

공동체주의와 정치적 복종의 의무

박 효 중*

I. 문제의 제기

공동체주의자들은 플라톤, 아리스토텔레스, 헤겔 그리고 비트겐슈타인으로부터 지적 전통을 이어받아 개인의 계획과 목표, 개인의 가치 등, 개인 정체성의 본질적 요소들이 언어적 공동체, 사회적 공동체, 그리고 정치적 공동체 안에서 수행하고 있는 역할에 의하여 구성된다고 주장한다. “인간은 본질적으로 사회적 동물이거나 정치적 동물”이며, 따라서 ‘나’의 정치적 복종의 의무는 ‘사회적으로 구성된 인간(a socially constituted person)’으로서, 개인 정체성으로부터 기인하는 자연스러운 기능으로 간주된다. 그러므로 공동체주의자들의 입장에서 볼 때, 개인주의자들의 주장처럼, 국가에 대한 ‘나’의 규범적 관계가 ‘선택적’이거나 ‘우연적’이라고 생각하는 것은 잘못이다. ‘나’와 국가는 주의주의자들(voluntarist)이나 계약주의자들이 상정해온 바와 같이, 시장의 경제적 거래에서 상호간에 아무런 연고 없이 교환 행위에 연루되는 계약자들과 같은 입장이 아니다. 그런가 하면 ‘나’의 정치적 의무는 의무론적 성향의 비주의주의자(nonvoluntarist)들이 강조하는 것처럼, ‘나’자신의 외적 요소에서 기인한 의무로부터 도출되는 것도 아니다. ‘공정성에 대한 의무’나 ‘고마움에 대한 의무’ 등의 범주로부터 ‘나’의 정치적 의무를 정당화하기는 어렵다는 것이 공동체주의자들의 입장이다.

물론 그렇다고 해서 정치적 복종의 의무에 관한 공동체주의자들의 입장이 동일한 것은 아니며, 크게 두 범주로 나눌 수 있다. 하나는 비트겐슈타인의 성향을 따르는 공동체주의자들로서, 정치적 의무는 특정 정치 사회에서 구성원의 자격과 ‘개념적으로(conceptually)’ 연계되어 있는 이상, 시민 구성원의 자격은 자발적이거나 선택적인 범주가 아니며, 혹은 외적 정당화의 논리와는 관계없다는 입장을 취하고 있다. 또 다른 부류의 공동체주의자들은 아리스토텔레스의 비전을 따르고 있는데, 그렇다고 해서 비트겐슈타인의 입장과 대비되거나 상반된다고 하기보다는, 전자를 보충한다거나 부연 설명한다는 측면이 강하다. 아리스토텔레스에 의하면, 정치공동체는 인간의 자아 실현에 필수적이며, 자율성이나 자아 가치관 형성과 같은 인간의 도덕적 능력의 계발에 본질적이다.

이번 논의에서는 공동체주의자들의 통찰에서 드러나는 강점을 부각시키면서, 한편으로

* 서울대학교 사범대학 국민윤리교육과 부교수

그 취약점에 대해서도 주목할 것이다. 특히 문제점에 관한 한, 두 가지 사항을 부각시킬 예정인데, 무엇보다도 공동체 안에서의 ‘나’ 역할이 ‘나’의 정체성을 규정하게 된다는 공동체주의자들의 기본 상정을 상당 수준 수용한다고 하더라도, ‘정치적 역할’이 ‘나’의 정체성을 규정한다고 단언하기란 쉽지 않다고 생각된다. 이와 관련하여 아리스토텔리안들의 비전과는 달리, “인간이 사회적 동물”이라는 명제로 표현될 수 있는 ‘호모 치비쿠스(homo civicus)’와 “인간은 정치적 동물”이라는 명제로 표현되는 ‘호모 폴리티쿠스(homo politicus)’를 범주적으로 구분할 필요가 있다. 두 번째로 공동체의 중요성을 인정하고 공동체의 정체성 규정의 역할에 수긍한다고 해도, 개인의 정체성을 규정하는 공동체는 단수(單數)가 아니라 복수(複數)라는 사실은 흥미롭다. 국가 공동체는 유아독존의 형태로 군림하는 것이 아니라, 교회 공동체, 가정 공동체, 향토 공동체, 혹은 ‘사이버 공동체’ 등과 더불어 존재하는 것이 현실이며, 이들 다양한 공동체들은 각기 ‘나’에게 공동체의 목적에 부합하는 일정한 규범적 행위를 요구하고 있다. 이러한 상황에서 각 공동체들끼리 ‘나’ 한 개인의 헌신과 충성도를 두고 경합을 벌인다는 사실이 각별히 지적될 필요가 있다.

결국 이번 연구에서는 주의주의적 성향의 의무론자들이나 개인주의자들과는 달리, 정치 영역은 인간생활에 있어 선택적이며 비분질적 요소라는 명제를 거부하며, 정치적 복종의 의무를 정당화시키고자 하는 공동체주의자들의 접근 방식에서 강점이 없는 것은 아니나, 국가 공동체가 ‘나’에게 적어도 우선적 충성과 헌신을 요구할 만큼, ‘최상의 공동체’, 혹은 ‘기본공동체’의 위상을 지니고 있는가 하는 문제에 관한 한, 의구심이 엄존한다는 사실에서, 그에 못지 않게 약점이 도사리고 있다는 점을 강조할 예정이다.

II. 공동체주의 1 : 비트겐슈타인

비트겐슈타인의 통찰을 따르고 있는 공동체주의자들은 단도직입적으로 정치적 의무는 정치 공동체의 구성원이라는 사실과 ‘개념적으로’, 혹은 ‘문법적으로’ 연계되어 있다고 생각한다. 또한 정치 공동체 구성원의 자격은 자발적이거나 선택적 사안이 아니며, 또한 어떤 외적 논리에 의하여 정당화될 수 있는 것도 아니다. 그러므로 정치적 의무가 정치 공동체의 구성원 자격과 ‘개념적’으로 연계되어 있는 이상, 구성원 자격으로부터 정치적 의무가 도출되는 것은 당연하며, 어떤 의미에서 보면 진부한 사실이라고 할 수 있다.

주지하는 바와 같이 비트겐슈타인은 ‘언어게임(language game)’을 통하여 우리 인간은 ‘규칙을 따르는 행위자’임을 전제로 하고 있다. 언어를 사용하는 과정에서 개인들은 각기 다른 고유한 용어를 사용하지만, 그럼에도 한편으로는 언어의 규칙을 준수하고 있다. 이러한 의미에서 인간은 ‘호모 그라마티쿠스(homo grammaticus)’라고 할 수 있다. ‘호모 그라

마티쿠스' 즉 '문법적 인간'을 전제하는 언어게임에서 '문법의 논점(point of grammar)'은 중요하다.

비트겐슈타인의 통찰을 국가의 영역에 원용할 때, 그 의미는 비교적 명백하다¹⁾. 이미 정당한 권위란 언어게임에서 사람들이 마땅히 복종해야 하고 또한 사람들이 마땅히 동의를 표시해야 할 권위로서, 당연히 '문법상' 사람들로부터 복종과 동의를 요구할 자격이 있는 권위인 셈이다. 또한 이성적 인간들이 관련된 모든 사실과 쟁점들을 고려했을 때 동의를 표시할 만한 권위인 동시에, 사람들이 동의를 표시했을 때 정당성을 부여받을 수 있는 권위이다. 즉 '호모 그라마티쿠스'의 언어 체계에서 볼 때, '권위'와 '법률' 등의 개념들은 '동의'와 '복종' 등과 같은 개념과 상관성을 지니고 있다. 그러므로 어떤 현상을 정당한 권위로 부르고 있다는 사실은 일반적으로 이미 그 권위에 대하여 사람들이 복종해야 한다는 의미를 내포하고 있다.

이러한 관점에서 볼 때, 정치적 의무와 가족의 의무는 유사하다. 가족의 구성원들에 관한 한, 다른 가족 구성원에 대하여 이행해야 할 의무를 동의의 행위로부터 추출할 수는 없는 일이다. 가족에 대한 의무는 선택사항이 아니기 때문이다. 만일 가족의 구성원인 '나'에게 왜 가족에 대하여 일정한 의무를 느끼는가 하고 묻는다면, 묻지 말아야 할 것을 묻는 질문처럼, 어리석기 짝이 없는 질문이다. 가족이 되었다는 사실은 그 자체에서부터 '개념적으로' 가족 상호간의 의무를 함의하고 있기 때문이다. 즉 아버지, 어머니의 역할은 이미 '개념적으로' 어린 자녀를 부양해야 할 의무를 전제하고 있으며, 어린 자녀라는 사실은 역시 '개념적으로' 부모의 뜻에 순종해야 할 의무를 상정하고 있다고 볼 수 있다. 그런가 하면 친구나 직장 동료에 대한 의무도 국가에 대한 의무와 유비적 방식으로 설명할 수 있다. 직장 동료는 흔히 '내'가 '선택(choose)'하는 것이 아니라 '취득(acquire)'하는 것이다. 또한 '내'가 한 직장에 머무르는 한, 직장 동료들이 싫어졌다고 해도 직장 동료와 더불어 살아갈 수밖에 없다. 따라서 직장 동료와의 우정도 선택적이거나 자발적인 것은 아니다.

그렇다면 개인의 정체성이 역할에 의해서 구성되고, 개인의 정치적 의무도 시민의 역할과 '문법적으로' 연계되어 있다는 비트겐슈타인의 전통을 따르는 공동체주의자들의 주장이 설득력을 지니고 있는가? 피트킨(H. Pitkin), 1972의 통찰을 따른다면, "내가 왜 클럽회원으로서는 클럽의 규칙을 따라야 하는가" 하는 질문은 무의미한 질문이다. 클럽의 규칙을 받아들인다는 것은 '내'가 클럽회원이 된다는 사실에서 이미 전제되어 있기 때문이다. 이와 마찬가지로 "내가 왜 정부에 복종해야 하는가"하는 질문도 어리석은 질문이다. 만일 정치적 복종의 의무를 시민으로 살아가는 '내'가 아직 취득하지 않은 어떤 규범으로 이해하거나, 혹은 시민으로서 '나'의 위치와 관계없이 정당화되어야 할 어떤 독립적인 가치로 생각했다

1) 오늘날 가장 대표적인 비트겐슈타이니언은 물론 피트킨이다. 피트킨(1972)은 정치적 복종 의무의 정당성과 관련하여 '문법적'의 개념을 사용하고 있다.

면, ‘나’는 정치사회의 구성원이 되었다는 사실의 의미를 올바르게 이해하지 못한 셈이다. 그러나 본 연구의 관점에서는 이러한 ‘호모 그라마티쿠스’를 전제로 하는 ‘문법적 접근’이나 ‘언어적 접근’이 매력적이기는 하나, 문제는 있다고 생각한다. 무엇보다 정치권위를 정당화시키는 문제에서 ‘내’가 국가와 같은 조직의 구성원이 되는 것이 정당인지에 관한 물음을 제기할 수 있는 여지는 충분히 존재한다고 판단되기 때문이다. 즉 ‘나’는 국가권위가 정치적 의무를 수반하고 있다는 사실을 깨닫고 있으면서도, 보다 ‘원천적으로’ ‘나’는 왜 국가공동체의 구성원이 되어야 하는지 의문을 제기할 수 있지 않겠는가! 그것은 마치 해병대에 입대하려는 청년 A가 해병대에 입대하면 어떤 의무를 수행해야 하는지를 충분히 알면서도, “나는 왜 해병대에 입대해야 하는가” 하는 물음을 제기할 수 있는 이치와 같다. 또한 출가하여 중이 되려는 사람 B가 중이 되면 해탈에 정진하고 살생을 피하며 고기를 먹지 말아야 한다는 것을 충분히 인식하면서도, 사전에 “나는 왜 중이 되어야 하는가”하는 질문을 진지하게 할 수 있는 것이 아닌가!

그런데 유독 ‘내’가 시민이 된다는 사실만이 이러한 의문 제기에서 예외라고 강변할 수는 없는 일이다. 오히려 ‘나’는 “왜 시민이 되어야 하는가”하는 질문을 당당히 할 수 있다. 그러므로 정치적 권위와 관련하여 우리가 아리스토텔레스처럼 “인간은 본질적으로 정치적 동물”이라는 명제를 받아들이는 한, 피트킨의 문법적 접근은 의미가 있겠지만, 정치사회 이전의 자연상태를 전제한 사회계약론자들처럼, “인간은 태어나면서부터 정치적 동물이 아니라, 정치적 동물이 되기를 선택한 존재”라는 명제를 받아들인다면, 역시 해병대에 입대할 것을 고려하는 사람이나, 출가하여 중이 되려고 하는 사람이 봉착하는 질문과 유사한 질문을 할 수 있을 것이다. 그리고 그 질문은 결코 어리석은 질문이 아니며, 반드시 개인의 선택과 결단 이전에 제기되어야 할 질문이다. 우리는 여기서 정치현상이 선택적 현상이라는 사회계약론자들의 정치비전이 반드시 타당하다고 고집할 의도는 없다. 다만 “인간은 본질적으로 정치적 동물”이라는 명제는 자명한 명제가 아니라, 쟁점의 소지가 농후한 명제라는 점을 강조할 뿐이다.

그런가 하면 민주사회에 살고 있는, 양식을 지닌 시민들이 직면하는 문제는 단순히 국가권위를 받아들여든지 혹은 반란이나 혁명에 나서든지 하는 이분법적 성격의 문제가 아니다. ‘나’ 자신의 복종이 반드시 ‘요구’되지는 않더라도, ‘나’는 그냥 국가에 복종하기로 ‘선택’할 수 있다. 국가의 구성원이 되지 않더라도 국가공동체에 복종하는 행위는 가능하며, 또한 정치적 복종의 의무 없이도 복종하는 행위는 가능하다. 이 사실은 일반 사회조직에서 통용되고 있는 준회원이나 명예회원, 혹은 후보회원의 경우에 쉽게 목격된다. 어떤 조직의 후보 회원은 비록 정회원이 아니어서 조직의 규칙을 지킬 의무가 있는 것은 아니나, 그럼에도 애써 조직의 규칙을 지키기도 한다. 뿐만 아니라 세속과 인연을 끊은 수녀가 아니더라도, 혹은 출가한 중이 아니더라도, ‘수녀처럼’ 혹은 ‘중처럼’ 가난하고 깨끗한 정신으로 사는 사람이 우리 주변에 적지 않다. 이것은 다시 말해 일정한 회원이 되지 않아 조직

의 규칙을 지킬 의무가 없어도 규칙을 지키는 일이 가능하다는 점을 시사하는 셈이다.

그러므로 이러한 지적들이 설득력이 있다면, ‘좋은 시민’의 구성요건이나 정치적 복종과 같은 규범적 문제는 롤즈가 설정한 바 있는 가치의 ‘축차적 서열(lexicographic order)’이나 매슬로우에 의한 ‘가치 위계질서(hierarchy of values)’, 혹은 한 걸음 더 나아가, 비트겐슈타인의 ‘문법적 접근’에 의하여 ‘기계적으로’, 혹은 ‘자동적으로’ 해결되는 것은 아니다. 예를 들어 국가에 대한 복종이 부모에 대한 복종보다 우선하는 것은 가치의 축차적 서열이나 가치의 위계질서에 의해 정당화된다고 주장하는 사람이 있다고 하자. 그러나 효를 ‘만행(萬行)의 근본’으로 생각하는 사람의 입장에서는 문제의 ‘축차적 서열’이나 ‘위계적 질서’를 받아들이는데 난색을 표명할 수밖에 없을 것이다. 왜냐하면 여기서 쟁점이 되는 것은 ‘효’보다 ‘충’이 우선한다는 서열적 가치가 어떻게 정당화 될 수 있는가 하는 문제이기 때문이다. 이와 같은 맥락에서 국가에 대한 복종도 쟁점 사안이다. 비트겐슈타인이나 신비트겐슈타인언들은 ‘시민’이라는 용어자체에서 정치적 복종의 의무를 도출한다. 물론 엄밀한 의미에서 시민은 정치공동체 구성원, 혹은 국가조직의 구성원으로 환원될 수 있을 것이다. 그러나 조직의 구성원과 시민은 동일한 용어는 아니라는 점을 강조할 필요가 있다. 스포츠 센터의 회원과 정치공동체의 회원은 결코 동일하지 않기 때문이다.

특히 정치권위에 대한 국가의 주장에 찬성하는 사람과 반대하는 사람 사이에 정치적 쟁점이 되어 있는 문제도, 바로 그 문제의 용어, 즉 ‘회원’과 ‘시민’이 각기 의미하는 바가 다르다는 점에 있다. 한 조직의 회원은 스포츠센터 회원이나 골프회원처럼 일반적으로 탈퇴나 진입이 자유롭다. 그러나 시민의 경우는 그렇지 않다. 뿐만 아니라 공동체 구성원 가운데 ‘회원’과 ‘시민’ 등, 어떤 용어를 선택하든지 간에 복종할 의무가 있음을 보편적으로 시사하는 용어가 있다고 생각해 보자. 그러나 우리는 그 경우에도 사실과 현상 자체는 그대로 둔 채, 문제의 언어게임을 거부할 수 있지 않겠는가? 실제로 이와 같은 사례는 많다. 과거에 ‘야단법석(惹端法席)’은 임금님이 참석하는 법회로서 장중함과 엄숙함의 대명사였다. 그러나 오늘날 ‘야단법석’은 혼란과 무질서를 함의하는 용어가 되었다.

이러한 언어게임의 변화 현상은 ‘시민’의 경우에도 마찬가지이다. 과거 민주주의를 의미할 때의 ‘데모스(demos)’는 그리스어에서 ‘가난한 사람’을 지칭했고, 따라서 데모크라시는 ‘데모스(demos)’에 의한 통치형태로서, 보편적 의미의 시민에 의한 통치가 아니었다. 그러나 시대가 변하면서 ‘데모스’의 내포는 넓어져 가난한 사람뿐만 아니라, 모든 계층의 사람들을 포괄적으로 지칭하게 되었다. 그런가 하면 그리스에서 ‘시민’은 남자와 자유인만을 의미했고, 여자와 노예들은 제외되었다. 또한 근대 유럽에서 시민은 재산권을 가진 사람만을 의미했다. 그러나 오늘날 우리는 ‘시민’에 관한 한, 그리스의 언어게임을 거부하고 정치사회의 모든 성인들을 포함하는 민주적 ‘언어게임’을 시작하게 되었다. 근대에 들어오면서 투표권은 재산을 갖고 있지 않은 노동자들에게 확대되었던 것이다. 이와 마찬가지로 오늘날 네오·비트겐슈타인언들이 주장하는 것처럼, ‘시민(citizen)’, 혹은 ‘시민됨(citizenship)’

이 국가권위에 관련된 모든 문제를 해결해 주는 것은 아니다. 아나키스트들도 존재하고 시민불복종운동가들도 존재하는 상황에서 ‘시민됨’이 무엇인지 ‘좋은 시민’은 무엇인지, 혹은 ‘정당한 정치권위’는 무엇인지, 불확실하고, 혹은 ‘본질적으로 경합적인 개념(essentially contested concept)’으로 변모하였다. 중세기만 해도 정당한 정치권위는 ‘왕권신수설’에 기초해 있지 않았던가! 그러나 지금은 적어도 사람들의 동의의 개념이 내포된 개념으로 정착되기에 이르렀다.

그러므로 결국 ‘좋은 시민(good citizenship)’이 무엇인가 하는 문제가 복잡한 쟁점으로 남아 있는 한, ‘언어게임’은 바뀔 수 있다는 점을 강조할 필요가 있다. 즉, ‘좋은 시민’이란 국가에 복종하는 시민인가, 혹은 국가에 불복종하는 시민인가, 혹은 불의한 법률에 대하여도 복종하는 시민인가, 혹은 무조건 불복종하는 시민인가 하는 문제가 관심의 초점이다. 이러한 상황에서 국가권위의 정당성문제와 관련하여 시민자격에 관한 ‘문법적 접근’이나 ‘개념적 접근’만으로는 불충분하며, 이에 천착하는 한, 오히려 쟁점의 해결을 지연시키는 셈이다.

III. 공동체주의 2 : 아리스토텔레스

정치적 의무를 접근하는데 있어 국가권위와 시민에 대한 문법적 접근이나 개념적 접근이 미흡하다면, 형식논리를 떠나 보다 실질적인 차원에서 ‘시민’이란 과연 무엇을 의미하는지 주목할 필요가 있다. 그것은 정치공동체나 시민의 용어자체에서 ‘개념적으로’ 정치적 의무가 자동적으로 도출되어 나온다는 발상보다는 정치공동체 자체가 지니고 있는 고유한 수월성, 혹은 탁월한 특성으로 인하여 시민들은 정치공동체에 헌신할 이유를 확보하게 된다는 논리를 개발할 수 있다.

우리가 몸담고 살아가고 있는 국가공동체는 한시적인 공동체와는 달리 비교적 항구적인 것이며 보다 영속적인 것이다. 이러한 의미에서 국가공동체는 ‘뿌리가 얇은 갈대’보다는 ‘뿌리가 깊은 나무’에 비교될 수 있으며, 공동체 구성원들의 모임도 가벼운 모임이나 우연한 만남 이상의 어떤 것이다. 다시 말해서 국가 공동체에는 토폴러(A. Toffler)가 지적한 ‘에드하크라시(adhocracy)’특성과는 질적으로 다른 헌신과 유대관계가 진하게 묻어 난다. ‘에드하크라시’ 현상은 항구적인 삶의 안식처를 정하지 않은 채 편익에 따라 철새처럼 모였다가 흩어지는 우연적 인간관계에서 나타나며, 혹은 친구사이의 깊은 우정이 교환되기 보다 이해관계에 따라 가벼운 대화와 사귀미 주류를 이루는 일시적 각테일 파티에서 현저하게 드러난다. 하지만 국가공동체란 철원민통선부근에서 이루어지고 있는 철새들의 모임이나 각테일 파티에 모인 손님들이 만남과는 질적으로 다른 것이며, 시민적 유대(solidarity)와

공감(sympathy), 형제애, 혹은 아리스토텔레스가 말한 ‘시민적 우정(philia politike)’ 등이 넘쳐나는 곳이다. 철세 도래지와 각테일 파티에서 철세들과 손님들은 떠나가면 그만이지만, 국가공동체는 개인들의 진퇴와 관계없이 영구적으로 존속하고 변영해야 할 공동체이기 때문이다.

그렇다면 바람직한 공적영역으로서 혹은 바람직한 행동영역으로서 국가공동체의 특성을 부각시키기 위하여 공공재의 문제를 상기해 보자. 개인주의자들의 견해에 입각할 때, 시민들에게 정치공동체가 필요한 이유는 무엇인가? 공공재란 소비의 비경합성과 공급의 공공성, 그리고 혜택의 비배제성을 내포하고 있어, 사유재와는 달리 시장에서 불완전하게 공급될 뿐이다. 따라서 공공재 과소 공급이나 무공급 사태를 예방하기 위하여 사람들은 국가공동체의 존재 이유와 작동 양식에 적어도 묵시적으로나 가상적으로 동의하게 된다. 그러나 그럼에도 불구하고 여기서 문제를 삼고자 하는 부분은 공공재라고 지칭할 때 암암리에 함의되고 있는, 이른바 재화의 ‘공공성(publicness, 公共性)’은 가치 있고 소중한 그 어떤 현상이 아니라, 극복되고 소진되어야 할 장애물이나 아킬레스건으로 부각된다는 사실에 있다. 일반적으로도 ‘공공재 문제(public goods problem)’라고 지칭될 만큼, 공공재의 개념 규정에서 부정적 성격은 짙게 나타난다. 그 결과 공공재 문제를 해결하기 위해서는 공공재를 아예 사유재로 전환시켜야 한다는 의견이 코우즈(R. Coase)나 템세츠(H. Demsetz)를 비롯한 자유주의자들에 의하여 강력하게 제시되기도 하였다. 그것은 거래비용이 크지 않고 소득분배 구조를 크게 악화시키지 않는 한, 푸른 산이나 맑은 강의 재화를 산출하기 위해서는 산이나 강을 개인들에게 불하함으로써 사유화(privatization)해야 한다는 의견이다. 이처럼 재화의 공공성은 개인들에게 이른바 ‘우선승차행위(first riding)’보다 ‘무임승차행위(free riding)’의 유혹을 촉발시키는 것으로 이해되고 있어, 가능하면 ‘공공성’을 없애거나 최소화시키는 방안이 그 해법으로 대두되고 있다.

하지만 좀 더 치밀하게 관찰해 보면, 공공재의 성격을 가진 모든 재화가 다 이와 같은 부정적 의미의 재화라고 단정할 필요는 없지 않을까 생각된다. 예를 들어 친구들끼리의 우정(友情)을 관찰해 보자. 우정이 이른바 사유재나 ‘분할 가능한 재화(divisible good)’가 아니라는 점은 분명하다. 우정의 특성은 ‘분할불가능성(indivisibility)’을 지니고 있어 배타성을 갖고 있지 않기 때문이다. 다시 말해서 우정이란 한 사람이 단독으로 향유할 수는 없고, 적어도 두 사람이 더불어 향유하는 그 어떤 가치 있는 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 우정의 외부효과라고 할 수 있는 현상들, 즉 상호주의나 상호존경, 및 신뢰의 현상은 단순히 우정을 방해하는 외부성(externality)이 아니라 우정에 본질적인 소중한 내적 요소라고 할 수 있다. 따라서 우정은 ‘분할 가능한 재화’라기보다는 ‘분할 불가능한 재화’이기는 하나, 전통적인 의미의 공공재와 다르다고 할 수 있다. 이러한 범주의 분할 가능한 재화라면 롬(D. Reaume 1988)의 통찰을 따라 ‘공유재(shared goods)’라고 지칭하는 편이 온당하다고 생각된다. 공동체 생활의 형태에서만 그러한 재화가 생산되기 때문이다. 사랑

도 마찬가지로 공유제이다. '짝사랑'이 아닌 정상적 사랑이라면, 두 사람이 공동으로 향유할 수 있는 분할 불가능한 재화로서, 연인들 사이의 상호신뢰는 외부정보보다 내부적인 핵심적 요소가 아니겠는가?

실상 이러한 의미의 국가공동체, 즉 공유제를 제공하는 국가공동체를 조망하기 위해서는 보다 독특한 정치 비전을 상정할 필요가 있다. 이와 관련하여 정치에 관하여 대비되는 두 가지 비전을 짚어 보자. 한편으로는 사람들 사이의 공적 관심사의 공유나 공동의 프로젝트에 참여하여 무엇인가를 이루어 낸다는 발상이 돋보인다. 그러나 또 한편으로는 위계 질서(hierarchy)와 조직, 또한 권력을 강조하는 정치비전도 있다. 공적인 정신보다 권력과 이해의 상충을 중시하고, 협상과 선전과 선동, 조작 등에 의하여 이루어지는 인간들의 상호작용에 주안점을 두는 비전이 그것이다. 공유제를 강조하는 정치비전이라면, 전자로서, 아리스토텔레스가 대표적이며, 현대정치 비전에서도 아리스토텔레스의 통찰과 이어지는 입장들이 다수 발견된다. 아렌트(H. Arendt)나 볼린(S. Wolin), 보에글린(E. Voegelin) 그리고 슈트라우스(L. Strauss) 등이 그들로서, 정치라는 현상의 특성은 그 공적인 성격, 즉 사회적이며 개인적인 관심사를 초월하는 데 있다는 것이 이들의 견해이다. 이에 관한 한, 특히 볼린의 지적이 인상적이다. 볼린(1960)에 의하면 “공적(public), 공동의(common), 일반적(general) 등의 개념들은 정치적이라는 개념과 동의어로 사용되어 왔다... 바로 그리스로부터 시작된 서구의 정치적 전통은 사회의 모든 구성원들이 일정한 관심을 가지고 있는 문제들을 다루기 위하여 만들어진 공동의 질서로 정치적 질서를 간주해 왔다.” 볼린의 지적이 아니더라도, 영어에서 ‘정치’를 의미하는 ‘폴리티칼(political)’의 어원은 그리스어의 ‘폴리스(polis)’, 즉 작은, 자급자족의 도시 국가에서 기인하고 있다. 그러므로 정치적 현상은 원래 ‘폴리스’와 관련되어 있는 현상을 의미했다. 그러나 ‘폴리스’적 현상이란 단순히 어느 한 지역에 살고 있는 일단의 사람들에서 발생하는 우발적인 일련의 현상을 의미하는 것은 아니었다.

아렌트(1958)의 의견도 이와 유사하다. 아렌트에 의하면, 고대 그리스인들의 정치생활, 즉 ‘폴리스’의 생활은 사람들 사이에서 사람들에 의하여 조성된 공적 장소에서 진행되었으며, 그들 스스로 구성원이 되어 공동체의 공적 사안에 관심을 표명하는 생활의 연속이었다. 따라서 정치는 더불어 행동함에서 일어나는 행위의 영역이었다. 행위란 물론 물건을 만드는 장인이 물리적 대상을 만드는 현상과 결코 같지 않다. 오히려 행위는 사물로 끝나지 않고 이벤트와 관계, 및 제도의 구축으로 가시화된다. 또한 인간들에서 비로소 가능한 것이 행위이다. 부족 중심의 사회에서 도시 국가가 부상하고 정부의 특별한 형태를 지니게 된 것은 사람들이 자기 자신의 사적 생활을 넘어서서 제2의 삶, 즉 ‘정치적 삶(bios politikos)’을 받아들이게 되었기 때문이다. 그 결과 모든 시민은 두 가지 형태의 존재 양식에 속하게 된다. 자기 자신의 생활, 즉 ‘이디온(idion)’과 공동적인 생활, 즉 ‘코이논(koinon)’이 그것인데, 실상 양자 사이에는 엄격한 구분이 있다. 다시 말해서 인간이 살아

가는데 필요한 생물학적 필수품, 의식주를 충족시켜야 할 필요성은 첫 번째 범주, 즉 '가사의 범주(oikonomos)'에 속한다고 하겠다. 그러나 정치생활은 자유의 영역으로 물질적 필요의 제한성이 다른 영역에서 충족되었기 때문에 비로소 가능한 생활이다. 모름지기 정치적 행위는 여가를 전제하는 행위였다. 따라서 정치적 생활은 노예들의 존재를 요구했다. 노예들은 시민은 아니고 다른 사람들이 시민성을 계발하는 것을 가능케 하는 역할을 수행할 뿐이다. 그러므로 '폴리스'는 매우 특별하고 자유롭게 선택된 인간 조직으로 다른 권력 구조나 사회와는 다르며 동등한 존재로서 구성원 시민들의 참여에 의하여 특징지어진다. 동등한 시민들의 자율적 공동체로서 모든 사람은 공유된 공적 생활에 참여하도록 되어 있던 곳이 '폴리스'였다.

이러한 관점에서 볼 때, 국가 공동체 안에서의 시민생활은 '공유재'라고 할 수 있다. 즉 일반적으로 정치생활은 공유재라는 명제가 진의 명제라고 강변할 수는 없겠지만, 불린이나 아렌트는 물론, 적어도 '일반의사(general will)'에 입각한 정치비전을 주장하는 루소나 '참여 민주주의(participatory democracy)'를 선호하는 페이트먼(C. Pateman), '강한 민주주의(strong democracy)'를 주창하는 바버(B. Barber) 등에 의하여 강력하게 옹호되고 있는 공유재로서의 정치비전은 과소평가되어서도 곤란하다. 뿐만 아니라 비교적 정의로운 국가공동체에서 시민으로 살아간다는 것은 공공생활을 통하여 나타나는 시민유대를 전제하면서 살아간다는 것을 의미하기 때문에, 정치생활이 가치있는 공유재라는 주장이 설득력이 없는 것은 아니다. 또한 사회적 유대 자체를 가치있게 생각하는 참여민주주의자나 '강한 민주주의자들'의 의견개진이 아니더라도, 특히 '시민적 유대'야말로 시민이 되었다는 사실이외에는 아무런 공통점이 없는 사람들을 하나로 연결시키는 핵심적 고리라고 간주할 만하다. 가족도 아니고 동문도 아니고 동향도 아닌 사람들 사이에서 특히 상호간에 낯선 사람들끼리 유대와 신뢰를 기대할 수 있다면, 그 근거는 시민자격과 시민정신을 공유하고 있다는 점이 아니겠는가!

따라서 시민자격(citizenship)이나 시민이 되는 요건은 '나'의 정치적 헌신의 의무에 의하여 구성되는 것이라고 말할 수 있다. 강조하자면 시민자격을 받아들이는 것은 피트킨의 주장처럼, '문법점(point of grammar)'과 같은 개념적 특성의 문제가 아니다. 뿐만 아니라 공공재를 향유하는데 있어 요구되는 수단적인 요소가 아니라 내면적으로 가치있는 요소로서 국가공동체에 대한 정치적 헌신의 의무를 받아들일 때, 비로소 '나'는 시민이 된다고 할 수 있다. 다시 말해서 '내가 국가공동체에 헌신을 하겠다고 동의를 표시했다면, 특정한 정치 조직에 입회하기로 혹은 스스로를 국가 공동체에 복종하고자 하는 의사를 표현했다기보다는 공유재로 간주될 수 있는 모임과 만남 및 결사의 형태를 구체화한다는 의미가 강하다. 이와 관련하여 개인 A가 친목계에 드는 경우를 상정해 보자. 친목계에 관한 한, 돈을 모으겠다는 경제적 이익보다는 계를 통하여 스스로를 구속함으로 구성원들과 더불어 유대와 우정, 및 담소를 나누겠다는 의미가 강하지 않은가!

이미 지적한 바와 같이 정치생활을 공유재로 간주하는 것은 아리스토텔레스를 비롯하여 루소, 페이트먼, 바버, 볼린, 아렌트, 보에글린 등, 유기체론자들이나 공화주의자 혹은 참여 민주주의자들이나 '강한 민주주의자들'의 입장이기도 하였다. 아리스토텔레스는 정치생활의 특성을 '시민적 우정(*philia politike, civic friendship*)'으로 파악했고, 루소는 일종의 건전한 '자기애(*self-love*)'에 근거한 시민종교(*civic religion*)의 범주로 간주하였다. 혹은 볼린과 아렌트는 시민들 사이에 공동 관심사를 논의하는 공적 영역으로 파악했다. 따라서 이러한 '공유재'의 탁월성에 주목할 때, 국가공동체에서 나타나는 정치적 관계란 정치적 헌신에 관한 의무를 부과하는 관계로 볼 수 있다. 즉 국가공동체는 일종의 '시민적 친목계'인 셈이다. 물론 시민적 우정이 다른 범주의 헌신이나 충성심과 상충할 가능성이거나, 시민적 친목계가 사적 친목계와 충돌할 가능성은 배제할 수 없다. 그러나 시민적 친목계가 만개할 수 있는 곳에서 시민적 우정은 가치있고 소중한 것이며, 시민적 헌신에 대한 규범이 구속력을 가진 것으로 보여지기 때문에 살아남을 수 있다고 생각된다.

하지만 마지막으로 강조해야 할 점이 있다. 시민적 유대가 가치있다고 해서, 우리는 반드시 이러한 방식으로 정치생활을 바라보아야 하는 것은 아니라는 점이다. '공유재'로서의 정치, 혹은 '공유재'를 제공하는 실체로서 국가공동체를 접근하기를 거부하는 것이 불가능한 것은 아니며, 혹은 공유재로서 정치비전을 거부한다고 해서 사악하고 편협한 이기주의자의 단견이라고 매도할 필요는 없다. 정치생활을 통하여 비로소 인간유대의 최고 정수가 꽃필 수 있다는 아리스토텔레스나 루소, 혹은 볼린이나 아렌트의 비전은 전형적인 공화주의(*republicanism*)의 범주로서, 사적 영역을 중시하는 자유주의나 개인주의, 혹은 홉스나 로크의 사회계약론적 비전에 의하여 도전받을 여지는 충분하기 때문이다. 플라톤의 '공화국'에서 수호자 집단은 가정의 안락함까지도 포기한 채, 모든 것을 공유함으로 국가에 대한 헌신과 정치적 유대의 가치를 옹변하고 있으나, 자유주의자인 포퍼(*K. Popper, 1962*)로부터 '닫힌 사회(*closed society*)'의 전형으로 낙인찍힌 바 있고, 같은 맥락에서 사적 영역의 왜소화와 정치이벤트에로의 전적인 투신, 및 정치참여의 우선적 원리가 시민들로부터 불만과 원성의 대상이 된 것은 동구나 소련의 국가사회주의가 입증하고 있지 않은가! 뿐만 아니라 하버마스(*J. Habermas 1975*)의 지적을 상기할 필요없이, 최근 공적 영역의 쇠퇴는 널리 알려져 있다. 또한 시민유대를 위한 사회보험제도나 의료보험제도가 시민적 유대의 확인보다는 도덕적 해이나 무임승차행위를 부추기는 불공정하고 무책임한 제도라는 비난을 자유주의자들로부터 받고 있는 현실도 감안될 필요가 있다. 다만 본 항목에서는 아리스토텔레스나 루소의 공화주의적 비전 혹은 볼린이나 아렌트의 공공영역에 대한 비전에 의하여 공유재로서 시민유대에 천착하는 것이 가능하며, 이들 공동체주의자들의 비전에 수렴하는 한, 국가공동체에 대한 헌신과 복종의 정당성의 근거를 부분적으로나마 제시하는 것이 가능하다는 견해를 피력한 것에 불과하다.

IV. 시민의 역할에서 정치적 의무가 나올 수 있는가

이제까지의 논의에서는 공동체주의자들의 정치적 의무에 대한 비전과 관련하여 비트겐슈타인과 아리스토텔레스를 따르는 공동체주의자들의 입장을 조명해 보았다. 논의의 과정에서 비판의 관점도 부분적으로 개선되기도 했으나, 이제 보다 체계적으로 시민의 역할과 정체성으로부터 정치적 복종의 의무를 도출해 낼 수 있는가 하는 문제를 비판적으로 검토해 보자.

우리는 두 가지 차원에서 시민 정체성과 시민의 역할, 그리고 정치적 의무 사이의 연계 문제에 대하여 의문을 제기할 수 있다고 생각된다. 첫째로 정체성과 역할에서 의무가 나올 수 있다는 점을 인정한다고 해도, 개인의 정체성과 역할이 일원적이지 아니라 다원적이며, 또한 '다원적 정체성(multiple identities)' 사이에서 갈등관계가 형성될 수 있다는 점이다. 둘째로 '사회적 정체성(social identity)'이 인정된다고 해도, '정치적 정체성(political identity)'의 개념까지 유의미하게 성립할 수 있을까 하는 문제이다.

무엇보다 개인의 정체성이 사회적으로 구성되었다는 샌델을 비롯한 공동체주의자들의 주장은 설득력이 있는가? 물론 개인 A의 모든 역할과 인생계획, 및 자질구레한 사회적 특성이 개인 A의 정체성의 구성요소가 된다고는 단언하기 어렵다. 예를 들어 개인 A가 아파트 경비원을 한다고 해서, 혹은 과외 아르바이트를 한다고 해서, 문제의 사실이 A의 정체성의 구성요소가 된다고 주장할 수는 없는 일이다. 즉 '나' 자신이 맡게 되는 모든 '우연적' 역할들이 '나' 개인의 정체성을 구성한다고 말할 수는 없기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 일반적으로 많은 사람들의 경우, 단순히 롤즈가 "도덕적으로 임의적인 요소"라고 규정했던 범주들, 즉 성이나 종교, 출생지역과 가문 등의 요소들과 차단되어 자신들의 정체성을 개념화할 수는 없는 일이다. 그러므로 "불효자는 읍니다," 혹은 "고향이 그리워도 못 가는 신세," 혹은 "나의 살던 고향은 꽃피는 산골" 등의 노래가 '나'의 마음에 진한 여운과 감동을 일으키는 것은 비록 고향의 개념이 우연적으로 이루어진 것이라고 해도, 그것이 '나'의 정체성의 일부가 되어 있기 때문이다.

그렇지만 한편으로는 정체성을 구성하는 '안정된 범주'로 간주되어 왔던 요소들이 시간이 감에 따라 변하기 시작했다라는 사실도 각별히 강조할 필요가 있다. 유교가 그러하고 유교적 가치관도 그러하다. 유교에서는 삼강오륜을 전제로 인간의 도리를 규정했고 이에 입각한 삶을 우리 선조들은 철저하게 살아왔으나, "공자가 죽어야 나라가 산다"는 책도 나올 만큼, 유교적 가치관이 느슨해진 현 한국의 다원사회에서, 삼강오륜이 오늘을 살고있는 '나'의 정체성을 구성한다고 주장하기란 어렵다. 뿐만 아니라 오늘날 여성주의자들에게 있어 '부위부강(夫爲婦綱)' 혹은 '여필종부(女必從夫)' 등으로 표출되는 남성우월주의, 혹은 가부장주의는 더 이상 정체성의 원천은 아니다.

오늘날 일부 현대국가에서 나타나는 종족과 민족문제도 정체성의 분열 효과를 발휘한다. 또한 우리 나라에서 이데올로기도 같은 기능을 수행하는 셈이라고 하겠다. 보수주의자들이나 자유주의자들은 반공이데올로기나 자유에 대한 가치로 정체성을 삼은 반면, 사회주의자들은 친북한 성향이나 주체이데올로기를 정체성의 기초로 삼기도 하고, 혹은 평등의 가치나 복지국가의 구축을 정체성의 근거로 삼지 않았던가? 따라서 이러한 현실을 직시할수록, 샌델(M. Sandel 1982)과 롤즈(J. Rawls 1971)의 논쟁처럼, '이익의 정치'와 '정체성의 정치' 가운데 어떤 것을 받아들여야 하는가 하는 문제는 그다지 중요한 문제가 아니다. 중요한 것은 사회 공동체가 개인의 정체성을 구성한다는 공동체주의자들의 정치비전을 받아들인다고 해도, 혹은 개인은 '공동체에 부담을 갖고 있는 존재(encumbered self)'나 '공동체 속에 뿌리를 박은 존재(situated self)'라는 샌델의 명제를 받아들인다고 해도, '사회적 정체성'의 개념은 일의적이지 않고 다의적이며, 또한 경합적이기까지 한다는 사실이다. 단군을 민족의 시조로 추앙하고 단군상을 세우는 사람들은 단군 숭배를 이상숭배로 단죄하는 기독교 신자들과 정체성의 갈등을 빚게 마련이다. 또한 조선 말기 부모에게 제사를 지내지 않는다는 것을 빌미로 국가가 가톨릭에 대한 박해를 한 것도 '이익에 관한 갈등(conflicts among interests)'보다 '정체성에 관한 갈등(conflicts among identities)' 때문이었다.

그런가 하면 두 번째로 '사회적 정체성'의 문제가 일정수준 해결되었다고 해도, 그것이 '정치적 정체성'의 문제로 전이될 수 있는지는 의문이다. 남녀간의 역할에 대하여 생각해 보자. 남자 A는 남자제일을 주장하는 '쇼비니스트'이고 여자 B는 여자제일을 주장하는 '페미니스트'이다. 따라서 남자 A와 여자 B는 데이트를 하면서, 결혼을 하고 나면 누가 밥과 빨래를 하고 시장을 볼 것인가 등등의 문제를 논의하면서, 상호간의 정체성에 대하여 갈등을 빚게 마련이다. 그러나 남녀가 상호간의 정체성에 대하여 갈등을 빚더라도, 일정한 선에서 상호간의 정체성을 인정하기로 합의했다면, 상호간에 의무를 창출할 수 있는 셈이다. 즉 남자는 장을 보고 여자는 밥을 하기로 했다면, 남자는 '남자의 본분', 여자는 '여자의 본분'을 지켜야 할 것이다. 이처럼 '사회적 정체성'은 의무를 수반할 수 있다. 같은 맥락에서 우리는 성묘를 하며 조상들에게 차례를 지내는 등 설날이나 정월대보름, 추석을 뜻깊게 지내며 씨름과 연날리기, 그네 타기, 제기차기, 윷놀이를 즐기기도 한다. 혹은 설날이나 추석에는 민족의 대이동이 벌어지지 않는가! 즉 명절은 우리 민족이 나라의 풍습에 따라 뜻깊은 날로 정하고 함께 즐기는 날이다.

그러나 우리는 '나'의 정체성이 한민족 뿌리라는 것을 깨닫고, 혹은 민족공동체 구성원으로서의 '나'의 역할을 인정한다고 하더라도, 또한 그 사실에서부터 '성묘의 의무'나 '체사의 의무'를 추출할 수는 있겠지만, 직접적으로 국가공동체에 대한 헌신과 충성의 의무까지 추출해 낼 수 있는 것은 아니다. 민족공동체의 구성원이라는 사실 혹은 사회 공동체의 구성원이라는 사실은 '내'가 '너'와 동거동락(同居同樂)하며 일정한 관행적 규범을 지킬 의무

가 있다는 사실만을 의미할 뿐, 때때로 목숨도 서슴지 않고 바쳐야 할 의무까지 함의하는 것은 아니다. 일반적으로 사람들은 지역 연고 야구팀을 열렬히 응원할지언정, 야구팀을 위하여 목숨을 바칠 이유가 있다고 생각하지는 않는다. 또한 설날과 추석의 명절은 국경일과 그 규범적 의미가 다르다. 명절에는 성묘와 제사를 지내지만, 현충일과 광복절에는 태극기를 달게 되지 않는가? 이처럼 국가 공동체나 정치 공동체는 민족 공동체나 사회 공동체와 동일한 내포와 외연을 갖고 있는 것은 아니다. 사회공동체가 '나'에게 목숨을 요구하지는 않지만, 국가공동체는 '나'에게 목숨과 재산까지도 요구하기 때문이다.

그러한 차이는 어디에서 기인하는가? 이러한 차이를 해명하기 위해서는 “인간은 사회적 동물”이라는 명제를 한 차원 넘어서서, “인간은 정치적 동물”이라는 명제가 유의미하게 성립해야 할 것이다. 그렇다면 문제는 ‘내’가 ‘본질적으로’ 사회공동체의 구성원이라는 사실과는 별개로 ‘본질적으로’ 국가공동체의 구성원이라는 사실을 어떻게 정당화시킬 수 있는가 하는 점이다. 이점은 ‘호모 치비쿠스’와 ‘호모 폴리티쿠스’와의 차이로서, 관심의 초점은 사회공동체의 구성원이라는 사회성(社會性)의 차원과 독립적으로 국가공동체의 구성원이라는 국민성(國民性)이 ‘나’의 정체성을 구성할 수 있을까 하는 문제이다.

주지하는 바와 같이 정치적 헌신과 복종의 의무는 ‘호모 폴리티쿠스’의 문제로서 동거동락하는 사람들 사이의 평등한 관계와는 달리, ‘군신지간’에서 상징적으로 표현하는 바와 같이 상하간에 성립하는 권위관계를 받아들이는 문제와 관련이 있다. ‘나’에 대한 국가공동체의 요구가 도덕적 의무를 창출한다는 사실을 받아들여야 한다는 점이다. 이 경우 국가공동체에 속한다는 사실이 ‘나’ 자신에게 정체성을 구성하는 요소가 될 수 있을 것인가? 물론 특정 종교나 특정부족, 혹은 특정 가문에 속한다는 사실이 구성원으로서 ‘나’의 정체성을 구성한다는 주장이 성립될 수 있다면, 국가공동체에 속한다는 사실이 국민이나 시민의 정체성을 구성한다는 주장도 불가능한 것은 아닐 것이다. 일반적으로 부자지간(父子之間)이나 부부지간(夫婦之間) 및 형제지간(兄弟之間)이 ‘나’의 정체성을 구성한다고 말할 수 있다. 그것은 ‘자연적 관계’라고 할 수 있을 만큼, 자명한 관계이기 때문이다. 그러나 같은 맥락에서 군신지간(君臣之間)이 ‘나’의 정체성을 구성한다고 말할 수 있을까? 물론 봉건국가나 왕정국가에서는 충분히 가능한 일이다. 왕권신수설은 이를 정당화했고 유교국가에서도 이를 받아들이고 있기 때문이다. 하지만 군신관계가 자연적 관계가 아니라면, 어떻게 ‘나’의 정체성의 요소가 될 수 있겠는가! 뿐만 아니라 민주사회에서 군신지간의 기조가 되

2) ‘사회적 동물’과 ‘정치적 동물’이 동일하다는 명제는 쟁점이 아닐 수 없다. 일반적으로 아리스토텔레스에 게 있어 ‘사회적 동물’은 곧 ‘정치적 동물’이었고 ‘정치적 동물’은 곧 ‘사회적 동물’이었다. 그러나 사회계약론자들에게 있어 일반적으로 ‘정치적 동물’과 ‘사회적 동물’은 구분된다. 특히 로크에 있어 이 구분은 뚜렷하다. 사람들은 자연상태에서 ‘사회적 동물’로서 비교적 잘 살고 있으며, 시장사회까지 구축하고 있다. 그러나 ‘정치적 동물’은 아니다. 정부를 만들어지는 않았고 사법기관도 존재하지 않기 때문이다. ‘정치적 동물’과 ‘사회적 동물’, 혹은 ‘호모 폴리티쿠스’와 ‘호모 치비쿠스’를 같은 범주로 보기보다 양자로 구분하는 본 연구에서는 로크의 지적 전통을 따르고 있다고 하겠다.

는 ‘군위신강(君爲臣綱)’의 규범을 받아들일 수는 없는 일이다. 민주사회에서 ‘군신지간’의 규범은 존재할 수 없다. 모든 사람들이 평등한 존재이기 때문이다.

하지만 ‘군신지간’의 규범은 받아들이지 않아도 국가 공동체에 속한다는 사실이 시민 개인의 정체성을 구성할 수 있다고 상정해 보자. 그러나 엄밀한 의미에서 설령 국가 공동체가 시민으로서 ‘나’의 정체성을 구성한다는 사실을 받아들인다고 해도, ‘나’의 입장에서 국가공동체가 요구하는 권위를 받아들여야 하는 문제와는 별개의 문제가 된다고 하겠다. 왜냐하면 시민으로서 ‘나’는 국가공동체를 평가할 수 있으며, 그 평가에 따라 ‘나’의 정치적 의무는 달라질 수 있기 때문이다. 예를 들어 정의로운 국가공동체가 아닌, 악법들을 조직적으로 제정하는 불의한 국가공동체, 즉 유대인을 말살해야 한다는 정책을 공공연히 선언하는 나치국가, 혹은 개인의 인권을 심각하게 침해하는 반인권적 국가공동체, 혹은 선량한 시민들을 대상으로 테러를 자행하는 전체주의 국가에서, 시민으로서 ‘나’는 정치적 헌신행위를 하기보다는 시민불복종 행위 등, 항쟁에 나서야 하지 않겠는가? 불의한 정치 공동체에 대하여 공동체의 구성원이 되었다는 이유만으로 그 불의와 불법에 복종한다면, 문제의 복종 행위는 ‘맹종’의 행위일 뿐, 양식있는 시민의 분별력 있는 행위라고 하기 어렵다. 뿐만 아니라 국가 공동체에 대한 헌신의 태도는 국가가 아닌, 다른 공동체에 대한 헌신행위와 충돌할 수도 있다.

이러한 관점에서 현대 공동체주의자들에 대하여 제기할 수 있는 문제라면, ‘내’가 속해 있으며 ‘나’의 정체성을 구성하는 국가공동체를 ‘비판적 이성’에 의하여 평가하고, 또한 ‘내’가 여러 가지 공동체에 대하여 느끼는 경합적인 충성심에 대해서 평가해야 한다는 사실을 소홀히 하고 있다는 점일 것이다. 강조하자면, ‘나’는 ‘내’가 소속되어 있는 국가공동체가 과연 도덕공동체인가 혹은 ‘좋은 질서를 가진’ 공동체인가 하는 등등의 비판적 물음을 제기해야 하지 않겠는가! 물론 이와 관련하여 ‘자유의 왕국(kingdom of freedom)’이나 ‘국가의 이념(idea of the state)’, 혹은 ‘인간의 완벽성(perfection of man)’등의 기준을 설정하고 이에 의하여 기존의 공동체를 양호하다거나 혹은 미흡하다는 판단을 내리는 초월적 공동체주의자 혹은 관념적 공동체주의자들이 없는 것은 아니다. 실제로 문제의 방식은 헤겔이나 그린(T. M. Green)이 시도해 온 전형적인 접근방식이기도 하다. 하지만 적어도 왈저(Walzer)나 바버(Barber), 매킨타이어(A. Macintyre), 샌델(Sandel) 등, 유력한 현대 공동체주의자들에 관한 한, 관념적 공동체(ideal community)의 접근방식은 별로 인기를 누리고 있지 못하다. 왜냐하면 ‘관념론적 공동체’에는 공동체 특유의 따뜻함과 향토성, 및 국지성이 결여되어 있기 때문이다.

그러나 관념적 공동체주의의 강점이 있다면, 부정의한 국가 공동체, 현존하는 국가 공동체의 비리와 하자를 비판하는 기능을 지니고 있다는 점이다. ‘관념적 공동체’가 내세우는 초월적 가치인 ‘자유’와 ‘정의’는 현존하는 국가공동체의 불완전성을 고발하고 비판하는 준거가 된다. 하지만 국가 공동체의 권위 관계가 ‘나’ 개인의 정체성을 구성하는 요소가 된

다고 한다면, 기존의 국가 공동체에 대한 비판과 평가가 쉽지 않다는 것이 문제이다. 국가 공동체의 열악성 때문에, 혹은 조직적인 부정의 때문에 국가공동체를 변혁시키려는 어떠한 시도도, 시민으로서의 ‘나’에게 있어 ‘나’ 자신의 정체성을 발견하려는 시도라기보다, ‘나’ 자신의 정체성을 말살하거나 포기하는 행위가 될 것이기 때문이다. 즉 국가공동체의 불의를 고발하기 위하여 병역의 의무를 수행하기보다는 징집통지서를 공개적으로 불태우고 납세거부 의사를 공공연히 선언해야 하는 시민의 경우, 그 정체성을 어디서 찾을 수 있을 것인가? 혹은 나라를 위해 싸우다 고엽제의 피해를 본 상이군인이 정부의 무관심과 무정함을 타하며 고속도로를 점거하고 세종로 정부청사 앞에서 농성을 하는 과정에서, 어떻게 국가에 대한 복종의 의무가 정체성의 원천이 된다는 사실을 실감할 수 있을 것인가? 이 문제는 또한 자신의 국가를 사랑하는 마음과 자신의 국가를 공개적으로 비난하는 행위 사이에 고민하는 반체제주의자들의 딜레마이기도 하였다. 그러므로 많은 공동체주의자들이 국가공동체의 불의와 비정함 및 무정함에 실망한 나머지, 이상적인 사회질서를 비권위주의적 사회로 설정하고, 심지어 ‘아나키즘’으로 기울어진 것은 우연한 일이 아니다.

그러나 초월적 혹은 관념적 공동체주의자나 불의한 현실공동체 비판을 강조하는 공동체주의자들은 시민의 의무와 도리를 본질적으로 잘못 이해하고 있다고 말할 수도 있다. ‘좋은’ 공동체와 ‘나쁜’ 공동체를 구분하는 일은 정치적 헌신에 관한 시민의 의무문제에 있어 충분한 준거가 아닐 수 있기 때문이다. ‘좋은’ 부모와 ‘나쁜’ 부모를 구분한다고 해서, 자녀인 ‘나’의 입장에서 부모에 대한 효도의 의무가 소진되는 것이 아닌 것처럼, 도덕적으로 좋은 공동체와 도덕적으로 나쁜 공동체를 구분한다고 해서, 국가공동체에 대한 시민으로서 ‘나’의 정치적 헌신과 충성에 대한 의무 문제가 해소되는 것은 아니기 때문이다. 미우나 고우나, 부모는 어디까지나 ‘나’의 부모인 것처럼, 싫으나 좋으나, 조국이나 모국이라는 실체는 정치적 헌신과 충성을 바쳐야 하는 ‘나’의 국가가 아니겠는가! 물론 국가권력을 심히 부당하게 사용한다면, 국가공동체는 시민들인 ‘나’에게 정당한 권위를 주장할 수 없을 것이다.

그러나 이러한 논의에도 불구하고 한편 설사 정의로운 통치자나 철인왕, 혹은 정의로운 제도들이 존재한다고 해도, 반드시 ‘나’에게 복종을 요구할 만큼, 정당한 권위를 주장할 수 있는 것은 아니라는 점을 다시 한번 상기할 필요가 있다. 그 이유는 보다 근본적으로 정치적인 권위 관계는 ‘나’ 개인의 정체성을 구성한다고 단언하기 어렵기 때문이다. 같은 맥락에서 우리는 노예주와의 주종관계가 노예의 정체성을 이룬다고 말할 수 없고, 또한 남존여비의 사회의 경우처럼, 남자에 대한 일방적 복종이 여자의 정체성을 이룬다고 말할 수 없다. 그러므로 일반적으로 ‘나’의 역할과 정체성에서 일정 수준 ‘나’의 의무의 범주를 도출해 낼 수 있으나, 정치적 복종의 의무를 도출해 낼 수는 없고, ‘사회적 역할’이 ‘나’의 정체성을 구성한다고 말할 수 있으나, ‘정치적 역할’이 ‘나’의 정체성을 구성한다고 단언하기 어렵다는 사실을 강조하고자 한다.

V. 정치 공동체는 최고의 공동체인가

마지막으로 정치공동체에 대한 시민의 의무가 정치 공동체가 지니고 있는 최고의 품격에서 기인한다는 아리스토텔레스의 비전, 혹은 아렌트나 볼린 등, 네오·아리스토텔레스인들의 견해에 대하여 비판적으로 점검해 보기로 하자. 주지하는 바와 같이 아리스토텔레스에 있어 인간의 생활은 ‘활동적 삶(vita activa)’과 ‘명상적 삶(vita contemplativa)’으로 나눌 수 있는데, 명상적 삶이 철학적 삶이라면, 활동적 삶 가운데 가장 고귀한 것이 정치생활이다. 따라서 정치생활은 단순히 개인의 이익을 추구할 수 있는 장이기보다는 인간의 자아실현에 필수적인 공공의 장이라고 할 수 있다. 정치공동체, 즉 ‘폴리스’란 단순히 같은 공간에 모여 사는 인간의 삶이나 동물적 생존이 아니라 ‘잘 살고 행복하고 훌륭하게 사는 삶’ 즉 ‘에우다이모니아(eudaimonia)’에 기여하기 위한 것이다. 결국 정치 공동체란 ‘잘 사는 삶’을 위한 공동체, 개인이 완전하고 자족적인 삶을 영위하기 위해 모인 가족들과 종족들의 공동체이다. 이러한 정치비전은 이른바 ‘정치적 도구주의(political instrumentalism)’와는 대비되는 비전으로, 현대 공동체주의자들의 다수가 받아들이고 있는 비전이다. 아리스토텔레스로부터 기원을 갖는 이 비전에서 ‘폴리스(polis)’는 ‘공동체 가운데 공동체’로 투영되고 있다. ‘폴리스’는 유일하게 자족적인 공동체이기 때문에 인간발전에 대한 최고의 장이며 영역이다. 두말할 나위 없이 아리스토텔레스가 상정하는 목적으로서 정치비전은 사회계약론자들의 정치비전, 즉 공공재를 제공하는 수단으로서, 혹은 공공재 산출에 방해가 되는 ‘무임승차행위(free riding)’를 제재하고 ‘강제승차행위(forced riding)’를 가능케 하는 수단으로 간주되는 정치의 비전과 사뭇 대조적이다.

이와 같이 정치생활이 그 자체로 중요한 ‘목적적 삶’으로서 비수단적 가치를 함유한다면, 정치공동체의 시민이 되고 시민으로 살아간다는 사실에도 내적 가치가 배어 있는 셈이다. 물론 그렇다고 해서 정치공동체로서 국가에 대하여 묘사하고 있는 아리스토텔레스의 표현, 즉 “국가는 자족적”이라는 명제를 자구적으로 받아들일 필요는 없을 것이다. 현대의 어떤 국가에서도 완벽한 자족적인 특성을 찾아볼 수는 없기 때문이다. 아무리 부국(富國)이며 강대국(強大國)이라고 하더라도, 혹은 부국일수록 오히려 다른 나라와의 상호의존(interdependence)과 상호교역이 필요한 것이 현실이다. 비교우위가 있는 부문에서는 재화를 수출하고 비교우위가 결여된 부문에서는 재화를 수입하는 등, ‘오타키(autarchy)’, 즉 완전한 자급자족국가는 존재하지 않는다. 그런가하면 보다 엄밀한 의미에서 ‘폴리스’가 다른 공동체와 달리, ‘최고선(highest good)’을 추구하고 있다는 아리스토텔레스의 통찰도 쟁점사안이라고 생각된다. ‘최고선(summum bonum)’은 아마도 ‘공동선(bonum commune)’ 정도로 환치시키는 편이 온당할 듯하다. ‘최고의 선’에 대한 개념은 구성원이나 사회조직에 따라 달라질 수 있으므로 오히려 다양한 구성원들이 선호하는 다양한 선 가운데 최소

공배수(最小公倍數)에 해당하는 공동선을 추구한다는 표현이 적합하리라고 보여지기 때문이다. 이 점이야말로 본 연구에서 국가공동체의 특성과 관련하여 ‘최고선’보다 ‘공동선’의 개념을 선호하는 이유이기도 하다. 그러나 그럼에도 불구하고 아리스토텔레스나 네오·아리스토텔레리안들의 정치비전에서는 루소의 정치비전과 마찬가지로 ‘정치적 도구주의’에 대한 거부메시지는 확고한 것으로 보인다. 하지만 정치적 도구주의를 거부한다고 해서, 국가공동체를 공동선을 추구하기 위한 유일하고 현저한 최고의 도덕공동체로 받아들일 필요가 있는 것은 아니라는 점을 강조할 필요가 있다.

아리스토텔레스의 비전과 관련하여 특히 네 가지 관점에서 반론을 제기할 만하다고 생각된다. 무엇보다도 도덕적 국가의 전형으로 일컬어지는 그리스의 ‘폴리스’에 대한 간략한 평가를 함으로써 최고공동체로서 국가의 위상에 의구심을 표출하고자 한다. 주지하는 바와 같이 ‘폴리스(polis)’는 다만 고전적인 그리스의 전형적 현상은 아니었다. ‘폴리스’의 복수인 ‘폴레이스(poleis)’는 헬레니즘과 로마제국시대에도 상당 수준의 자율성을 가지고 존재해왔다. ‘폴리스’가 ‘국가’인가에 대해서는 쟁점 사항이다. ‘폴리스’는 시민들이 집단 결정에 직접적으로 참여할 수 있을 정도로 주민들 숫자가 작은, 전적으로 자율적인 공동체였다. 사실 아리스토텔레스가 아시리아 초강대국의 한 속국인 바빌론을 ‘폴리스’로 지칭하기를 거부한 이유는 바빌론은 시민들이 한 번 회동하기도 어려울 정도로 방대한 곳이었기 때문이다. 뿐만 아니라 ‘폴리스’에 관한 한, 국가와 사회에 대한 일반적인 구분도 적용되기 어려운 것으로 보인다. 일반적으로 ‘에크레시아’로 일컬어지고 있는 ‘공회(公會)’에서 이루어지고 있는 집단결정의 제도도 시민들과는 상이한 대표자들이 자리를 차지하고 있는 오늘날의 의회와는 달리 대의조직이 아니었다. 시민들이 스스로 그 자리를 차지하고 운영하고 있었기 때문이다. 또한 도덕과 정치는 상호 융합되어 있었다. 도덕적 덕목은 시민들의 책임 완수에서 필수 불가결한 요소로 간주되었기 때문이다. 이와 마찬가지로 종교와 도덕도 밀접하게 연계되었다. 종교는 시민종교였고 신들은 동시에 ‘폴리스’의 신이었고, 그리스의 시민들이 사적으로 신앙생활을 영위해 나가는 경우는 없었다. 신앙은 어디까지나 공적 신앙이었다.

이러한 관점에서 토마스 팅글(Thomas Pangle, 1988, 512)은 ‘폴리스’의 특성을 다음과 같이 지적하고 있다. “폴리스는 현대적 의미에서 도시는 아니다. 그것은 자족적이고 독립적인 정치 공동체이다. 그러나 그렇다고 해서 국가나 도시국가도 아니다. ‘국가’라는 용어는 그리스어를 번역할 때 사용될 수 없다. 왜냐하면 현대 용어에서 국가와 사회의 구분을 전제로 하고 있는데, 그것은 일반적으로 그리스의 사고방식과는 거리가 먼 비전이기 때문이다. 오늘날 국가라는 용어를 사용할 때는 정당한 폭력을 독점적으로 사용하는 정부나 정치권위를 일컫는다.” 팅글의 지적은 결국 본 논의의 맥락에서 보면, 현대 국가가 결여하고 있는 도덕적 특성을 ‘폴리스’가 지니고 있는 것으로 파악할 만하다.

그런가 하면 디킨슨(L. Dickinson, 1962, 49)의 설명에서도 ‘폴리스’의 도덕적 특성은 현

저하다. “그리스인들의 사고방식에서 폴리스의 시민이 된다는 것은 단순히 세금을 납부한다든지 투표권을 가지고 있음을 의미하는 것은 아니었다. 그것은 시민생활과 군대생활의 모든 기능에 직접적이며 능동적인 협력을 의미하는 것이었다. 시민은 일반적으로 군인이고 판관이며 의회의 구성원이다. 시민의 공적인 의무는 대표를 통하여 이루어지는 것이 아니라 직접 행하는 데 있었다.”

그밖에도 ‘폴리스’의 도덕적인 특성을 설명하는 논의들은 적지 않다. 그리고 오늘날에도 아렌트(H. Arendt)나 보에글린(E. Voeglin), 볼린(Wolin) 등은 폴리스의 생활을 정치생활의 바람직한 원형으로 삼고 있다. 따라서 ‘폴리스’의 생활이 국가의 도덕적인 특성을 비교적 생생하게 반영하고 있다는 사실에 대하여 인식할 필요는 없을듯하다. 그러나 그럼에도 불구하고 국가의 도덕적인 특성에 미흡하다고 판단되는 두 가지 측면을 지적할 수밖에 없다고 생각된다. 첫째로 그리스의 ‘폴리스’에서 시민들은 매우 적은 부분만을 차지하고 있었다는 사실이다. 여자와 노예 및 외국인들은 모두 정치생활에서 배제되어 있었다. 이것은 마치 근대 사회에서 노동자들이 재산이 없다는 이유로 투표할 권리를 박탈당하고 있다는 사실과 유의미하게 비교될 만하다. 이처럼 시민의 자격으로부터 배제되어 있던 사람들에게서 집단 선택의 제도는 오늘날 대의제의 불완전한 제도나 혹은 불완전한 국가처럼, 그들의 의사와는 관계없이 운영되고 있었다. 실상 보편적인 선거권은 그리스의 ‘폴리스’의 산물이 아니라, 현대민주주의의 산물이 아니겠는가!

두 번째로 아리스토텔레스의 공동체주의자들이 ‘폴리스’와 현대의 국가를 구분함으로 고대 ‘폴리스’의 도덕적인 성격을 강조하고 있으나, ‘폴리스’의 도덕적인 성격이 과대평가되어서는 곤란하다고 생각된다. 즉 ‘폴리스’는 오늘날의 국가와는 ‘질적으로’ 달리 운영되었기 때문에 ‘폴리스’에 대한 시민들의 태도는 오늘날 국가에 대한 시민들의 태도, 즉 국가에 대한 항거, 정치적 무관심과 ‘질적으로’ 다르다고 말하기는 어렵기 때문이다. 실상 이 점에 있어 소크라테스는 산 증인이 아닐 수 없다. 오늘날 국가의 부도덕성에 항거하여 시민 불복종 운동을 벌인 대표적인 사람들로 서로우나 간디, 마틴 루터킹을 꼽고 있다. 그러나 그리스의 ‘폴리스’에서도 소크라테스는 비록 복종주의자이기는 하나, 자신이 양심적으로 반대하는 법원의 판결을 왜 받아들이는지 강조하고 있지 않은가. 그 논리는 여러 가지이나, 분명한 점은 아테네의 법이 정의로웠기 때문은 아니었다는 사실이다. 그러므로 소크라테스의 운명을 생각하면, 그리스의 ‘폴리스’가 오늘날의 국가와는 달리 비교적 완벽한 도덕적 실체였다는 주장은 후대에 살고 있는 사람들의 미화의 결과일는지 모른다.

세 번째로 ‘폴리스’로 상징되는 국가공동체가 최고의 도덕 공동체(moral community)인 가 하는 문제는 가정을 최고의 도덕공동체로 설정해 왔던 유교적 정치비전에 의하여 도전받을 필요가 있다. 특히 오랫동안 한국 사회에서 생활규범이며 정치이념으로 정착되어 왔던 유교에서 이상적인 공동체모델은 국가보다는 가정이다. 따라서 우리에게 ‘가화만사성(家和萬事成)’이나, ‘수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)’의 준칙은 결코 생소하지 않

다. 효(孝)는 충(忠)의 원형이며 연장으로서, 그 역은 가능하지 않다. 즉 ‘효자(孝子)’에서 ‘충신(忠臣)’이 나는 것이지, ‘충신(忠臣)’에서 ‘효자(孝子)’가 나는 것은 아니다. 또한 두 아버지를 섬길 수 없는 것처럼, 두 임금을 섬길 수 없다는 것이 충신이 되어야 할 논리적인 것이며 유비적 표현이었다. 이처럼 ‘효’가 ‘충’보다 선행하며 ‘국가’보다는 ‘가족’을 공동체의 원형으로 간주해 온 지적 경향은 전통의 범주에 머무르지 않고 오늘날 우리 한국 사회에서 매우 중요한 가치규범으로 정착되고 있다.³⁾ 시장사회에서 이윤을 추구하는 회사도 가족을 이상으로 삼아 ‘삼성왕국’이나 ‘현대왕국’보다 ‘삼성가족’ 혹은 ‘현대가족’으로 스스로를 지칭하고 있지 않은가? 혹은 올림픽에서 금을 많이 따는 경기종목은 ‘충신종목’이 아니라 ‘효자종목’이며 수출이 잘되는 상품은 ‘충신상품’이 아니라 ‘효자상품’이다. 이러한 표현들은 수사학적 표현을 넘어서서 ‘폴리스(polis)’보다 ‘오이코스(oikos)’가 개인에게 더 중요한 헌신과 복종의 의무를 요구한다는 함의를 지닐 수 있는 공동체주의 가능성이 실재하고 있음을 웅변하는 셈이다.

마지막으로 보다 실제적 차원에서 관찰해 본다면, 오늘날 중차대한 의미를 지니고 있는 공동결사의 형태는 국가공동체보다는 가족이나 동아리, 동호인 그룹, 노동조합 혹은 종교 집단처럼 규모가 작은 공동체, 혹은 ‘소공동체’로 좁혀져 있는 것이 현실이다. 이와 관련하여 우리는 슈마허(F. Schumacher)가 설파한 “작은 것이 아름답다(small is beautiful)”는 준칙을 새삼 상기하게 된다. 또한 이러한 소공동체들도 국가공동체 못지 않게 개인의 정체성을 구성하거나 제공하며, 그 성원들에게 일정한 의무를 부과하고 있음은 주지의 사실이다. ‘부모된 도리’, ‘자녀된 도리’, 혹은 ‘종교인의 의무와 사명’ 혹은 ‘직업윤리’ 등이 유의미하게 운위되고 있음은 바로 그 때문이 아니겠는가! 특히 국가공동체가 너무나 방대하고 외형적이며 익명적이어서 내실있는 공동체보다 유명무실한 공동체로 전락하고 있는 현대 사회에서, 소공동체의 중요성은 더욱 더 커지고 있으며, 때때로 국가공동체와 결합적 관계로까지 발전하는 나머지, 이른바 ‘역할갈등(role conflict)’과 ‘의무갈등(obligation conflict)’까지 야기되는 실정이다. 조직폭력배 조직원으로서의 헌신과 국가공동체 구성원으로서의 헌신사이에 갈등이 불거져 나오는 현상은 신문지상에서 자주 목격하게 되는 사안이다.

그런가 하면 집안 일을 거들고 가게를 이어가며 부모를 공양하는데 수반되는 ‘자녀된 도리’와 국가를 위한 병역원수라는 ‘국민된 도리’가 상충하는 경우도 드물지 않다. 물론 ‘오이코스’에 대한 의무와 ‘폴리스’에 대한 의무가 합치하는 사례가 전혀 없는 것은 아니다. 우리 역사에서도 화랑 관창은 황산벌 전투에서 나라를 위해 목숨을 바침으로 ‘충’과 ‘효’의 의무를 동시에 수행할 수 있었다. 관창의 아버지 품일 장군은 황산벌 싸움에서 계백장군의 배려로 살아 돌아온 관창을 재촉하여 목숨을 바치도록 요구하지 않았던가. 그러

3) 이미 시인 김수영은 가정의 고귀성과 관련하여 “누구 한 사람의 입김이 아니라 모든 가족의 입김이 합쳐진 곳... 유순한 가족들이 모여서 죄없는 말을 주고받는 한없이 순하고 아득한 바람과 물결”로 노래한 바 있다.

나 이러한 역사적 고사가 아름다운 이야기로 전해 내려온다는 사실 자체가 ‘충’과 ‘효’의 공존이 일상적이기보다는 예외적 현상임을 시사한다. 그런데 양자가 경합하는 상황이라면 어떤 규범과 도리가 더 우세할 것인가? 여기서 사르트르는 어떤 대안을 선택해도 무방하다는 입장을 밝힌 바 있거니와, 이러한 입장이 한낱 실존주의자의 입장이라고만 치부할 수 있겠는가? 다시 말해서 효(孝)와 충(忠)이 충돌하는 상황에서, 혹은 ‘폴리스’와 ‘오이코스’가 상충하는 상황에서, 국가공동체에 대한 의무나 국민된 도리가 언제나 우세한 규범으로 결말이 나리라는 전망은 가능하지 않다. 실제로 실존주의자들뿐만 아니라 다원주의자들도 이 상황에서 개인들에게 선택의 자유를 인정하려는 경향이 강하다. 즉 국가를 포함한 어떤 공동체도 개인의 복종과 헌신을 독점적으로 그리고 우선적으로 요구할 정도로, 절대적 도덕성을 갖추고 있지는 않다고 생각하기 때문이다.

VI. 결 어

본 논의를 통하여 공동체주의자들의 정치적 복종의 의무를 고찰하였다. 특히 아리스토텔레스공동체주의자들의 주장이 설득력을 지닌다면, 즉 국가공동체 생활을 통한 공유재 향유에 관한 결과론적 논의가 합의하는 바가 있다면, 공유재를 산출하는 국가공동체에 대한 충성과 헌신이 ‘일정 수준’ 의미가 있고, 국민된 도리가 ‘최소한의 수준’에서 정당화될 수 있다는 점을 보여줄 뿐, 그 이상으로 시민으로서 ‘내’가 국가공동체에 무조건적 헌신이나 직견적 헌신의 의무를 갖고 있다는 사실을 완전무결하게 입증하는 것은 아니다. ‘국민된 도리’나 ‘시민된 도리’가 ‘자녀된 도리’나 ‘부모된 도리’를 압도하고 국가공동체가 다른 모든 소공동체 위에 명실공히 군림하는, 이른바 ‘구성적 인간결사조직(architectonic human association)’으로서 국가공동체의 위상은 결과론적 관점에서 구축되기 어렵다는 의미이다. 결국 정치 공동체가 비록 ‘유의미한 공동체’임에는 틀림없으나, 다른 경합하는 공동체들의 가치를 압도할 만큼, 양질의 결과를 산출하는 ‘최고의 공동체’나 다른 공동체들의 가치의 원형이 되는 ‘모형공동체’라는 명제는 쟁점의 소지가 큰 명제이다. 그러므로 국가공동체에 대한 정치적 의무가 다른 소공동체에 대한 의무보다 우선한다는 논리도 방어되기 어렵다고 생각한다.

참 고 문 헌

- Arendt, H. (1958) *The Human Condition*. Garden City: Doubleday.
- Dickinson, G. L. (1962) *The Greek View of Life*. London: Methuen.
- Habermas, J. (1975) *Legitimation Crisis*. Trans. by T. Macarthy. Boston: Beacon Press.
- Pangle, T. (1988) *The Laws of Plato*. Chicago: University of Chicago.
- Pitkin, H. (1972) "Obligation and Consent", in P. Laslett, W.G. Runciman, and Q. Skinner, ed., *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Popper, K. (1962) *Open Society and Its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reaume, D. (1988) "Individuals, Groups and Rights to Public Goods", *University of Toronto Law Journal* 38, 1~27.
- Sandel, M. J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolin, S. S. (1960) *Politics and Vision*. Boston: Little, Brown.

<Abstract>

Communitarianism and Political Obligation

Park, Hyo-chong*

This study attempts to examine the two types of the communitarian approach to the problem of political obligation. The Wittgensteinians' response to the problem of political obligation is that of what could be called 'conceptualism'. It argues that a legitimate state ought to be obeyed because that is what 'legitimate' means. The state is compared to the rule of a game like chess. Objections made to following laws, or rules, can only show that we have not understood that that is precisely what the membership of the state, or playing the game, means. But this obviously depends on an untenable analogy between states and games. A second argument, related to the Aristotelian vision, points out that a state ought to be obeyed because the state is 'the community of the communities'. But this is not powerful enough to sustain the conclusion that rational persons must have as their primary locus of loyalty the state, for it can not show that the shared goods of political life are always dominant. At best, it shows that commitments and loyalty to the state may be rational and justified, and that they are of value in a sound theory of legitimate authority. Perhaps we cannot fairly expect a stronger conclusion from the communitarians' arguments.

* Associate Professor, Department of National Ethics Education, College of Education, Seoul National University.