

롤스와 응분

이 종은 | 국민대학교

존 롤스가 『정의론』에서 응분이라는 개념을 배제하고 자유주의 정치이론을 수립한 것은 괄목할 만한 일이다. 응분을 배제하는 것이 사회 정의에 대한 이론에 어떠한 의미를 지니며, 이에 대하여 제기된 비판의 내용이 무엇이며, 롤스가 대응하여 제시하는 답은 무엇인가를 이 논문에서 살펴보고자 한다. 더불어 롤스가 결과적으로 응분을 전혀 인정하지 않는 것인지, 롤스가 응분을 배제시키지 않을 수 없는 이유들, 특히 응분을 제도에 의한 정당한 기대에 의존하여야 하는 이유가 무엇이며, 그리고 응분을 배제하는 것이 인간의 정체성에 어떠한 의미가 있으며 이를 해결할 수 있는 방안이 무엇인지를 아래에서 고찰하여 보고자 한다. 이상의 논의에서 정치이론에서 하나의 개념에 변경을 가하면 서로 연관된 여타의 개념이 따라서 변한다는 것을 알 수 있다.

주제어: 존 롤스, 응분, 정의, 인간의 정체성, 정당한 기대, 제도에 의한 응분

I. 서언

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 응분이나 공헌에 따라 혜택을 배분하는 문제를 다룬다(Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk v. ss, 2-7). 그래서 일반적으로 다음과 같은 것을 응분으로 생각한다. 열심히 노력한 학생은 좋은 성적을 받을 만하며, 좋은 자격을 가진 응시자가 입사시험에 합격할 만하다. 잘못을 저지른 자는 처벌을 받을 만하고, 타인의 부주의로 인하여 희생된 사람은 보상을 받을 만하다. 그리고 덕성을 가진 자는 행복하여 질만하다. 이것이 일반인이 받아들이는 응분(desert)에 대한 관념이다. 고전적 자유주의와 그린과 홉하우스의 수정주의적 자유주의도 응분과 공적(merit)에 따른 선택을 강조하였다. 반면에 롤스는 자유주의이론을 개진하면서도 그의 이론은 다원주의적이며 개인주의적이며 이상과 같은 응분을 거의 전적으로 배제한다(Gaus 2000, 202-203).

롤스가 차등의 원칙을 포함하는 사회 정의에 대한 이론을 제시하면서 응분이라는 개념

을 없앤 것은 자유주의 정치이론의 역사에서 괄목할 만한 일이라고 하겠다. 본고에서 (1) 롤스가 응분을 배제한다는 것의 의미가 무엇이며, (2) 이에 대하여 어떠한 비판이 제기되었으며, (3) 제기된 비판에 대하여 롤스가 어떻게 답을 하며, (4) 롤스가 결과적으로 응분을 전혀 인정하지 않는 것인지, (5) 비판을 예상하면서 롤스가 응분을 배제시키지 않을 수 없는 이유들이 무엇이며, 나아가서 (6) 제도에 의한 응분에 반드시 롤스가 의존하여야 하는지, 그리고 (7) 응분을 배제하는 것이 인간의 정체성에 어떠한 의미가 있으며 이를 해결할 수 있는 방안이 무엇인지를 아래에서 고찰하여 보고자 한다.

II. 응분의 배제와 그 비판

‘각자에게 공헌에 따라’ 혹은 ‘각자에 그의 노력에 따라’라는 정의에 대한 상식적인 준칙과 도덕적 응분에 대한 주장, 즉, 덕성이 보상에 대하여 요구하는 것을 롤스는 구분한다. 게다가 출생과 자연적으로 타고난 혜택 등에서 연유하는 불평등은 마땅하지 않는 불평등(undeserved inequality)이기 때문에 – 즉 우연히 가지게 된 것이며 자신의 노력으로 획득한 것이 아니기 때문에 – 시정되어야 한다고 주장한다(Rawls 1971, 100). 도덕적 관점에서 보아 마땅하지 않는 불평등이 사회적 일의적 선의 배분에 근거가 될 수 없기 때문이다. 어느 누구도 자신의 재능이나 가족구조를 당연한 것으로 여겨서는 아니 된다. 노력을 기울이는 능력조차도 자연적인 운이 가져다 준 결과이므로 당연히 가져야 하는 것으로 생각하여서는 아니 된다. 그래서 자연적 재능을 개인의 소유가 아니라 공동의 자산으로 삼고 공동의 자산이 가져다주는 공동의 이익을 공유하여야 한다고 주장한다(Rawls 1971, 101, 107; 1999a, 87).

이미 스피겔버그(Herbert Spiegelberg 1944)도 마땅하지 않는 차별은 오늘날 시정되어야 한다고 주장한다. 여기서 차별은 특권이나 불리한 조건에 해당하는 모든 불평등을 의미한다. 마땅하지 않다는 것은 도덕적 정당성이 결여된 것을 의미한다. 시정(是正)은 자리 잡지 않은 균형, 즉, 도덕적 불균형을 복원하여주는 조치를 의미한다. 그에 따르면, 출생에서 연유하는 불평등은 도덕적 응분(moral desert)이 없으므로 도덕적 자격(moral title)이 없다. 인생을 시작할 때에 모두가 제로 베이스에서 시작하는 것이 기본적인 윤리적 평등이다. 그러나 그렇게 평등화를 하게 되더라도 혜택을 많이 타고난 사람들의 재능을 파괴하여서는 아니 되며 공동의 이익을 증진시켜야 한다고 주장한다.

그런데 롤스의 비판자들이 보기에는 최소 수혜자에게 장기간의 기대를 증진시키려는 차등 원칙은 응분을 무시하는 것이며, 응분이라는 개념이 롤스의 이론에서 위치를 찾을 수 없다고 비판한다(Ryan 1993, 4). 이러한 반론을 롤스는 『정의론』(1971, 103)에서 이미 예상한 것 같다. 롤스(1971, 310)는 (1) 소득과 부 그리고 다른 선한 것은 도덕적 응분에 따라 배분되어야 하며, (2) 정의는 덕성에 따른 행복이라는 주장은 반박된다는 것을 지적하고 있다. 롤스의 비판자들은 (1) 혜택을 받은 이들은 그들이 가진 재화, 얻으려고 노력했던 재화 그리고 규칙에 의하여 가질 자격을 가진 재화를 가질 만하다고 주장한다(Rawls 1971, 102). 그리고 (1) 차등 원칙을 적용하면, 도덕적으로 덕성을 가진 이들에게는 그들이 당연히 가져야 될 만한 행복으로 보답받지 못하게 되고 사악한 이들에게는 당연한 불행으로 처벌하지 못하게 된다. 이와 같은 비판에 의하면, 결국 차등 원칙은 응분을 무시하기 때문에 정의의 원칙으로서의 실패한 것이다. 그러나 롤스(1971, 310)는 자신의 공정으로서의 정의는 비판자들의 두 가지 견해를 거부한다는 것을 명백히 밝히고 있다.

거부하는 이유는 원초적 입장에서 그러한 원칙을 택하게 되지 않을 것이라고 보기 때문이다. (1) 도덕적인 응분에 따라 배분되어지는 상황에서 필요한 기준을 원초적 입장에서 규정하는 방법이 없으며, 게다가 (2) 덕성에 따른 배분이라는 개념은 도덕적 응분과 정당한 기대를 구분하지 않기 때문이다. 개인이나 집단은 정의로운 제도에 참여하는데, 공정으로 인정된 규칙에 의하여 규정된 요구를 서로에게 부과한다.¹⁾ 기존의 제도가 고무하는 것을 하면 어떠한 권리를 가지고, 권리에 의한 요구/청구에 따라 배분하면 정의로운 배분이 되는 것이다. 요컨대, 정의로운 틀 그 자체가 사람들이 자격을 가지게 되는 것을 결정한다. 그리고 정의로운 틀은 사람들의 정당한 기대를 사회제도에 근거를 두게 한다. 사람들이 자격을 가지는 것은 그 사람의 본질적 값어치에 비례하는 것도 아니며 그것에 의존하는 것도 아니다. 그러므로 기본 구조를 통제하고 의무를 규정하는 정의의 원칙은 도덕적 응분을 언급하지 않고 도덕적 응분에 따라 배분하지도 않게 된다(Rawls 1971, 310-1).

이상과 같은 답을 롤스가 하는 이유는 무엇이며 이상의 답이 의미하는 바가 무엇인가?

1) 여기서 개인과 집단이라고 표현한 이유는 차등 원칙은 개개의 인간만이 아니라 ‘인격(person)’에도 적용되기 때문이다. ‘인격 혹은 인간(person)’이라는 용어는 상황에 따라서 다양하게 이해되어야 한다. 인간 개개인들을 의미할 수도 있으며, 때로는 국가, 지역(province), 기업, 교회, 팀 등을 의미한다. 그리고 기업의 영고성취도 기회의 결과일 수가 있다. 어느 누구도 예측할 수 없는 기호와 수용의 변동으로 인하여 그 결과가 결정되는 수가 많을 것이다. 그러므로 결과는 응분에 항상 근거를 두고 있는 것이 아니다(Rawls 1999b, 194, 197: “Justice as reciprocity”).

예를 들어 경쟁적인 경제는 임금을 결정하는 데에 있어서 공헌이라는 준칙에 강조점을 둔다. 그런데 공헌한 바는 수요와 공급에 의존하지만 도덕적 값어치는 공급과 수요에 따라 결정되는 것이 아니다. 전술한 바와 같이 자연적 자산의 배분에 있어서 어떠한 사람이 사회에서 당연하게 가져야 하는 위치가 있는 것도 아니며 당연하게 차지하여야 하는 사회에서의 출발점이 있는 것도 아니다(Rawls 1971, 311-2).

더군다나 차등 원칙에 의하면, 사람들이 가진 희소한 자연적인 재능은 공동의 이익을 위하여 쓰게 되어 있다. 그러므로 배분과 도덕적 값어치는 아무런 관계가 없다. 도덕적 응분에 따른 배분과 거의 근접하는 것이 노력에 따른 배분일 것이다. 그런데 따지고 보면 노력하는 품성을 가지게 된 것도 타고난 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 노력에 대하여 도덕적 응분을 보상하는 것은 비현실적이다(Rawls 1971, 104). 그리고 필요라는 준칙이 강조되는 한에는 마찬가지로 도덕적 값어치는 무시된다(Rawls 1971, 312).

도덕적 값어치라는 개념은 정당한 기대(*legitimate expectation*)에 근거를 두는 요구와는 다르다. 질서가 잘 잡힌 사회에서는 구성원들은 정의에 대한 강력한 감각을 가지고 있다. 즉 기존의 규칙을 따르려고 하고 서로에게 각자가 자격을 가지는 것을 주려는 실제의 욕구가 있다. 이렇게 하는 경우에 모든 사람은 평등한 도덕적 값어치를 가지는 것이다. 그런데 도덕적 값어치는 정의에 대한 감각/정의감, 즉 원초적인 입장에서 선택되어지게 되는 원칙에 따라 행동하겠다는 욕구로 규정되는 것이다. 이것이 의미하는 바는 덕성이나 도덕적 값어치라는 개념은 제도 이전에는 의미가 없다는 것이다.²⁾ 이렇게 이해하면, 덕성 등은 모든 사람이 평등한 도덕적 값어치를 가진다고 해서 배분이 평등하게 되어야 하는 것은 아니다. 각자는 정의의 원칙에 의하여 자격을 가지게 되는 것을 가지게 되며 이 원칙은 평등을 요구하지 않는다(Rawls 1971, 312). 정의의 두 원칙이 허용하는 바에 의하여 요구할 자격이 있는 응분이 있다면, 그 응분은 정당하게 기대할 수 있다. 공정으로서 정의에서의 결정적인 관념은 사회적 협업에 대한 규칙이 공정하게 되도록 정의에 대한 근본적인 원칙이 존중되어야 하며 시장에서의 작동이 사람들의 정당한 기대를 결정하게 내버려 두어야 한다는 점이다.

핵심은 도덕적 값어치라는 개념이 배분적 정의에서 어떠한 제1원칙을 제공하지 않는다는 점이다. 배분적 정의에 대한 원칙은 정의와 자연적 책무(*duty*)와 의무(*obligation*)에 대

2) 이러한 롤스의 입장은 선에 대한 올바른의 우선성과 선에 대한 관념을 미리 결정하지 않겠다는 입장과 연관된다(Sandel 1982, 76).

한 원칙이 인정되기까지는 소개되지 않기 때문이다. 일단 이 원칙들이 인정되면, 도덕적 값어치는 전술한 것처럼 정의에 대한 감각을 가진 것으로 규정된다. 덕성은 상응하는 원칙에 따라 행동하는 욕구나 경향으로 규정될 수가 있다. 따라서 도덕적 값어치라는 개념은 권리와 정의라는 개념에 부차적이며 배분적인 몫을 규정하는 데에 실질적인 역할을 담당하지 않는다. 이것은 재산에 대한 실질적인 규칙과 강도와 절도에 대한 법 사이의 관계와 유사하다고 볼 수 있다. 법이 있고 난 연후에 범법이나 가질 만하지 않는 것(demerit)이 나중에 따르는 것이다. 도덕적 값어치를 보상하는 것을 제1원칙으로 삼아서 사회를 조직하는 것은 도적을 처벌하기 위하여 재산제도를 만드는 것에 비유할 수 있겠다. 따라서 각자에게 덕성에 따라(each according to virtue)라는 원칙은 원초적 입장에서 선택되지 않을 것이다 (Rawls 1971, 312-3).

그렇다면 정의의 두 원칙이 통용되는 질서가 잘 잡힌 사회에서는 어떠한 배분의 원칙이 없는가? 제도가 고무하는 어떠한 것을 하여 사회적 생산물을 내었다면, 그 몫에 대한 요구를 하게 되는 것이다. 자신이 한 바에 대하여 요구하는 것을 타인이 인정할 것이라는 기대를 어느 누구든 정당하게 할 수 있는 것이다. 개인이 요구하는 바는 규칙과 준칙을 참조함으로써 정하여지는 것이다. 정의로운 틀은 각자에게 그의 당연한 것을 부여한다. 말하자면, 틀 그 자체에 의하여 규정된 대로 가질 자격을 가지는 것을 각자에게 할당한다. 그렇게 하는 것이 공정하기 때문이다(Rawls 1971, 313). 즉 서로가 규칙에 의하여 정당한 기대(legitimate expectation)를 할 수 있게 되는 것이다.

롤스가 주장하는 바를 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 사람들이 기꺼이 하는 노력과 사람의 도덕적 특성은 유전적인 재능과 사회적 위치와 같은 요소들에 의하여 대체로 결정이 되는데, 이것은 도덕적인 관점에서 보아 임의적/독단적인 것이다. 그러므로 노력과 도덕적 값어치는 어떠한 배분에 있어서 정의와 부정의를 결정하는 데에 적절한 근거가 될 수 없다. 말하자면, 일의적 선은 우리가 당연히 가져야 되기 때문에 가지는 것이 아니라 정의의 원칙에 합의함으로써 가질 권리가 있기 때문에 가지는 것이다. 둘째, 정당한 기대라는 의미에서의 응분은 롤스의 정의의 원칙에 따른 자격으로 규정될 수 있으며 도덕적 값어치라는 의미에서의 응분은 정의의 원칙에 따르겠다는 욕구를 가진 것으로 규정될 수 있다. 말하자면, 응분은 사회가 달성하고자 하는 목적에 따라 제도적으로 규정되어야 한다고 주장한다. 이로써 롤스는 공적주의를 거부하는데 공적주의에서 정의는 사람들이 당연히 가져야 하는 것을 주는 것이다. 문제는 당연한 것이 무엇인가에 대한 해석을 롤스는 다르게 하는 것이다. 정의는 당연히 가져야 하는 것을 갖게 하는 것이라는 고전적인 정의 대신에

롤스는 정의가 요구하는 것을 얻는 것이 응분이라고 - 응분이라는 용어를 쓰지 않았지만 - 주장하는 셈이다.

다음과 같은 보충 설명이 가능할 것이다. 타고난 재능은 다르지만, 목표를 명확히 설정하고 열심히 노력하는 이들로 이루어진 사회에서는 차등 원칙은 공정한 것 같다. 그러나 세상에는 근면하지 않는 사람도 많이 있다. 다른 것이 모두 같다면, 보다 근면하고 야망이 큰 사람이 더 잘하기 마련이다. 차등 원칙에 의하면, 더 나은 사람이 보다 못한 사람에게 재분배하여야 한다. 그러나 더 이상 재분배하는 것이 생산성을 저해하고, 장기적으로 보아 최악의 상황에 있는 이들의 조건을 악화시킬 때에는 그쳐야 한다(Arneson 1998, 121). 그 선이란 결국 평등과 효율을 최적으로 조화시킬 수 있는 경계선이라고 하겠다. 즉, 최소 수혜자에게 최대의 혜택이 가도록 하는 차등 원칙을 적용하더라도 파레토의 최적 법칙이 적용되는 한계 내에서 적용하여야 한다.

차등 원칙이 적용되는 한에서는 공적주의 사회를 지향하지 않는다. 재능에 따라 경력을 개방하고 기회균등을 보장하면, 개인들은 자신의 에너지를 경제적으로 번성하고 정치적으로 우월하게 되는 입장에 서기 위하여 활용할 수 있다는 장점이 있다. 그러나 승자와 패자 사이에 지나친 균열을 가져다주어 사회적 유대감이 상실될 수 있다. 그래서 공적주의 사회를 목표로 삼기가 어렵다. 반면에 차등 원칙이 적용되는 사회에서는 인간은 자신을 존중할 수 있게 된다(Rawls 1971, 106-7). 이렇게 공적주의 사회를 지향하지 않고 아무리 차등 원칙을 적용하더라도 파레토 최적의 법칙이 적용되는 한계 내에서 적용된다. 그러나 파레토 최적의 법칙이 적용되는 과정에서 보다 낮게 된 이들과 낮게 되지 못하게 된 이들 사이에는 차이가 있기 마련이다.

그런데 실제에 있어서는 그 선(線)을 어디에서 정할 것인가라는 경험적인 문제에 대하여 자유주의자와 보수주의자가 합의하지 않을 것이다. 그리고 도덕적인 문제에 대하여서도 일치하지 않는다. 차등 원칙이 암시하는 바는 설사 불리한 계층이 책임을 다 하지 않고 응분을 - 응분에 고무된 이론가나 평상의 의미에서 말하는 응분을 - 가질 만하지 않다고 하더라도 사회는 가능한 혜택의 수준을 높여주어야 한다는 점이다. 그렇다면 응분이론을 옹호하는 이들의 입장에서 보면, 응분을 당연히 가질 만 한 자가 가질 만하지 않는 자에게 재분배하는 것을 차등 원칙이 옹호하는 셈이다. 응분이론을 주장하는 이들로서는 이것은 공정하지 못하다고 주장할 수 있다(Arneson 1998, 122).

이에 대하여 롤스는 두 가지 방식으로 대응한다. 첫째, 보상이 마땅한 사람에게 보상하고, 마땅하지 않는 사람에게 처벌하는 것은 사회가 할 일이 아니다. 다양한 민주주의에서

는 그러한 논쟁적인 문제에는 불일치가 있을 것이라고 예상할 수 있으며, 무엇이 당연한 것이라는 이상(理想)을 강제하는 것은 편협한 사고이다. 더군다나 참으로 책임을 지며, 당연한 행동을 찾는다는 것은 생각할수록 어렵다. 의식적으로 노력을 하고 그래서 당연한 것을 가지게 되는 것은 일상적인 의미에서는 어떤 사람들에게는 파악하기 쉬울 수도 있지만, 다른 사람들에게는 어렵다. 노력하려는 성향도 유전적인 상속이라는 우연과 초기의 사회화 그리고 교육의 질에 따라 변하는 특질이다. 그렇다고 해서 참으로 당연한 것이 없다는 것은 아니다. 다만 이를 노동 분업에 의한 복잡한 사회에서는 확인하기가 어렵다. 그렇기 때문에 당연한 것과 그렇지 않는 것을 구별하는 공적인 기관을 두어서 사회 정의에 대한 이론을 수립하려는 것은 어리석은 일이다. 그러한 구별하는 것은 실제에는 독단적으로 이루어질 수 있기 때문이다(Arneson 1998, 122).

둘째, 사회가 책임을 지야 할 한계가 어디까지인가라는 문제와 연관이 있다. 롤스의 정의이론에 의하면, 평범한 구성원들은 공정한 조건에서 협업을 하고, 자신의 가치를 달성하기 위하여 가치와 생활계획을 선택할 수 있다. 생활계획을 달성하기 위하여 행동을 하는데에 각 개인은 책임을 진다. 사회와 개인 사이에는 책임의 구분이 있다. 일반적인 목적을 달성하게 하는 자원, 즉 제1의적인 사회적 선에 개인들이 공평하게 접근하게 하도록 하는 데에는 사회가 책임을 지지만, 그 자원으로 무엇을 하고, 어떠한 삶을 영위하는 것은 사회의 책임이 아니라 개인의 책임이다(Arneson 1998, 122).

그렇다면 요약컨대 롤스는 응분을 무시한다는 비판을 듣게 될 것을 알면서도 왜 무시하는가? 롤스가 주장하는 바는 응분이 배분, 보다 특별하게는 정의로운 배분에 기본적인 근거가 될 수 없다는 점이다. 오히려 정의의 두 원칙이 제도의 틀을 정당화하며, 제도가 자리를 잡으면 응분의 기준은 확립되며 그리고 이 기준에 의하여 당연한 것을 사람들이 가질 때에 정의가 이루어지는 것이다. “그는 그것을 가질 만한데, 그러나 실제로는 가질 만하지 않다”라고 말하는 것은 제도가 평상적으로 응분이라고 생각되는 방식으로 기능을 하지 않는다는 것을 의미한다(Rawls 1971, 313).

III. 제도에 의한 응분

그렇다면 문제는 전통적인, 즉 전제도적인 개념에 의한 응분을 인정하는가? 그의 주장에 따르면, 응분은 인정하지 않는다. 그는 응분과 정당한 기대를 구분한다. 재능을 가진

이가 재능을 내버려 둘 것이 아니라 계발하는 것이 일반적 이익에 부합한다. 그리고 사회는 그렇게 하도록 자원을 제공하고 동기를 부여한다. 재능이 있는 사람은 규정된 조건 하에서 혜택에 대하여 적합하게 되었을 때에 혜택에 대한 몫에 자격을 가진다. 여기서 중요한 것은 혜택에 대한 몫을 가지게 되는 것은 재능 때문이 아니라는 점이다. 사회제도가 재능이 있는 자의 노력을 이끌어내도록 고안되어 있는데 이 제도에 의하여 재능이 있는 자는 자신의 몫에 대하여 정당하게 기대할 수 있게 되어 있기 때문이다. 재능이 있는 자가 몫을 주장하는 것은 제도가 그렇게 주장할 수 있는 정당한 기대를 존중하기 때문이다. 이것이 의미하는 바가 무엇인가? 재능을 보다 많이 타고난 사람은 그저 그 이유에서 그 몫을 가지게 되는 것이 아니라 타고난 재능으로 재능이 보다 적은 사람을 돕기 때문에 가지게 되는 것이다(Rawls 1971, 101-2). 말하자면, 재능을 많이 타고난 이가 더 가지게 되는 것은 이것을 허용하는 사회의 규칙이 있기 때문이다. 그 재능을 발휘하도록 여건을 조성한 사회의 공로도 인정하여야 하며 - 이것은 말하자면 노동 분업에 기반을 둔 사회적 협업의 조건을 마련한 사회의 공로를 인정하여야 하며 - 재능에서 연유하는 몫의 일정 부분을 재능을 가진 사람으로 하여금 가지도록 하는 사회의 규칙이 있기 때문이라는 것을 인정하여야 한다. 말하자면, 정당한 기대를 할 수 있게끔 사회 제도가 보장하기 때문에 재능이 있는 사람이 보다 많은 몫을 가질 수 있는 것이다. 다른 말로 하면, 사회가 정당한 기대를 보장하고 정당한 기대를 충족시키려는 의무를 사회가 가지기 때문이다. 그런데 사회가 기대를 보장하는 의무는 차등 원칙의 유무와는 관련이 없으며, 정당한 기대로 인한 응분이 있다면 - 롤스가 응분이라는 개념을 인정하지 않지만 - 이러한 의미의 응분은 사회적 협업이라는 틀을 전제하고 있기 때문이라고 주장한다(Rawls 1971, 103). 따라서 재능이 있는 자는 정당한 기대에 부응하는 혜택에 대하여 재능을 가졌기 때문에 자격/권리를 가지는 것이 아니다.

아무리 차등 원칙을 적용하더라도 전술한 것처럼 파레토의 최적 법칙의 한계 내에서 적용된다. 그래서 여기서 알 수 있는 것처럼 롤스는 결과에서의 절대적인 평등을 지향하지는 않는다. 차등 원칙은 완화된 의미에서의 평등주의적이다. 차등 원칙은 보다 덜 평등한 배분보다는 보다 더 평등한 배분을 선호한다. 그렇지만 그렇게 하는 것이 최소 수혜자에게 더 좋기 때문이다. 즉 차등 원칙은 평등 그 자체에만 가치를 부여하지 않는다(Arneson 1998, 121). 효율도 중요하기 때문이다.

어쨌든 고전적 자유주의나 수정주의적 자유주의만큼 응분을 인정하지 않지만 재능이 있는 자는 제도에 의한 정당한 기대를 가지며 그 몫만큼은 가지게 되는 것이다. 이렇게 보

면, 응분이라는 용어를 쓰지 않지만 결과적으로는 응분을 인정하지 않는 것은 아니다.

이상과 같이 실질적으로 상당한 정도의 응분을 인정하는 셈이라고 하더라도 정의는 당연한 것을 부여하는 것이라는 응분에 대한 전통적인 관념과는 결별한다고 롤스는 주장한다. 그러면서도 그(Rawls 1971, 10-11)는 전통적 관념과 결별이 아니라고 주장한다. 강변이라고도 일컬을 수 있는 롤스의 이러한 주장을 어떻게 해석할 것인가? 첫째, 타고난 재능과 능력의 배분을 공동의 자산으로 삼기로 하는 데에 일단 합의하였다. 그렇다면 재능을 가진 자도 그 재능을 자신이 가졌다고 주장할 수 없게 된다. 가졌다고 주장하더라도 강력하고 구성적인 의미가 아니라 약하고 우연적인 의미에서의 주장이다. 소유에 대한 이러한 의미는 강력하고 전(前) 제도적인 의미에서의 응분을 성립시키는 데에 부적절하다. 즉 타고난 재능을 근거로 하여 응분을 요구할 자격은 없어진다. 말하자면, 어떠한 제도가 먼저 있어서 사람들로 하여금 무엇을 하도록 격려를 하고 그래서 사람들은 자신이 한 것에 대하여 권리를 가지게 된다. 덕성과 도덕적 값어치에 대하여 정의로운 제도가 우선이라는 것을 보여주기 위하여 롤스(1971, 311-3)는 전술한 것처럼 법이 있고 난 연후에 범법이나 가질 만하지 않는 것(demerit)이 나중에 따르는 것인데, 도덕적 값어치를 보상하는 것을 제1 원칙으로 삼아 조직하는 것은 도적을 처벌하기 위하여 재산제도를 만드는 것에 비유할 수 있다고 주장한다.³⁾ 둘째, 사회의 규칙 하에서 재능을 발휘한 자가 자신의 공정한 몫에 대하여 자격을 가지더라도 다른 규칙이 아니라 사회의 그 규칙이 집행되도록 그가 요구할 자격은 없다. 이 두 가지 이유에서 재능을 타고난 자는 자신이 응분을 가지며 그러므로 타인의 복지에 기여하지 않고도 혜택을 가지게 하는 협업의 틀에 대하여 권리를 가진다고 주장할 수 없는 것이다. 따라서 응분을 요구할 근거가 없는 것이다(Rawls 1971, 104).

그렇기 때문에 롤스는 제도에 의존할 수밖에 없게 된다. 이것을 이유로 들 수 있을 것이다. 과연 제도에 의존할 수밖에 없는지에 대하여 논하여 보자. 그렇다면 롤스는 과연 전제도적인(pre-institutional) 의미에서의 응분을 결과적으로 무시하는가? 결과적으로 보면, 전술한 바대로 그렇지 않다고 생각된다. 차등 원칙을 적용한다고 하더라도 파레토의 최적 법칙을 넘어서는 것은 재능이 있는 자가 정당한 기대에 부응하는 것으로 가지게 된다. 그래서 결과에서는 절대적인 평등이 이루어지는 것이 아니다. 그러므로 결과적으로는 전제도적인 의미에서의 응분이 부분적으로 인정된다고 보아야 한다.

3) 이러한 주장에 대하여 그렇다면 롤스는 왜 반성적 평형이라는 개념을 도입하였는지를 반문할 수 있다. 그리고 롤스가 배분적 정의와 응보(應報)적 정의의 차이를 이상과 같이 비유하는 것은 잘못이라고 지적할 수 있다(Sandel 1982, 89-93).

롤스가 주장하는 바는 개인이 요구하는 것은 제도의 규칙과 준칙을 참조함으로써 정하여지며, 정의로운 틀이 각자에게 그의 당연한 것을 부여한다는 것이다. 그렇다고 하더라도 응분이 무시되는 것은 아니다. 그래서 노직(Robert Nozick 1974)은 롤스가 응분을 거부하기보다는 이를 전제로 하고 있다는 점을 지적하고 있다.

노직이 지적하는 바가 무엇인가? 첫째, 롤스는 자신의 논리 자체의 일관성을 견지하지 않고 있다. 설사 자연적 재능과 능력을 타고 났다고 하더라도 그 능력을 활용하기로 결정하고 실제로 행동에 옮기는 것은 인간의 자율성에 의한 것이라는 점을 롤스는 언급하지 않는다(Nozick 1974, 213-214). 그렇다면 응분을 무시하는 롤스의 입장은 인간이 자율적 존재로서의 존엄성과 자기 존중을 가져야 한다는 롤스 자신의 주장과 일치하지 않는다.

둘째, 롤스가 사실상 자연적 자산에 대한 응분을 인정하고 있다는 것을 들 수 있다. 그 논지는 다음과 같다. 롤스(1974, 72)는 자연적인 자유의 체제에서 가장 효율적인 배분은 자산의 최초 배분, 즉, 소득, 부, 그리고 자연적 재능과 능력의 최초의 배분에 의하여 결정된다는 것을 인정한다. 그렇지만 롤스는 자연적 자유의 체제를 거부하는데 원초적 입장에서 정의의 두 원칙을 택하게 된다는 점을 강조하고 있는 것이지 왜 자연적 자유의 체제를 거부하게 되는지에 대하여 기술하지 않고 있다(Nozick 1974, 215). 롤스의 입장에서는 차등 원칙은 자연적 자산을 인정하는 자연적인 자유의 체제로 인한 부정의를 시정하기 위한 것인 셈이다. 그러나 이에 대하여 노직은 독단성이 응분을 침해하는 것이 아니며 설사 하더라도 차등 원칙이 아니라 자연적 자유가 우선되어야 한다고 주장한다(Sandel 1982, 82).

노직의 이 주장을 다음과 같이 기술할 수도 있다. 자연적인 재능의 배분을 롤스(1971, 87, 92, 101, 156; 1999a, 87)는 공동의 자산, 사회적 자산 혹은 집합적 자산으로 삼지만 이를 두고 노직(1974, 171)은 강제노동이라고 본다. 그러나 롤스는 자연적 자원을 서로가 어떻게 배분을 받았는지 모르는 상황에서 차등 원칙을 택하게 되었기 때문에 특정인을 겨냥한 것이 아니며 정의의 두 원칙에서 결과적으로 재능을 많이 가진 이가 더 많이 배분을 받도록 되어 있다고 답을 할 것이다. 그러므로 재능에 대하여 권리가 없다든가, 재능을 공공선을 위하여 몰수되어야 한다든가, 그리고 재능이 보상을 받지 않아야 한다고 주장한 것이 아니라 재능을 가진 자가 어떠한 특별한 보상을 받을 권리가 없다는 것을 주장한 것뿐이라고 답을 할 것이다. 재능은 최소 수혜자의 지위를 향상시킨다는 공동선을 - 롤스는 공동선이라는 말을 즐겨 쓰지는 않았지만 - 증진시키는 방식으로 보상을 받게 되어 있는 것이다(Pogge 2007, 183-4).

게다가 공동의 자산이라고 해서 사회가 재능과 기술을 소유한다는 것을 의미하지 않는다. 개인이 기본적인 자유에 의하여 보호를 받는다는 의미에서는 개인이 소유하는 것이다. 재능을 행사함으로써 사람들이 얻는 혜택은 규칙에 의하여 정하여지며, 그 규칙은 재능의 배분을 모든 사람, 특히 최소 수혜자에게 혜택을 우선적으로 주는 방향으로 작동한다는 것을 의미한다. 이렇게 완화하지만, 가장 시장성이 있는 재능과 기술은 최상의 집단에게 돌아가기가 쉬우며 행운을 덜 가진 이들은 최악의 집단에 속하기가 쉽다. 그렇기 때문에 차등 원칙은 시정의 원칙에는 못 미친다(Rawls 1971, 100-1). 사회적·자연적 우연성에 의한 불이익을 모두 보상하지 않기 때문이다. 그래서 결과적으로는 공적주의를 무시할 수 없게 되는 것이다. 따라서 결국에는 자연적인 자산을 더 많이 타고난 이들은 타인, 특히 최소 수혜자의 입장을 개선시키는 한에서는 더 많은 몫을 가질 수 있다는 것을 인정한다(Rawls 1971, 102). 차등 원칙은 결국 타고난 재능을 발휘한 이들에게는 더 많은 배분의 몫을 인정한다(Nozick 1974, 219). 말하자면, 최소 수혜자의 입장을 개선하는 데에 봉사한 이들에 대하여서는 더 큰 몫의 분배를 가질 수 있도록 인정하고 있다(Nozick 1974, 222). 이렇게 보면, 자연적인 자산을 활용할 수 있게끔 동기를 부여하여 나타난 결과를 차등 원칙으로 보완하는 것이다. 그렇다면 배분의 결과는 - 롤스는 제도에 의한 정당한 기대의 결과라고 말하겠지만 - 결국 자연적 자산의 차이를 반영하는 것이다(Nozick 1974, 217-8). 따라서 자연적 자산을 공동자산으로 삼되 자연적 자산으로 인한 결과, 즉 자연적 자산에 대한 응분을 실질적으로는 상당히 인정하는 것이라고 결론을 내릴 수 있겠다.

롤스가 결과적으로는 전제도적인 응분을 인정한다는 것을 다음과 같은 주장에서도 가능하다. 전술한 것처럼 ‘각자에게 그의 공헌에 따라’ 혹은 ‘각자에게 그의 노력에 따라’라는 정의에 대한 상식적인 준칙과 도덕적 응분에 대한 요구, 즉 덕성이 보답을 받아야 한다는 요구를 롤스는 구별한다. 이 모든 요구를 일단 응분에 대한 요구라고 간주하여 보자. 상식적인 준칙은 “시장에서 수요나 공급 혹은 양자에서 중요한 직업의 양상과 단순히 일치하기” 때문에 그의 이론에서 고려된다(Rawls 1971, 305). 평균적인 공헌보다 더 많이 공헌한 사람은 회사에 더 많은 가치를 만드는 것이며 시장 조건이 요구한다면, 그에 보다 높은 임금을 지불하는 것이 더 값어치가 있다. 그래서 롤스는 공리주의자처럼 보답을 동기부여로 해석하는데 동기부여는 기술을 습득하게 하고, 더 심한 노동을 하도록 하고 유쾌하지 않는 일을 사람들로 하여금 하게 하도록 한다. 그러한 분배적인 관행은 응분을 보답하는 관행과 일치되지는 않는다. 두 가지 일이 정확하게 같은 양의 기술, 노력 등이 요구되지만 어떠한 일을 할 사람은 많고 다른 일을 할 사람은 적을 수가 있다. 이 경우에는 일할 사

람이 적은 일에 임금을 더 주게 된다. 그러나 응분의 관점에서는 두 가지 일이 똑같이 보답을 받아야 한다. 게다가 차등 원칙에 의하면, 희귀하고 쓰임새가 많은 재능을 가진 사람이 더 높은 임금을 받아야만 그 재능을 쓰게 되고 그렇지 않으면, 그들에 대한 보답은 높아야 한다. 이렇게 하여 최소 수혜자가 얻는 것이 균형을 이룬다면, 보답이 불평등한 것은 롤스의 이론에서 옹호된다. 그러나 불평등이 응분이라고(마땅하다고) 여겨질 수는 없다(Miller 1976, 47).

이상과 같이 보면, 롤스는 실질적으로는 전통적인 개념의 응분을 인정한다고 - 고전적 자유주의자나 수정주의적 자유주의자만큼은 아니라고 하더라도 - 보아야 한다. 응분을 인정하였다고 보면, 그 이유는 무엇인가? 평등과 효율의 조화를 이루려고 하였기 때문이라고 볼 수 있다.

IV. 인간의 정체성

그런데 응분에 대한 개념, 특히 전(前) 제도적 개념과 제도적 개념의 차이를 보다 명료하게 하고, 응분과 자연적 재능의 관계를 인간의 정체성에 대한 문제를 제기하여 고찰할 필요가 있다. 이 문제는 롤스에 대한 비판과 결부가 되지만, 그 자체로서 중요성을 가지기 때문에 별도로 다루고자 한다.

롤스는 개인의 자연적인 재능을 응분으로 삼지 않고 차등 원칙의 대상으로 삼겠다고 하면서도 고전적 공리주의가 사람들 사이에 차이를 구분하지 않는다고 비판을 한다. 이에 대하여 노직은 롤스의 공리주의에 대한 비판 그 자체를 롤스에게 적용할 수 있다고 주장한다. 노직(1974, 228)에 의하면, 사람과 그 사람의 재능을 구분하여 양자가 별개인 것처럼 생각하여, 즉 그렇게 하여 사람에게 재능을 결부시키지 않음으로써 모든 사람이 같은 것처럼 만듦으로써 사람들 사이에 구분이 필요 없는 것으로 롤스는 만들었다. 그렇지만 사람에게서 그 사람의 타고난 재능을 배제시키는 것 자체가 사람의 사람됨을 앗아가는 것이다. 샌델(Michael Sandel 1982, 78)도 롤스가 재능이 자아를 형성하는 본질적인 구성요소가 아니라 우연히 주어지고 전적으로 비본질적이라는 인간에 대한 이론을 제시한다고 주장한다. 그렇기 때문에 샌델은 롤스가 재능을 공통의 자산으로 삼음으로써 사람들 사이의 구분을 - 공리주의가 구분하지 않는다고 비난하면서도 - 하지 않는다고 주장한다.

롤스에 대한 노직과 샌델의 비난을 다음과 같이 해석할 수도 있다. 인간은 신체 자체를

갖추어야 인간이라고 볼 수 있다. 말하자면, 인간은 자신의 신체(혹은 자신)에 대하여 주권을 가져야 한다. 그 신체에 대하여서는 불가양이며 불가침이라는 원칙을 인정함으로써 로크가 지적하듯이 인간은 자신을 노예로 팔 수 없게 된다(John Locke, *Second Treatise*, para. 23). 이처럼 인신을 양도할 수 없기 때문에 사람은 죽음을 택하여서도 아니 되며, 아무리 환자의 동의를 받았다고 하더라도 의사는 환자의 안락사를 도울 수가 없다. 그런데 롤스가 타고난 재능과 자신의 수족을 움직여서 나온 결과물을 공통의 자산으로 삼는다는 것은 불가양과 불가침이라는 원칙을 침해하는 것이 되며 이것은 자아의 정체성을 훼손시키는 것이라고 볼 수도 있다. 인간에게서 자신의 신체에 대한 주권을 인정하지 않고 타고난 재능, 한 인간에게 본질적인 것이라고 여겨지는 것을 그 자신의 것으로 인정하지 않으면 인간의 정체성을 어떻게 확립할 수 있는가? 노직과 샌델은 이러한 질문을 던진다.

롤스가 차등 원칙을 고수하면서도 이 난관을 벗어날 수 있는 방법은 없는가? 샌델은 다음과 같은 방법을 제시한다. 차등 원칙의 기저에 있는 것은 인간에 대한 간/상호 주관적(intersubjective) 관념으로 보자. 이 관념에 따르면, 어떠한 하나의 경험적으로 개체화된 인간 이상의 것을 포함할 수 있어야만 자아에 대하여 적절하게 기술하는 것이 된다(Sandel 1982, 80). 이렇게 봄으로써 나의 자연적 재능으로부터 타인이 혜택을 받는 것은 사람들이 차이가 난다는 것을 침해하지 않는 것이 된다. 나의 재능이 참으로 나의 부분이 아니기 때문이 아니라 타인이 적절한 의미에서 나로부터 구별되지 않을 수도 있기 때문이다. 물론 이렇게 말하게 된다면, 이것은 롤스가 경험적으로 개체화된 인간들(empirically-individuated human beings) 사이를 관습적으로 구별하는 것을 공리주의자보다 덜 심각하게 받아들인다는 것을 인정하는 것이다. 샌델이 이상과 같은 해결책을 제시하는 것은 차등 원칙이 정의에 대한 공동체주의적 개념이며 이 개념은 자아에 대한 전적으로 공동체주의 관념을 요구하는 바라는 발상이 깔려 있다고 때문이다(Scheffler 2003, 441).

반면에 쉐플러(Samuel Scheffler 2003, 441-2)는 다음과 같이 해석하기를 권한다. 롤스는 개인이 합리적인 삶의 계획을 성공적으로 수행함으로써 선한 생활을 영위한다고 보기 때문이다. 자연적 재능을 공통의 자산으로 삼는 것은 개인의 선에 우선하는 집합적인 선이라는 생각은 아니다. 그렇게 하는 것은 각 개인이 선한 생활을 영위할 기회를 가지게 되려면, 요구되기 때문이다. 요컨대 공리주의는 구별되는 개인들의 선에 대하여 집합적 선을 우선시하지만 반면에 롤스의 원칙은 그렇지 않다. 이러한 의미에서 공리주의는 사람들 사이의 구분을 보다 덜 심각하게 고려한다. 따라서 쉐플러에 의하면 롤스의 원칙과 그가 공리주의를 비판하는 바에 불일치하는 바가 없기 때문에 샌델처럼 형이상학적 방법을 택할 이유가

없다.

샌델이나 쉐플러가 롤스가 인간의 정체성을 파괴하게 되는 것으로부터 벗어나는 방법까지 생각하여야만 할 정도로 롤스가 차등 원칙을 위하여 응분을 배제하여야 하는 이유가 무엇인가? 롤스 자신이 주장하는 바대로 차등 원칙은 시정의 원칙(principle of redress)은 아니지만 차등 원칙은 시정의 원칙에 의한 고려를 강조한다(Rawls 1971, 100-1). 출생과 가족적 배경 그 자체는 정의롭지도 않고 부정의로운 것도 아니라 그저 자연적 사실이다. 그렇다고 해서 좋은 가족제도를 없애서 자연적 자산을 억제하거나 축소시킬 수는 없으며 그렇게 하는 것은 옳지 않다. 이것을 하나의 이유로 들 수 있을 것이다.

그 다음에 들 수 있는 이유는 롤스의 이론은 자원평등주의와는 다르다는 점이다. 롤스는 자원의 불평등이 최소 수혜자에게 이익이 되는 한에는 자원의 불평등을 허용하기 때문이다. 일의적인 사회적 선의 몫은 모든 사람에게 같이 배분된다. 그러나 경제는 역동적이다. 원초적 입장에서 사람들은 자원의 고정된 양을 어떻게 나누는가라는 것에 대하여서만이 아니라 자원의 양이 어떻게 어느 정도로 성장할 것인가에 대하여서도 고려하여야 한다. 보다 재능이 있는 사람으로 하여금 더 열심히 노력하고, 오랜 기간 훈련을 받게 하고, 불쾌한 일을 하도록 하기 위하여서는 더 많이 지불할 필요가 있다. 그래서 소득과 부에 있어서 불평등하게 하여야만 부가 전반적으로 증대되며 이로 인하여 최소 수혜자는 혜택을 받게 된다. 따라서 최소 수혜자에게 장기적으로 이익이 되는 한에는 소유의 불평등을 롤스는 허용한다(Gaus 2000, 204).

이렇게 하는 데에는 재능이 더 있는 사람이 공동체를 위하여나 정의에 언질을 두었다는 이유에서 열심히 노력하지는 않을 것이라는 가정이 깔려 있다. 즉 재능을 사용하여 더 많은 혜택을 얻을 수 있다는 보장이 주어졌다면, 열심히 일할 것이라고 가정한다. 사회주의자는 바로 이 점을 두고 롤스를 비난한다. 즉 사람들이 정의에 대하여 참으로 헌신한다면, 동기를 유발하는 여분의 보답이 없더라도 노력을 하여야 한다고 사회주의자는 주장한다. 이렇게 보면, 롤스는 인간의 본성에 대하여 개인주의적인 관념을 견지하는 셈이다. 이러한 관념을 견지하고 있기 때문에 자원을 철저하게 평등하게 배분하는 것을 옹호하지 않는다. 요컨대 평등을 도모하면서 효율도 증진시켜야 하여야 하는데, 평등을 위하여 차등 원칙과 응분의 배제를 설정한 것이다.

가장 커다란 이유로 롤스가 사회 정의를 논하지 않을 수가 없게 되었기 때문이다. 현대에 와서 노동 분업을 통하여 엄청난 부를 축적하게 되었다. 그 결과로 나타나는 불평등에 대하여 어느 개인의 잘못으로 돌릴 수가 없게 되었으며 사회 전체가 책임을 져야 하게 되

었다. 말하자면, 롤스는 개인들 사이의 행동의 상호작용에 대하여 도덕적 분석을 하기보다는 제도를 도덕적으로 분석하는 쪽을 택하지 않을 수가 없게 된 것이다. 그렇다면, 기본적인 사회구조가 어떠한 모습을 하여야 하는지를 규정하는 정의의 원칙이 있어야 하며, 이러한 제도 하에서는 어떠한 활동을 하면 혜택이 올 것이라는 것을 정당하게 기대하게 하여야 하며, 그래서 해당 활동을 한 사람들이 그에 상응하는 혜택을 가질 만하게 하여야 한다. 그렇다면 여기에서는 응분은 제도를 형성하는 원칙에서 윤리적인 중요성을 얻는 것이다. 즉 응분은 전(前)제도적인 힘이 없다(Miller 1999, 139).

공리주의도 이 입장을 택한다. 응분이라는 용어는 원래 사회 전체가 아니라 개인을 염두에 두고 주로 쓰였다. 그런데 공리주의는 이 견해를 받아들이지 않는다. 공리주의는 응분이 근본적으로 도덕적 개념이라고 여기지 않는다. 공리주의자는 사회 제도가 혜택과 부담을 공적과 공적이 아닌 것(demerit)을 천명한 기준에 따라 할당할 이유가 있으며, 그 기준을 만족한 사람은 혜택과 부담을 가질 만하다고 말하는 것이 가능하다고 동의할 수 있다. 그러나 그렇게 말하는 것이 응분을 정의로운 제도를 고안하는 데 있어서 규범적인 제약보다는 제도적인 인공물로 다루는 것이다. 정의로운 제도가 사람들이 독립적으로 당연히 가질 만한 것을 사람들에게 주어야 한다고 말하는 것은 아니다. 말하자면, 정의로운 제도가 어떠한 기준에 따라 보답을 할당할 것이라고 공언하였다면, 그 기준에 부합하는 개인들은 제도가 공언한 바대로 보답을 마땅히 가져야 한다(Scheffler 2003, 447).

롤스는 이 점을 받아들인 것이다. 정의로운 제도는 그 제도가 만들어낸 기대를 존중하여야 한다. 그리고 응분에 대한 논의가 단순히 제도적인 자격을 참조하는 방식의 하나라면, 롤스는 정의로운 제도가 사람들이 당연히 가져야 할 바를 주어야 한다는 데에 기꺼이 동의할 것이다. 그러나 공리주의와 더불어 이러한 의미에서의 응분은 정의에 대하여 제도에 앞서서 존재하는 관념 그리고 정의로운 제도에 의하여 실제로 확립된 기대에 의존한다(Rawls 1971, 103).

그러면서도 롤스는 응분에 대한 그의 관점은 전술한 것처럼 응분에 대한 전통적인 이해와 일치한다는 것을 암시한다. 예를 들어, 한편으로는 정의에 대한 그의 관점에 전통적인 아리스토텔레스의 견해와 갈등이 없다고 그는 주장한다. 그러나 다른 한편으로는 자격은 사회 제도와 제도가 야기한 정당한 기대로부터 아주 가끔 연유한다고 롤스는 주장한다. 얼핏 보아서 다른 견해가 갈등을 일으키지 않을 것이라고 주장하는 이유는 정당한 기대로부터 연유한다는 주장이 아리스토텔레스가 동의하지 않을 이유가 없으며, 따라서 전통적인 개념과 갈등이 없다고 보기 때문이다(Rawls 1971, 10-11). 각자에 그의 당연한 것을 부

여하는 것이 정의라는 전통적인 개념에서 보면, 정의로운 틀이 각자에게 그의 당연한 것을 부여한다고 롤스는 보는 것이다. 즉 제도적 틀 자체에 의하여 규정된 바대로 각자가 자격을 가지는 것을 제도적 틀이 각자에게 할당하는 것이다. 그래서 제도에 의한 기대에 부합하게 하는 것이 전통적으로 정의를 규정하는 것이 된다(Rawls 1971, 313).

그런데 이상과 같이 롤스가 주장하게 되면, 응분에 대한 전통적인 견해와 공리주의자와 롤스가 인정하는 입장 사이에 있는 커다란 차이를 무시하는 것이 된다. 이처럼 볼 여지도 있겠지만, 전통적인 견해는 응분에 대한 독립적이며 개인적인 기준에 의존하며 제도가 정의로우려면 제도가 그 기준에 순응하여야 한다고 주장하는 것이다. 반면에 롤스와 공리주의는 사회 전체에 적용되는 배분적 정의에 대한 원칙은 전제도적인 응분이라는 개념을 참조하지 않고 정하여지는 것이며 정의로운 제도는 대두시킨 기대를 존중한다는 것뿐이다. 그 기대하는 것도 응분이라는 용어를 - 원한다면 - 이용하여 표현될 수 있는 기대일 뿐이다(Scheffler 2003, 448).

아리스토텔레스는 응분이 권리에 비례하여 평등하여야만 배분적인 정의가 평등하여진다고 주장하였다. 그런데 롤스의 제도적 응분은 이 주장을 받아들이지 않는다. 그러므로 제도를 염두에 두고 응분을 논하는 경우에는 응분과 자격/권리를 혼동하지 않아야 한다. 자격/권리는 기존의 규칙 하에서 어떠한 것에 적합하게 됨으로써 가지게 된다. 이것은 그것이 마땅하다는 것과는 다르다. 남성은 같은 일을 - 같은 성과를 내는 것이 아니라 - 하는 여성보다 25% 더 많은 봉급을 받도록 하는 규칙을 정할 수 있다. 그러나 이것은 남성이 여성보다 더 많은 것을 가질 만하다는 것을 보여주지는 않는다. 이처럼 어떠한 규칙에서 자격을 가지는 것과 응분은 다른 것이다. 그렇다면 응분에 대하여 제도적 견해를 고수하고자 하는 이들은 사람이 당연히 가져야 하는 것은 어떠한 기존의 제도가 아니라 정의로운 제도 하에서 - 롤스의 경우에는 정의의 두 원칙이 가져다주는 정의로운 제도 하에서 - 자격을 가지게 되는 것이라고 주장할 것이다. 그래서 제도적 입장을 취하지 않을 수가 없는 롤스(1993, 64)는 사실상의(de facto) 기대가 아니라 정당한 기대으로써 응분을 분석한다. 이렇게 하여 기존의 규칙 하에서 어떠한 것에 대하여 자격이 있는 것과 정의로운 일련의 제도가 구체화하는 공정한 규칙에 따라 가질 만한 것을 구분한다. 제도적인 견해를 가진다는 것은 응분을 부차적이며 파생적인 윤리적 개념으로 다루는 것이다(Miller 1999, 139).

그런데 과연 이러한 방식으로 응분이 제도적 개념으로 분석되어야만 하는가? 특별한 응분에 대한 판단은 제도에 의존하는 요소가 있지만, 해당 제도가 이미 존재하지 않는다면 응분에 대한 판단을 제도와 연관시켜서 내릴 수 없을 것이다. 이 점에서 응분은 그 근처에

전(前) 제도적인 것이 아닌가? 그렇다면 응분을 제도에 의한 정당한 기대와 일치시키는 롤스의 입장은 과연 정당한가? 논의를 단순히 하기 위하여 다음과 같이 생각하여 보자. 제도가 정의로운 것은 명백하기 때문에 사람들이 자격을 가지게 되는 바에 대하여 사람들은 정의롭게 자격을 가지게 될 것이다. 그런데 자격을 가지는 것이 수행한 바에 근거를 두는 경우에 일반적으로 응분이라는 용어를 쓴다. 예를 들어, 이사들 중에서 성(姓)의 사전(辭典) 순서대로 이사회가 회사의 사장을 선임하도록 하는 규정이 있는데, 지난번에 강감찬이 사장을 하였기 때문에 이번에는 그 다음 순서가 되는 남이를 선임하였다고 가정하여 보자. 이 경우에 남이가 사장이 될 자격/권리는 있는 것이 분명하다. 그렇지만 남이가 사장이 될 만하다고 말하는 것은 이상한 것이다. 순번제라는 규정에 의하여 순서가 되었다는 것이 남이를 사장이 될 만하게 만드는 것은 아니기 때문이다(Miller 1999, 140).

그럼에도 불구하고 롤스는 이 점을 왜 간과하는가? 경제적 보답은 어떠한 방식으로 직책과 직위에 개방되고, 그래서 개인들은 이 직책이나 직위를 위하여 훈련을 받고 일하고 있으며 개인들은 그 직책이나 직위에 부과된 보답을 정당하게 기대한다고 가정하기 때문이다. 이 경우에는 개인이 수행한 것, 더군다나 평상적으로 할/가질 만하다고 생각하는 종류의 것을 수행한 것으로 인하여 정당하게 기대를 하게 되는 것이 분명하다. 그래서 응분과 자격은 결합되며 응분은 단순히 정당한 기대라고 주장하는 것은 그럴 듯하다. 그러나 그럴 듯하다는 것은 롤스가 선호하는 특정한 정의에 대한 이론이 인공적으로 만들어 내려고 하기 때문이다. 만약 응분이 공정한 제도 하에서 자격이 주어지는 것이라는 것을 참으로 의미한다면, 공정에 대한 다른 원칙에서도 이 입장이 견지되어야 한다. 그리고 위에서 든 것처럼 남이를 순번제로 선임하는 것을 추정적인 공정한 절차라고 배제할 이유가 없다(Miller 1999, 140). 요컨대, 만약 응분이 정당한 기대라고 여겨진다면, 정당한 자격 중에서 부분 집합, 즉 개인이 행한 바로부터 도출되는 것만이 응분으로 설명이 된다. 어쨌든 응분을 제도적 개념으로만 다룰 수 있는가라는 문제는 남아 있게 된다(Miller 1999, 140).

그런데 정의로운 일련의 제도로써 설명되는 것에 응분이 실질적인 제약을 가하는가? 만약 그렇다면, 응분은 제도적 개념으로만 다룰 수가 없다(Miller 1999, 140). 차등 원칙은 일을 수행한 것에 대한 임금은 최소 수혜자의 경제적 입장을 최대화한다는 틀에 따라 고정되어야 한다는 것을 의미한다. 이 틀은 과세를 하고 실직자와 저소득층을 돕기 위하여 과세를 이전하는 체제가 결여된 경쟁적인 노동시장이라고 롤스는 가정한다. 어떠한 직업에서는 남성과 여성의 임금이 차이가 날 수도 있다. 고용주가 노동시장의 상황을 고려하여 유능한 노동자를 확보하기 위하여 남성보다 여성에게 보다 낮은 임금을 책정할 수 있는

것이다. 이렇게 하는 것이 차등 원칙에 따르는 것일 수가 있다.⁴⁾ 이에 비하여 두 사람이 수행한 일이 같다면, 어느 한 사람이 다른 사람보다 적게 일하겠다고 마음을 먹었다고 하더라도 응분에 호소함으로써 두 사람 모두가 같은 보답을 받을 만하다. 여기서 같은 일에는 같은 급료를 지급하는 것은 응분 원칙이 실질적으로 요구하는 것이 된다. 그래서 만약 제도가 이 요구를 충족하지 않는다면, 사람들은 제도 하에서 정당하게 자격을 가지는 보답을 가질 만하지 않을 수가 있게 된다. 이것은 부당하다고 생각할 수가 있는 것이다(Miller 1999, 141).

같은 일에는 같은 급료라는 등치(等值)의 원칙은 응분의 원칙이 실질적으로 의미하는 유일한 것은 아니다. 응분이라는 개념에 호소하는 것이 응분을 요구하는 근거로서 어떠한 것을 수행하여야 하는지를 반드시 결정하는 것은 아니지만 일단 수행하게 되는 일이 정하여지면, 제도가 무엇을 하라고 명령을 하더라도 응분이 요구하는 바는 보다 낮게 수행한 일은 보다 나은 인정을 받아야 한다는 것이다. 그런데 롤스의 원칙은 이 점을 반드시 요구하지는 않는다(Miller 1999, 141).

응분 그 자체를 함체시키지 않는 어떠한 기준에 의하여 정의로운 제도가 있다면, 정상적인 의미에서의 응분은 단순히 제도 하에서의 자격으로 간주될 수 없다. 그렇기 때문에 정의를 설명하는 데에 기본적인 요소로서 순전히 제도적인 의미가 아닌 응분이라는 기준을 포함시켜야 한다, 그렇지 않으면, 응분이라는 기준은 정상적인 개념보다는 아주 적게 결정적인 어떠한 것으로 전환시켜야 한다. 이처럼 응분은 주로 전 제도적인 개념인 것이라고 볼 수 있다. 이렇게 보면, 응분을 규정하는 제도가 전제도적인 개념을 반영하여야 한다(Miller 1999, 142-3).

4) 공평한 기회 균등의 원칙이 있다고 해서 남성과 여성의 임금의 차이를 둘 수 없다는 것은 아니다. 롤스의 틀 내에서 공평한 기회 균등의 원칙이 왜 효율성이라는 원칙보다는 정의의 원칙으로 다루어져야 하는지를 보여주는 데에 있어서 어떠한 경우에는 문제가 있다. 일단 사람들이 전 제도적인 의미에서 어떠한 지위를 두고 경쟁을 할 수 있는 평등한 기회를 가질 만하다는 생각을 포기한 이상에는 만약 어떠한 사람이 타인들보다 직책과 직위를 두고 경쟁할 더 많은 기회가 있다면 공평한 기회균등의 원칙을 단순히 비효율적이라는 대비되어서 공정하지 못하게 하는 것이 무엇인가(Miller 1999, 302-3, 주 22)?

V. 결어

롤스가 결과에서는 다른 자유주의자들처럼 응분을 인정하게 된다고 여지더라도 그는 응분이라는 개념을 배제하려고 노력하였다. 그리스 문화의 특징이었던 공헌이라는 개념 그리고 칸트에게서 응분에 근거를 두는 체제였던 자연적이거나 제도 이전의 응분은 롤스에 와서는 사라져 버렸다(Pojman and Mcleod 1999, 6). 정의는 이제 타당한 사람들이 원초적 입장에서 합의하게 된 것으로 규정된다. 그리스의 시모니데스(Simonides)에서부터 칸트에 이르기까지 각자에게 응당한 것을 주는 것이 정의라는 것이 정의에 대한 고전적 개념이었다. 롤스에게 와서 일의적 선을 평등하게 배분하는 경향으로서의 정의는 고전적 개념을 대체하였다. 롤스에게서 응분은 보상과 처벌을 기대할 수 있게 되는 제도적 배열, 자격 그리고 제재로 변모하였다. 그 결과 응분으로서의 정의는 거부된 것이다(Pojman and Mcleod 1999, 6). 이것은 개인의 자유의지와 책임에 대하여 회의적인 시각을 반영한다.

대부분의 현대 정치 철학자들은 응분이라는 개념을 거부하거나 손상시켰다. 롤스와 같은 자유주의자 외에도 스마트(J.J.C. Smart)와 같은 공리주의자는 공리의 최대화를 강조하지 응분이나 응분이 의존하는 책임을 강조하지 않는다. 그(Smart 1973, 54)는 “(결과에 대한) 책임이라는 개념은 형이상적인 넌센스의 한 조각”이라고 일갈한다. 공동체주의자와 사회주의자는 응분과 공적이 지나치게 개인주의적인 견해를 반영한다는 이유에서 응분과 공적을 거부한다. 베리(Brian Barry 1965, 112f)에 의하면, 사회계약에 의하여 결집된 사회에서 사람들이 합리적이며 독립적인 원자라고 여겨지고 각자의 값어치가 정확하게 확인이 되는 경우에 응분과 공적이라는 개념이 번성한다.

차등 원칙이라는 개념을 정의이론의 근간으로 삼기 위하여 응분에 대한 전통적 개념에 롤스가 변화를 가져왔다고 말할 수 있겠다. 정의이론을 구성하는 데 있어서 주요한 개념인 응분이 그 중요성을 잃거나 위치가 바뀌게 되면, 응분과 관련되는 다른 중요한 개념들 사이의 관계가 재조정되지 않을 수가 없다. 롤스의 정의이론도 결국 재조정된 모습을 보여준 것이라고 하겠다. 정치이론은 논리적인 정합성을 갖추어야 정당화된다. 응분의 배제에 대한 논란은 이에 대한 논란이라고 하겠다.

참고문헌

- Aristotle. Richard McKeon, ed. 1941. *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House.
- Arneson, Richard J. 1998. "Equality and Egalitarianism." In Ruth Chadwick, ed. *The Encyclopedia of Applied Ethics 2*, 115-125. San Diego: Academic Press.
- Barry, Brian. 1965. *Political Argument*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Gaus, Gerald F. 2000. *Political Concepts and Political Theories*. Boulder, CO: Westview Press.
- Locke, John. Peter Laslett, ed. 1988. *Two Treatise of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, David. 1976. *Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1999. *Principles of Social Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Pogge, Thomas. Michelle Kosch, tr. 2007. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Pojman, Louis and Owen Mcleod, eds. 1999. *What do we deserve? A Reader on Justice and Desert*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1993. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1999a. *A Theory of Justice*, 2nd rev. edn. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 1999b. Samuel Freeman, ed. *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ryan, Alan. 1993. *Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Smart, J. J. C. 1973. "An Outline of a System of Utilitarian Ethics." In J. J. C. Smart and Bernard Williams, eds. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheffler, Samuel. 2003. "Rawls and Utilitarianism." In S. Freeman, ed. *The Cambridge Companion to Rawls*, 426-59. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spiegelberg, Herbert. 1944. "A Defense of Human Equality." *Philosophical Review* 53 (March), 101-124.

ABSTRACT

Rawls on the Concept of Desert

JongEun Lee | Kookmin University

It is remarkable that John Rawls has excluded the pre-institutional concept of desert for his liberal theory of justice. What kind of implications does this exclusion have for the tradition of liberal political theories? What have been the criticisms against the exclusion? How does Rawls respond to justify his exclusion? This writer addresses these kind of questions? Moreover is it possible to maintain human identity while we depend upon the institutional concept of desert? Is there any solutions for the maintenance of human identity, while depending upon the institutional concept? And we have to notice that any conceptual change in the whole structure of a political theory is to be accompanied with another conceptual change of the cognate concepts.

Keywords: John Rawls, desert, human identity, legitimate expectation, institutional concept of desert

