

“공동체주의”의 개념적 유용성에 대하여

백종국 | 경상대학교 정치행정학부

최근에 학계의 주목을 받고 있는 “공동체주의”는 그 유용성만큼이나 오용도 심한 개념이 되고 있다. 이 개념의 유용성은 동구권 공산주의 체제의 붕괴와 서구 개인주의적 자본주의의 질곡 심화라는 역사적 실존에서 새로운 체제를 모색해보려는 시도와 연관되어 있다. 그러나 이 개념은 아직 학술적으로 정립되지 못한 상태와는 달리 정치적 캠페인의 도구로 자주 활용되고 있다. 본 에세이는 이 개념의 유용성을 개인주의적 자본주의의 비극, 사회정의의 공동체적 맥락, 가치와 소유의 공동체성, 그리고 이 개념의 오용과 남용이라는 측면에서 검토하고 있다.

주제어: 공동체주의, 공동체적 자본주의, 발전전략, 자본주의의 위기, 사회정의, 가치, 소유

1997년에 발생한 한국의 금융위기는 한국의 정치경제체제 성격에 대한 토론을 불러 일으켰다. 주로 ‘동아시아 모델’이라고 불리운 이 체제와 위기 사이의 인과관계에 관한 연구들이 꼬리를 물고 나타났다(백종국 1998; 한국정치연구회 1998; 백광일 외 1999 등). 이러한 연구들은 그 논의의 적실성에 비해 개념적 이해가 부족한 편이었다. 많은 연구들이 ‘동아시아 모델’, ‘공동체적 자본주의’, ‘아시아적 자본주의’, ‘유교자본주의’, ‘국가자본주의’ 등의 개념을 구분 없이 섞어 사용하므로 이러한 혼란을 초래하고 있었다.

이러한 과정에서 “공동체”라는 개념이 하나의 이론적 관점으로 부각되는 경향

*이 논문은 2003년 경상대학교 연구보조인력 지원을 받았습니다.

이 나타나고 있다. 과거에는 주로 일부 저널리스트들이 소위 '동아시아 모델'을 설명하기 위한 용어로 사용하였으나 이제는 '공동체적 자본주의'라는 용어조차도 '자유주의'의 비판을 통하여 하나의 이론적 모델로 재정립될 수 있는 기회를 맞고 있다. 실제로 앞으로 진행될 국제체제의 경쟁은 공동체적 자본주의와 개인주의적 자본주의 간의 경쟁이라고 일본의 대장상을 역임한 사카키바라는 말하고 있다 (Longworth 1998, 135). 1918년 이래로 진행된 자본주의와 공산주의 간의 경쟁은 다양한 이유에 의해 자본주의의 승리로 종결되었다. 그러나 지금의 경쟁은 사실상 앞서의 경쟁 보다 더 오래되고 더 의미깊은 근본적인 경쟁으로서 모두의 관심사로 떠오르고 있다는 것이다.

자본주의 체제의 종류로서 개인주의적 체제와 공동체주의적 체제 중 어느 것이 가장 효율적이며 인류의 미래에 적합한가에 대한 토론이 시작되고 있다. 적지 않은 서구의 학자들이 공산주의의 붕괴에 깊은 인상을 받은 나머지 영미식의 개인주의적 자본주의를 역사의 최종단계라고 보고 있다. 예컨대, 후쿠야마가 "역사의 종언"을 부르짖을 때는 현존하는 자유민주주의야말로 역사의 최종단계라는 점을 강조한 것이며, 이의 경제적 형태는 개인주의적 자본주의라고 할 수 있었다 (Fukuyama 1992) 그러나 1995년 덴마크의 코펜하겐에서 열린 '유엔사회개발정상회담'에서 프랑스의 미테랑 대통령은 이렇게 묻고 있었다. "스스로 묻건대, 우리는 진정 세계가 단지 '정글의 법칙'만으로 지배되는 세계시장이 되도록 내버려 둘 것인가? 우리는 정말로 세계 앞에서 올바르게 행동하고 있는가?" (박태건 1995, 158).

본 에세이는 이러한 토론의 한 단계로서 '공동체주의'라는 개념의 유용성을 중심으로 검토해보고자 한다. 최근에 '공동체' 개념은 공동체주의의 자유주의 비판과 더불어 그 학술적 의미를 강화했을 뿐 아니라 특정 정당의 정강에 반영될 정도로 보편화되고 있다. 문제는 이 개념의 의미가 제대로 정립되지 못한 채로 오용되거나 남용되는 현상이라고 할 수 있다. 이러한 점을 고려하여 이 에세이에서는 이 개념의 유용성을 개인주의적 자본주의의 비극, 사회정의의 공동체적 맥락, 가치와 소유의 공동체성, 그리고 이 개념의 오용과 남용이라는 측면에서 간략히 검토하고자 한다.

I. 개인주의적 자본주의의 비극

공동체적 자본주의와 대립되는 개념으로서 개인주의적 자본주의는 인간사회의 주체를 어떻게 설정하느냐는 문제와 직접적인 연관을 맺고 있다. 서구에서 출발한 자본주의 자체가 개인주의와 더불어 발달했다는 역사적 사실은 변함이 없다. 그러나 사회주의의 등장 및 동아시아의 자본주의 발달로 말미암아 자본주의가 반드시 개인주의와 이형동질의 것이라는 주장은 설득력을 잃게 되었다. 자본주의가 사적 소유, 경쟁적 시장, 그리고 자본가들로 이루어진 경제체제라는 점을 고려한다고 해도 이 경향들이 반드시 사회를 개인의 집합으로만 간주해야 될 이유를 제공하지는 않는다.

개인주의적 자본주의 체제의 기초를 형성하는 개인주의는 세계적인 산업화 및 자본주의화 과정과 일치하여 진행되었고 20세기의 종말에 이르러 극성을 누리고 있었다. 샌들이 지적하는 바처럼 데카르트와 칸트에서 시작한 이 흐름은 합리적이고, 자율적이며, 분해된 형태의 초월적 주체(transcendental subject)에 기초하고 있다(Sandel 1998, 7-11).

개인주의의 발전은 인간의 존엄성과 자유, 그리고 시장경제를 증진시키는 데 크게 공헌하였다. 개인의 자유와 존엄성이라는 코드는 18세기 이후부터 인류는 기술의 발달로 초래되는 방대한 문제들을 극복하는 데 공헌하였다. 비록 두 차례의 세계대전을 치루었지만 고대로부터 중세에 이르는 억압과 제한을 분쇄한 덕으로 인류는 그 어느 때 보다도 활기찬 세기를 누려왔다. 그러나 개인주의는 그 시대적 사명을 완수하였다고 볼 수 있다.

최근의 사조들에서 보듯이 인류 역사의 과정은 이제 점차 공동체를 중시하는 경로로 접어들고 있다. 20세기의 초기에 인류는 공동체적 입장을 고수한 국가들이 경이적인 경제성장을 올리는 것을 보고 감탄하였다. 그러나 이제는 인류가 당면한 인구폭발, 환경파괴, 빈부격차, 등과 같은 문제에 직면하여 공동체적 가치를 강조하지 않을 수 없게 되었다. 만일 우리가 인간과 인간, 인간과 자연 사이의 관계를 공동체적 효용으로 묶지 못한다면 인간 자신의 생존이 위협을 받는 지경에 이르른 것이다(Etzioni 1998).

개인주의의 문제는 주체로서의 개인에 대한 인식의 왜곡에서부터 출발한다고

볼 수 있다. 사실상 데카르트의 자아는 어떤 점에서 신성모독이며 인간 인식의 왜곡이었다. 나는 존재한다는 말은 오직 신만이 할 수 있다고 독일의 신비주의 신학자 마이스터 에크하르트는 지적한 바 있다(길희성 2003, 105). 이는 기독교의 하나님이 자신을 “스스로 존재하는 자(여호와)”라고 소개했다는 사실을 비추어 보면 대단히 납득이 되는 주장이다. 비록 인간에서 신성을 닮을만한 소지가 주어졌다고 할지라도 인간은 스스로 존재한다고 선언할 수 있는 존재가 될 수 없다. 현대 물리학이 절대적 시간이란 존재하지 않는다고 결론짓는 바와 같이 인간세계에서도 절대적 자아란 존재하지 않는다. 어떤 자아는 자아의 위치와 움직이는 방향에 따라 변화하는 인식을 가지게 된다. 즉 인간은 그 출생부터 소멸에 이르기까지 공동체적 존재로 나타나고 있다. 이를 거부하고 스스로를 인식의 궁극적이고 단독적인 주체를 믿는 한 그 공동체는 엄청난 왜곡으로 고통받게 될 것이다.

그럼에도 불구하고 개인적 합리성을 절대화하는 방법론들이 빈번히 역사적 인식을 왜곡하는 경향이 있다. 예컨대, 합리적 선택이론(rational choice theory)이라고 부르는 일련의 연구는 최근의 개인주의적 자본주의를 설명하고 정당화하는 중요한 도구로 쓰이고 있다. 그러나 이는 오펜하이머가 지적했듯이 허구에 가까운 주장이다(Oppenheimer 1975, vi). 그의 설명에 따르면, 역사성을 배제한 자연 상태를 기초로 하는 합리성은 자본가들의 현존하는 권력을 정당화하려는 수단일 수가 있다. 그들은 이 이데올로기를 18세기에는 봉건적 신분제를 부수기 위해, 그리고 그 이후에는 사회주의를 봉쇄하기 위해 사용하고 있었다. 오펜하이머의 표현에 따르면, 개인적 합리성이란 개념은 처음에 허구로 시작하였으나 다음에는 가설이 되고 이제는 부르조아 사회학의 공리로 쓰이고 있다.

합리적 선택이론의 두 축은 개인적 합리성을 경제적 이해(利害: interest)의 추구로, 그리고 이러한 경제적 이해관계에 대한 인식이 개인의 행동을 지배한다는 데 있다. 그래서 개인은 “개인적 이익의 극대화를 추구하는 자”이며, 기업은 “이윤의 극대화를 추구하는 존재”로 인식되고 있다. 그러나 이미 많은 비판이 존재하는 바이지만, 합리성의 존재가 경제적 이해로만 환원되는 것은 아니다. 플라톤의 「공화국」에서 지적된 바처럼, 인간의 영혼은 “욕망”과 “이성”과 “영혼”으로 구성된다고 할 수 있다(Fukuyama 1992, xvi). 욕망이 자신의 생존을 위한 자료들을 구하는 태도라면, 이성은 이러한 행위를 어떻게 가장 효율적으로 달성하느냐를 지시해주는 부분이다. 그러나 영혼은 단순한 욕망과 이성을 넘어서 자신의 존재를 인식하려

는 노력이며 역사적으로 형성된 어떤 특정한 가치의 존재야말로 이 존재 인식의 기준이 된다. 인간을 단지 경제적 동물(homo economicus)로 환원하려는 노력들은 많은 문제를 낳게 된다.

합리적 선택이론에서 발견되는 더 큰 문제는 어떤 개인이 내리는 경제적 이해에 대한 판단과 그가 취할 행동 사이에는 간과해서 안 되는 빠진 고리(missing links)가 존재한다는 사실이다. 일반적으로 많은 경우에 개인의 행동이 개인의 경제적 이해 관계에 의해 좌우되는 것처럼 보이지만, 사실은 엄밀한 의미에서 보면 이 둘 사이의 인과관계는 없다. 이 둘 사이의 상관 정도를 결정하는 것은 그가 속한 공동체가 제공하는 신념과 문화이다. 이 둘 사이에 인과관계가 있어야 한다고 믿는 사회에서는 경제적 이해가 개인의 행동을 대부분 좌우한다. 그러나 그렇지 않은 사회에서는 경제적 이해에 따라 행동하는 것은 비열하고 저주받을 일이 된다. 예컨대, 15세기 유럽의 기독교인이라면 상인(商人)이 되어서는 안 되며, 17세기 미국에서라면 매 실링당 6펜스 이상에 달하는 폭리를 보면 벌금 200파운드를 부과할만한 죄악으로 간주된다(Heilbroner 1972, 25). 아담 스미스는 정육업자와 양조업자가 오로지 자신의 이익을 위해 행동한다고 말하지만, 일본의 어떤 정육업자와 양조업자들은 가문의 전통과 장인 정신의 자부심에 의해 수십 대를 물려오고 있다. 이러한 행동이야말로 “비합리적 자부심(irrational pride)”이며 자유민주주의를 지탱해주는 바로 그 힘이다(Fukuyama 1992, xix).

개인주의의 범람은 개인주의적 자본주의에 대한 찬양으로 이어진다. 이 경향은 공동체의 복지를 향한 노력들이 “도덕적 위험(moral hazards)”을 초래하므로 사회의 진보에 장애가 된다고 생각하였다. 국가의 개입을 대폭 축소하고 시장의 기능을 극대화하므로 개인들의 자유와 경제적 효율을 최대한 달성할 수 있다고 믿었다. 미국의 레이건 행정부와 영국의 대처 행정부는 거의 공식적으로 개인주의적 자본주의가 인류가 추구할 수 있는 최종의 대안이라고 생각하였다. 그리하여 이미 공동체주의자들을 “열린 사회의 적들”로 간주했던 개인주의자들은 이제 범세계적으로 “역사의 종말”이나 “국가의 소멸”을 선언하기에 이르렀다(Popper 1977; Fukuyama 1992; Ohmae 1995).¹⁾

1) 자유주의의 대표적인 극단주의자들 중에 일본인들이 다수 참여하고 있다는 사실은 참으로 흥미롭다. 일본인은 참으로 놀라운 종족이다. 그들이 일본에 있으면 전형적인 일본인으로 남지만, 미국에 가면 지나치게 미국인이 된다. 물론 페루에 가도 마찬가지이다.

그러나 그들의 현실이 위대한 개인주의의 승리를 구가하기에 적절한 상황인지가 의심스럽다. 레이건 행정부의 교육부 장관이었던 베네트는 그의 『주요 문화지표(Index of Leading Cultural Indicators)』에서 다음과 같은 통계를 제시하고 있다(Frohnen 1996, 2). 미국의 인구는 1960년에서 90년 사이에 41% 증가하였다. 그러나 폭력범죄는 같은 기간에 5배가 증가하였고, 법정 외 출생은 4배가 증가하였다. 10대 청소년의 자살율은 3배가 증가하고, 이혼율도 2배가 증가하였다. 가족공동체를 파괴하는 이혼의 문제는 더욱 심각하다. 미국이 이혼의 사유가 없이도 이혼할 수 있는 “무과실이혼(‘no fault’ divorce)” 허용한 이래 이혼건수는 1965년의 47만 9천 건에서 1992년에 1백21만 건으로 증가하였다. 미국에는 가족공동체의 파괴가 급속히 진행되고 있다.

“로저와 나(Roger & Me)”로 유명해진 사회활동가 무어가 소개하는 미국 사회의 모습은 더욱 전율스러운 것이다(Moore 1996, 12-17). 미국의 기업들이 추진하고 있는 구조조정 혹은 다운사이징(downsizing)으로 미국의 실업은 공식적으로 발표하는 것 보다 훨씬 심각한 상황에 놓여있다. 1996년을 기준으로 공식적인 실업자는 7,266,000명이나, 미국 노동청은 5,378,000명 정도가 이 통계에서 빠져있다고 보고 있다. 또 다른 4,500,000여 명이 완전고용되기를 바라면서 잔업수당에 목을 걸고 있으며, 2,520,000명이 빈곤선 이하의 임금을 받으면서 “완전고용”되고 있다. 사실상 미국 노동력 중 2천만 명 이상이 자신들이 생존할 수 있는 소득을 얻지 못하고 있다. 무어가 제시하는 유타대학교의 연구를 보면, 실업율이 1% 증가할 때, 살인은 6.7%, 폭력범죄는 3.4%, 재산범죄는 2.4%, 심장병으로 인한 사망은 5.6%가 증가한다고 한다.

개인주의적 자본주의는 고용불안을 통해 범죄를 조장할 뿐만 아니라 적극적인 범죄행위를 조장하는 경향이 있다. 모키버가 1994년에 편찬한 「기업범죄보고서(Corporate Crime Report)」에 따르면 미국에서 일반강절도를 통해 40억 달러의 손실이 발생되는 데 반하여, 기업사기를 통해서만 2천억 달러가 손실되고 있다. 1996년의 경우 총기로 사망한 자는 만 오천 명 정도인데 반하여 산업재해로 숨진 사람은 오만 육천 명에 달하고 있다(Moore 1996, 120). 무어의 표현에 따르면, 여러모로 따져 기업인을 참칭하는 이러한 자들의 죄질이 훨씬 나쁘다. 왜냐하면 일반 범죄자들은 어떤 절망감이나 약물의 영향 때문에 범죄를 저지르는 데 반하여 기업가들은 단지 돈을 더 벌기 위해 의식적으로 정교하게 범죄를 저지르고 있기 때문이

다. 이는 마치 아담 스미스 이전의 국가들이 단지 금을 더 축적하기 위해 수많은 국민들을 도탄에 빠뜨리던 상황과 다를 바 없다.

반면에 대기업의 경영자들은 흡수합병과 정리해고를 통하여 막대한 보너스를 챙기고 있었다(Moore 1996, 13). AT&T의 로버트 알렌 회장은 4만 명을 해고하고 1천6백만 달러를, IBM의 루이스 거스너 회장은 6만 명을 해고시키고 2백6십만 달러를, Scott Paper의 알버트 던랩 회장은 1만1천 명을 해고하고 회사를 Kimberly-Clark로 합병시킨 대가로 1억달러를 챙겼다. 미국의 300대 회사에 근무하는 최고경영자(CEOs)들은 그들이 고용하고 있는 노동자들의 평균 임금 보다 212배를 더 받고 있다. 이러한 인상적인 사례로서 뿐만 아니라 미국의 일반적인 소득분포 통계는 미국의 소득불평등이 더욱 악화되어가고 있음을 보여준다. 이러한 점에 대해 하이타워(Hightower)는 “미국이 근본적으로 분해되고 있다”고 주장하고 있다(Hightower 1998, xviii).

칸트, 스피노자, 데카르트, 스미스 등이 개인의 존엄성을 강조한 것은 국가 권력에 대한 인간의 종속과 억압을 분쇄하기 위해서였다. 그러나 역사는 개인의 강조가 개별 자본의 강조로 전화하였음을 보여주고 있다. 21세기에 들어와 개인주의는 소수의 자본에 대한 다수 인민의 복종을 강요하는 이데올로기로 바뀌고 말았다. 이는 개인이 결코 그들이 상상한 것처럼 단독으로 존재하지 않는다는 점을 망각하였기 때문에 발생했다. 인간의 실존은 불가피하게 공동체적 분업의 위치로 나타나고 있다. 자본가나 노동자나 농민이나 중산층의 자영업자로 나타나고 있다. 비록 사적소유가 소멸한다고 해도 국가나 자본이 사라지기도 어렵거니와 강자와 약자의 계층화는 결코 사라지지 않는다.

II. 사회정의의 공동체적 맥락

공동체란 둘 이상의 사람들이 모여 유기적 분업을 이루는 사회이다. 그러므로 가족이나 회사, 학교, 종교단체, 지방자치체, 국가, 그리고 궁극적으로는 세계 전체가 다양한 수준의 공동체라고 할 수 있다. 대학(大學)의 가르침이 자신으로부터 출발하여(修身), 가족과(齊家), 국가(治國), 그리고 세계(平天下)로 확대되는 것도 이러한 이유이다. 방법론상으로 국가가 공동체의 주체로 자주 인용되고 있다.

이는 민족국가체제에서 일정한 영토를 가진 주권 국가의 존재가 가장 현실적인 단위이기 때문이다. 그러나 퇴계(退溪) 이황이 말한 바와 같이 “내가 주체가 되어 나의 몸과 가장 친밀하고 절실한 곳에서 부터” 출발하지 않는 공동체는 진정한 공동체가 될 수 없다(부남철 1996, 147). 또한 지구적 공동체로 발전하지 못하는 국가 공동체 사상도 마침내는 매개로서의 국가를 신격화하는 타락으로 치달을 수 있다. 진정한 공동체가 무엇이며, 공동체적 자본주의는 어떤 속성을 가지는지를 알기 위해서 먼저 가장 최근에 진행되고 있는 서구의 공동체주의 논쟁을 살펴볼 필요가 있다.

공동체주의자들의 관심은 어떠한 종류의 사회가 우리가 추구하는 사회냐는 데서 출발하고 있다. 보다 근본적으로 공동체주의자들은 개인주의자들이 상정하는 초월적 자아, 주위로부터 분리된 자아란 것이 실제로 존재하는 것이냐에 의문을 표시하고 있다. 초월적 인식의 존재는 가능할지 몰라도 공동체로부터 독립적이고 무연고적으로(unencumbered) 존재하는 개인이 있느냐는 의문이다. 주위로부터 완전히 독립이고 완전히 합리적이며 구성적인(constituting) 존재에 대한 신념은 도리어 인간을 소외되고 외로운 존재로 만들고 있다는 점을 지적하고 있다. 무엇보다도 공동체적 관계를 개인으로 환원하므로써 발생하는 구조적 관심의 배제는 각종 규범과 도덕의 설정에 중대한 왜곡을 초래한다고 볼 수 있다. 이러한 점에서 최근에 진행되고 있는 개인주의에 대한 공동체주의의 비판이 존 롤스의 『정의론(Theory of Justice)』에 대한 비판에서 시작하는 것도 납득할 만하다.

마이클 샌들은 그의 『자유주의와 정의의 한계』에서 롤스가 상정한 주체의 문제를 지적하고 롤스의 정의론이 이 주체의 개념에 기초하는 한 정의론 자체가 문제일 수 있다는 점을 갈파하였다(Sandel 1998). 샌들의 분석에 따르면, 롤스가 개별적 인간과 이 인간 사이에서 형성되는 관계를 강조하였는 데 물론 이 인간들은 선택적으로 개별화된 상태로 간주되었다. 롤스가 이러한 인간을 상정한 것은 칸트류의 극단적인 분해된 자아로서는 사회정의를 다루기가 어려웠기 때문이다. 그러나, 샌들에 따르면, 이러한 롤스의 시도는 성공하기 어렵다. 왜냐하면, 이러한 경우에 롤스의 자아는 자기성찰(self-reflection)이 없이 순간순간의 욕망에 의해 움직이는 존재로 화하기 때문이다.

롤스의 정의론, 특히, 그의 분배적 정의론이 성립하려면 그가 애당초 배제하였던 공동체의 구성적 요소가 개입되어야 한다(Hekman 1992, 1102). 인간의 자아란

각종 공동체 — 즉 가족, 사회, 혹은 국가 — 와의 관계에 의해 규정되어지고 구성되어지는(constitutive) 존재이다. 이 관계를 통해 자신을 확장하고 변화시키고 있다. 샌들은 이를 “연고적 자아(encumbered self)”라고 부르고 있다(Sandel 1998, xiii). 물론, 이러한 주체는 공동체와 전혀 관계가 없는 주체와 완전히 공동체에 의해 규정지어지는 주체라는 두 극단과 거리가 멀다. 공동체 안의 주체가 완전히 자기를 상실하는 수도 있겠지만 대부분의 경우에 “상황적 자아(situated self)”가 공동체와 자신의 주체성을 적절히 조정해나간다고 볼 수 있다. 문제는 이러한 주체와 공동체의 간극 및 관계양식조차도 공동체의 역사성과 관련이 있다는 사실이며, 극단적인 개인주의란 현실을 반영하지 않는 허상에 불과하다는 점이다.

맥킨타이어의 공동체적 자아 인식은 보다 급진적이라고 할 수 있다(MacIntyre 1984). 맥킨타이어 또한 자유주의적, 개인주의적 자아의 인식이 감정적(emotivist)인 것으로서 궁극적 기준이나 사회적 정체성이 비어있는 자아라고 비판했다. 이러한 개인주의적 자아로는 공동체의 정의와 같은 집합적 문제를 다룰 수 없다고 보았다. 그러나 사회정의나 도덕이야말로 그 사회의 뼈대가 되는 사회적 산물이므로 이러한 요소를 다루는 데 근본적인 결함이 있는 개인주의 혹은 자유주의적 개인주의의 시각은 큰 문제를 안고 있고 보았다. 맥킨타이어의 대안은 ‘서술적 자아(narrative self)’로 표현되고 있다(MacIntyre 1984, 217). 이 자아는 한 개인의 탄생에서 죽음으로 이어지는 역사적 서술로 구성된 자아이며 자신에게 주어진 사회적 역할을 인식하므로 비로서 나타나게 된다. 맥킨타이어는 여기에서 한걸음을 더 나아가 계층적 사회를 인정하고 합리성의 상대화를 주장하며 전근대적 사회를 낭만화하는 경향을 보이고 있다. 이러한 점 때문에 맥킨타이어의 경향은 공동체주의를 전통적 사고와 개인주의 사이의 변증법적 합명제로 보고 있는 공동체주의의 일반적 경향과는 거리가 있는 평가를 받고 있다.

이러한 공동체적 주체에 대한 인식이 반드시 자유로운 주체의 존재를 부인하거나 사회의 계층화를 인정하는 결과를 초래한다고는 볼 수 없다. 공동체주의자들이 공동체의 구조를 살펴보기를 원하는 것은 “정의”의 관점에서도 그러하듯이 “자유”라는 관점도 구조적 차원과 직결되어있기 때문이다. 이미 맑스가 철저히 해부한 바 있지만, 자본주의 사회의 자유는 부르조아의 자유만을 의미할 수 있다. 생산 수단 혹은 삶의 수단을 확보하지 못한 계층에게는 삶을 자유 혹은 지배당할 자유만 존재할 수 있다. 이러한 경우에 자유로운 시장 체제 내에서 존재하는 개인적

자유를 주장하는 것은 이미 기존 체제의 지배 관계를 은폐시키려는 노력이라고 보아도 무방하다. 어느 경우이든지 공동체의 본질과 합의된 질서의 수립을 추구하는 것이 가장 건전한 태도라고 볼 수 있다.

사회적 분업 특히 유기적체 관점에서 보는 사회적 분업은 공동체와 개인의 자율성을 조화시키는 중요한 맥락이며 매우 오랜된 전통이다. 그리스의 플라톤은 그의 국가론에서 사회정의란 각 개인이 사회에서 수행할 수 있는 분야를 최대한으로 달성하는 것이라고 정의했다(Plato 1942, 252). 부정의란 이러한 최대한에서 모자라는 모든 것이라고 정의된다. 다시 말하자면, 한 공동체 내에서는 사회가 발달할수록 불가피하게 분화하는 다양한 분야들이 있는데, 어떤 사람이 특정한 분야에 참여하여 자신의 존재를 최대한 달성할수록 그 사회는 보다 정의롭고 그 공동체의 덕은 보다 높은 차원에서 완성된다고 볼 수 있다.

이러한 관점은 중국의 공자 선생도 마찬가지이다. 제경공(齊景公)이 공자에게 정치에 대하여 묻자 공자 선생은 “임금은 임금노릇을 하고 신하는 신하노릇을 하며, 아버지는 아버지노릇을 하고 자식은 자식노릇을 하는” 것이라고 대답하였다(공자 1991, 281). 물론, 정부는 정부의 노릇을 하고 기업은 기업의 노릇을 하며, 노동자는 노동자의 노릇을 하는 것이 정의의 기본인 것이다.²⁾

이러한 관점은 수신제가치국평천하(修身齊家治國平天下)라는 그의 관점과 바로 연결되는 것으로서 개인적 자율성과 공동체의 효율성이 어떻게 어울릴 수 있는지를 표현했다고 말할 수 있다. 니더만은 이러한 분업을 “사회적 필요를 측정하고 이에 따른 기능을 수행할 수 있는 동등한 능력(equal capacity)”이라고 요약한 바 있다(Nederman 1992, 978).

유기체적 분업의 중요성은 가족 공동체에서 더욱 분명하게 나타난다. 예컨대, 미국 사회가 겪고 있는 가족해체는 지나친 개인주의적 사고로 말미암아 가족 내의 유기적 분업을 죄악시하는 태도에서 시작되었다. 개인주의를 강조하다 보면, 부모와 자식, 남과 여, 노와 소의 본래적인 구분과 그들 사이에 존재할 수 있는 차별적 권위와 권위에 대한 존중, 특히, 가족 내의 협동을 위한 헌신 등이 사라질 수 있다. 과거에는 이러한 권위가 남성의 왜곡된 지배로 나타났는데 비해 지금은 점차

2) 물론 플라톤의 표현으로 옮긴다면, 단순히 “노릇하는 것”이 아니라 “노릇을 잘하는 것”이라고 볼 수 있다.

여성해방을 빙자한 유기적 분업의 해체로 나타나고 있다. 이러한 가족에서는 오직 존엄성을 가진 개인만 남는 데, 그러면 더 이상 가족이 아니다. 간혹 특이하게 새로운 형태의 유기적 분업을 개발하는 경우도 있으나, 대부분의 경우 가족은 그것으로 해체되고 있다. 원자화된 개인을 최고의 이상으로 추구하면서 가족의 가치를 강조하는 모순된 현상이 개인주의적 자본주의 사회에서 흔히 볼 수 있는 현상이다.

III. 가치와 소유의 공동체성

모든 가치를 가격으로 표현할 수 없다. 그럼에도 불구하고 시장의 비유에 극도로 몰입되어있는 개인주의적 자본주의는 모든 가치가 다 화폐로 환산되는 것처럼 상정하고 있다. 좀 더 느슨하게 말하자면 화폐로 환산되지 아니하는 가치는 무가치한 것으로 간주하는 경향에 물들어 있다. 프리드리히 리스트의 표현을 빌리자면 가치는 공동체적 효용에 의해 측정되며 무형적이든 유형적이든, 계량화할 수 있든 할 수 없든 간에 소유의 공동체성은 이러한 사회적 분업의 관점과 직결되어있다. 소유의 문제는 일반적으로 자본주의와 공산주의를 구별하는 기준으로 알려져 있다. 그러나 이러한 견해는 통속적이다. 자본주의와 공산주의를 막론하고 현실에 있어서는 어느 정도의 공공적 소유와 사적 소유를 인정하고 있다. 단지 표방하는 이론적 구조에 있어서 명확한 구분이 있을 뿐이다. 인류에게 있어서 소유의 역사만큼 복잡한 것이 없다.

맑스는 그의 『독일 이데올로기』에서 가족이 소유의 최초형태라고 말하고 있다. 추상적인 의미에서가 아니라 노동력의 소유라는 점에서 그러하다. 그는 고대 사회에서 아내와 자식은 가장의 노예 노동력이었다고 주장하고 있다. 그러나 아마도 맑스의 “고대사회”는 지극히 근대적이고 한정적인 사회임이 틀림없다. 도리어 대개의 고대사회는 모권이 강했으며 이 전통은 그리스와 로마 시대에 까지도 남아있었다. 물론 고구려나 신라와 같은 고대 동양국가에서도 이러한 전통은 현저하게 나타나고 있다. 헤로도투스의 『역사』는 고대 이집트와 페르시아에서 어떻게 여성의 권한이 남성 보다 우월한지를 다양하게 보여주고 있다. 그의 서술에 따르면 모계사회의 가장 대표적인 특징은 공동체적 소유라는 점이었다. 가족은 집단혼적 성격을 지니고 있었으며 자식은 여러 아버지를 지닌 공동체의 구성원이었다. 물론 노

예제 사회라는 기본 특징상 시민 혹은 신민이 아닌 노예들은 이러한 특권을 누릴 수 없었다.

자본주의와 소유권이 밀접한 관련을 가진다는 점은 두 말할 나위도 없다. 어떤 공동체에서는 자본주의를 위해 소유권의 확립은 불가피하다고 선전되고 있다. 예컨대, 전국경제인연합회의 한 인사는 소유권의 신성불가침이야말로 자본주의의 핵심이라고 주장하고 있다(강신히 2006). 이 논리는 두 가지 점에서 커다란 오해를 품고 있다. 첫째 우리가 자본주의를 성공시키기 위해 사는 게 아니라는 점이다. 자본주의는 잘 살기 위한 수단 중 하나이며 소유권도 그러한 제도적 요소 중의 하나이다. 그러므로 자본주의를 위해서라는 표현은 본말전도의 오류라고 할 수 있다. 둘째로 소유의 역사성을 살펴본다면 소위 자본주의의 요소로서 사적소유권의 신성불가침이란 오도된 개념에 불과하다. 이는 출발에서부터 새로 태어난 강자를 위한 이데올로기였으며 이제는 이미 존재하는 강자에게 봉사하기 위한 신념에 불과하다. 유감스럽게도 소유권의 역사는 자본주의의 역사 보다 훨씬 오래되었다.

소유의 공동체성은 완전한 사적 소유와 완전한 공적 소유, 그리고 이 둘을 혼합한 형태의 혼합적 소유에 다 해당된다. 생산의 수단으로 사용하는 노동이나 지식은 대개 완전한 사적 소유라고 볼 수 있다. 반면에 공산주의 사회에서 설립한 국가 기업은 대개 완전한 공적 소유 형태를 띄고 있다. 현실에서 존재하는 자본주의 사회에서 경제의 주체가 되는 기업들도 여러 형태로 나뉘지고 있다. 일인 소유의 개인 기업이 있고, 기업공개를 통해 다수 주주들이 소유권을 장악하고 경영인은 경영노동자로 참여하는 주식회사 형태가 있다. 한국의 경우는 더욱 독특한데 많은 공개기업의 경우에 있어서 소유의 권위에 입각하여 보유한 주식 이상의 권한을 행사하고 있다. 애당초 소유의 형태가 완전한 개인 소유에서 완전한 공동체 소유를 양극으로 펼쳐져있는 한, 대개의 소유에 있어서 공동체적 고려가 없을 수 없다.

이 에세이의 관심사는 이러한 사적 소유에 있어서 어떠한 종류의 공동체성이 작용하느냐 하는 것이다. 특정한 개인이 지닌 소유가 어떠한 방식의 공동체적 기원을 가지고 있는 가하는 문제이다. 개인적 소유가 가지는 공동체성은 특정한 역사적 과정에 따라 다를 수 있다. 서구의 대자본들은 오랜 기간 동안 몇 대를 거치면서 행운과 자신의 노력으로 재산을 축적한 경우가 많다. 예컨대, 웨크스버그는 그의 책에서 서양의 상업자본가들이 어떻게 재산을 이루었는지를 소개하고 있다. 로스차일드 가문은 프랑크푸르트 계토의 환전꾼에서, 베어링스 가문은 옷장사에서,

암브로스 가문은 식료품 가게에서, 웨크스버그 가문은 서부 개척의 마차에 몸을 실으므로 시작하였다. 이들은 국가를 상대로 하였을 뿐이지 해당 공동체로부터 어떤 적극적인 지원을 받지 못했다. 웨크스버그가 대금융가인 자신의 할아버지에게 어떻게 백만장자가 될 수 있는냐고 묻자 할아버지는 다음과 같이 대답하였다고 한다. “나는 내 머리를 썼단다. 너는 그 점을 항상 잊지 말아야한다, 내 아이야.” (Wechsberg 1966, Preface).

한국의 경우도 자신의 힘으로 재산을 축적한 약간의 기업들이 있으나 대개의 재벌들은 아니다. 예컨대, 초량금광을 개발한 이문화가 산에서 나무를 하다 금광을 발견하였다면 이 금광의 발견에서 공동체의 기원을 찾기란 어려울 것이다. 그러나 정주영이 소유한 현대라는 재벌은 한국이라는 나라가 제공한 수많은 공동체적 고려와 지원 없이는 상상할 수 없다. 물론, 이문화가 주위의 도움 없이 금광을 발견하였다는 사실이 초량금광이 한국 사회라는 공동체에 무연고적으로(unencumbered) 존재하고 있는냐는 별개의 문제이다. 금을 소비할 사람을 발견하지 못하면 금광의 발견은 개인의 장식품을 위한 금속의 공급 이상을 벗어나지 못한다. 이는 마치 바닷가에서 발견한 조개껍질이 개인의 치장을 위한 것이나 아니면 사회적 교환을 위한 화폐로 전화되느냐와 유사하다. 만일 이문화가 금광의 건설에 필요한 자본을 처음부터 소유하고 있지 않았다면 (실제로 그러했는데) 초량금광의 건설은 이제 그 큰 부분이 공동체적 성격으로 전화했다고 말하지 않을 수 없다. 어떤 소유도 완전히 개인적 소비를 위해 존재하지 않는 한 사회적 분업의 틀에서 벗어날 수 없다.

소유의 공동체성이 의미하는바 중 하나는 아무리 강고한 사적 소유일지라도 “맡겨진 것”으로서의 소유라는 의미가 있다는 점이다. 소유가 공동체 안에서 존재하고 존재할 뿐만 아니라 확장되는 것은 공동체의 맥락을 떠나서 이루어질 수가 없다. 그런 점에서 보면, 독일 헌법 제14조가 “소유는 의무를 수반한다. 재산의 사용은 또한 공공의 이익에 봉사하는 것이어야 한다”고 규정한 것도 납득할 만하다 (Longworth 1998, 19). 미국의 대법원도 1906년의 판례에서 “기업은 국가의 창조물이다. 이것은 공공의 이익을 위해 법인화하는 것으로 추정된다”고 선언하고 있다 (Heightower 1998, 39). 멕시코의 헌법은 이 보다 훨씬 더 구체적이어서 가장 긴 조항인 제27조를 통해 멕시코의 모든 토지는 공동체의 소유이며 기업이나 개인은 단지 이의 사용권만을 보유하고 있을 뿐이라고 선언하고 있다.

한국 재벌의 변천사는 바로 이러한 공동체적 요구의 역사를 반영한다. 한국 사

회 내에서 이윤의 극대화만을 추구하는 기업은 재벌로 성장할 수 없었다. 이 같은 점은 정부가 해외 저축뿐만 아니라 국내 저축조차도 통제하고 있었다는 점에서 더욱 명확하다. 더구나, 수십 년의 산업화 과정에서 갖가지 구조조정을 진행하면서 국가는 기업들을 특정한 인물들에게 맡겨왔고 그들은 이것을 관리해 왔다. 예컨대, 박정희는 자신의 선생님 아들인 김우중을 특별히 신뢰하여 많은 기업을 그에게 맡겨왔다. 이러한 기업 의탁의 경우에는 거의 모든 비용을 국가가 부담해왔다. 따라서 한국의 자본주의가 자본주의적 성격으로서 사적 소유의 신성성을 유지한다 할지라도 실제에 있어서 나타나는 소유의 공동체성을 무시할 수는 없게 되어 있다.

소유가 맡겨진 것이라는 관점은 공동체 전체뿐만 아니라 상속자 자신에게도 긍정적인 영향을 미치게 된다. 맡긴 것으로서의 상속은 물질적 상속 그 자체가 아니라 맡을 수 있는 능력의 상속을 의미한다. 만일 한국의 재벌이 이러한 사고방식을 따른다면, 자신이 국민들로부터 맡겨진 기업을 자식에게 물려주려고 할 때 물질적 요소의 혈통적 이전보다는 공동체적 임무를 담당할 수 있는 능력자로 자식을 키우는 데 더 많은 노력을 기울 수 있다. 그리고 누가 그 기업을 계승할 것이냐는 그러한 능력의 소유 여부에 대한 공동체적 합의에 맡겨질 수 있다. 반면에, 기업을 계승할 능력이 없는 혹은 전혀 다른 분야에 더 많은 재능을 가진 재벌의 자식들은 기업의 혈통적 계승에 대해 불필요한 고난과 갈등을 겪을 필요가 없다. 물론, 그래도 그는 혈통이라는 역사적 우연에 의해 더 좋은 기회와 풍요를 물려받을 수 있기 때문에 도리어 더 풍요한 삶을 누릴 수 있다. 사실상 진정으로 자본주의적인 사회라면, 소로스(Soros)가 지적하는 바와 같이, 재산의 혈연적 상속은 부당한 제도이다 (Soros 1997).

특정한 개인이나 가족 공동체의 생존에 필요한 정도의 사적 소유는 절대적으로 보호할만 하다. 만일 아버지가 공동체의 경제적 성장에 큰 공헌이 있다면 자식에게 상당한 정도의 재산을 상급으로, 마치 독립유공자에게 연금을 주듯이, 허락할 만하다. 그러나 이미 재벌 수준에 이르는 정도의 재산은 개인인 자신의 노력으로 획득했을 리가 만무하며 설사 그렇다고 해도 재산권의 행사에 있어서 사회적 성격을 배제할 수는 없는 노릇이다. 공동체적으로 성립된 소유는 공동체 중에서 가장 유능한 자에게 맡겨져 관리되는 것이 바람직하다. 소위 전문경영인제도는 이러한 사고를 약간이나마 반영하는 제도라고 볼 수 있다.

IV. “공동체주의”의 오용과 남용

사회과학적 용어들이, 대중적 인기를 얻게 되면, 오용되거나 남용되는 일이 허다히 발생하고 있다. 본질적으로 어떤 이론이든 서로 다른 학자들의 경쟁하는 주장들이 하나의 카테고리 간주되는 경우가 많기 때문에 불가피하게 발생하게 된다. 그러나 때로는 개념이나 이론을 충분히 이해하지 못했기 때문일 수도 있고 때로는 성급하게 자신의 믿는 바를 지지하거나 배척하려할 때 동원하기 때문이다. “공동체주의”라는 개념의 용법도 여기에서 벗어날 수 없다.

“공동체주의”의 성급한 대중적 사용은 때로 그 주창자조차도 당혹케 한다. 샌들은 그의 주저인 『자유주의와 정의의 한계』의 수정판에서 “이 서문에서 나는 나의 견해가 ‘공동체주의’라는 딱지로 불리우는 것에 불편해하고 있다는 점을 밝히고 싶다. … (자유주의-공동체주의 토론에서) 나는 항상 공동체주의 쪽에 서지 않는다”고 말하고 있다(Sandel 1998, ix). 이 샌들의 태도는 마치 맘스가 “내가 아는 모든 것은 내가 마르크스주의자가 아니라는 점이다. 신이여, 내 친구들로부터 나를 구원하소서!”라고 부르짖었던 것을 떠올리게 한다(Callinicos 1993, 19).

샌들이 두려워하는 것은 공동체주의가 다수결주의로 해석되는 현상이다. “현재까지 소위 공동체주의는 다수결주의의 다른 이름이며 이 사상은 개인의 권리가 특정한 시점에 그 공동체를 지배하는 가치에 달려있다는 것인데, 이 주장은 내가 지지하는 것이 아니다”(Sandel 1998, x). 다수결주의가 고전적 의미에서 중우정치를 초래할 가능성이 있다는 점에 관하여는 공동체주의자들 사이에 광범위한 합의가 있다. 이 ‘공동체주의’의 개념을 하나의 정치 운동으로 추진하고 있는 에치오니도 공동체주의란 단순히 다수결주의를 의미하는 것이 아니라 “헌법과 도덕률로 이루어진 안전장치(safeguards)”를 포함하고 있다고 지적하고 있다(Etzioni 1998, xv).

공동체주의의 개념적 남용은 이용필이 편찬한 『세계화 과정에서의 공동체주의』에 기고한 글들에서 잘 나타나고 있다(이용필 2002). 이 책에 기고한 논문에서 박효종은 한국 공동체주의의 속성이 가족공동체를 그 모델로 하고 있다고 주장하고 있다(이용필 2002, 67). 국가조차도 가족공동체의 한 모델로 간주하는 이러한 한국 공동체주의야말로 한국 정치에서 발생하는 권위주의와 지역주의의 원천이라고 생각하고 있다. 그리하여 그의 결론은 “한국의 민주주의가 공고화되려면, 가족공

동체와 정치공동체는 질적으로 상이한 논리와 역동성이 작용하는 별개의 영역으로 간주되어야 하며, 특히 전자가 후자의 모델이 되어서는 곤란하다는 인식이 확산될 필요가 있다”고 주장하고 있다(이용필 2002, 96). 그러나 박효종의 주장은 허수아비 공격의 오류에 해당한다. 왜냐하면 한국 공동체주의가 가족공동체를 원형으로 삼고 있다는 논리는 바로 박효종 자신의 주장이었으며 이 주장의 타당성은 그 논문에서조차 증명된 바가 없기 때문이다.

같은 책에 기고된 민경국의 논문도 이와 유사한 오류를 보여주고 있다. 그는 공동체주의가 시장경제를 비판하는 입장에서 있다고 보고 있다. 그리고 공동체주의의 시장경제 비판은 “근거가 없”을 뿐만 아니라 “무책임하게” 전개되고 있다고 비판하고 있다(이용필 2002, 190; 195). 문제는 공동체주의자들이 비판하고 있는 “시장경제”의 실체인데, 민경국의 견해에 따르면, 이는 “프랑스 계몽주의의 전통에 생겨난 주류경제학과 사회계약론은 잘못된 개인주의(가짜 개인주의)를 기초로 하여 자유주의 사회질서를 설명하거나 정당화시키고 있다”는 점 때문에 발생하고 있다(이용필 2002, 188). 이로 인해 이제 민경국은 주류경제학과 사회계약론이 기초하고 있는 “가짜 개인주의”와 다른 “진짜 개인주의”가 무엇인지를 정립해야 하는 무거운 짐을 안게 되었다.

아직 학술적인 토의가 완숙되지 못하고 있음에 비해 공동체주의의 정치적 활용은 매우 높은 편이다. 이미 한국 사회 내에서 “공동체주의” 혹은 “공동체적 자유주의”를 단체 혹은 정당의 이념으로 주장하는 경향이 나타나고 있다. 예컨대, 박세일이 주도하는 「안민정책포럼」이나 박세일이 정책위의장을 맡았던 한나라당은 “공동체적 자유주의”를 단체의 신념으로 표방하고 이를 “개인의 존엄과 창의를 존중하되 개인의 자유가 공동체의 자유에 우선할 수 없다는 공동체 윤리를 전제로 개인과 공동체의 적극적 조화를 추구하는 것”으로 해석하고 있다.³⁾ 이와 동일한 맥락에서 소위 「뉴라이트전국연합」과 같은 정치단체도 “공동체적 자유주의”를 단체의 이념으로 선언하고 있다.

이 단체들의 주장은 공동체주의의 정치적 남용이라는 관점에서 다음 몇 가지 특

3) 동아일보 03/10/5, “지식권력이 움직인다(2) 안민정책포럼.” www.dongailbo.co.kr(검색일: 2006. 3. 17). 한나라당은 2006년 1월 9일에 전면 개정된 정강·정책의 전문에서 “새로운 한나라당은 이제 구각을 깨고, 공동체 자유주의”의 정당으로 거듭날 것을 선언하고 있다. www.hannara.or.kr/vhannara/intro/poly.jsp(검색일: 2006. 5. 6)

정을 보여주고 있다. 첫째는 문제의식의 기반이 취약하다는 점이다. 대체적으로 박세일(2006)이나 「뉴라이트전국연합」은 현 정부의 정책을 좌파적이라고 진단하고 있다. 그러나 이들이 좌파적 정책이라고 지적하는 바들은 정통적 좌-우의 스펙트럼과 별 상관없는 것으로 보인다. 도리어 국내 좌파에서는 노무현 정부의 정책을 신자유주의적이라고 비판하고 있다. 이러한 주장들은 노무현 정부의 정책에 대한 사회과학적 분석의 결론이라기보다 정치적 목적을 위한 이데올로기적 캠페인으로 해석될 여지가 많다.

둘째는 공동체주의라는 개념이 우파적이라는 선입견을 부여했다는 점이다. 이것은 마치 “정치경제학”을 맑스주의 경제학자들이 선점하므로 한국 내에서는 한동안 맑스주의 경제학을 의미하는 용어로 사용된 것과 유사하다. 용어의 선점적 효과라고도 할 수 있다. 그러나 “공동체”의 재인식은 미국의 사례에서 보는 바처럼 진보와 보수, 좌파와 우파들 사이에서 공통적으로 나타나고 있다.

셋째는, 그럼에도 불구하고, 공동체주의가 이데올로기적 편향을 극복하는 새로운 사고라는 점을 강조하고 있다는 점이다. 박세일과 「뉴라이트전국연합」의 자료를 보면 그들의 취약한 문제의식과는 달리 국가와 시장의 조화, 사회주의와 자본주의의 조화를 추구하는 이념적 근거로서 “공동체적 자유주의”를 제시하고 있다.⁴⁾

대체적으로 이 개념에 기반을 둔 것으로 제안되는 정책들은 이념적 스펙트럼과 상관없이, 서로 상호 모순적이기도 한, 정책들의 종합선물이라고 말할 수 있다.

‘공동체’의 정치적 남용은 개념의 건전한 토론에 장애를 초래할 수 있다. 이용필의 책에서 민경국은 “‘엄매인 인간상’ (Sandel, M.)을 거대한 공동체 (Dewey, J.)로까지 확대하려는 공동체주의적 프로그램은 ‘차거운 프로그램’의 다른 극단에 속하는 ‘뜨거운 프로그램’이고, 따라서 이것도 적실성이 없는 잘못된 프로그램”이라고 결론짓고 있다(이용필 2002, 219).⁵⁾ 반면에 진중권은 김영환의 『공동체주의의 연

4) 뉴라이트전국연합, “왜 뉴(new) 라이트인가?” www.newright.net/newright/newright3.htm (검색일: 2006. 3. 17)

5) 소위 ‘뉴라이트’에 대한 극우적 견해는 『독립신문』 2006년 5월 3일자 “‘뉴라이트’ 아니라 ‘뉴맘시스트’”를 참조할 것. www.independent.co.kr/news_01/n_view.html (검색일: 2006. 5. 6). 이 글은 뉴라이트 인사들에 대해 “변화무쌍한 기회주의적 합리화 과정이 전향 동기에 숨어있다”고 주장하고 있다. 흥미있게도 이 주장은 극단적 이상주의란 패

구』에 대하여 그의 ‘공동체’가 자신들의 ‘도덕’을 법 위에 올려놓고 시민의 기본권 침해를 다반사로 하는 근본주의적이고 보수적인 체제를 상정한다고 비난하고 있다(진중권 1999).⁶⁾

V. 결론을 대신하여

과학이 보다 신빙성있는 진실을 얻기 위한 방법과 절차의 활용이라고 볼 때 어떤 개념을 학술적인 천착이 없이 과도하게 정치적으로 사용하면 오용과 남용의 비판에 직면하게 된다. 심한 경우에는 전혀 존재하지 않은 것에 대한 허수아비 때리기에 가담하는 경우도 있다. 예컨대, 한국의 자본주의가 ‘공동체적 자본주의’ 혹은 심지어 ‘국가자본주의’라고 불리울 만큼 서구 자본주의 체제와는 다른 성격이었음에도 불구하고 한국의 맑스주의자들은 서구식 자본주의 체제 비판의 칼날을 날카롭게 하였고 여기에 대항하여 신자유주의자들은 체제 옹호의 방패를 세우기에 급급하였다. 정치가란 족속들은 강도 없는 데 다리를 놓겠다고 공약하곤 한다는 격언을 원용해보면, 한국의 맑스주의자들은 존재하지도 않는 다리를 부수겠다고 하고 한국의 신자유주의자들은 그 존재치도 않는 다리를 보호하겠다고 나서는 모습이였다.

본 에세이가 다루지 않은 중요한 주제 중 하나는 공동체주의와 사회주의 사이의 관계에 관한 것이다. 이미 이 개념의 오용과 남용에서 언급한 바처럼 어떤 주장은 이들 사이의 친화성을 어떤 주장은 이들 사이의 배타성을 강조하고 있다. 한 가지 분명한 사실은 공동체적 자본주의라고 할 때에는 사회주의적 요소가 어떠한지 간에 자본주의적 원칙을 전제로 한다는 것이다. 이 문제는 성급하게 다루기보다 다른 보다 더 광범위한 토론의 장이 필요하다.

개인주의적 자본주의와 공동체적 자본주의에 관한 논의가 더욱 필요하다. 이 에세이가 논찬한바 오로지 개인적 합리성을 기준으로 가치를 판단하는 태도는 당연

배주의를 거쳐 기회주의로 갈 가능성이 크다는 라인홀드 니버의 명제와 유사하다.

6) 이와 다른 각도에서 한국의 ‘공동체’적 전통이 ‘일상의 파시즘’을 부추긴다는 분석에 대해서는 임지현 외 2000을 참조할 것.

히 유익하지 않다. 가치의 판단을 화폐로 표현되는 가격이라는 기준으로 환원시키는 태도는 더욱 그러하다.

웅기종기 모여 있는 주택들, 골목길에서 뛰어노는 아이들의 소리, 창공을 가르는 제트기의 폭음, 아스라이 들리는 운동장의 체조 노래, 길모퉁이를 돌아가는 버스, 이 모든 것은 가격으로 환산될 수 없는 공동체의 요소이다. 만일 이 모든 것들을 구태여 가격으로 환산하려 한다면 그 순간 마치 그것은 정지되고 죽어버린 사물로 변한다.

맑스의 표현대로 자본주의의 특징이 사물을 가격으로 환산하므로 만물을 죽은 사물로 변화시키는 것이라면, 공동체적 자본주의는 그나마도 자본주의의 독소를 가장 중화시킨 형태의 자본주의일 수도 있다. 마이더스의 손길은 비록 황금빛으로 찬란하나 그것은 죽음의 손길이다.

공동체의 요소들은 인간이 개입되고 단지 개입할 뿐만 아니라 인간의 복합적인 측면, 예컨대, 문화적 혹은 정신적인 측면들이 개입되어서야 비로소 살아있는 공동체로 변한다. 공동체의 개념은 이토록 우리의 삶을 이해하는 데 중요하다.

참고문헌

- 강신호. 2006. “경제강국으로 가는 길(시장경제 강연자료 모음집).” www.fki.or.kr/cuirss/social/data/lecture/2006-04-20(검색일자 2006-05-06)
- 공자 저·박일봉 역. 1991. 『논어』. 서울: 육문사.
- 길희성. 2003. 『마이스터 액카르트의 영성 사상』. 서울: 분도출판사.
- 박세일. 2006. 『대한민국 선진화 전략』. 서울: 21세기북스.
- 박태건. 1995. 『조지 소로스의 핫머니 전쟁』. 서울: 동녘.
- 백광일·윤영관 편. 1999. 『동아시아: 위기의 정치경제』. 서울: 서울대학교 출판부.
- 백종국. 1998. “동아시아 모델 위기론에 대한 비판적 고찰: 한국의 외환위기를 중심으로.” 『한국정치학회보』 32(가을), 95-116.
- 부남철. 1996. 『조선시대 7인의 정치사상』. 서울: 사계절.
- 이용필 편. 2002. 『세계화 과정에서 공동체주의: 이념과 국가』. 서울: 신유.
- 임지현 외. 2000. 『우리 안의 파시즘』. 서울: 삼인.
- 진중권. 1999. “아직도 공동체를 꿈꾸는가.” 『한겨레21』(5월 20일).

- 한국정치연구회 편. 1998. 『동아시아 발전모델은 실패했는가』. 서울: 삼인.
- Callinicos, Alex 저 · 정성진 · 정진상 역. 1993. 『마르크스의 혁명적 사상』(The Revolutionary Ideas of Kar Marx). 서울: 책갈피.
- Etzioni, Amitai, ed. 1998. *The Essential Communitarian Reader*. Rowman & Littlefield.
- Frohnen, Bruce. 1996. *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Avon Books.
- Heightower, Jim. 1998. *There's nothing in the middle of the road but yellow stripes and dead Armadillos*. New York: HarperPerennial.
- Heilbroner, Robert L. 1972. *The Worldly Philosophers* (Fourth Edition). New York: Simon and Schuster.
- Hekman, Susan. 1992. "Embodiment of the Subject: Feminism and the Communitarian Critique of Liberalism." *Journal of Politics* 54 (November). 1098-1119.
- Longworth, Richard C. 1998. *Global Squeeze: The Coming Crisis for First-World Nations*. Loncolnwood: Contemporary Books.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Second Edition). Notre Dam, IN: University of Notre Dam Press.
- Moore, Michael. 1996. *Downsize This!* New York: Harper Perennial.
- Mulhall, S. and A. Swift 저 · 김해성 · 조영달 역. 2001. 『자유주의와 공동체주의』(Liberals and Communitarians). 서울: 한울아카데미.
- Nederman, Cary J. 1992. "Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory." *American Political Science Review* 86 (December). 977-986.
- Ohmae, Kenichi. 1995. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. London: Harper Collins.
- Oppenheimer, Franz. 1975. *The State*. New York: Free Life Editions.
- Plato. 1942. *Plato: Five Great Dialogue*. Louise Ropes Loomis, ed. New York: Gramercy Books.
- Popper, Karl. 1977. *The Open Society and Its Enemies I, II*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sandel, Michael. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice* (Second Edition). London: Cambridge University Press.
- Soros, George. 1997. "The Capitalist Threat" *Atlantic Monthly* 279 (February), 45-58.
- Wechsberg, Joseph. 1977. *The Merchant Bankers*. New York: Pocket Books.

