한국 정치이념의 역사와 과제

서울대학교

한국 근 · 현대 정치사는 단절과 연속의 복합적인 과정과 사건들을 내포하며, 이에 따라 상이한 정치이념과 목적들이 동시적으로 추구되어 왔다. 전통과 근대성 사이의 갈등과 상호변용은 독특한 정치이념의 지형을 형성시켰으며, 보다 최근에 이르러서는 탈근대적 현상의 등장에 의해 정체성을 규정하는 메커니즘과 구조가 더욱 복잡해지고 있다.

정치공동체의 유지를 보장하는 진정한 정치 개혁과 민주주의의 공고화를 위해서는 지금까지 한국 정치사회의 기저에 존재해온 상징세계를 체계적으로 이해하고, 나아가 미래지향적인 정치이념을 구상하려는 노력이 필요하다. 본고는 전통, 근대, 탈근대라는 거시적 변화에 대한 역사적 구분을 전제로 한국 정치이념을 비판적으로 분석하고, 아울러 현대 한국사회에 요구되는 이념적 과제를 검토하는 것을 목적으로 한다. 구체적으로는 유교 정치이념의 특징과 현대적 함의, 한국 민족주의의 특징과 과제, 자유민주주의의 왜곡과 재정립의 문제, 현대세계의 변화 양상과 탈근대적 문제의식의 대두 등을 논의의 주제로 한다.

I. 머리말

정치현실을 이해하기 위해서는 그 정치세계를 구성하는 '상징의 세계' - 신념, 기대, 목적, 의미 등 - 를 이해하여야 한다. 정치이념은 정치세계를 구성하는 관념 및 가정들로서 정치행위에 대한 의미 부여와 정책 수립의 정당화를 가능케 하는 정치적 삶의 상징적 기초이다. 정치이념은 집단적 정체성 형성과 정치공동체의 통합 기능을 담당하며, 정치적 과제를 설정하고 수행하기 위한 사상적 기초를 제공

한다. 아울러 정치이념은 권력 현상과 연결되어 '이데올로기'적 성격을 갖는다. 따라서 시대적 상황에 부합하는 정치이념의 수립은 정치체제의 안정성을 확보하기 위한 필수요건이 된다. 정치공동체의 위기는 근본적으로 공동체를 지탱하는 기본 이념이나 공유되어온 신념의 와해와 깊은 연관성을 갖는다. 정치이념은 정치공동체의 유지뿐만 아니라 위기의 상황에 처한 정치공동체의 기초를 재건할 수 있는 집단적 역량을 반영한다.

한국 근·현대 정치사는 단절과 연속의 복합적인 과정과 사건들을 내포한다. 이에 따라 비동시적인 요소들이 동시적으로 존재하는 특수한 역사적 지형이 형성되었다. 한편으로 역사의 단절과 이에 따른 아노미적 상황은 정체성의 위기를 낳았다. 일제의 식민지배와 냉전의 소용돌이, 전쟁과 분단, 그리고 급속한 경제발전과 정치적 권위주의의 강화, 1980년대 이후 가속화된 민주화운동의 과정은 많은 격변과 혼란을 수반하였고, 이에 따른 의식과 사상, 문화 차원에서의 변화와 혼돈의 폭도 그만큼 컸다. 그러나 다른 한편 전통적인 관습과 의식은 단절적인 역사과정 속에서도 지속적인 영향력을 행사해왔다. 한국 정치이념의 역사는 정치현실과 이념적 좌표 사이의 괴리로 특징지어진다. 한국의 근대사에서 정치이념은 자기 실현의 계기를 상실한 "불행한 의식"의 단계에 머물러 있다.

한국 정치이념의 역사를 전통으로부터 탈근대로의 순차적 역사성을 전제로 하여 도식적으로 서술하기는 어렵다. 한국 정치의 단면을 살펴보면 상이한 정치이념과 목적들이 동시적으로 추구되는 복합적이고 중층적인 구조가 발견되기 때문이다. 현대 한국의 문화·이념적 정체성은 전통(공동체적 유대, 신분제도, 민속과 풍습, 유교, 불교, 샤머니즘 등), 근대(19~20세기의 근대화와 관련된 개화사상, 민족주의, 자유민주주의, 진보주의, 산업화와 경제제일주의, 물질주의, 도구적 합리성 등), 그리고 탈근대(환경, 삶의 질, 탈물질주의, 신사회운동, 개인적 창조성의 발현 등)의 측면들이 복합적으로 작용하여 구성된다. 따라서 현대 한국 정치사회의 자기정체성은 어느 한 측면의 강조에 의해 파악될 수 없고, 이들 요소들 간의 상호지지적 또는 상충적 관계에 대한 탐구를 통해 구명될 수 있다. 한국의 근대 정치이념의 역사는 전통사상과 관습의 지속적인 영향력과 동시에 근대적인 법·제도적 권위의 형성 과정을 내포한다. 근대화의 추진과 더불어 한국사회에는 형식적 권위로서 법치주의가 수용되었으며, 이의 구체적 제도화를 위해 자유민주주의적 절차의 수립이 추구되어 왔다. 그러나 이러한 과정은 전통의 영향력을 배경으로

진행되었으며, 전통과 근대성 사이의 갈등과 상호변용은 독특한 정치이념의 지형을 형성시켰다. 보다 최근에 이르러서는 탈근대적 현상의 등장에 의해 정체성을 규정하는 메커니즘과 구조가 더욱 복잡해지고, 이에 따라 아노미적 혼돈의 심화에 대한 사회적 우려가 고조되고 있는 것이 현실이다.

1980년대 후반 이후 한국 정치는 민주화라는 세계사적인 변화와 맞물려 많은 변화를 경험하고 있다. 이러한 민주적 변혁과정에서 발견되는 하나의 특징은 정치세계 내에서의 이념의 공백화 현상이다. 과거의 정치사회운동과 연관된 정치이념들에 대한 심각한 회의와 더불어 나타나는 '이데올로기의 종언'은 이른바 보수화 편향을 재촉하기도 한다. 그러나 정치 개혁에 대한 전사회적인 공감대는 개혁의 방향에 관한 진지한 공적 논의를 요구하며, 이러한 측면에서 이념과 철학의 공백현상과 이에 대한 무관심은 많은 위험성을 내포한다. 정치공동체의 유지를 보장하는 진정한 정치 개혁과 민주주의의 공고화를 위해 필요로 하는 시급한 과제는 지금까지 한국 정치사회의 기저에 존재해온 상징세계를 체계적으로 이해하고, 나아가 미래지향적인 정치이념을 구상하려는 노력이다. 즉, 현실세계에서 영향력을 행사해온 정치이념의 내용에 대한 비판적 분석과 함께 적실한 이념적 좌표를 설정하려는 노력은 개혁의 방향에 대한 정당성을 확보하기 위한 전제조건이 된다.

본고는 전통, 근대, 탈근대라는 거시적 변화에 대한 역사적 구분을 전제로 한국 정치이념을 분석하고, 아울러 현대 한국사회에 요구되는 이념적 과제를 검토하는 것을 목적으로 한다. 물론 시대적 구분 자체에 대한 논의 가능성을 염두에 두면서, 각 정치이념을 나름대로의 생성과 변화를 내포하는 발전적 과정으로서의 '전통'으로 파악하고자 한다. 구체적으로는 유교 정치이념의 특징과 현대적 함의, 한국 민족주의의 특징과 과제, 자유민주주의의 왜곡과 재정립의 문제, 현대세계의 변화양상과 탈근대적 문제의식의 대두 등을 분석의 대상으로 한다. 각 정치이념을 분석함에 있어서는 정치이념의 사상적 기초와 현실적 변용에 초점을 둔다. 정치이념은 하나의 고정된 원리와 이론적 체계로 환원될 수 없으며, 따라서 정치이념의 역사를 고찰함에 있어서는 그 이념이 배태된 역사적 맥락, 내부적 다양성과 긴장에 주목하여야 한다. 특히 정치이념은 현실적으로 권력 현상과 결합되어 존재하기 때문에 이념의 특징과 변천 양상은 역사적 맥락 속에서 파악되어야 한다.

II. 유교 정치이념의 전통

1. 유교 전통에 대한 이해

유교 정치이념은 한국 전통사회의 대표적인 정치이념이며, 현대에 이르기까지 그 영향력이 잔기(殘基)의 형태로 지속되고 있다. 유교는 중국에서 한·당시대까지 실용적인 관료의 학문으로서의 기능을 담당하였으며, 이념으로서의 역할은 불교와 도교에 의해 수행되고 있었다. 그러나 당·송시대를 거치면서 유교는 자체의 개혁을 통해 성리학으로 발전되면서 이념의 지위를 독점하기 시작했다. 성리학은 불교와 도교의 교리를 수용하여 현세적 합리주의의 철학을 세련시키고, 나아가 국가와 사회운영을 담당하는 정치이념의 지위를 주장하게 되었다. 한·당유학의 성격을 띠고 있던 고려조의 유학은 불교에 대항할 만한 형이상학이나 통치론을 가지고 있지 못했으며, 따라서 정치이념으로서의 기능을 발휘하지는 못하였다. 그러나 여말의 성리학은 수신(修身)과 치국(治國)을 체계적으로 연결시킴으로써 지배적인 정치이념으로 등장하게 되었다. 여말선초의 유학자들은 출세간(出世間)적인 불교를 비판하면서, 성리학은 일용평상(日用平常)의 현실적 문제들에 대한 규범적 지침을 제공하는 입세간(入世間)적 학문으로 인식하였다. 성리학은 원시유학의 현실주의와 도·불의 탈세속적 사상을 절충한 성격을 갖는다. 즉, 성리학은 한편으로 도·불처럼 현실 도피적이지 않으면서, 다른 한편으로 원시유가처럼 관심이 현실에만 국한되지 않았다. 성리학은 일상적인 규범을 중시하면서 동시에 형이상학적 원리와 본질에 대한 깊은 성찰을 추구하였다.

현실 사회에서 성리학이라는 새로운 사상이 수용되기 위해서는 그것을 담지할 세력이 형성되어야 했다. 성리학의 주체는 중앙의 특권 귀족들이 아니라 관료가 되기 위해 학문적 능력을 시험하는 과거를 거쳐야만 했던 주변세력이었다. 귀족에 대해 그들은 사족(士族)으로 불렸다. 또한 현직과 퇴직관리를 중심으로 한 유학적 지식계층을 사대부(士大夫)라 하였다. 고려 말에 국가적 차원에서 교육과 과거제도를 통해 추진된 유학 장려와 함께 등장하게 된 신흥사대부들은 14세기 후반에 이르러 정치의 중심세력으로 성장하였다.

여말선초의 성리학은 체계적인 형이상학과 윤리·통치론을 바탕으로 불교 비판

을 넘어서 당면한 사회적 모순과 비리를 척결할 수 있는 이념적 좌표의 기능을 수행함으로써 조선조의 통치이념으로 발전하게 되었다(박충석 1982, 16 이하). 성리학은 한·당유학에 비해 민본적이며, 유교적 정치이념인 왕도(王道)를 이상으로 하였다. 따라서 신흥사대부들은 고려의 권문세족과 귀족정치의 잔재를 청산하고 합리적인 질서를 수립하는 데 성리학이 크게 기여할 것으로 믿었다. 여말선초의 성리학은 세력의 확대를 추구하는 신흥사대부들이 당시의 정치사회적 문제들을 해결하기 위해 의존한 사상적 기반이었다. 제도개혁과 관련하여 신흥사대부들은 전제(田制)개혁을 매우 중요시하였는데, 전제개혁은 공자의 '균부(均富)'와 맹자의 '정전(井田)'과 같은 유교의 경제적 균등사상이 반영된 성리학적 실천이기도 했다. 이와 같이 개혁과 조선조 창업은 철저하게 성리학적 정치담론을 통해 정당성을 확보할 수 있었다. 나아가 성리학의 도학이념은 역성혁명을 정당화하는 명분으로 기능하는 데 그치지 않고 새로운 정치질서와 사회질서를 재구성하는 원리로 원용되었다. 이에 따라 수기치인(修己治人)과 공도(公道)의 실현을 추구하는 사대부집단, 즉 사족이 중심이 되어 '유교국가체제'의 성립이 가능하게 되었다. 물론 개혁의 필요성에 대한 공통된 인식에도 불구하고 개혁의 방향과 정도에 대한 선택에 있어서는 신흥사대부 집단 내에 충절과 개국이라는 상이한 입장들의 대립이 있었다(한영우 1983). 여말선초의 온건 개혁파와 급진 개혁파의 갈등은 이후 사림파와 관학파 사이의 대립 양상으로 전개되었다.

유교는 명실상부한 조선시대의 이념이었으며, 특히 정치적으로 사림과 붕당의 시대였다고 할 수 있는 조선왕조 중기는 한국 유학의 학문적 전성기였다. 조선조의 국가이념은 전사회 영역에 걸친 면밀한 법제의 정비를 통해 유교적 정치질서를 수립하는 것이었다.[1] 조선 왕조는 성리학의 유교이념을 표방한 사족 중 급진적인 일파가 가담한 역성혁명을 통해 건설된 전형적인 유교국가였다. 왕조의 교체와 사회 변혁을 합리화하고 정당화하기 위해 적극적으로 수용된 유교 정치이념은 유학의 주체인 선비(士)가 정치의 주체가 되어야 한다는 원칙에 근거한다. 학문과 정치의 일치를 통해 유학(성리학)의 이상을 실현하려는 노력은 조선 시대의 정치를 관통하는 원리라고 할 수 있다. 물론 이러한 일관된 원리의 존재를 인정한다고 해서 정치 권력의 중심을 둘러싼 대립과 갈등이 무시될 수는 없다. 즉, 군주 중심의

1) Deuchler(1992), de Bary(1985) 참조.

입장과 사대부 중심의 입장은 역사적 맥락 속에서 지속적으로 갈등 관계를 유지하면서, 조선조 정치의 지형을 형성, 변화시켜왔다.

조선조는 중앙집권적인 정치체제이며, 국왕과 양반관료 사이의 힘의 균형과 견제가 체제의 안정성을 보장하였다(Palais 1975; 1995, 409-425). 조선조 유교 정치이념의 특징인 군신공치(신권과 왕권의 조화)와 민본주의는 정도전의 사상을 출발점으로 한다. 성리학적 정치이념의 실현을 위해 정도전을 중심으로 한 개혁세력들은 '재상중심의 정치'를 제도적으로 수립하려 하였다. 정도천은 도덕적 수양과 통치에 필요한 실질적 능력을 중요시하여 재상중심의 정치를 주장하였으며, 이는 근본적으로 민본정치의 이상을 실현하기 위한 수단이었다. 왕자의 난에 의해 정도전의 재상중심 정치의 이상이 좌절되었지만, 왕권에 대한 신권의 견제는 이후의 조선조 정치에서 지속적으로 추구되었다. 물론 권근 등에 의해 왕실 및 왕권의 강화의 필요성이 주장되기도 하였다. '왕도정치'의 이상 또한 조선조 정치이념의 주축을 이루는 내용이다. 군신공치의 이념은 사림세력이 정치 세력화된 16세기 이후 개혁운동의 형태로 구체화되어 나타났다. 붕당정치가 체제운영의 중심적 정치과정으로 정착된 배경에는 사적 이해의 배제와 공도(公道)의 실현이라는 도학정치의 이념을 사화(士禍)를 겪으면서도 지속적으로 주장한 사림세력의 노력이 존재한다.

송대에 정립된 성리학이 가지고 있는 개혁적 정치지향은 성리학이 조선조의 정치이념으로 자리잡게 된 배경과 연관된다. 주자(1130~1200)에 의해 체계화된 성리학의 중심 개념인 이(理)는 우주만물의 본체로 규정된다. 이(理)라는 개념은 보편성, 평등성, 영원성, 개체성을 본질로 하며, 치자의 행위와 역할을 비판하고 평가할 수 있는 초월적 기준으로서의 정치적 의미를 갖는다(강광식 외 1998, 16-18). 진(秦) 이후 지속된 군주제의 폐단과 전횡에 대항하기 위한 정치담론의 근거로서 이(理) 개념은 비인격적 개념으로서 '천(天)', '인(仁)', '의(義)'의 개념들에 비해 권력정치를 제어함에 있어 훨씬 효과적이라 할 수 있다. 왕권을 견제하기 위한 수단인 간쟁(諫諍)과 상소(上疏), 경연(經筵) 등은 이(理)의 정치적 함의가 구체화된 제도들이라 할 수 있다. 또한 유교 정치이념의 핵심 내용인 수기(修己)와 치인(治人)의 논리적 연속성도 이(理)의 보편성에 의해 보장된다.

유교 정치이념의 특징은 비정치적 영역의 정치화에서 발견된다. 조선조의 형이상학적 이기론 논쟁과 예송 논쟁 등은 모두 정치적 질서의 수립과 밀접한 연관을

갖는다. 이러한 면에서 유학은 개인의 수신, 가족 윤리, 공적 의무의 실천 등 인간 삶의 모든 영역에 걸쳐 적용되는 "포괄적 교의(comprehensive doctrine)"의 하나이다. 이러한 포괄적 교의의 존재와 지배적인 영향력은 전통 사회의 일반적 특징으로서 일상적인 생활의 덕목인 '예(禮)'의 실천은 나아가 국가 질서와 운영의 기초인 '예치(禮治)'로 연결된다. 또한 유교 정치이념은 상하, 귀천, 존비의 명분에 따른 계층적 사회질서를 수립하고자 한다. 차별적이고 위계적인 질서는 '천리-인욕', '체-용', '존-비', '상-하', '화-이', '의-리' 등의 가치체계들을 통해 정당화된다(박충석 1982, 204-205). 유교 정치이념은 정치와 윤리의 결합을 추구한다. 삼강(三綱)은 일방적이고 절대적인 윤리규범으로서 효과적인 통치를 위해 군주의 절대적 권위를 인정하는 위계적 질서의 정치윤리이다. 이에 비해 오륜(五倫)은 쌍무적이고 상대적인 윤리규범으로서 봉건사회의 윤리규범이다. '수기안백성(修己安百姓)'의 성리학적 이념도 도덕과 정치의 결합을 추구한다. 아울러 유교 정치이념은 학문과 정치의 일치를 통해 '내성외왕(內聖外王)'의 이상을 실현하고자 한다. 구체적으로는 경연(經筵)이나 간쟁(諫諍)을 통해 군주에 대한 도학 교육을 강화하고자 한다.

성리학적 정치이념은 기본적으로 수기(修己)와 치인(治人)의 논리적 연속성, 격물(格物)에서 평천하(平天下)에 이르는 팔조목(八條目)을 근간으로 한다. 그러나 성리학을 구성하는 관념들에 대한 해석의 차이는 현실 정치에 대한 인식과 입장의 차이로 나타난다. 성리학에서 정치는 도덕적 이상의 조직적 실현과정을 의미한다. 국가란 이러한 활동을 수행하는 공동체이며, 그 근본은 수기치인의 문제로 환원된다. 물론 수기를 강조하는 경우 내부적 수양과 규범을 중시함으로써 보수적인 경향을 띠게 되고, 치인의 차원을 강조할 경우 현실 세계의 문제에 관심이 부각되어 진보적인 경향이 나타나게 된다. 따라서 성리학 내부에는 보수와 개혁의 상반되면서 동시에 상보적인 관심과 사상적 조류가 내포되어 있다.

유교 정치이념은 정도(正道)와 권도(權道)에 대한 현실적 인식을 토대로 한다. '평화롭고 태평한 시기에는 정도를 따라야 하고, 위급한 때에는 권도를 행해야 한다'는 일반 원칙은 시중(時中)의 중요성에 대한 인식을 기초로 한다. 그러나 시대적인 상황 인식과 대응에 있어서의 상이한 입장들을 제도적으로 수렴하는 기제가 충분히 작동되지는 않았다. 의리와 권변(權變)의 논쟁은 조선 건국시기, 사림과 훈구파의 대립, 병자호란 시기, 실학의 대두, 19세기 외세의 침입기에 이르기까지

다양한 형태로 전개되었다. 그러나 전반적으로 의리와 명분은 정도의 실현을 위한 원칙으로서 항상 주도적인 위상과 지배력을 유지하였다.

유학에서 정학(正學) · 이단(異端)론은 개혁과 관련하여 정치적 함의를 내포한다(강광식 외 1998, 131-137). 유학에서 이단은 철학적인 문제이면서 동시에 정치적인 문제이다. 양자와 묵자가 이단으로 비판된 이유는 이들의 사상이 인륜질서를 혼란하게 만들 위험이 있다고 판단되었기 때문이다. 물론 반유학적 이단의 대표적인 예는 불교이다. 정도전의 불교 비판 이후 이단 논쟁은 이황의 양명학 비판에 이어 조선후기 위정척사론에 이르기까지 조선 유학의 특징으로 지속되었다. 조선의 유학은 독특한 역사적 상황에 의해 정학 고수의 원리주의적 경향이 강했다. 특히 사림파의 집권 이후 이들 내부의 이념적 분파와 갈등이 심화되면서, 정학 · 이단론은 권력투쟁과 밀접하게 연관되었다. 이러한 상황은 정학고수와 이단배척의 원리주의적 경향을 더욱 강화시켜 사상의 경직성을 초래하였다. 16세기 말엽부터 '위정척사(衛正斥邪)'라는 전투적 용어가 조선 유학담론에 등장한 사실은 이와 같은 사상의 경직화를 반영하는 예이다.

임진왜란과 병자호란은 17세기 이후 조선의 정치적, 사상적 지형을 급변시킨 역사적 사건들이다. 양란 이후 송시열을 비롯한 많은 사림 유학자들은 유학의 정통을 더욱 고수하려는 극단적인 보수적 경향을 띠게 되었다. 이들은 조선조의 굴욕과 위기의 근원을 정신적 근본의 와해로 인식하였고, 따라서 배청존명(排淸尊明)의 의리론과 주자 근본주의를 주장하여 성리학의 교조화를 촉진시켰다. 다른 한편으로 유학의 보수화 경향과는 달리 국난의 원인을 주자 성리학의 '공론화(空論化)'에서 찾으면서 수신과 경세의 실(實)을 추구한 실학이 강력한 흐름으로 대두하였다(금장태 1987). 경세치용(經世致用)의 실학자들은 유학 전통의 경세론을 중요시하여 세제, 전제, 과거제 등의 제도개혁을 논의하였다. 물론 이들의 제도개혁 논의의 개혁성과 근대성을 지나치게 강조하는 것은 이들 사상의 보수성과 전통성을 간과하는 오류를 초래한다(Palais 1996). 그러나 성리학과 이기론을 학문의 전부로 인식하지 않고 경세론을 성리학과 동일한 비중으로 유학 담론의 세계에 다시 끌어들였다는 점에서 실학자들의 개혁사상가로서의 의미는 인정될 수 있다(강광식 외 1998, 144-150). 이에 비해 이용후생(利用厚生)을 내세운 북학파는 성리학의 선본후말(先本後末)론과 춘추대의(春秋大義)론을 부정함으로써 성리학에 대한 본질적 개혁을 시도하였다. 이들은 성리학 전통을 구성하는 의리론과 화이론 등의

세계관과 유학적 정치질서 자체를 부정함으로써 근본적인 개혁을 지향하였다.

조선조 정치는 '공론(公論)정치'의 이념을 중심으로 한다. 유교적 공론정치는 유교적 합리성과 도덕성을 전제로 하는 규범적 담론 행위의 정치적 표출이라 할 수 있다. 유교적 공론정치는 인, 의 등의 공동체 구성원리와 함께 친, 효 등의 사회윤리를 포괄한다. 조선의 정치체제는 관인지배체제이면서도 제도적 분화와 기능적 자율성이 상당한 정도로 발달되고 보장된 정치체제였다(김운태 1981). "조선의 공공영역은 초기부터 중앙의 국가권력과 지방의 사족사회간의 상호작용이 이루어지는 매개적 영역으로 지방행정 영역 내에 자리잡게 되었다."(김용직 1999, 52) 유교적 관료국가체제를 지향한 조선조는 중앙에 사헌부, 사간원, 홍문관이라는 언관 삼사(三司)제도를 설치해 공론정치라는 유교 정치이념의 실현을 추구하였다. 물론 조선조의 공론제도는 사림층으로 공론영역이 확대되면서 실질적인 의미를 갖게 되었다. 조선 중기의 유교적 공론정치는 삼사 중심의 중앙제도와 더불어 지방 자치적인 유향소(留鄕所)와 향약를 통해 운영되었다. 특히 16세기 사림세력은 공론정치의 범위를 확대하는 데 크게 기여하였다.

일반적으로 17세기 조선조는 붕당정치의 시기로 규정된다. 붕당정치가 사적인 이익만을 추구하는 집단들간의 경쟁으로 전락되는 경우 그 폐해는 매우 크다. 그러나 17세기 조선조의 당쟁은 공론을 앞세운 붕당들 사이의 비판과 견제, 공존의 원리를 특징으로 하는 공론정치의 한 형태로 이해될 수 있다(김용직 1999, 66-68). 즉, 붕당정치는 성리학적 세계관을 공유하는 사대부들이 공도(公道)의 실현을 위한 공론정치를 표방하면서, 자신들의 집단의사인 당론을 매개로 현실정치의 헤게모니를 추구하는 정치의 형태라 할 수 있다(강광식 1990). 이후 탕평정치와 세도정치가 전개됨에 따라 중앙 삼사의 기능이 폐지되고, 사림층 중심의 공론영역은 급속히 위축되었다. 19세기에 이르러 유교사회의 특권층인 사족층에 국한되었던 유교적 공론정치의 범위는 정치사회적 위기와 맞물려 평민층으로까지 확대되었으며, 특히 19세기 후반의 농민봉기와 동학농민전쟁은 민중적 공공영역의 전개에 획기적인 계기가 되었다.

19세기 중엽 이후 외세에 의한 개항과 함께 초래된 조선조의 해체 과정은 전통과의 단절 또는 근대 지향의 단선적 과정이 아니라 전통과 근대가 혼재된 복선적 과정이었다(강광식 외 1998, 178). 전통적인 유교 사상은 근대 사상과 제도의 수용을 일방적으로 거부하지는 않았으며, 자체적으로 위기를 극복하기 위한 다양한

방식을 모색하였다. 서구적 담론들의 영향력이 증대되는 과정에서도 유교는 여전히 지배적 담론으로서의 위상을 유지하였으며, 내부적으로 보수에서 진보에 이르는 개혁의 노력들이 다양하게 전개되었다. 위정척사론자들은 개국과 개화가 유교 문명의 해체를 초래할 것으로 우려하여 강력한 저항의 태도를 표명하였다. 이에 비해 동도서기(東道西器)의 입장을 내세운 온건 개화론자들은 전통 윤리와 정치체제를 보전하면서 서양문물의 수용을 통해 부국강병을 모색하고자 하였다. 보다 현실주의적 대응책을 추구하였던 급진 개화론자들은 서구 근대 문명 및 제도의 전면적 수용을 주장하였다. 유교 개신론자들은 서양 문물을 대동(大同) 사상의 맥락에서 포용하면서도 유교 자체의 내용을 적극적으로 개혁하여 유교의 적실성을 제고시킴으로써 위기에 대처하려 하였다. 이렇듯 상이한 대응 노력에 따라 조선 해체기의 유교적 담론은 '배제'의 논리, '수용'의 논리, '대동'의 논리들이 서로 얽혀 각축하는 구조를 형성하였다(강광식 외 1998, 192-202). 도학주의와 현실주의, 원칙주의와 실용주의, 선택적 수용과 전면적 수용, 정신문화적 개혁과 현실 문물의 개혁 등의 대립적 시각과 대응책들이 활발하게 논의의 장에 등장하였지만, 미처 자생적인 결실을 맺지 못하고 식민의 상태로 전락하게 되었다.

2. 유교 정치이념의 현대적 의의

근대화 과정이 심화됨에 따라 유교에 대한 부정적 견해는 더욱 강화되는 경향을 보였다. 그러나 다른 한편으로 유교적 전통과 민주화 또는 산업화 사이의 긍정적 연관성에 주목하는 주장들도 제기되었다. 이른바 유교 자본주의론의 논거는 유교적 전통을 지닌 동아시아 국가들의 성공적인 근대화 경험이다. 나아가 유교적 전통에는 근대화, 즉 민주화와 산업화가 초래한 폐단을 시정하는 데 유용한 요소가 있다는 평가도 대두되고 있다. 개인의 자유와 권리에 편중된 민주화의 요구는 공동체의 결속력을 약화시키고 만성적인 정치적 불안을 초래할 위험성을 지니고 있다. 또한 산업화는 냉혹한 이익추구와 물질주의의 팽배를 조장하여 사회적 도덕성과 인간의 심성을 타락시키고, 무모한 개발을 통해 삶의 터전인 자연과 공동체를 파괴한다. 이러한 상황에서 공동체, 권위, 질서, 의무와 책임 등을 강조하는 유교 전통은 근대화의 폐단, 즉 원자론적 개인주의와 소유지향적인 물질주의에 의한 공동체의 붕괴와 도덕 불감증의 팽배를 치유할 수 있는 잠재적 대안으로서 주목을

받게 된다. 급격한 근대화가 초래한 가치관의 혼란과 도덕적 상대주의는 전통에 토대를 둔 안정된 가치관에 의해 그 폐해가 줄어들 수 있다는 것이다. 또한 근대 계몽주의의 도구적 합리성을 보완하고 대체할 수 있는 합리성의 근원이 유교적 합리성에서 발견될 수 있다는 주장도 설득력 있게 제시되고 있다(Tu Weiming 1998, 3-21).

현대 서구에서 공동체주의가 크게 주목을 받고 있는 이유는 서구적 합리주의와 자유민주주의의 한계에 대한 인식이 확산되고 있기 때문이다. 현대적 상황에서 미래지향적인 정치의 형태는 사회통합에 기여하는 공동체적 유대와 신뢰가 확보되는 정치이어야 한다. 현대 사회가 처한 위기의 중심에는 사회통합의 자원 고갈이라는 문제가 자리잡고 있기 때문이다. 물론 사회통합의 자원은 전통 속에서만 발굴되어야 하는 것은 아니다. 미래를 지향하는 의식적 노력을 통한 새로운 연대성의 자원 창출도 중요한 과제이다. 그러나 이러한 노력이 한 사회가 공유하고 있는 전통의 자원을 무시하는 방향으로 전개되는 것은 바람직하지 않다. '실천적 지혜(practical wisdom)'는 오랜 역사 경험을 토대로 하는 전통의 창조적 계승과정 속에서 형성될 수 있기 때문이다.

유교 전통에 대한 일방적인 비판 또는 찬양은 현대적 상황에서 타당성을 인정받기 어렵다. 전통의 내용 속에서 현대적 민주주의의 이념적 맹아를 발견하려는 입장에서는 민본주의가 전통 속에 내재하는 긍정적 요소로서 평가된다. '유교의 현대화'를 추구하는 연구자들은 전통의 특수성과 현대적 보편성을 결합시키려는 시도를 통해 전통의 의미를 되살리려 한다. 아울러 현대의 자유민주주의가 가지는 한계를 극복함에 있어서도 전통적인 정치 이념과 '정치적 지혜'가 복원되거나 새롭게 조명될 필요가 있다고 주장한다. 그러나 근대 민주주의와 전통적 유교 정치이념 간의 근본적 세계관과 가치의 차이는 간과될 수 없다. 유교 전통의 민본주의는 인(人: 지위를 가진 지배층)과 민(民: 피지배층)의 위계적 신분구조에 기초를 둔 사상이다. 유교적 민본주의와 민주주의의 차이는 군주정과 공화정의 차이이기도 하다. 위민사상과 연관된 '노블리스 오블리제(noblesse oblige)'가 민본주의의 기초이며, 민주주의는 이에 비해 국민주권, 정치 참여, 평등한 시민권, 자기입법의 이념에 기초한다. 이러한 면에서 민본주의 전통의 극복이 민주주의 실현의 중요한 과제 중의 하나로 인식될 수도 있다.

그러나 다른 한편 유교 정치이념을 과거의 고정된 봉건적 이념으로서 배격의 대

상으로만 파악할 필요는 없다. 전통은 지속적인 재해석과 재창조의 과정을 내포한다. 따라서 서구적 외래 개념에 의한 정치질서 수립의 노력이 가지는 한계를 극복한다는 의미에서 한국의 유교 전통을 현대적 관점에서 재해석하고 계승하려는 노력은 필요하다. 전통의 파기와 단절보다는 전통의 창조적 계승이 '실천적 지혜'를 축적할 수 있는 방안이다. 정치적 질서의 수립이라는 과제는 민주적 자발성과 합의뿐만 아니라 리더십과 지혜를 필요로 한다. 이러한 맥락에서 유교의 공도(公道)와 공론(公論)의 정치이념에 대한 진지한 비판과 재해석은 현대 한국 정치의 문제들을 이해하는 데 도움을 줄 수 있다. 아울러 앞으로 실현되어야 할 '정치 공동체'의 모습과 그에 필요한 자원을 모색함에 있어서도 중요한 출발점을 제공한다.

III. 민족주의의 과거와 현재

1. 한국 민족주의의 특징

민족주의는 일반적으로 국민주권의 수립을 통한 대내적 민주화, 그리고 자주독립과 민족자결권에 의한 대외적 주권성의 확립을 추구하는 근대적 이념으로서 이해된다. 근대 서구의 민족주의는 근대 국가의 형성과정을 촉진시킨 강력한 정치이념으로서 자유주의, 민주주의, 낭만주의, 사회주의, 국가주의 등의 이념들과 친화 및 긴장의 관계를 가지면서 국가와 지역에 따라 다양한 양태로 전개되어왔다. 영국과 프랑스의 경우 민족주의는 자유민주주의적 원리(개인주의, 인민주권, 입헌주의)와의 관계 속에서 '자유주의적(또는 정치적) 민족주의'의 형태로 나타난 반면, 독일과 이탈리아에서는 문화와 혈연, 언어, 유기체론적 집단주의 등이 강조되는 '낭만주의적(또는 문화적) 민족주의'의 전개를 볼 수 있다. 물론 19세기 후반이후 서구의 민족주의는 제국주의적 팽창을 정당화하는 이념으로서도 기능하였다.

한국 민족주의는 그 발생양식에 있어 제국주의적 침략에 대한 저항과 함께 근대성에 대한 내재적인 자각의 과정도 포함한다. 한국 민족주의의 사상과 실천은 한편으로 한말에 이르러 외부로부터의 충격과 외압이 계기가 되어 등장하였다(김영작 1989). 위정척사 사상은 한국 민족주의의 저항적 성격을 단적으로 보여주며, 일제 강점 이후의 다양한 형태의 민족주의운동들은 기본적으로 '저항적 민족주

의' 의 성격을 갖는다. 그러나 다른 한편 한국 민족주의를 총체적으로 이해하기 위해서는 내재적 각성과 역량 축적이라는 과정을 통해 발생 · 전개된 측면도 간과될 수 없다(김혜승 1997). 실학파의 민족주의적 개혁 사상, 대원군의 내정개혁정책, 동학농민운동과 갑오개혁의 개혁정치 등은 변화하는 국제세력관계 속에서 민족의 자결권을 확보하고 민족의 집단적 역량을 강화하려 했던 주체적 노력이었다.

외세와 외압에 대응하기 위한 위정척사론과 개화파의 현실주의, 밑으로부터의 반봉건운동을 주도한 동학사상, 갑오개혁, 계몽운동, 무력항쟁 등은 모두 위기에 처한 민족자결권을 수호하고 회복하기 위한 저항의 표출이다(신용하 1987). 일제의 강점 이후 문화계몽운동과 의병운동은 국내에서의 실력양성운동과 해외에서의 무력항쟁 기지의 건설 노력으로 전환되어 지속되었다. 이 과정에서 유명무실한 대한제국을 대신할 수 있는 대안적인 이념으로서 공화주의에 대한 관심이 고조되었다. 1919년 3 · 1 운동은 분산적으로 진행되던 다양한 운동세력이 결집된 역사적 사건이었으며, 민족운동 내부에서 공화주의가 대안적인 정치이념으로 위상을 확립하게된 계기가 되었다. 3 · 1 운동 이후 국내외 민족운동세력들은 보다 현실적인 대안을 모색하기 시작했으며, 임시정부의 수립은 그 대안의 하나였다. 또한 사회주의 사상이 국내외적으로 수용되고 유포됨에 따라 민족운동의 분화가 나타났다. 민족운동세력은 각자의 대안을 구체화시키기 위해 조직을 결성하고 사상적 대안을 마련하면서 항일운동을 전개하였다. 이들간의 결합이 신간회 운동으로 전개되기도 하였지만, 통합된 항일 운동의 시도가 실패한 이후 서로 격렬하게 대립하는 양상을 보이기도 하였다.

한국의 민족주의는 전반적으로 저항과 도덕적 분노의 형태로 표출되었다. 윤리적 실체로서의 민족의 정치적 자결권과 자긍심에 대한 강한 열정이 바탕이 된 한국의 민족주의는 '낭만주의적 민족주의' 의 성격을 띠고 전개되었다. 민족주의의 권위와 도덕성은 반제국주의 민족해방이라는 과제의 절대성에 의해 확고하게 인정되었고, 여타의 근대적 사상 조류들은 민족주의와의 결합을 통해 수용되고 나아가 생명력을 유지할 수 있었다. 해방 후 민족주의는 강력한 국가적 동원 이데올로기로 기능했으며, 국가주도의 경제개발, 반체제적 저항운동, 분단극복과 통일운동 등은 모두 민족주의적 열정과 권위에 의존하여 추진되었다. 낭만주의적 민족주의의 강한 영향력과 생명력은 반대로 자유민주주의와 사회주의 등의 근대적 사상의 정립과 제도화에 장애가 되었다. 물론 민족주의는 국민주권이념과 밀접한 연관성

을 가지고 있다(Yack 2001, 517-536). 그러나 '절차화된' 국민주권은 합리적 의사 형성 구조의 확립에 의존하며, 민족주의가 집단주의적인 동원과 운동의 이데올로기로 작동되는 상황에서는 민족주의와 자유민주주의는 서로 갈등 관계를 형성하게 된다.

2. 민족 형성과 민족문화

민족주의는 민족을 정치적 공동체의 단위로 하는 민족국가의 수립을 지향하는 정치이념이다. 따라서 민족주의는 역사와 문화를 공유하는 민족이라는 관념을 토대로 한다. 그리고 민족 관념의 수립은 오랜 역사를 통해 형성되어온 독자적인 문화 전통을 '창조' 하려는 노력과 과정을 필요로 한다. 민족과 민족문화는 민족주의 운동의 맥락에서는 저항적이고 해방적인 의미를 가지며, 제국주의의 세력에 의해서는 지배의 합리화 수단으로 활용되었다. 민족문화는 민족국가의 독자성을 표현하고 고착시키는 가장 대표적인 문화형태이다. 민족문화는 자민족의 '고유성', '단일성', '우수성' 의 표상을 통해 결과적으로 자신을 타문화와 차별화시키려 한다. 그러나 이 경우 '민족문화' 내부의 갈등과 다원성은 간과되거나 억압된다.

민족과 민족문화를 주어진 것으로 보기보다는 역사적으로 형성된 구축물로 규정하는 경우 민족 중심의 담론이 내포하는 정치적 함의와 성격을 파악할 수 있게 된다. 민족은 역사적 구성물로서 한 사회의 구성원들은 '민족화' 과정을 거쳐야만 '민족' 으로 등장한다. 민족화 과정은 권력과 국가장치의 작동에 의해 추진되며, 사회구성원들을 동질화하는 과정을 필요로 한다. 통일된 언어와 교육제도를 통해 공통된 소통의 방식을 형성하고, 공통된 경험에 근거한 단일 전통이라는 인식을 보편화시키기 위하여 전통을 창조하는 과정은 공동운명체로서의 민족의 출현에 절대적으로 필요하다. 따라서 이러한 민족 형성의 과정은 문화적 성격을 가지며, 동질성을 생산하기 위하여 동원되는 표상 및 신념체계들은 민족문화의 골간을 이룬다. 민족이 역사적으로 구성된 정체성이라면 민족문화는 그 정체성을 구성하는 구체적 방식에 해당된다.

한국의 문화적 정체성은 장기간에 걸쳐 지속되는 전통과 타문화와의 접촉 및 자체 변용을 통해 나타나는 변화를 모두 포함한다. 이러한 문화 전통의 형성 과정에서 발견되는 특징은 역사성과 내적 다원성이다. 문화의 정체성을 전통의 계승과

창조라는 역동적인 역사과정의 산물로 이해하는 경우, 한국의 문화적 정체성의 문제는 부단한 역사적 · 사회적 "학습과정(learning process)"의 문제로 조명된다. 한국문화의 형성과 발전, 변형의 과정을 통시적으로 고찰해 보면 이러한 사실을 명확히 파악할 수 있다. 즉, 새로운 요소의 수용과 그에 따른 기존 문화의 변용과 다원화에 의해 과거의 문화 전통이 형성되어 왔으며, 그 연속선상에서 현재 문화의 정체성이 규정될 수 있다. 이렇듯 문화의 정체성 문제는 정체성의 '본질' 보다 '과정'에 대한 이해로부터 접근의 실마리를 찾아야 한다. 과거와 현재, 그리고 미래의 민족 문화의 정체성은 대화적 상호성(dialogicality)의 원리에 근거하여 형성되며, 연속적이고 유기적인 상호연관성을 전제로 한다.

사회통합은 다원적 사회구성을 전제로 한다. 이질성과 다양성을 부정하는 동화정책은 진정한 의미의 통합을 불가능하게 만든다. 이러한 맥락에서 현대 담론의 중심주제 중의 하나인 다원주의적 통합은 주목의 대상이 될만하다. 단일문화주의는 문화적 동질성과 중심 문화의 수립이 정치공동체 형성과 통합의 필수조건이라고 전제한다. 정치적 이데올로기이자 제도적 관행으로서의 단일문화주의는 동질성을 인간의 자연적 조건으로 해석하고, 나아가 동질성이 실현된 사회를 이상형의 사회로 개념화한다. 한 사회 내에서 단일문화주의가 강조되고 세력화되는 과정은 근대 민족국가의 형성과정과 밀접하게 관련된다. 정치공동체로서 근대 국가의 수립에 필요로 되는 조건은 정치적, 경제적, 문화적 이질성을 극복하고 동질성을 확보하는 것이다. 따라서 단일문화주의의 역사는 한편으로 문화가 정치적 목적에 종속되어 도구화되어 가는 과정이라고 할 수 있다. 이러한 단일문화주의의 역사는 필연적으로 중심화와 주변화의 과정을 통해 이루어지며, 동화와 통합을 둘러싼 한 국가 내의 집단적 갈등과 국가들 간의 대립을 수반하게 된다.

보수주의자들은 질서는 반드시 중심을 요구하며, 이 중심 원리에 따라 그리고 사회 각 부분이 중심세력과 유기적인 관계를 맺으면서 사회 질서와 통합이 형성되고 유지될 수 있다고 주장한다. 그러나 하나의 정점을 가지는, 동질성을 강조하는 '소용돌이(vortex)' 문화의 등장은 성숙한 문화적 기반의 와해를 의미한다. 동질성을 강조하는 단일문화주의는 인류 문화 발전의 역사적 경험에도 배치되며, 현대의 다문화적 상황에 대한 대응으로서의 설득력을 가지기도 어렵다. 단일성과 동질성은 정치적 목적에 의한 억압을 내포하며, 부자연스러운 인간 삶의 조건이다. 물론 이질성을 내포하는 다문화적 상황은 문화적 창조력의 증대라는 긍정적 가능성과

더불어 사회 통합의 붕괴라는 위험성을 모두 내포한다. 그리고 이질성을 억압하지 않으면서 그 가능성을 극대화하는 작업은 '보장 없는' 부단한 노력을 요구한다. 그러나 이러한 노력을 통해서 이룩되는 것이 진정한 의미의 통합을 가능케 하는 전통이다. '전통의 합리성'은 바로 대내외적인 이질성의 도전을 극복함으로써 형성될 수 있다.

현대 문화 담론의 관심은 '단일문화적 동화(monocultural assimilation)'로부터 '다문화적 통합(multicultural integration)'으로 전환되었으며, 한국 사회도 이에 능동적으로 대응해야 할 단계에 이르렀다. 물론 한국 사회가 일반적으로 말하는 형태의 다문화적 사회는 아니다. 그러나 우리의 문화 전통을 단일문화주의적으로 규정한다면 복잡화되는 현대 한국 사회의 문화 양상을 제대로 이해하고 수용할 수 없게 된다. 나아가 미래지향적인 성숙한 문화적 기반을 조성하기 위해서는 한 사회 내의 다양성을 억압하기보다는 다원적 부분들을 유기적으로 통합하고자 하는 사회적 노력이 필요하다.

3. 민족통합의 과제

현대 한국의 민족주의는 분단 극복을 지상과제로 한다. 이에 따라 민족주의는 민족통합을 정당화하고 촉진시키는 이념으로서 그 영향력을 유지하고 있다. 그러나 민족통합은 단순히 과거의 기억과 '민족'에 대한 원초적 감정(primordial sentiment)을 토대로 한 정서적 합일만을 의미하지는 않는다. 민족통합은 정치권력의 '정당성', 경제적 '이익의 통합'과 '집단적 정체성의 수립' 등을 동시에 내포하는 복합적인 과정으로 이해되어야 한다. 그리고 문화적 동질성을 회복함과 더불어 이질성과 다양성에 대한 관용과 조화를 가능케 하는 정치, 사회적 기제의 수립이 동시에 요구된다.[2] 이러한 맥락에서 근대 민족국가의 형성과 관련하여 민족주의와 민주주의의 상관성에 대한 논의가 활발하게 전개되어 왔다.[3] 민족공동체라는 새로운 정체성의 형성과 확인은 구성원들의 자발적 참여와 지지라는 근대 민주주의의 사회적 동원체제와 이념의 수립을 필요로 한다. 즉, 근대적 상황에서 민족

2) 민족통일의 다차원성과 복합성에 대한 논의는 이정복 외(2000) 참조.

3) 김동성(1995, 31 이하), Motyl(2001), Hutchinson & Smith(2000) 참조.

공동체의 형성과 정체성 확인은 자유민주주의의 기초인 정치공동체의 '민주적 정당화' 문제와 관련된다.

민족통합의 문제는 '정치공동체'의 형성과 유지에 필요로 되는 사회통합의 문제로부터 출발되어야 한다. '민족'의 형성 자체도 정치적 과정과 운동을 내포하기 때문이다. 가족과 씨족, 부족의 단위를 초월해서 형성되는 민족은 그 시원으로 보면 가족으로부터 출발하는 혈연에 의존한다. 그러나 혈연의 계보가 확장되는 과정은 자연적 진화의 과정이 아니라 이질성과 부족주의(tribalism)의 극복을 위한 집단적이고 인위적인 노력을 내포하는 과정이다. 동서양을 막론하고 지배적인 영향력을 행사해 온 정치적 이상은 '동질성의 유대에 기초한 공동체(a community of *philos*)'이다. 이러한 '윤리적 실체'로서의 공동체 이상은 문화적 동질성이 확보될 수 있는 단위의 소규모 공동체를 지향한다. 그리고 그 공동체를 운영하는 원리는 개인적 이해를 지양하는 공공선 우선의 원리로 나타난다. 그러나 과거로부터 현대에 이르기까지 현실적으로 존재하는 공동체의 형태는 내적인 다양성과 이질성을 특징으로 하는 '이방인들로 구성되는 공동체(a community of *xenos*)'이다. 혈연과 인종적 특성에 근거하여 국가차원에서 동질적인 공동체를 유지하는 경우는 역사적으로 찾아보기 어렵다. 극단적인 인종적 민족주의에서 상정하는 동질성은 단적으로 비역사적인 주장이다.

낭만적 민족주의의 관점에서 통합의 문제를 접근하는 경우 현 시점에서 요구되는 합리적 성찰과 구체적 방안 모색에 많은 문제가 초래될 수 있다. 민족주의적 관점은 민족통합 나아가 통일의 정당성을 제시하는 데 강점을 가질 수 있지만, 현대사회 일반이 당면한 과제들을 분석적으로 이해하고 처방을 제시하지 못하는 한계를 갖는다. 현대사회는 정서적 통합뿐만 아니라 '이익의 통합'을 추구한다. 따라서 다양한 요구와 갈등적인 이해관계의 통합을 가능케 하는 정치적 기제를 마련하기 위한 이론적 성찰이 필요하다.

정치공동체의 통합의 문제는 '정서적 유대'와 '합리적 정당성'의 문제를 동시에 내포한다. 하나의 공동체가 통합을 형성하고 유지하기 위해서는 동질성을 확보하기 위한 자연적 기초와 인위적 노력이 요구된다. 인종적 계보와 언어적, 문화적 동질성은 신화, 종교, 생활세계 내에서의 관습 등을 통해 형성되고 계승된다. 근대 민족주의의 전개과정을 보면 탈신화화된 개인주의적 무정부상태를 극복하기 위하여 우선적으로 동질성과 유대의 근원을 추적하고자 하는 노력이 등장하게 된다.

그러나 근대 민족국가는 과거의 낭만주의적 이상에 의해 통합을 달성하기에는 너무 크며 복잡한 정치적 단위이다. 근대 민족국가는 과거 동질성의 기초가 되는 위계적 질서를 부정하는 민주주의와 평등한 경제적 복지, 대외적 주권성을 동시에 확보하여야 하며, 이에 따라 통합의 합리적 정당화가 중요하게 된다. 이러한 면에서 근대 민족국가의 수립은 이성과 감정의 조화와 통합이 공동체적 차원에서 달성됨을 의미한다.

공동체적 유대는 우선적으로 공유하는 전통에 대한 인식을 토대로 형성되며, 사회의 응집력과 영속성을 유지하기 위한 절대적 기초라 할 수 있다. 그러나 이러한 형태의 공동체적 유대만으로는 합리적 사회의 운영이 불가능하며, 사회 구성원들이 자기 이해의 실현이 현실 사회 속에서 가능하고 실제로 보장되고 있다는 실질적 차원에서의 확신이 더불어 요구된다. 이러한 요구들의 조화와 결합을 가능케 하는 조건이 이른바 "합리적 이해/합의"라 할 수 있다. 그리고 이러한 이해/합의를 보장하는 절차가 "합리적 논쟁"의 과정이다. 이러한 과정은 입법과정의 전형적 형태로 이해될 수 있으며, 입법과정의 합리화와 개방화는 입헌주의적 원리의 가장 중요한 기초이다.

현대 세계는 지구화 또는 세계화라는 변화를 경험하고 있다. 개인과 사회집단, 국제기구에 이르기까지 다양화된 초국적 행위자들의 교류가 정치, 경제, 사회문화의 모든 영역에서 급속히 증대되고, 정보혁명과 통신기술의 발전에 의해 행위자의 일상적 경험의 폭이 전세계로 확대되는 상황들이 지구화의 추세에 속한다. 이러한 지구화의 추세는 민족통합의 과제와 관련하여 많은 문제들을 야기한다. 한편으로 지구화는 민족국가의 위상을 약화시키는 요인들을 내포하면서, 동시에 민족주의적, 인종주의적 특수주의와 국지적 정체성을 강화시키는 경향을 내포한다. 국가간 상호교류와 상호의존성의 증대에 적극적으로 대응하는 '개방적 민족통합'을 지향한다면, 특수주의와 전통주의에 의존하는 '폐쇄적 민족통합'의 한계와 위험성에 대한 인식이 필요하다. 산업화시대의 중앙집권적 정치경제에 기반했던 '민족' 및 '민족문화'의 전통적인 패러다임과 탈산업화와 정보화시대의 탈중심적, 탈영토적인 새로운 정체성과 문화 사이에는 긴장과 갈등의 관계가 형성된다. 이러한 상황에서 획일적 '동화'가 아닌 진정한 '통합'을 위해서는 내부의 다양성에 관심을 기울여야 한다. 중앙집중식의 통제방식과 문화로부터 탈피함으로써 이질적인 실제 구성요소들을 통합시키기 위한 합리적이고 분권적인 방식과 제도를 추구하

여야 한다. 미래지향적이고 성숙한 민족통합의 기반을 조성하기 위해서는 사회 내부의 다양성을 억압하기보다는 다원적 부분들을 유기적으로 통합하고자 하는 노력이 필요하다.

이러한 노력의 출발점은 한반도의 정치공동체가 지향하는 사회 구성과 운영의 합리적 원리에 대한 진지한 공적 논의에서 찾아질 수 있다. 민족통합을 위해서는 통합의 "합리적" 기반에 대한 관심과 논의가 우선되어야 한다. 거대한 규모와 복합적인 구성을 특징으로 하는 현대사회에서 하나의 정치공동체가 내적 통합을 달성하고 유지되기 위해서는 현대 세계의 객관적인 변화에 따른 내외로부터의 도전과 갈등에 대응하기 위한 합리적 기반이 조성되어야 한다. 이러한 맥락에서 다원주의적 상황에서의 '기본구조' 수립의 원칙, 공동체적 유대와 시민의 형성, 법치민주주의와 정당성, 통합의 기초가 되는 의사소통적 생활세계 내의 탈중심화된 공론장의 활성화 등에 대한 관심이 요구된다.

IV. 자유민주주의의 왜곡과 전망

1. 자유민주주의의 왜곡

자유민주주의는 현대세계의 변화와 관련하여 하나의 이데올로기로서의 위상을 넘어 시대 정신의 지위를 획득하기에 이르렀다. 자유민주주의의 이념은 현대세계의 정치적, 경제적, 사회문화적 변화의 방향성을 규정하는 상징적 이념으로 자리잡게 되었으며, 경쟁하던 여타의 이념들을 포섭 또는 용해시키면서 현대의 정신적 기저 또는 패러다임으로 발전되고 있다. 근대 이후의 역사 과정 속에서 그 내포와 외연의 심화와 확대를 통해 지속적으로 변화되어온 자유민주주의는 하나의 역사적 현상으로서 다양하고 때로는 상충되는 이념과 가치들을 포함하고 있다. 근대의 대표적인 정치이념으로서의 자유민주주의는 자유와 평등이라는 가치의 실현과 관련된 정치, 경제, 사회문화적 차원의 문제들을 특수한 역사적, 사회적 배경을 토대로 해결하려고 노력했던 많은 이론과 실천을 포괄한다. 자유민주주의 전통은 내부의 긴장과 외부로부터의 도전을 포함하는 끊임없는 변화의 과정 속에서 그 생명력과 호소력을 확보하여 왔다. 그리고 현대의 시점에서 평등적 자유, 자율성, 기본

권, 입헌주의, 민주적 의사결정, 관용과 상호 존중 등의 자유민주주의 이념들은 극단적인 형태의 종교적 근본주의 및 전통주의를 제외한 사상 조류들 속에서 보편적으로 발견된다.

자유민주주의는 '사적 자율성'의 실현을 위한 경제적 자유방임주의와 다른 한편으로 '공적 자율성'의 확보를 위한 정치적 민주주의 사이의 긴장을 내포한다. 자유민주주의의 내적 긴장 또는 이중성은 근대사회가 '이중 혁명'을 거치면서 형성되었다는 사실에서 기인한다. 산업혁명 또는 자본주의 혁명에 의해 생산과 분배의 효율성 및 소유권의 문제의식이 지배하는 '시장(market)'은 이른바 '경제적 자유주의'의 이론적 토대가 된다. 그러나 다른 한편 시민혁명은 보편적 이상으로서의 자유, 평등, 박애의 실현을 추구하면서, 정의와 정당성의 문제의식이 지배하는 '포럼(forum)'을 이론적 토대로 하는 '정치적 자유주의' 사상을 출현시켰다. 여기에서 '사적 자율성'과 '공적 자율성'은 "근원을 공유하고(co-original)" "순환적(circular)" 관계를 가지며, 양자 사이에는 지속적인 긴장과 갈등이 존재한다(Habermas 1996, chap. 3). 그리고 근대 사회의 과제는 이러한 긴장을 어느 한 쪽으로의 환원을 통해 해결하는 것이 아니라 양자를 병존시킴으로써 '사적 자율성'과 '공적 자율성'을 동시에 실현하는 것이다. 이러한 과제를 달성하기 위한 노력은 정치와 경제의 영역별 자율성을 보장하는 형태로 나타나며, 자유민주주의는 이러한 과정을 통해 형성되는 것으로 이해될 수 있다.

자유민주주의적 사상의 편린들은 조선후기 일부 실학자와 개화파, 개신유학자들의 논의에서도 발견된다. 그리고 1930년대 임시정부에 의해 민주공화주의의 이념이 공식적으로 천명되기도 했다. 그러나 정치이념과 제도로서의 자유민주주의는 해방 후 헌법을 통해 국가이념으로 채택되면서 한국의 지배적인 정치이념으로 자리잡게 되었다. 따라서 한국의 자유민주주의는 봉건적 질서의 극복을 위한 대중운동과 투쟁과정을 통해 자생적으로 형성된 정치이념이라기보다는 위로부터 부과된 외생적인 이념으로서의 특징을 갖는다.

해방 후 민주공화국의 수립은 국민주권, 기본권 보장, 권력분립 등 기본적인 자유민주주의적 원리에 입각해 달성되었다. 그리고 자유민주주의는 이후 한국사회의 최고의 정치적 가치로 수용되었다. 그러나 현실적으로 자유민주주의는 보수연합세력에 의해 반공의 이념적 무기로 전용되었으며, 따라서 한국의 자유민주주의는 왜곡과 양면성을 특징으로 한다. 1950년대 이후 한국 정치는 경찰과 군대, 비대

화된 관료체제에 의해 지배되었다. 분단의 상황은 강제력과 폭력을 행사하는 국가기구들의 비대화를 정당화하는 구실이 되었으며, 이에 따라 헌법에 규정된 자유민주주의적 권리의 행사와 제도의 운영은 유보되거나 제약되었다. 전쟁과 분단의 현실은 개인의 정치적 권리의 보장을 제한하고 유보시키는 근거가 되었다. 반공주의와 권위주의적인 근대화 이념인 경제개발우선주의에 의해 한국의 자유민주주의는 한편으로는 권력의 이념적 도구로, 다른 한편으로는 권위적 권력에 대항하는 민주적 저항세력의 이념적 기초로 작용하였다. 따라서 한국의 자유민주주의는 정치현실 속에서 파편화된 형태로 존재해 왔다. 물론 1960년대 이후의 지속적인 민주화 운동은 정서적으로 자유민주주의와는 친화적이지 않은 사회세력에 의해 주도되어 왔다. 자유와 평등의 가치와 민주적 근본원리는 민족주의와 사회주의적 진보사상에 동조하는 지식인이나 학생들에 의해 대변되었고, 한국적 상황에서 자유민주주의자는 반공 체제와 기득권을 옹호하는 세력으로 인식되었다. 실제로 자유민주주의의 가치들은 일제시기의 비타협적 민족주의자, 해방 후 소수의 개혁적 기독교인사들, 1960년대 이후의 반정부 지식인들, 민중주의를 지향하는 학생 및 사회운동세력들이라 할 수 있다.

한국에서의 자유민주주의는 현실적으로 반공주의, 선거에 국한된 정치참여, 사유재산권 보장을 의미하였다. 따라서 한국의 자유민주주의는 냉전 자유주의의 전형이자 그 극단적인 형태라 할 수 있다(김동춘 1996, 273-309). 한국에서의 자유민주주의는 원자론적 개인주의와 국가주의/민족주의적 집단주의의 극단적 논리들 사이에서 제대로 기능하지 못한 것이 현실이다. 식민지와 전쟁의 경험에 의해 한국의 시민사회는 성장의 기회를 박탈당하였으며, 국제정치의 압도적 영향력에 의해 냉전의 논리가 한반도의 정치사회를 지배하게 되면서 자유민주주의의 왜곡과 굴절이 초래되었다. 이른바 "냉전 자유주의(cold-war liberalism)"는 1950년대 이후 전세계적으로 영향력이 확대된 현실적 자유주의로서 반공주의를 특징으로 한다(Arblaster 1984, 309-32). 이러한 냉전 자유주의는 정치적 선전과 조작에 의해 변질된 자유주의로서 보수적 이데올로기의 성격을 띠고 있었다. 한국의 자유주의는 당연히 냉전 자유주의의 영향을 강하게 받게 되었으며, 분단의 현실에 의해 냉전 자유주의의 정당성은 더욱 확고해졌다. 또한 급속한 경제개발과 근대화 과정에서 전통적인 규범이 와해되고 공동체적 유대가 상실되면서 원자론적인 개인주의가 자유주의로 포장되어 확산되었다. 경제제일주의는 물질만능주의와 결합된 이기주

의를 조장하였고, 이러한 현상은 권위주의 정권 하에서 국가권력의 정당성과 공공성에 대한 회의가 사회적으로 확산되면서 더욱 가속화되었다.

2. 자유민주주의 이념 정립의 문제

자유민주주의는 해방 이후 한국 정치사회의 지향 목표로 설정되었으나 급속한 근대화 과정에서 자유민주주의는 형식적인 체제 유지의 이데올로기로 전락되거나 왜곡되었다. 이후 근대화의 궁극적인 결과로 자유주의적 가치에 대한 사회적 인식과 관심이 점차로 고조되고 있지만 아직 공적 영역과 사적 영역의 구분이 의식과 제도의 차원 모두에서 확립되지 못한 것이 현실이다. 서구의 경우 종교전쟁과 시민혁명의 과정에서 '관용(tolerance)'과 '개인성(individuality)'의 가치가 사회적으로 확산되고 제도화되었다. 서구의 자유주의는 개인주의를 기초로 하며, 개인의 존엄성과 자율성을 보장할 수 있는 정치공동체의 수립이 어떻게 가능한가의 문제가 이론과 실천의 영역 모두에서 핵심적 주제가 되어왔다. 현대의 자유주의 논쟁들은 그 기본 관심과 논쟁구조에 있어 그리 새로운 것은 아니지만, 근대 이후 서구의 전통으로서의 자유민주주의의 내용을 풍부하게 만드는 결과를 낳았다.

현대 한국에서의 자유민주주의에 대한 인식은 대체로 신우파 자유주의 또는 경제적 자유주의의 영향 하에 형성되었다. 특히 개혁 과정에서 자유주의 조류들 중 신우파 자유주의의 영향력이 가장 크며, 이는 자유주의에 대한 편협한 이해에서 초래된 결과라고 볼 수 있다. 이와 관련하여 우리는 경제제일주의의 폐해를 제어할 수 없는 신우파 자유주의의 영향력을 극복할 필요가 있으며, 현대 서구 자유민주주의의 지향 목표에 대한 이해를 우선적으로 도모할 필요가 있다. 현대 서구의 자유주의 이론들은 개인의 자유/권리와 공동체적 의무를 어떻게 조화 또는 결합시킬 것인가라는 문제를 해결하고자 한다. 따라서 입헌주의와 법치의 중요성에 대한 인식을 이론적으로 정당화함과 동시에, 시민교육을 통한 시민권의 강화를 주장한다. 또한 공론장의 활성화를 통한 정치적 참여를 강조함으로써 현대사회에 있어 정치의 의미와 기능의 중요성을 새롭게 인식시키려 하며, 사회 각 영역의 자율성을 확보하기 위한 다원주의적 패러다임의 정교화를 추구한다.

경제적 자유주의는 그 자체로는 순수한 경제운영의 이념으로서 '정치공동체'의 형성과 유지라는 정치적 문제의식을 내포하고 있지 않다. 이러한 면에서 경제적

자유주의는 자본주의 이데올로기의 성격을 갖는다. 따라서 경제적 자유주의의 원리를 정치영역으로 확대하여야 한다는 주장은 많은 위험성을 내포하고 있다. 그러나 '정치적 자유주의(또는 자유주의적 공화주의)'는 원리적으로 자본주의와 친화적이지 않으며, '공적 자율성'의 실현을 위해 '민주적 자치'의 제도화를 추구한다. 현대에 이르러 '자유주의=경제적 자유주의'의 등식이 성립하게 된 것은 우연의 산물은 아니다. 역사적으로 '정치적 자유주의'의 문제의식은 19세기를 거치면서 '사회민주주의' 조류에 흡수되어 계승되었고, 20세기에 들어와 복지국가의 등장은 자유주의 전체의 쇠퇴를 초래하였다. 이러한 상황에서 20세기 후반 자유주의의 새로운 부활은 '복지국가의 실패'에 대한 대응의 형태로 이루어졌다. 그리고 그 대응은 '시장' 메커니즘의 효율성에 대한 강조로 나타났으며, 그 결과 자유주의는 '신자유주의'와 동일시되거나 경제주의적으로 협소하게 이해되기에 이르렀다.

정치적 자유주의의 관심 문제는 "자유롭고 평등한 시민들이 비양립적이지만 합당한 종교적, 철학적, 그리고 도덕적 교의들에 의해 나뉘어진 경우, 지속적인 안정과 정의가 유지되는 사회가 어떻게 가능할 수 있는가? 다시 말해, 합당하긴 하나 상호 대립적인 포괄적 교의들이 공존하며 이들 모두가 입헌정부체제라는 정치적 개념의 정당성을 인정하는 것이 어떻게 가능한가? 그러한 중첩적 합의를 통한 지지를 얻어낼 수 있는 정치적 개념의 구조와 내용이 무엇인가?"라는 질문이다(Rawls 1993, xviii). 그리고 정치적 자유주의의 핵심 이념은 '중립성(neutrality)'으로 규정된다. 행복한 삶에 대한 다양한 견해들의 출현에서 비롯되는 "이성적인 불일치(reasonable disagreement)"의 상황에서 정치적 결사체를 구성하고 공존과 안정을 유지할 수 있는 조건을 제시하려는 것이 정치적 자유주의의 목표이다. 자유주의 정치질서의 원칙은 행복에 대한 논쟁적인 관념들에 대하여 정치 권력이 중립을 유지할 것을 요구한다. 그러나 중립성의 이념은 "자유주의가 하나의 도덕 관념이 아니라는 것으로 오해될 수도 있다. 즉, 자유주의가 도덕 자체로부터 중립적인 것으로 오해될 수 있다. … [그러나] 중립성의 추구는 [다원주의적 상황에서] 합의 가능한 정치적 결사의 조건을 찾고자 하는 도덕적 의지의 표현이다."(Larmore 1996, 125)

정치적 자유주의는 개인주의적이며 원자론적인 자유주의에 대한 낭만주의자들의 비판에 대응하기 위해 자유주의를 새롭게 개조하려는 노력의 한 형태이다. 정

치적 자유주의는 자유주의가 어떻게 포괄적인 도덕적 교리가 아니라 엄격한 정치적 교리로서 기능할 수 있는지를 보여주려는 시도이다. 그러나 정치적 중립성의 원칙은 여전히 도덕적 정당화의 틀로부터 자유로운 것은 아니다. 따라서 정치적 자유주의는 최소한의 공통된 도덕관에 의존하여야 하며, 그 정당화의 규범적 기반은 "합리적 대화(rational dialogue)"와 "평등한 존중(equal respect)"이다. 이 두 규범은 최소적인 특징을 가지며, 따라서 개인성을 강조하는 사람들이나 전통을 옹호하는 사람들 모두가 수용할 수 있다는 것이다. 즉, 공적인 토론이 합리적 대화와 평등한 존중의 규범에 따라 이루어지는 경우 정치적 중립성의 원칙에 대한 이해가 보편화될 수 있다는 것이다. 정치적 자유주의가 비록 최소적인 규범의 원칙에 의존하지만 '최소적(minimal)'인 것이 '사소한(trivial)' 것을 의미하지는 않는다.

정치적 자유주의가 지향하는 "질서 정연한 사회(a well-ordered society)"는 정의에 대한 합리적 견해를 모든 개인이 자발적으로 합의를 통해 수용하고, 이러한 정의의 원리가 공적 기본구조에 실현되는 사회이다. 이러한 민주적 원리에 기초하는 질서 정연한 사회는 공동체(community)나 결사체(association)와 구분된다. 민주적 정치사회는 자기 완결적 체계이며, 또한 어떠한 구체적인 궁극적 목적이나 목표를 가지지 않는다는 면에서 결사체와 구분된다. 나아가 이상적 민주사회는 '포괄적인 종교적, 철학적, 도덕적 교의'에 의해 지배되는 공동체와는 달리 전체적 통합에의 열망에 의해 지배되지 않는다. 감성에 의존하는 공동체적 귀속감과 통합은 자유민주주의적 원리에 근거하는 '입헌주의적 통합'과는 다르며, 공동체적 통합은 기본적 민주주의의 원리에 의해 정당화될 수 없다. 이러한 견지에서 정치적 자유주의는 공동체주의에 내포된 정치적 낭만주의를 경계하고, 이러한 정치적 낭만주의가 근대 민주주의사회에 내재하는 민주 문화의 중심 원리와 상치되며, 공적 이성(public reason)에 의해서도 정당화될 수 없음을 강조한다.

민주사회 내에서 공유될 수 있는 합리적 원리는 보편화 가능성의 척도에 의해 논리적으로 정당화되어야 한다. 정의의 원리가 현실적으로 평등한 시민들의 자발적 참여에 의한 합의의 결과라고 이해하더라도 이러한 합의가 과연 정당한 합의인가를 판단하기 위한 기준은 여전히 요구되며, 특히 '기본구조'에 관련되어서는 공정한 합의를 가능케 하는 초이해적 관점이 필수적으로 정립되어야 한다.

3. 자유민주주의와 공동체주의

근대 이후의 '정치의 조건'은 많은 긴장과 대립의 요소들을 내포하고 있다. 서로 상충되는 요소들, 즉 전통과 근대성, 공동체적 유대와 개인의 자율성, 공적 자율성과 사적 자율성, 해석과 철학적 정당화, 행복과 정의, 특수성과 보편성 등을 매개함으로써 이들 간의 긴장을 완화시키려는 노력은 현대에 이르기까지 지속되고 있다. 공동체주의는 근대 개인주의의 보편화에 따른 윤리적 토대의 상실, 즉 정치적 공동체의 와해와 이기적 개인주의의 팽배에 의한 원자화 등의 현상에 대한 불만의 표출이다. 공동체주의는 정치적, 문화적 공동체를 보다 통합된, 보다 상호의존적인, 그리고 개인의 삶에 의미를 부여하는, 정서적으로 풍요로운 장으로서 재개념화하고, 이를 정치 영역에서 복원시키려 한다. 공동체주의는 인간의 행복한 삶을 위한 제도적 틀로서 '강한 공동체'라는 개념을 우선시하고 "우애적 감성"과 "자아 정체성의 공동체적 이해"를 강조하여(Sandel 1982, 150), 귀속감이라는 공동체적 삶에 대한 정서적 갈망에 호소함으로써 많은 반향을 불러 일으켰다.

공동체적 유대와 가치관의 중요성 및 권리와 책임의 균형적 조화의 필요성에 대한 인식과 논의는 오랜 역사를 가지고 있다. 모든 사람은 여러 형태의 공동체들(가족; 이웃; 사회적, 종교적, 직업적 결사체들; 그리고 정치공동체 등)의 구성원으로서 존재하며, 개인의 자유도 상호의존적인 공동체들의 틀을 벗어나서는 지속적으로 유지될 수 없다. 공동체는 또한 그 구성원들의 관심과 헌신적 기여가 없이는 유지될 수 없다. 배타적인 사리의 추구는 사회적 관계망을 침해하며, 모두가 실현하고자 하는 '민주적 자치(democratic self-government)'에 폐해적인 결과를 초래한다. 따라서 개인의 권리는 공동체주의적 관점에 의거하지 않고는 오래 유지될 수 없다(Etzioni 1995).

개인주의적 자유주의는 공동체적 유대감을 형성시키지 못하고, 시민의 참여를 확보하는 데 실패함으로써 현대의 위기적 상황을 초래하였다고 비판된다. 이러한 맥락에서 자치(self-rule)의 실현을 위한 정치적 참여를 강조하는 '공화주의적 자유(republican freedom)'의 관념은 큰 의미를 갖는다. 공화주의 전통은 정치 참여를 인간 생활의 필수적 요건으로 본다. 자치에의 참여는 공공선과 공동체의 방향성에 대한 동료시민들과의 토의를 의미하며, 이를 위해서는 개인적 차원에서의 선택 능

력과 타인의 권리에 대한 존중을 넘어서는 보다 포괄적인 능력의 함양이 요구된다. 따라서 '공화주의적 자유'의 실현은 시민들로 하여금 "공공의 일에 대한 지식과 귀속감, 전체에 대한 관심, 공동체와의 도덕적 유대를 필요로 한다."(Sandel 1996, 5) 이러한 능력과 자질이 이른바 '시민적 덕목(civic virtues)'을 구성하며, '공화주의적 자유'는 이러한 시민적 덕목을 함양시키는 '인격 형성의 정치(a formative politics)'를 필요로 한다.

민주주의적 공동체주의는 "강한 민주주의(strong democracy)"에 대한 옹호로 나타난다. 참여적 공동체주의의 정치를 대변하는 '강한 민주주의'는 정치를 "살아가는 방식(a way of living)"으로 이해하며, 사적인 것을 공적인 것으로, 의존성을 상호의존성으로, 갈등을 협력으로, 강제를 자유로 "변형(transformation)"시키려 한다(Barber 1984, 117 이하). 강한 민주주의는 "정치의 조건"에 대응하는 민주주의의 한 유형으로서 현대 정치의 딜레마에 적절한 대응책을 제시할 수 있는 유일한 형태의 민주주의이다. 여기에서 "정치의 조건"이란 "갈등이 존재하고, 사적인 혹은 독립적인 판단의 근거가 없는 상태에서 합리적인 공공 선택을 하여야 하는 상황"으로 묘사된다.

정치적 조건에 대한 대응의 한 형태로서의 강한 민주주의는 "독립적인 판단 근거가 부재한 상태에서 지속적인 자기입법에의 참여과정과, 의존적이고 사적인 개인들을 자유로운 시민으로, 또 부분적이고 사적인 이해관계들을 공공선으로 변형시킬 수 있는 정치공동체의 창출을 통하여 갈등이 해결되는 참여적 형태의 정치"로 정의된다(Barber 1984, 132). 강한 민주주의는 대중민주주의의 수동성을 지양하고, 시민들의 적극적인 참여 활동을 정치의 주요 덕목으로 강조한다. 강한 민주주의는 원자적 개인들이 무에서 사회적 유대를 창출한다는 허구를 거부하며, 동시에 개인에 우선한 추상적 공동체로부터 개인들의 존재 의의와 목적을 도출하는 집단주의도 반대한다. 강한 민주주의는 공동체, 공공선, 시민정신을 민주주의적 순환과정의 상호의존적인 세 축으로 확립시키기 위하여 합리적인 공적 토의와 결정 과정에 참여할 수 있는 시민들의 집합인 공민(公民)을 창출하고자 한다. 아울러 선험적으로 전제되지 않은 공동체의 창출은 참여적 양식의 정치활동의 주요 과제 중의 하나이다.

4. 자유민주주의와 토론 정치

자유민주주의는 "이성적인 불일치(reasonable disagreement)"의 상황에서 정치적 결사체를 구성하고 공존과 안정을 유지할 수 있는 조건을 요구한다. "합리적 대화"와 "평등한 존중"은 자유민주주의를 지탱하는 최소한의 원리로서 사회구성원 모두가 수용할 수 있는 규범이다. 합리적 대화와 평등한 존중의 규범에 따라 이루어지는 공적 토론은 공공 이성(public reason)의 실현을 가능케 한다. 자유민주주의는 '포럼' 중심의 정치형태이다. 이른바 '토의 또는 토론 민주주의(deliberative democracy)' 이념은 "자유롭고 평등한 시민들 간의 토론을 통한 의사 결정"이라는 관념을 핵심으로 한다(Elster 1998). 토의 민주주의는 개인들이 가지고 있는 이해와 선호의 단순한 "집약(aggregation)"보다는 "변환(transformation)"을 추구한다. 정치적 선택이 정당성을 인정받기 위해서는 그것이 자유롭고 평등한 합리적 행위자들 사이에 이루어지는 토론의 결과이어야 한다. 물론 자유롭고 평등한 개인들에 의한 공적 의사 결정의 형태가 토의만이 있는 것은 아니다. 일반적으로 근대 사회에서 공적인 합의와 결정에 이르는 방법은 "논쟁(arguing)과 타협(bargaining), 그리고 투표(voting)"가 있으며, 여기에서 논쟁과 타협은 투표와 달리 '의사소통' 또는 언어 행위의 형태들이다. 이들 중 '논쟁'의 특징은 목적 자체 및 목적과 수단의 관계에 대한 '선호와 신념의 변환'을 목적으로 한다는 점이다. 그리고 토의 민주주의는 이러한 '논쟁'의 특징을 공공영역에서 최대한 확보하려는 시도라 할 수 있다.

의사소통을 통한 공동의 의사 형성 과정이자 제도인 공론장(public sphere)은 근대 입헌국가의 확립 과정에서 등장하였다. 근대 공론장 내에는 합리성의 다양한 현실태에 대한 비판을 가능케 하는 규범이 잠재태로서 존재한다. 즉, 공론장을 통해 우리는 '정당성'을 중심적인 정치적 관심으로 부상시킬 수 있게 되며, 의사소통의 정도를 정치의 척도로 삼게 된다. 이러한 의미를 갖는 공론장은 근대 정치의 이상성을 구성하며, 현실 정치의 왜곡을 인식할 수 있게 하는 근거가 된다. 공론장은 한편으로 참정권과 언론 및 집회의 자유 등의 주장과 밀접한 관련을 가지며, 또한 국가의 형태로 조직화되는 지배구조에 대한 공식적, 비공식적 비판을 통해 형성된다. "공론장은 무엇보다도 여론이 형성될 수 있는 사회적 삶의 영역을 의미한

다. 그리고 모든 시민들은 공론장에 참여할 권리를 보장받는다. 사적인 개인들이 모여 하나의 공공체를 형성하는 모든 대화의 형태 속에 공론장의 한 부분이 발생하여 존재하게 된다."(Habermas 1989, 136).

공론장은 사회적 차별과 특권을 개입시키지 않고 합리적 대화를 추구하는 개인들로 구성되며, 참여자들이 합리적 담론을 가능케 하는 기준을 존중함에 의해 참여자의 평등성과 보편적 접근가능성이 보장되는 영역이다. 자유주의적 근대 공론장의 내적 동기는 공론장의 매개를 통해 정치를 "합리적 권위"로 전환시키려는 것이다. 근대적 공론장은 합의 형성과정에의 보편적 참여(universal participation)를 전제함으로써 정당성을 획득하게 된다. 여기에서 보편적 참여는 집단적 이해와 관련된 사안들에 대한 개인들의 합리적 계몽이 달성됨을 의미한다(Habermas 1989, 220 이하).

민주주의는 사적 이익을 추구하는 개인과 소극적 권리에만 근거해서 규정될 수 없다. 민주주의적 과정은 사회의 다양한 이익의 수렴과 공적인 행정기구를 통한 중재에 국한되지 않는다. 공론의 장과 의회에서의 의사형성과정이 권력의 획득과 유지를 위해 전략적으로 행동하는 집단들간의 경쟁으로 나타나는 경우, 자율적인 시민들이 공동으로 행하는 이성의 공적 사용을 제도화한다는 민주주의 본연의 의미는 상실된다. 시민들의 지위와 정치적 권리는 그들이 사적 개인으로서 주장할 수 있는 소극적 자유에 의해 규정된다기보다는 정치적 참여와 의사소통의 권리를 포함하는 적극적 자유에 의해 규정된다. 이러한 정치적 권리는 외적 강제로부터 자유를 보장하는 것이 아니라 공동의 실천에 참여할 수 있는 가능성을 보장한다. 이에 따라 공론장과 의회에서의 정치적 의사형성은 시장의 원리와 구조가 아니라 상호이해를 지향하는 공적 의사소통에 내재하는 원리와 구조를 기반으로 한다.

토론 정치는 자유주의적 공정성(입헌주의적 원리)과 공화주의적 의사형성(민주주의적 공론장)을 모두 포괄한다(Habermas 1996). 토론 정치는 정치적 의사형성이 이루어지는 공론장을 민주주의의 중심 무대로 설정한다. 그러나 토론 정치는 입헌주의 원리들을 민주주의적 의사형성에 요구되는 의사소통 형태의 제도화라는 차원에서 중요시한다. 즉, 토론 정치는 집단적으로 행동하는 시민에 의해서가 아니라 의사소통의 절차와 조건의 제도화에 의해 그 성공 여부가 좌우된다고 본다. 특히 정치적 공론장의 연계망에 기반하는 민주주의는 '탈중심화된 사회'와 친화력을 가지며, 따라서 국가를 중심으로 하는 목적지향적 거대주체를 필요로 하지 않

는다. 토론 정치의 관점은 의회와 비공식적 공론장의 연계망 모두를 관류하는 의사소통 과정의 '상호주관성'을 강조한다. 즉, 상호주관적 의사소통 형식들은 공식/비공식적 공론장에서 어느 정도 합리적인 의사형성의 가능성을 확보해 준다. 그 구체적 과정을 살펴보면, 우선 비공식적 여론형성은 '영향력(influence)'을 산출하며, 이 영향력은 법적으로 제도화된 의사형성의 채널과 문화적으로 동원된 공중 — 이러한 공중은 국가와 경제 모두와 구별되는 시민사회의 연합체들 속에서 그 토대를 발견한다 — 사이의 상호작용을 통해 '의사소통적 권력'으로 변형되고, 이 권력은 다시 입법을 통하여 '행정 권력'으로 변형된다. 민주주의적 절차를 통하여 의사소통적 권력으로 변형되는 공론은 스스로 지배할 수 없고, 행정권력의 사용에 있어 특정한 방향성을 부여하는 기능을 담당하게 된다.

건전한 민주주의를 위해 '국가'와 '사회' 간의 경계는 존중되어야 하며, 시민사회는 경제체계와 행정체계로부터 구별되는 자율적인 공론장의 사회적 토대로 기능하여야 한다. 근대사회에서 사회통합의 필요를 충족시키기 위해 사용되는 화폐, 행정권력, 연대성(solidarity)이라는 세 가지 자원들 중 연대성이 사회통합의 다른 두 메커니즘인 화폐와 행정권력을 견제함으로써 이들간의 균형이 유지되어야 한다. 여기에서 연대성의 사회통합 능력은 공유하는 문화적 전통과 윤리적 합의에만 의존하는 것이 아니라 오히려 폭넓게 확장되고 분화된 공론장을 통하여, 그리고 법적으로 제도화된 민주적 토론과 의사결정의 제도적 절차를 통하여 형성되고 발전되어야 한다.

V. 탈근대적 정치이념의 가능성과 한계

1. 현대 사회의 변화 양상

현대 사회의 변화 추이는 다중성과 포괄성, 그리고 상충적 추세가 공존하는 복잡성을 특징으로 한다. 이러한 현상에 대한 관심은 다양한 형태의 탈산업화론, 탈근대화론, 정보사회론 등을 통해 나타나고 있다. 일반적으로 산업사회이후 나타나는 사회의 모습은 정보사회로 규정된다. 정보사회에서는 지식과 정보가 생산의 중심요소로서의 의미를 가지게 되고, 이에 따라 일의 개념이 근본적으로 변화하게

된다. 자본과 노동의 계급적 대립과 갈등이 지식의 이론적 부호화(codification)라는 혁신적 원칙의 창출에 의해 무대의 전면에서 사라지게 되고, 제3의 기술혁명은 사회적 갈등의 양상을 새로운 차원으로 전이시킨다. 이른바 후기산업사회는 지식 또는 정보를 기축원리로 개편되는 새로운 형태의 사회로서 기술-경제 구조상의 변화가 중심이 되어 정치체제 그리고 문화구조상의 변화를 유발하고 이러한 동반적 변화가 복합적으로 상호 연계되어 있는 사회이다. 후기산업사회는 부호화된 이론적 지식에 의해 새로운 테크놀로지와 사회계층이 조직되는 사회이며, 이에 따른 사회구조적 변동은 서비스경제의 출현과 새로운 전문기술계급의 성장을 포함한다(Bell 1973). 산업사회가 상품생산에 의해 주도되며 재화의 양에 의해 생활수준이 결정되는 사회라면, 후기산업사회는 서비스의 교환이 경제의 주축이 되고 삶의 질에 의해 생활수준이 규정되는 사회이다. 경제성장이 산업사회의 기축원리로서 재화생산을 위해 기계와 노동력을 결합시키고 조직화하였다면, 후기산업사회에서는 지식을 중심으로 사회가 조직되며, 사회적 변화와 분화의 속도가 매우 빠르고 복잡성이 증대하는 양상을 보인다. 지식의 폭발적 증대와 함께 지식테크놀로지가 산업 경제부문 및 정치영역에 중대한 영향을 미치게 된다. 또한 직업구조의 변화 측면에 있어 화이트칼라의 비중이 증가하는데, 이는 이론적 지식이 노동을 대체하는 후기산업사회의 특징을 반영하는 현상의 일면이다.

탈산업화와 관련하여 '제3물결'은 근대 산업사회적 문명의 전반적 변화를 상징하는 표현으로 사용된다(Toffler 1980). 제3물결이 수반하는 새로운 생활양식은 다양하고 재생가능한 에너지 자원, 새로운 생산방식과 제도에 기초하여 등장한다. 탈산업화의 문명은 새로운 행동규범을 제시하며, '제2물결'에 의해 도입된 표준화, 동시화, 중앙집권화를 극복하는 과정을 포함한다. 그리고 이 과정에서 관료체제와 국민국가의 역할이 축소되는 경향을 보이게 된다. 이러한 변화의 원인에 대해 체계적인 설명이나 이론적 틀을 제시하고 있지는 않지만, 토플러(Alvin Toffler)가 말하는 "문명규범"은 현대 세계의 변화를 특징적으로 이해하는 데 도움을 준다. 그에 따르면 산업혁명에 의해 초래된 제2물결의 문명규범은 표준화, 전문화, 동시화, 집중화, 극대화, 중앙집권화라는 여섯 가지 원리로 집약될 수 있다. 이 원리들은 제2물결 시대의 모든 사회적 삶과 행동의 영역을 규제하는 "숨겨진 코드"이다. 이에 비해 제3물결 시대의 문명규범은 모든 영역에 있어서의 탈집중화, 분권화, 다원화 등으로 대변된다. 이러한 새로운 문명규범의 원리들은 산업주의 문

명규범의 역논리로서 그동안의 지배적인 추세였던 집중과 규제로부터 탈피하여 보다 자유롭고 민주적인 삶의 형태를 지향하려는 열망을 반영하기도 한다. 즉, 정치, 경제, 사회 모든 영역에 걸쳐 조직과 정보체계의 분산과 다양화가 진행되는 경우 다양성과 개성을 토대로 하는 자율성이 보장되며, 보다 민주적인 생활양태가 자리잡게 된다는 것이다.

탈산업화에 따라 서구의 선진산업사회는 중요한 문화 변용을 경험하게 된다. 이러한 변화의 핵심은 사회구성원들의 가치관과 세계관의 변화로 구성되며, 나아가 변화된 의식구조는 사회현실의 변화를 보다 급격하게 촉진하게 된다. 제2차 세계대전이후 서구 산업사회가 경험하게 된 가치관의 변화는 물질주의적 가치관(materialistic values) 또는 희소성의 가치관(scarcity values)으로부터 탈물질주의적 가치관(postmaterialistic values) 또는 안전의 가치관(security values)으로의 전환이라는 시각에서 파악될 수 있다.[4] 근대화의 과정에서 전통적, 종교적 권위가 법적-합리적, 국가적 권위에 의해 대체되고, 업적과 성장을 강조하는 세속적 가치관이 지배하게 되는 현상이 보편화되는 것은 근대화를 추진하는 사회의 일반적 특징이다. 물질적 궁핍에서 탈피하려는 노력은 근대화를 추진하게 되는 기본적 동기이며, 이에 따라 사회적 가치관도 큰 변화를 겪게 된다. 그러나 근대화가 어느 수준에 이르는 경우, 즉 복지국가가 출현하고 산업화가 고도화되는 경우 현저한 가치관의 변화가 경험적으로 입증된다는 주장은 설득력을 갖는다.

잉글하트(Ronald Inglehart)에 따르면 이러한 변화는 점진적인 성격을 띠며, 여러 변수들이 복합적 관계를 가지면서 상호작용적으로 영향을 미치기 때문에 획일적인 인과적 설명에 의해 분석될 수 없다. 그가 말하는 탈물질주의적 가치관은 사회적 차원에서 환경과 다양성에 대한 관심의 고조로 나타나며, 개인적 차원에서는 자기표현과 의미 있는 삶의 질에 대한 관심이 우선적 가치로 강조되는 경향과 연관된다. 이러한 탈물질주의적 가치관은 세대교체에 의해 전사회적인 영향력을 확보하게 되며, 현대의 정치 경제적 발전의 방향에 심대한 영향을 미치게 된다. 기존의 정치제도와 이익표출의 방식에 대한 거부감이 확산되고, 정치적 관심의 형성에도 경제적 가치나 계급적 이해의 영향력이 격감하는 현상은 모두 탈근대화의 징후에 속한다. 또한 일반적으로 지적되듯이 근대화가 민주주의적 정치체제를 유도한

4) Inglehart(1990; 1997) 참조.

다는 주장은 실증적 타당성을 가질 수 없지만, 탈근대화와 탈물질주의적 가치관의 확산은 사회의 민주화와 강한 상관성을 갖고 있음은 경험적으로 관찰 가능하다.

이상과 같은 사회구조적, 문화규범적 변화의 양상은 다양한 관심영역을 바탕으로 다변화된 형태를 띠고 나타나는 새로운 사회운동(new social movements)의 등장과 연관성을 갖는다. 새로운 사회운동이란 노동운동, 계급운동, 정당운동 등을 중심으로 하는 근대의 전형적인 사회운동과 구별되는 운동을 의미한다. 이러한 새로운 사회운동은 그 관심의 다양성이 가장 큰 특징 중의 하나이다. 생태계 보호운동, 환경운동, 여성운동, 소수인종운동, 동성연애자운동, 공동체운동, 반핵평화운동, 난민보호운동, 대안운동 등을 포괄하는 새로운 사회운동은 그 관심과 성격, 참여자, 행동양식 등에 있어 다양성을 보인다. 해방적이고 급진적인 관심을 표출하는 가하면 낭만적이고 회피적인 성격을 보이는 운동들이 혼재한다. 그러나 일반화하여 말하자면 이들 새로운 사회운동은 근대성의 위기에 대한 인식과 기존의 매개적 중간조직이 가지는 중앙집권적, 관료적 특성에 대한 불신, 개인적 삶과 개체성에 대한 새로운 각성 등의 문제의식을 어느 정도 공유한다. 또한 새로운 사회운동은 갈등의 장소와 쟁점이 물질적 영역에서 문화적 영역으로 이전되고 있음을 분명히 보여준다. '문화우위의 시대'에서는 물질적 가치나 성장과 분배의 문제보다는 삶의 질과 방식, 삶의 안전과 자율성, 그리고 자아실현의 문제가 일차적인 관심의 대상이 된다. 그리고 이러한 관심을 표명함에 있어서도 자아의 성찰적 기획에 근거한 토론과 항의의 정치에 호소하며, 운동에의 참여가 어떤 이념적 목표를 달성하기 위한 수단이 되기보다는 그 자체가 의미를 부여한다.[5)]

새로운 사회운동은 현대사회의 모든 위기적 징후가 부분적, 국지적 영향력을 갖는다기보다는 전세계적, 전지구적 차원에서의 문제라는 인식에서 출발한다. 한 예로 오존층의 파괴, 사막화 현상, 지구 온난화, 열대림 파괴 등의 전지구적 차원에서의 생태계 파괴현상과 이에 대한 위기 의식은 생태학적인 새로운 담론을 등장시켰고, 이러한 담론의 형태에서는 체제 또는 국가 간의 차별성보다는 현대 산업문

5) 뚜렌느(Alain Touraine)는 이와 관련하여 "새로운 운동집단은 수단적이기보다는 자기표현적이어서 운동 참여자들은 그들이 수행하는 임무의 역사적 사명의식보다는 운동자체의 경험에서 더 많은 보상을 얻는다"라고 말한다. 알랭 뚜렌느, 「노동운동의 제도화와 새로운 사회운동의 전개」, 정수복 편, 『새로운 사회운동과 참여민주주의』(서울: 문학과 지성사, 1993).

명 자체가 문제시된다. 또한 기술관료제의 폐해는 어느 특정 국가 내지 체제의 문제로 인식되기보다는 현대사회 전반에 걸친 위기의 한 양상으로 이해된다. 이러한 관심의 전세계화는 정치, 경제, 사회문화적 영역에서 지속적으로 진행되어 온 지구화의 추세를 반영하는 현상이라 할 수 있다.

2. 포스트모더니즘의 정치이념

포스트모더니즘은 새로운 사회 운동과 가치관의 출현과 밀접한 연관성을 갖는다. 현대 서구 산업사회에서 나타난 "탈물질주의적 가치관"은 근대적 생산주의와 물질주의에 기반한 사회 운동 및 이데올로기에 대항하는 새로운 정치 및 사회 운동과 문제의식을 활성화시켰다. 새로운 사회운동은 단일한 혁명적 주체성을 부정하고, 정체성의 다원주의와 문제의식의 구체성을 주창한다. 이러한 사회 운동은 조직화된 자본주의의 합리화 과정과 복지 국가체제, 사회주의적 혁명체제 모두에 대항하면서, 전 사회적 "정상화(normalization)"를 거부함에 따라 "국지적 저항(local resistance)"이나 특수주의적 관점들과 상호 지지적 관계를 가지게 되었다. 이에 따라 포스트모더니즘은 "차이의 정치(the politics of difference)"를 옹호하는 이념적 무기로 이해되기도 한다.

간략하게 정의한다면 포스트모더니즘은 "메타설화에 대한 회의(incredulity toward metanarratives)" (Lyotard 1984, xxiv)를 의미한다. 여기에서 메타설화는 근대 과학 기술 및 정치적 과업을 정당화하기 위한 해석적 틀로서 신이나 자연, 진보, 해방 등의 이념을 통해 근대적 삶의 주축을 정당화하는 기능을 수행하며, 구체적으로는 합리주의 철학, 자유민주주의, 사회주의 등의 이데올로기 내지 철학적 세계관의 형태로 나타난다. 근대성의 기초를 정당화하는 메타설화에 대한 신념의 와해는 사회 및 정치적 문제들에 대한 인식과 비판의 시각을 보다 첨예화하는 데 기여하였다. 서구적 근대화와 합리화의 비용에 대한 재평가는 대표적으로 푸꼬(Michel Foucault)의 근대적 "정상화" 과정에 대한 계보학적 분석이나 하버마스의 "생활세계의 식민화"에 대한 체계이론적 분석 등에 의해 이루어졌다(Foucault 1977; 1980; Habermas 1988). 이러한 분석들은 근대 국가의 사회복지 정책이 의도와는 상관없이 인간 주체의 무력화(disempowerment)를 초래하는 담론과 제도를 공고화한다는 사실에 주목하며, 이러한 현상이 사회 전반에 걸친 합리화 과정과 밀

접한 관련이 있다고 본다. 이에 따라 현대의 포스트모던 이론가들은 현대 사회의 구성 및 운영의 원리에 대한 철저한 재검토와 해부를 요구한다.

포스트모던 사상가들은 근대적 메타설화의 기초를 이루는 진보적 역사관 및 단선적 시간 개념, 그리고 근대적 지역 공간개념의 해체와 재구성을 주장한다. 그들은 역사의 연속성과 단절, 진보와 역사적 사건의 추이 및 기원에 대한 근대적 메타설화의 전제가 근본적으로 근대성의 산물이라고 본다. 헤겔의 정신사적 역사관이나 맑스의 유물 변증법적 역사관, 꽁트의 진보적 역사관 등은 모두 근대적 시간관과 역사관의 전형적 형태로서 암암리에 모든 형태의 근대적 이념에 걸쳐 무조건적 전제로 자리잡아 왔다는 것이다. 역사에 내재하는 그리고 역사를 통해 구현되는 진리에 대한 신념은 한편으로 다양한 인간 해방(계몽과 자연에 대한 지배)의 이데올로기와 신화를 창출하였고, 다른 한편으로는 근대에 대한 찬미를 기반으로 하는 문화적, 인종적 우월주의를 낳게 되었다. 따라서 포스트모던 사상가들은 맑시즘과 나찌즘이 모두 동일한 근대성의 논리에 근거해서 나타난 것으로 이해하며, 근대성의 부정은 바로 이러한 형태의 폭력에 대한 저항의 성격을 띤다고 주장한다. 또한 근대적 공간 개념은 유럽과 비유럽, 서양과 동양 등의 거시 문화적 지역 구분과 민족국가의 경계를 소여적 공간 구조로 수용하는데, 이러한 지리적 공간 개념에 반대하여 포스트모던 사상가들은 초공간(hyper-space) 개념을 제시하면서 전통적인 공간 개념조차도 해체하고자 한다. 그들은 중심과 주변의 구분 및 모든 형태의 인위적 지역 구분이 절대화되어 고착된 현실로 인식되는 상황이 근대적 시공개념에 의해 초래되었다고 보고 자유로운 상상력의 장으로서 제한된 현실성을 초월하는 포스트모던 시공의 지평 확장을 요구한다.

포스트모던 사상가들은 근대적 주체(the modern subject) 개념의 해체를 주장한다. 이데올로기적 구성물로서의 근대적 주체는 목적 합리성의 원칙에 따라 행위하며, 개인의 자율과 자유 의지를 존중하고, 과학적 지식의 주체로서 객관적 진리에 의거한 인간 해방의 정치적 목표를 추구하는 인간으로 묘사된다. 모든 근대적 가치관 및 이데올로기는 근대적 주체 개념을 기초로 하며, 그 주체 개념은 계몽주의 철학과 합리주의의 소산이다(Wellmer 1985, 349). 개인, 집단, 계급, 국가 등의 모든 근대적 범주들은 근대적 주체라는 개념을 전제로 성립되었기 때문에 이 개념을 부정하는 경우 근대 세계의 사상적 기틀이 와해된다.

포스트모던 사상가들은 근대적 주체의 대안으로서 '탈근대적 개인(the

postmodern individual)'이라는 개념을 제안한다. 탈근대적 개인은 감정을 가지고 문화적 맥락 속에서 살아 숨쉬는 유동적 개인이다. 포스트모더니즘에 내재하는 개인주의적 성향을 반영하는 탈근대적 개인은 집단적 정체성을 거부하며, 공동체적 의무와 유대로부터 자유로운 개인이다. 개인의 자아 실현을 최고의 가치로 여기고, 프라이버시에 위협이 되는 외부로부터의 간섭을 회피하려는 경향을 보이는 탈근대적 개인은 사회적 의무와 책임, 그리고 공동체적 기획의 주체로 상정되는 "근대적 주체"와는 사뭇 상이한 특성을 갖는다. 물론 탈근대적 개인들이 모여 하나의 공동체를 이룰 수 있지만, 이러한 공동체는 "통일성이 결여된 공동체(community without unity)"이어야 한다(Corlett 1989). 또한 탈근대적 개인은 정체성의 다원화를 긍정적으로 수용하며, 그 중 하나와 강한 동질화를 추구함으로써 자신의 정체성을 단일화하려하지 않는다. 자아의식의 완전한 달성을 추구하지 않으며, 파편화의 과정을 끊임없이 경험하는 개인이 탈근대적 개인의 특성이다. 탈근대적 개인은 획일적 규범이나 체계적 이론자체에 대해 부정적이며, 하나의 신념(가치)체계가 타자에 비해 우월함을 입증할 수 있는 가능성에 회의적인 가치상대주의적 태도를 갖는다. 탈근대적 개인은 정치적 관심보다는 푸꼬가 말하는 "자아의 기술(technologies of the self)" 또는 "실존의 미학(aesthetics of existence)" 차원에서 중요시되는 개인적 관심을 갖는다. 이러한 탈근대적 개인의 역사적 등장은 경험적으로도 확인된다.

포스트모더니즘의 정치는 근대 민주주의에 대한 비관주의와 진정한 민주주의의 실현을 위한 노력이라는 양면성을 특징으로 한다. 니체와 하이데거의 영향을 받은 비관주의적 포스트모던 사상가들은 근대성 비판을 극단화시켜 정치적으로 대의제 민주주의를 대체하는 개인주의적 무정부주의에 암묵적으로 동조하게 된다. 포스트모던 사상가들의 반민주주의 정서에 주목해 볼 때, 그들의 정치적 입장이 신보수주의의 입장과 상통하는 면이 있다는 지적도 대두된다(Berman 1990, 8). 그러나 보다 건설적인 포스트모던 이론가들이 제시하는 정치적 비전은 포스트모더니즘의 정치가 가지는 가능성과 적실성을 보여준다. 근대를 넘어선 새로운 지평을 추구하는 건설적 포스트모더니즘의 조류는 "정치적 자결(self-determination)과 자유"의 가치가 가지는 중요성을 강조하면서 근대성의 한계는 바로 진정한 민주주의의 실현에 실패했다는 사실에서 드러난다고 주장한다. 그들은 자치를 위한 직접 민주주의의 형태와 "민주주의의 심화"를 통한 참여의 확대를 지지하면서 민주주의는 "민권화(empowerment)"를 의미해야 한다고 역설한다(Walker 1988). 또한 이들은 선택

의 자유와 개방성, 관용, 자율, 개인주의를 옹호하면서 이러한 가치들과 협동적 참여 민주주의의 제도가 상충되지 않는다고 보며, 나아가 국가 권력의 매개를 배제하는 자율적 공간으로서의 공공 영역의 확대를 주장한다.

한편으로 근대 민주주의의 이론과 제도를 부정하면서 다른 한편으로는 진정한 민주주의의 실현을 추구하는 상이한 정향들이 공존하는 까닭에 포스트모더니즘의 정치가 가지는 성격에 대한 논의는 다양한 갈래로 나뉘어 진다. 어느 측면을 강조하는가에 따라 포스트모더니즘은 보수주의의 이데올로기로 또는 급진적 운동세력의 이론적 무기로 이해되기도 한다. 비관주의적 포스트모더니즘은 제도의 정치가 가지는 한계를 강조하면서 대안에 대한 논의 자체를 회피하는가하면, 건설적 포스트모더니즘은 세계 평화, 빈곤, 환경, 성차별, 인종 문제, 제3세계주의 등과 관련된 신정치운동에 동조하면서 정치의 새로운 지평을 개척하는 데 적극적인 태도를 보인다. 물론 건설적 포스트모더니즘의 경우에도 내부적으로 다양한 입장과 관심영역에 따른 분파가 존재함에 따라 획일적인 성격 규정을 내리기는 어렵다. 그러나 일반적으로 건설적 포스트모던 이론가들은 근대 과학 및 기술 문명을 비판하고 근대적인 진보 관념이나 정치적 이데올로기의 구분에 대해 이의를 제기한다. 또한 자신들의 정치적 견해와 입장이 근대적 개념틀에 의해 규정되는 것을 거부한다. 이에 따라 포스트모더니즘은 보수주의도 진보주의도 아니며, 탈사회주의, 탈경제주의, 탈자유주의, 탈분배주의적 성격을 갖는다는 주장이 제기된다(Heller & Fehler 1989).

일견 포스트모더니즘은 진보적 사조로서 이론과 실천에 있어 새로운 가능성을 제시하는 듯 하면서도 고도산업사회의 개인주의적 문제의식과 사회 현실을 반영하는 보수성의 이념으로 작용하기도 한다. 포스트모더니즘의 문제의식에 동감하거나 전환기의 혼돈 속에서 새로운 이념적 기초로서 포스트모더니즘의 가능성에 주목하는 연구자들은 포스트모더니즘을 사회 비평과 현실 인식에 기여하는 혁신적 관점으로 이해하고 수용한다. 획일적 주체관념을 부정하고 다원적 세계관을 주창하는 포스트모더니즘은 사회내의 다양한 요구에 정당성을 부여하며, 이에 따라 정치의 영역을 넘어서는 보다 근본적인 사회문화적 영역에서의 민주화에 기여하는 중요한 이론적 자원으로 인식될 수 있다. 그러나 다른 한편 포스트모더니즘의 '해체'가 사회적 인식의 와해와 '무책임의 정치'를 조장하는 경향이 있다는 비판도 설득력 있게 제시되며, 이러한 혼돈은 포스트모더니즘 자체가 가지는 양면성과

다원성, 그리고 모호성에 기인한다.

VI. 맺음말

현대 한국정치는 개혁의 과제를 안고 있다. 과거의 파행적이고 왜곡된 정치 제도와 관행의 교정은 민주주의의 공고화를 위한 필수요건이다. 개발주도형의 권위주의 국가체제가 가졌던 비민주적, 비합리적 절차와 제도 및 관행을 극복하고자 하는 개혁은 다양한 형태의 부패를 척결함으로써 정치과정 전반에 절차적 합리성을 보강하고, 정치의 영역이 여타의 사회 · 경제 영역들과 가지는 관계를 정상화하는 작업을 포함한다. 물론 정치 개혁의 추세가 비단 한국의 정치상황적 특수성에 기인하는 제한적 현상은 아니다. 권위주의로부터 민주주의로의 이행을 경험한 비서구국가들뿐만 아니라 서구선진국가들내에서도 맥락의 차이는 존재하지만 정치개혁의 움직임과 관심이 점증하고 있다. 서구국가들의 경우 후기산업사회의 정당성 위기(legitimation crisis)에 대한 각성이 고조되면서 이익집단들의 지대추구행위에 의해 초래되는 사회적 비용을 줄이기 위한 방안들이 모색되고 있다. 정당의 이익대표 능력과 기능에 대한 사회전반의 불신과 회의를 바탕으로 새로운 정치참여의 방식을 추구하는 시도들이 확산되는 현상은 현대의 정치 현실에 대한 불만과 개혁의 필요성에 대한 인식이 보편화되는 추세임을 입증하는 예이다. 아울러 정치개혁에 대한 관심이 고조된다는 사실은 현실 세계가 처한 다중적인 문제들의 해결에 있어 정치의 역할이 그만큼 중요함을 의미하기도 한다.

현대 한국사회에서 자유민주주의는 미완의 정치이념이다. 자유민주주의는 현대사회의 다원주의적 특성을 강조하며, 개인의 자율성과 창의성을 최대한 보장하기 위하여 가치의 다양성을 추구한다. 사회의 가치가 단일화되는 경우 개인의 자유로운 잠재력 발휘가 저해되며, 따라서 자유민주주의국가에서는 각 영역들의 자율성과 그 내부의 독자적 가치체계를 존중하고 보장하려 한다. 자유민주주의의 또 다른 관심은 공동체적 유대를 함양하기 위한 기초로서 "민주적 시민권(democratic citizenship)"을 보장하는 것이다. 전통적 문화와 관습의 부활을 토대로 한 공동체적 유대의 형성도 문화적 아노미현상과 사회 규범의 와해를 극복하기 위한 중요한 방법 중의 하나이다. 그러나 근대화와 더불어 초래된 현대 한국사회의 변화 양상

을 감안할 때, 사회적 정의와 복지의 실현을 통한 '민주적 시민권'의 강화야말로 건전하고 안정적인 자유민주주의국가를 수립하는 보다 근본적인 방법이다. 개인의 자유와 관련된 헌법적 권리로서의 개인적 권리(civil rights), 민주주의적 원리에 기초한 정치참여를 보장하는 정치적 권리(political rights), 교육과 경제적 안정을 포함하는 복지의 보장을 위한 사회적 권리(social rights)의 실질적 보장을 통해 확립되는 민주적 시민권은 이른바 "헌법적 애국심(constitutional patriotism)"과 사회통합의 기초가 된다.

자유민주주의 이념의 실현을 위해 요구되는 시민의 덕과 공공성, 나아가 공공영역으로서의 정치세계는 '주어진' 것이 아니라 '만들어진다'. 만들어지는 인격으로서의 시민과 만들어지는 현실로서의 공공영역은 사회통합과 안정성의 전제조건이 된다. 공공성은 '시장'이 아닌 '포럼'을 통해 형성된다. 포럼은 공공영역의 전형적인 형태이며, 참여자의 정신적 훈육이 이루어지는 장으로서 일반의지의 형성이 가능해지는 장이다. 공공영역은 국가의 공권력 및 정부영역에 국한되지 않으며, '실용적 관심'보다는 '해방적 관심'이 표출되는 장이다. 공론장은 한 사회의 역사적 경험 속에서 축적된 다양한 문화적 자원들을 동원하여 집단적인 자기정체성을 만들어낸다. 아울러 공론장은 국가권력을 포함한 행위 주체의 정당성에 대한 관심이 표출되는 장이다. 정당화(legitimation)의 관심이 집단적인 자기성찰성(collective self-reflexivity)의 제도화를 통해 지속적으로 유지되는 사회는 보다 성숙한 사회라고 할 수 있다. 민주적 시민 형성과 공론장의 관계는 상호작용적이며, 상호지지적이다. 공론장이 확고하게 제도화되어 있다면, 그 사회를 구성하는 각 개인은 사회화 과정에서 공공영역과 공공성의 중요성에 대한 인식을 갖게 된다.

공공성은 도구적 합리성과 전략적 행위에 의해 확보되기 어렵다. 역사적으로 볼 때 경제적 세계체제의 확장이 급속히 이루어지던 19세기 후반 이후 비판적 자기성찰의 장으로서의 서구의 공론장은 오히려 '재봉건화'되고 '식민화'되는 운명을 맞게 되었다. 경제적 부와 권력의 논리는 공론장의 상실을 초래하였다. 역사로부터 배우는 교훈은 '사이비 공공영역'이 아닌 진정한 공공영역의 형성은 '획득(acquisition)'의 논리로부터 해방되려는 노력에 의해 가능하다는 사실이다. '획득'과 물질적 '자기보존'의 욕망은 강력한 현실 논리를 낳는다. 그리고 이러한 효용성과 소유의 논리는 인간의 사유를 획일화시키는 경향을 갖는다. 나아가 '일차원적인 사유'는 기술적 지식의 축적을 지적 성숙의 지표로 삼는다. 이러한 상황에서

공공영역은 허구적인 형태로 존재할 수밖에 없다. 또한 배타적인 자기정체성과 편의적인 자기합리화는 공공영역의 '부패'의 징후들이다. '비판적 거리'의 확보는 이러한 '부패'를 방지하기 위한 필수조건이다. 그리고 합리적 비판은 공적 사안들에 대한 시민들의 지속적인 관심을 요구한다. 공동체는 그 구성원들의 관심과 헌신적 기여가 없이는 유지될 수 없다. "민주주의는 관심을 기울임을 의미한다(Democracy Means Paying Attention)." (Bellah 1991, 254) 배타적인 사리의 추구는 사회적 관계망을 침해하며, '민주적 자치'에 해악을 초래한다. 개인의 자유는 '시민사회의 제도들'을 적극적으로 유지하려는 노력에 의해 보장될 수 있다. 시민들은 시민사회 속에서 상호 존중의 가치를 배우고, 자신과 타인의 권리에 대한 인식뿐만 아니라 개인적 그리고 시민적 책무에 대한 인식도 함양하게 된다. 또한 시민들은 제도를 통해 자치의 기술과 습관을 개발하고, 타인에 대해 봉사하는 것도 배우게 된다. 물론 정치공동체는 그 구성원들의 요구에 민감하게 대응하여야 하며, 구성원들의 참여와 토론의 활성화를 제도적으로 보장하여야 할 의무를 갖는다.

건전한 민주주의는 지속적인 자기개혁을 요구한다. 하나의 정치공동체가 '부패'와 그로 인한 '위기'를 극복하기 위해서는 현실 문제에 대한 비판적 인식을 가능케 하는 이념과 규범이 사회적으로 생성 · 공유되어야 한다. 자발적 개혁이 불가능한 체제는 유지 불가능한 타락한 정치체제이다. 그리고 자발적 규범의 생성과 이에 기초한 정치이념의 확립 가능성은 무엇보다 건전한 공론장의 활성화 여부에 의존한다. 공론장을 통해 형성되는 '공공성'과 '공공정신'은 민주주의 이념의 핵심으로서 정치공동체를 유지시키는 집단적 역량이다.

참고문헌

강광식 외. 1998. 『조선시대 개혁사상 연구』. 성남: 한국정신문화연구원

강광식. 1990. "조선조 붕당정치문화의 구조와 기능." 『정신문화연구』. 13(4).

금장태. 1987. 『한국실학사상연구』. 서울: 집문당.

김동성. 1995. 『한국민족주의 연구』. 서울: 오름.

김동춘. 1996. "사상의 전개를 통해 본 한국의 '근대' 모습." 역사문제연구소 편. 『한국의 '근대'와 '근대성' 비판』. 서울: 역사비평사.

김영작. 1989. 『한말내셔널리즘 연구: 사상과 현실』. 서울: 청계연구소.

김용직. 1999. 『한국 근·현대 정치론』. 서울: 풀빛.

김운태. 1981. 『조선왕조행정사』. 서울: 박영사.

김혜승. 1997. 『한국 민족주의: 발생양식과 전개과정』. 서울: 비봉출판사.

박충석. 1982. 『한국정치사상사』. 서울: 삼영사.

신용하. 1987. 『한국근대민족주의의 형성과 전개』. 서울: 서울대학교 출판부.

이정복. 1995. 『한국현대정치론』. 서울: 법문사.

이정복 외. 2000. 『21세기 민족통일에 대한 사회과학적 접근』. 서울: 서울대학교 출판부.

정수복 편. 1993. 『새로운 사회운동과 참여민주주의』. 서울: 문학과 지성사.

한영우. 1983. 『조선전기사회경제연구』. 서울: 을유문화사.

Arblaster, Anthony. 1984. *The Rise and Decline of Western Liberalism*. Oxford: Basil Blackwell.

Barber, Benjamin. 1984. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press.

Bary, Wm. Theodore de, ed. 1985. *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. New York: Columbia University Press.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of the Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.

Bellah, Robert N., et. al. 1991. *The Good Society*. New York: Alfred A. Knopf.

Benhabib, Seyla, ed. 1996. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.

Berman, Russell. 1990. "Troping to Pretoria: The Rise and Fall of Deconstruction." *Telos* 85(Fall)

Corlett, William. 1989. *Community without Unity: A Politics of Derridian Extravagance*. Durham: Duke University Press.

Dahl, Robert. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.

Deuchler, Martina. 1992. *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology*. Cambridge: Harvard University Press.

Elster, Jon, ed. 1998. *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Etzioni, Amitai, ed. 1995. *Rights and the Common Good*. New York: St. Martin' s.

Foucault, Michel. 1997. *Discipline and Punish*.. New York: Random House.

_____. 1980. *The History of Sexuality*. vol. 1. *An Introduction*. New York: Random House.

Habermas, Jürgen. 1986. "The New Obscurity." *Philosophy and Social Criticism* 11 (Winter)

_____. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: The MIT Press.

_____. 1988. *The Theory of Communicative Action*. vol. 2. *Lifeworld and System: A Critique of Functional Reason*. Boston: Beacon Press.

_____. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: TheMIT Press.

_____. 1989. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article." Stephen Bronner and Douglas Kellner, eds. *Critical Theory and Society*. New York: Routledge.

_____. 1996. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: The MIT Press.

_____. 1996. "Three Normative Models of Democracy." 『현대성의 새로운 지평』. 서울: 나남.

Heller, Agnes and Ferenc Fehler. 1989. *The Post-Modern Political Condition*. New York: Columbia University Press.

Huntington, Samuel. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

Hutchinson, John and Anthony D. Smith, eds. 2000. *Nationalism. Vols. I-IV*. New York: Routledge.

Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural. Economic. and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lee, Raymond L.M.. 1994. "Modernization. Postmodernism and the Third World." *Current Sociology* 42, No. 2(Summer)

Lyotard, Fran ois. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Motyl, Alexander J., ed. 2001. *Encyclopedia of Nationalism. Vol. I: Fundamental Themes*. San Diego: Academic Press.

Palais, James. 1975. *Politics and Policy in Traditional Korea.* Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1995. "A Search for Korean Uniqueness." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55. Issue 2(December). 409-425.

_____. 1996. *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyongwon and the Late Choson Dynasty.* Seattle: University of Washington Press.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.

Said, Edward W.. 1978. *Orientalism.* New York: Vintage.

Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sandel, Michael. 1996. *Democracy's Discontent.* Cambridge: Harvard University Press.

Toffler, Alvin. 1980. *The Third Wave.* New York: Morrow.

Tu Weiming. 1998. "Beyond the Enlightenment Mentality." Mary E. Tucker and John Berthlong, eds. *Confucianism and Ecology.* Cambridge: Harvard University Press.

Vattimo, Gianni. 1998. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture.* London: Polity Press.

Walker, R.B.J.. 1988. *One World. Many Worlds.* Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Wellmer, Albrecht. 1985. "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism." *Praxis International* 4, 4

_____. 1991. *The Persistence of Modernity,* Cambridge: The MIT Press.

Yack, Bernald. 2001. "Popular Sovereignty and Nationalism." *Political Theory* 29, No.4 (August). 517-536.