 다른 시기에 있었던 논쟁의 예로 현대사회에서 일어나는 논쟁의 성격을 규정하는 시대착오적 유비 추리를 한다. 그가 주장하듯이 종교는 인간의 존엄성을 신의 이름 하에 강조하고 생명의 가치를 소중히 생각한다. 하지만 오늘날 이런 인간 존엄성 존중과 생명의 가치보호는 정치적 가치이기도 하다. 이것은 충분히 정치적 정의관에서 핵심적으로 다루어지는 내용이고 이것을 강조하기 위해 이제는 굳이 종교적 입장을 끌로 올 필요가 없다. 롤즈가 인간성 존중에 대한 종교적 논거 그 자체에 대해 제약적인 입장을 취하는 것처럼 보이지는 않는다. 롤즈가 “회피”하려는 바는 그런 인간성 존중이라는 정치적 문제에 관한 종교적 논거가 함축하여 연역적으로 끌고 들어 올 다른 많은 종교적 귀결들인 것으로 보인다. 물론 다음과 같은 생각은 가능하다. 가령 어떤 시대의 정치적 정의관이 이런 인간성 존중이라는 가치와 생명존중의 가치를 충분히 담아내고 있지 못하고 있을 순 있다. 이것이 바로 노예해방을 위해 종교적 호소를 하는 링컨의 역사적 사례를 들어 샌들이 지적하려했던 것이다.

롤즈는 이 문제를 공적 이성의 개념을 논의하는 부분에서 다음과 같이 처리한다. 롤즈는 남북전쟁 당시 종교적 호소가 공적 이성으로서 기능했다는 사실을 인정한다. 그는 사회적 상황을 구분하며 그에 해당하는 적절한 견해를 그 각각의 상황에 부여한다. 첫 번째로 롤즈는 지금 문제의 사회가 이상적인 질서정연한 사회라고 상정해 본다. 이 경우에 정치관의 가치들은 친숙하고 시민들은 이러한 가치들에 호소함으로써 가장 명백하게 공적 이성의 이상을 존중한다. 그들의 기본적 권리는 이미 보장되어 있고 항의해야 할 만한 어떤 근본적인

부정의도 없다. 이런 이상적인 경우에 시민들은 포괄적 교리가 배제된 공적 이성의 입장을 따른다. 왜냐하면 정치적 가치에만 호소하는 것이 시민들이 공적 이성을 존중하고 그들의 시민성의 의무를 충족시키는 가장 명백하고 직접적인 방식이기 때문이다. 두 번째로 롤즈는 이상적인 것은 아니지만 거의 어느 정도 질서정연한 사회에 문제가 일어난 경우를 상정한다. 가령 분쟁이 교육에 관한 공정한 기회균등의 원칙에 관련된 것이라고 할 경우 다양한 종교단체들은 상호 대립할 수밖에 없다. 이럴 때 롤즈가 제시하는 것은 상충하는 각 단체의 지도자들이 대중적인 공개토론장에서 자신들의 포괄적 교리가 실제로 그러한 정치적 가치들을 어떻게 수용하는지 보이게 하는 것이다. 이런 공개토론장에서 그들이 합의를 보았다면 그것은 중첩적 합의의 충실한 성격을 따르게 되고 상호 신뢰와 공적 신뢰는 강화된다. 그것은 시민들이 공적 이성의 이상을 존중할 수 있게 되는 기초가 된다. 마지막으로 롤즈는 문제의 사회가 질서정연한 사회도 아니고 헌법의 핵심에 대해서조차 지극한 분열이 있는 경우로서 미국역사에서 노예제 폐지논쟁이 한창이던 상황을 가정한다. 이 상황은 마틴 루터 킹 목사에 의해 흑인인권 운동과 시민운동이 전개되던 상황에도 해당한다. 롤즈는 이런 상황에서 링컨이나 킹 목사가 포괄적 교리에 근거해 노예제폐지와 인권보장을 주장한 것에 대해 그것이 공적 이성의 이상에 저촉되지 않는다는 결론을 내린다. 롤즈에 따르면 이들이 호소했던 포괄적 이성들이 가치관이 실현될 수 있도록 이 정치관에 충분한 힘을 부여하는 것이 필요하다는 점을 생각했다는 것을 전제한다면 공적 이성의 이상에 위배되지 않았다고 할 수 있다는 것이다. 노예제 폐지론자들은 자유와 평등이라는 정치적 가치를 부각시키기 위해 그 당시 풍미했던 즉 대체로 공유되었던 포괄적 교리를 환기시키는 것이 시대적으로 필요했다고 롤즈는 보고 있다. 롤즈는 역사적, 사회적 근거에 따른 공적 이성의 적정 한계들의 변화를 인정하고 있다.

이상으로 볼 때, 샌들의 비판은 설득력 있게 보일 수도 있으나 중요한 오점을 드러낸다. 롤즈의 위와 같은 시대 구분적 대답을 고려해 보았을 때, 샌들은 시대착오적 논증을 한 것으로 밝혀진다. 그는 현

대의 정치사회에 종교적 호소력을 공적 이성에 도입하려 하였다. 현대의 정치사회는(특히 논자들이 처한 미국사회의 경우) 두 번째 상황 즉 완전하진 않지만 어느 정도 질서정연한 사회의 상황일 것이다. 이때의 분쟁해결방식은 각 종교단체의 지도자들이 공개토론장에 나와 정치적 가치들을 그들이 어떻게 수용하고 있는지 해명하고 그 해명을 설득하는 방식을 취한다. 샌들이 제시한 공개토론장은 포괄적 입장들이 그 자신의 입장을 논거로 하여 그 우세함과 진리성을 상대에게 납득시키는 과정을 갖는다. 이것은 두 번째 사회상황에서 이루어질 성격의 토론장이 아니다. 그것은 오히려 첫 번째 상황의 사회여건에서 가능한 토론형태이다. 그래서 샌들이 예로 든 것도 남북전쟁시기의 랭킨과 더글라스의 논쟁이다. 하지만 이 상황과 두 번째 상황(현대의 다원적 민주주의 상황)간에는 유비관계가 성립하지 않는다. 다시 현대사회라는 상황에서 임신중절 문제로 돌아가면 현대사회에는 샌들이 우려하는 만큼 인간성 존중과 생명존중이라는 정치적 가치가 헌법의 핵심사항에서(종교적 호소에 의해서가 아니면 유지가 불가능 할 만큼) 무시되지 않는다는 점을 우리는 알 수 있다. 샌들이 임신중절 반대를 주장하기 위해 굳이 종교적 논거에만 의존할 필요가 없는 것이다. 정치적 가치와 근거로 돌아왔을 경우에도 충분히 임신중절 반대가 가능하고 대립적 입장들끼리의 토론이 가능하다. 이 경우에는 다른 정치적 가치(여성의 권리 등)와의 상대적 비중을 고려하는 기회가 마련되어있다. 이때 얻게 되는 이점은 종교적 호소가 반작용으로 불러일으킬 수도 있는 비종교인 내지 타종교인들의 극단적 거부를 풀고 같은 정치적 가치의 견지라는 근거에서 인간성 존중과 생명의 가치존중과 여성의 권리를 아울러 고려하는 최선책을 마련해 볼 수 있다는 것이다. 이렇게 볼 때, 현대사회를 종교적 호소력에 근거한 문제해결방식을 필요로 하는 사회로 보았던 샌들의 “공적 이성”과 “중립성”에 대한 비판은 시대에 대한 혼동의 소치로 드러난다. 결국 논리적으로 타당하지 않은 예를 들어, 포괄적 교설을 공적 논의의 근거로 도입해야 한다는 주장을 입증하려는 샌들은 시도는 실패한 것으로 보여진다.

2) 벤하비브의 반론: 의제와 토론 규범 그 자체에 대한 토론 가능성

자유주의는 공적으로 권력을 정당화하고 그에 대해 담화하는 한 방식이고 모종의 대화적 제약에 기초된 공적 대화의 정치문화이다. 액커만에 따르면 자유주의에 있어서 가장 중요한 대화적 제약은 “중립성”이다. 이에 대해 의사 소통적 윤리론자인 벤하비브는 그것과 자신의 것과의 일치점과 차이점을 언급한다. 벤하비브는 관습적 도덕관이 다양한 가치관의 공적 공존을 허용할 정도로 충분히 무사 공평하거나 허용적일 것 같지 않다는 점에서 액커만에 동의한다. 하지만 그는 액커만과 달리 의사 소통적 윤리로부터 따라나오는 실천적 담론 모델을 제시하고 그 모델에 따르면 어떤 논쟁점도 어떤 가치관도 자유주의국가의 공적 영역에서 목소리를 내는 것을 제한 당하지 않는다는 것을 밝힌다. 벤하비브의 지적에 따르면 대화적 제약의 자유주의 이론가들은 대화에 임한 주요집단들이 이미 그들이 대화에 참여하기도 전에 그들의 가장 깊은 불일치가 무엇인지 알고 있다는 것을 전제한다. 벤하비브는 우리가 정당하게 분배정의와 공공정책에 대해 논의할 수 있을 때 도덕적, 종교적 내지 미적 쟁점으로부터 그 사안을 분리해내야 한다는 것을 인정한다. 하지만 그에게 문제로 남는 것은 임신 중절, 포르노그래피, 가정폭력과 같은 사례이며 그가 보기에 자유주의자들은 그것을 정의의 문제로 처리할지 “좋은” 삶의 문제로 처리할지에 대한 도덕적 지형도를 갖고 있지 않다. 그렇기 때문에 벤하비브는 제약적 대화가 아니라 제약 없는 대화를 주장한다. 제약 없는 대화에 있어서 민주적 시민인 동시에 이론가인 우리는 논쟁의 참여자이지만 논쟁의 의제를 규정하려 해선 안 된다. 즉 자유주의자들의 주장처럼 정치적인 문제만이 공론영역에서 다루어질 수 없다. 자유주의적 공론모델은 법적인 것의 유형을 따라 종종 너무 협소하게 정치적인 것을 생각한다. 벤하비브는 현대사회의 다원주의와 민주주의를 인정하지만 그것의 정치가 “중립적”인 것 이상을 갖는다고 지적하며 민주적 정치는 선과 정의, 도덕적인 것과 법적인 것, 사적인 것과 공적인 것 사이의 구분에 도전하고 재협상하고 재규정한다

고 주장한다. 그가 보기에 이런 특징들은 사회, 역사적 투쟁 끝에 현대국가에 이르러 확립되었고 역사적 권력협상의 결과를 그 안에 담고 있다. 가령 투쟁이 있기 전에 노동문제는 종종 고용인들에 의해 “거래비밀” “사업 프라이버시”로 간주되었다. 정치투쟁의 결과로 이런 문제의 규정이 “공적” 문제로 변화하였다는 것이다. 벤하비브가 보기에 자유주의적 중립성은 이 점에 있어서 우리의 생각을 그런 문제로 이끄는 데 도움을 주지 않는다.

그리고 벤하비브는 중립적 대화 규범의 고정성에 대해 회의적인 시각을 보낸다. 그는 헌법적 보장에 대한 자유주의자들의 집중적 관심이 중립성이란 제한사항을 공적 대화에 부여했다는 것을 안다. 벤하비브는 이 제한적 규범들이 고정적이어서는 안되며 시민들은 자유로이 그 제한에 대해 논쟁할 수 있어야 한다고 제안한다. 하지만 그에 따르면 시민들은 그것에 대해 논쟁하면서도 그 제한적 규범들의 폐기를 주장하진 않는다. 그의 이러한 주장은 서로 양립 불가능한 두 주장을 동시에 하는 듯 보인다. 즉 규범 자체에 대해 논의할 것과 규범을 폐기하지 않을 것이란 주장은 언뜻 보아서 서로 모순적으로 보인다. 벤하비브가 말하는 “규범 자체에 대한 논의”의 측면은 “규범의 폐기 불가능성”의 측면과 동일한 국면을 일컫는 말일까? 그렇지 않다. 이 두 주장은 규범에 대한 서로 다른 국면을 말해주는 것이다. 그 이유는 다음과 같다.

3) 중립성 개념의 성격: 규제적 의미로서의 “고정성”과 “제약성”

자유주의의 제약적 공론모델이 제시하는 “공적 이성”이나 “중립성 원칙”은 물론 불변의 진리라는 의미에서 고정적인 것은 아니다. 다만 그것들은 “고정적이어야만” 그 의미가 성립된다는 뜻에서 “고정성”을 갖는다고 할 수 있겠다. 나는 자유주의의 공론영역에 갖는 고정성과 제약성을 규제적 의미라고 주장한다. 역사적으로 그것이 실제로 어떻게 형성되어 왔으며 또 지금 토론장에서 어떻게 논의되고 있는가하는 문제는 규범에 대한 역사, 사회적 측면을 다루는 문제이다. 규범의 고정성은 그런 문제를 떠나서 그것들은 토론 중에 불변의 지위와

제약의 지위로서 그 토론의 규범구실을 해주어야만 한다는 점을 의미한다. 첫째, 그것은 합리적 대화의 평가기준 즉 공적 대화의 결과에 대한 공정성의 기준이 된다. 그렇지 않고서는 대화가 합리적으로 이루어졌는가에 대한 판단의 기준이 사라지게 되고 그 대화는 평가될 수 없게 된다. 둘째, 그 고정성은 공동의 원칙에 대한 준수의 의무를 모든 이가 이행한다는 공적인 약속의 기반이 된다. 무지의 배일을 쓴 상태에서의 합의사항이 무지의 배일을 걷은 후에도 준수되는 것으로 상정되어야 그 합의된 원칙이 구속력과 안정성을 누릴 수 있듯이 모든 시민들이 준수하기로 약속한 규칙은 “고정”되어야만 공정성을 획득할 수 있고, 대화 절차는 시민들 사이의 신뢰의 매개가 되었던 토론규칙을 무시하는 변수들을 “제약”할 수 있어야만 의미가 있게 된다.

6. 결 론

이상으로 나는 자유주의 정치철학의 기본원리인 국가의 중립성 개념을 살펴보았다. 이 개념에 대해서 중립성 개념은 중립성을 허용치 않는 신조체계에 대해서도 중립적인 입장을 취할 수 없기 때문에 자가당착적이라는 점 그리고 중립성 개념은 사회에 자유방임적인 분위기를 초래한다는 점을 지적하는 소박한 반론이 제기되었다. 하지만 이 두 반론은 현대 자유주의자들의 중립성에는 해당하지 않는 폐기된 중립성개념을 향한 것이었고 따라서 그 두 반론은 공격의 초점을 잃게 된다. 나는 중립성 개념의 네 가지 구분 중, 세 번째와 네 번째 것만이 현대자유주의자들의 중립성 개념이라고 제시했으며 세 번째와 네 번째 개념은 롤즈의 주장과는 달리, 같은 의미로 해석될 수 있다는 점을 논증했다.

현대 자유주의자의 새롭게 정립된 중립성 개념은 “공론영역의 원칙”으로 표현되었고 나는 이것을 롤즈의 “공적 이성”, 라모어와 액커만의 “제약된 대화상황”의 원칙 개념에 적용하였다. 그리고 현대 자

유주의자들의 이러한 개념들은 공론영역에 도입되는 입장과 근거들의 “제약성”과 의제와 토론규범의 “고정성”이란 두 가지 성격을 지닌다. 이렇게 새롭게 정립된 중립성 개념, 즉 자유주의적으로 제약된 공론의 원칙개념에는 샌들과 벤하비브의 문제제기가 다시 등장하였다. 중립적으로 제약된 근거와 입장에 의한 토론형태보다는 종교적 참을 근거로 한 토론형태를 주장하여 공적 이성을 공격하는 샌들은 남북전쟁 시기의 논쟁을 예로 들어 현대의 임신중절 논쟁을 설명하려는 시대착오의 우를 범한다. 이와는 다른 측면을 공격하는 벤하비브는 샌들과는 달리 종교적 근거로 호소하는 입장에 복귀하지 않고 종교적, 도덕적, 미학적 입장이 정치적 사안에서는 분리되어야 함을 주장하여 근거와 입장의 “제약성”이라는 측면에서는 자유주의적 견해를 공유한다. 벤하비브가 지적하는 중립주의적 공론 영역의 성격은 바로 두 번째 성격 즉 의제와 토론 규범의 “고정성”이다. 벤하비브에 따르면 자유주의적 중립성 모델의 문제점은 그 모델이 인권, 노동권과 같은 현대의 정치적 의제가 사실은 역사적 논쟁과 투쟁 속에서 비정치적 영역으로부터 정치적 영역으로 이동되었다는 사실을 간과하고 있다는 것이다. 그는 또한 토론 규범과 원칙의 고정성에 대한 문제제기를 한다. 즉 시민들은 토론 규범 자체에 대해서도 논쟁할 수 있어야 한다는 것이다. 그런데 또 한편 그는 공론 영역의 규범과 원칙에 대한 열린 논의를 주장하면서도 한편으로는 그 규범의 완전한 폐기를 불가능한 것으로 간주한다. 이것은 일견 모순적으로 보이는 주장이다. 하지만 규범의 역사적 형성의 측면과 규제적, 이상적 측면을 분리해서 생각한다면 벤하비브와 중립론자들은 각각 서로 다른 측면에 대한 주장을 한 것으로 밝혀진다. 다시 말해서 벤하비브는 규범의 역사적 형성의 측면에 주목하여 자유주의자들이 생각하는 규제적 의미의 규범성격을 공격한 것이다. 그가 규범 자체에 대해서도 논의할 수 있어야 한다고 주장할 때 “규범을 폐지하지 않고서”란 주장을 동시에 하는 것은 모순을 나타내지 않는다. 다만 그는 이러한 주장으로써 자유주의자들을 의미 있게 비판하기 어렵다. 그도 역시 위의 주장 속에서 자유주의자들이 말하는 규범의 “규제적” 측면을 인정하였기 때문이다.

참고 문헌

텍스트 및 주 참고 문헌

- Ackerman, Bruce A., *Social Justice in the Liberal State*, 1980, New Haven and London, Yale University Press.
- Baynes, Kenneth, "The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics," In *Universalism vs. Communitarianism* ed., David Rasmussen, 1990, pp.61-82, The MIT Press. *The Normative Grounds of Social Criticism*, 1992, State University of New York Press.
- Benhabib, Seyla, *Situating the Self*, 1992, Polity Press.
- Bird, Colin, "Mutual Respect and Neutral Justification," in *Ethics* 107 Oct. 1996, pp.62-96, The University of Chicago.
- Dworkin, Ronald, "Liberalism," in *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 1987, pp.113-143, Cambridge University Press. "Foundations of Liberal Equality," in *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. 11, pp.3-119, 1990, University of Utah Press, Salt Lake City
- Galston, William A., *Liberal Purposes*, 1991, Cambridge University Press.
- Goodin & Reeve, "Liberalism and Neutrality," in *Liberal Neutrality* 1989, ed. Goodin & Reeve Routledge London and New York.
- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, 2nd printing, 1996, The MIT Press.
- Johnston, David. *The Idea of a Liberal Theory*, 1994, Princeton University Press.
- Jones, Peter, "The Ideals of the Neutral State," in *Liberal Neutrality*, 1989, ed. Goodin & Reeve.
- Kimlicka, Will, "Liberal Individualism and Neutrality," in *Ethics*

- 99(1989), pp.883-905, The University of Chicago Press, *Comporary Political Philosophy*, 1990, Clarendon Press “Rawls on Teleology and Deontology,” in *Philosophy and Public Affairs*, v. 17, No. 3, Sum. 1988, pp.173-190.
- Larmore, Charles E., *Patterns of Moral Complexity*, 1987, Cambridge University Press, *The Morals of Modernity*, 1996, Cambridge University Press.
- MacCarthy, Thomas, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue,” in *Ethics* 105 Oct. 1994, pp.44-63.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, 1984, 2nd, ed. University of Notre Dame Press.
- Marneffe, Peter, De “Liberalism, Liberty and Neutrality,” in *Philosophy and Public Affairs*, Sum. 1990, v. 19, No. 3, pp.253-274.
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, 1993, Verso.
- Mullhall, Stephen, *Liberals and Communitarianisms*, 1996(2nd, ed.) Blackwell Publishers.
- Perry, Michael J., “Neutral Politics?,” in *The Review of Politics* 51.4 (1989), pp.479-509.
- Rawls, John., *A Theory of Justice*, 1971, The Belknap Press of Harvard University Press, *Political Liberalism*, 1993, Columbia University Press.
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, 1998, 2nd, ed. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*, 1989, Harvard University Press.