

심의민주주의에 대한 해원상생사상의 정치철학적 함의

정 병 화

대진대학교 · 교수

- I. 서론
- II. 소통을 위한 심의민주주의의 불충분성
- III. 인간의 본원적 양태로서의 '상생'
- IV. 상생적 삶에로의 회귀를 위한 해원
- V. 결론: 해원공사로서의 공적 영역 재구성

I. 서론

국민주권의 맥락에서 '만민에게 좋은 선(goodness)'의 창출은 필요 조건이다. 하지만 자기 이해관계에 민감하고 편협된(narrow) 자기생각에 몰두하는 정치적 현실에서 만민에게 좋은 선의 창출이란 먼 나라 이야기처럼 들린다. 그렇다고 홉스(T. Hobbes)식의 중립적이지만 공포스러운 군주의 존재나 루소(J. J. Rousseau)식의 입법자와 같은 존재에 의존할 수도 없다. 이미 우리의 시대는 우월한 자의 존재를 허용할 정도로 그리 겸손하지 않다. 어떻게 할 것인가? 차라리 차선책으로 다수에게만 좋은 선의 창출을 통한 다수의 지배에 만족할 것인가? 이러한 맥락에서 '만민에게 좋은 선의 창출'을 위한 '심의민주주의(審

議民主主義, deliberative democracy)’의 ‘심의정치(審議政治, deliberative politics)’는 망각되어가는 정치적 자율성의 에토스(ethos)를 회복하기 위한 하나의 방법으로 제시된다.

그러나 이러한 심의정치의 당위성이 모든 것을 해결하는 것은 아니다. 특히, 심의민주주의는 다음의 두 가지 점에서 소통(疏通, communication)을 위한 불충분성이 노정된다. 첫째, 심의민주주의는 소통을 위한 기제 내지 동력으로서의 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성을 목적론적 사유의 틀 속에서 고려함으로써, 시민적 덕성 그 자체의 의미를 탈화시킨 채 단지 시민적 덕성을 목적론적 사유를 위한 도구 내지 방법으로서 귀착시켰다. 둘째, 심의민주주의의 ‘공적 영역(公的 領域, public realm, public sphere)’¹⁾ 구성의 불충분성이다. ‘화폐와 권력에 의한 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역의 소멸현상’이 지배적인 현(現) 시대적 상황에서, 화폐와 권력이 배제된 배타적 공간으로서의 공적 영역 구성은 일면 타당성이 있다. 하지만 다양한 정치적 입장들 간에 형성된 적대(敵對, antagonism)를 고려한다면, 화폐와 권력의 배제만으로 구성된 공적 영역이 ‘만인에게 좋은 선의 창출’을 담보할 수 있겠는가?

필자는 대순진리회(大巡眞理會) 4대 종지(宗旨) 중의 하나인 해원상생(解冤相生)사상에 입각하여 심의민주주의의 소통을 위한 두 가지 불충분성을 극복하고자 한다. 해원상생사상에서 상생(相生)개념은 개체성보다는 나와 타자 간의 상호 관계를 우선시할 뿐만이 아니라, 나와

1) 아렌트(H. Arendt)는 공적 영역(public realm)을 인간의 발언과 행위를 통해 서로를 드러내고 관계를 맺는 가운데 생기는 영역으로 규정한다. 공적 영역은 경계나 참여자의 제한 없이 사람들이 모여 참여하면 생겨나고, 흩어지면 사라지는 잠재적 공간의 특징을 가진다.(H. Arendt, *Human Condition*, Chicago: Chicago UP, 1998, p.200.) 또한 하버마스(J. Habermas)는 공적 영역(public sphere)을 여론과 같은 것이 형성되는 사회적 삶의 영역으로 규정하면서, 공적인 문제에 대한 토론이 생기는 공간으로 기술한다. 이 공적 영역은 시민들이 일반적으로 관심을 가지고 있는 문제 또는 정치적 문제에 대해 집회와 결사의 자유, 그리고 표현과 출판의 자유를 통해 자유롭게 개방적으로 논의할 수 있는 공간이다.(J. Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: MIT Press, 1996, p.360.)

타자 간에 이루어지는 상호교류의 내적 일체를 지향한다. 이러한 상생 개념에 미루어 볼 때, 세계에 대한 인간의 의미생성은 칸트(I. Kant)나 데카르트(R. Descartes)의 주체와는 결별(訣別)한 ‘나와 타자 간에 이루어지는 교차(交叉, chiasm)와 얽힘(entanglement)에 의해서 주어진다. 다시 말해서 세계에 대한 인간의 의미생성은 개체의 선형적이고 투명한 의식에 기초하여 주어지는 것이 아니라 나와 타자(他者, Other) 간에 이루어지는 상호 침투적 뒤엉킴에 의해서 주어진다. 이러한 맥락에서 상생개념은 ‘타자와 더불어 사는 삶’으로서의 시민적 덕성을 도구적인 것이 아니라 본원적인 것(the original)으로 기술한다.

해원(解冤)에서의 원(冤)은 부정성과 긍정성을 동시에 내포하고 있다. 한편으로, 원의 부정적 측면인 원(怨)과 한(恨)은 인간으로서 존엄한 대우를 받지 못할 때 생기는 외적·내적 감정이라고 할 수 있다. 다시 말해서 원의 부정적 의미로서의 원과 한은 (본원적 삶으로서의) 상생적 삶이 상극지리의 구조적 틀에 위치 지워질 때 발생하는 인간의 감정 상태라고 할 수 있다. 다른 한편으로, 원의 긍정성은 원의 부정적인 측면인 원과 한이 역사적으로 지층화되었을 때 수반할 수밖에 없는 인간의 파멸현상과 이러한 파멸현상으로 인하여 분출될 수밖에 없는 본원적 삶으로서의 상생적 삶에 대한 인간의 열망 내지 그리움이다. 이러한 열망 내지 그리움은 (본원적 삶으로서의) 상생적 삶으로 되돌아감을 회구(希求)한다는 점에서 회귀본능(回歸本能)이라 할 수 있다. 이러한 원개념을 통해서 볼 때, 해원의 목적은 (본원적 삶으로서의) 상생적 삶에로의 회귀(回歸)에 있다. 그리고 그것의 방법은 (본원적 삶으로서의) 상생적 삶에 덮여진 상극지리의 구조적 틀의 배제(排除, exclusion) 혹은 제거(除去, elimination)에 있다.

대순진리회의 해원상생사상을 통해서 심의민주주의의 불충분성을 극복하고자하는 본고는 크게 네 부분으로 구성되어 있다. 첫 번째, 소통을 위한 심의민주주의의 불충분성이다.(제2장) 여기서는 심의민주주의가 소통을 위한 (타자와 더불어 사는 삶으로서의) 시민적 덕성을

어떻게 다루고 있는지, 그리고 시민적 덕성 발휘를 위한 공적 영역 구성 문제를 어떻게 다루고 있는지에 대해서 고찰한다. 두 번째, 인간의 본원적 양태로서의 상생이다.(제3장) 여기서는 해원상생사상에 입각한 상생 개념과 이러한 상생원리를 실존적 차원에서 입증하고 있는 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty)의 실존철학(實存哲學, existential philosophy)을 고찰한다. 네 번째, 상상적 삶에로의 회귀를 위한 해원이다.(제4장) 여기서는 원의 올바른 의미를 파악하기 위한 원개념의 구도화(構圖化)와 이러한 구도화를 통해서 해원의 지향점과 해원의 구체적인 방법, 그리고 오늘날 상극지리의 대표적인 구조적 틀을 제시한다. 다섯 번째, 해원공사로서의 공적 영역 재구성이다.(제5장) 여기서는 위의 장(3장과 4장)에서 고찰한 결과를 바탕으로 공적 영역을 재구성하여 본다.

본고의 기본적인 서술방식은 필자가 해원상생사상에 대한 깊이 있는 이해가 부족하다는 점 - 이 점은 본 논문의 근본적인 한계점이다. - 을 고려한 글쓰기방식이다. 이런 점에서 본고의 전체적인 서술전략은 다음의 두 가지 방식으로 특징화될 수 있다. 첫 번째, 필자는 해원상생사상을 사회과학적 맥락에서 이해하였다. 두 번째, 필자는 해원상생사상과 현대정치철학과의 상관관계를 중심으로 서술하였다. 이를 구체적으로 언급하자면, 제3장에서는 정치철학적 맥락에서 상생에 대한 기본적인 개념이해와 이러한 이해에 기초하여 상생원리에 정합적으로 연결되는 메를로-퐁티의 살(flesh)개념을 제시하였다. 제4장에서는 정치철학의 맥락에서 원(冤)개념에 대한 구도화를 시도하였고, 이러한 원 개념의 구도화에 기초하여 해원의 의미를 제시하였다. 또한 4장에서는 원 발생 원인에 대한 상제님의 말씀을 실존적 차원에서 분석하였다. 본고의 근본적인 한계점에도 불구하고 필자의 이러한 서술방식은 다음과 같은 두 가지의 장점을 가진다. 첫 번째 장점은 해원상생사상의 실존성(實存性)을 고양시킬 수 있다는 점이다. 두 번째 장점은 해원상생사상이 정치철학 분야에서 하나의 대안적 의미를 가질 수 있다는 점이다.

II. 소통을 위한 심의민주주의의 불충분성

비효율, 무질서 등과 결부, 공포와 멸시의 대상으로서 학문의 논의에서 잊혀지기도 하였던 민주주의는 근대적 함의의 정치체제가 확립되는 18세기 시민혁명 이후 현실적 대안으로 다시 등장하게 되었다. 하지만 근대 민주주의는 고대 민주주의 원리가 그대로 적용될 수 없었다. 거대한 사회, 성문화된 법 제정의 증대, 정치체를 구성하는 시민들의 폭발적인 증가, 체계의 합리화 등으로 인해 간접민주주의가 필수적인 원리로 활용되었다.

그러나 직접민주주의에 대한 현실적 대안의 형태로 제기된 간접민주주의는 과연 ‘민주적 정당성’(democracy legitimacy)을 확보하고 있는가? 이에 심의민주주의자 벤하비브(S. Benhabib)의 다음과 같은 물음은 간접민주주의가 처한 현실을 그대로 반영한다. “민주사회들이 직면한 공공선(public goods), 특히 정당성, 경제적 복지, 집합적 정체성의 확보라는 문제에서 정당성이 가장 의미가 있는 것이라고 본다. 왜냐하면 경제적 복지의 달성과 권위주의적인 정치적 지배가 양립할 수 있는 것처럼, 반민주주의적인 체계도 민주적인 체계보다 집합적 정체성을 성공적으로 보장할 수 있기 때문이다.”²⁾

간접민주주의에 대한 이와 같은 비판이 자동적으로 직접민주주의에 대한 옹호를 이끌어 내지는 못한다. 간접민주주의를 비판한다고 해서 단순히 직접민주주의로 회귀하지는 것은 아니다. 간접민주주의에 대한 비판의 핵심은 직접민주주의로 돌아가자는 것이 아니라 어떻게 하면 직접성을 확보할 것인가라는 민주적 정당성에 맞춰져 있다. 이에 하버마스 심의민주주의에서 제시되는 소통을 위한 공적 영역 구성은 간접민주주의에 대한 하나의 보완적 방식으로 적절하다고 사료된다.

2) S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the political* (New York: Princeton University Press, 1996), p.67.

“나는 정치적 공적 영역을 다른 곳에서는 해결될 수 없기 때문에 정치체계가 가공해야만 하는 문제들의 공명판(sounding board)으로 기술하였다. 그런 한에서 공적 영역은 비록 전문화 되지는 않았지만 사회전체에 걸쳐 민감한 센스를 가진 경고체제이다. 그러나 민주주의 이론적 관점에서 보면, 공적 영역은 경고체계에 그치지 않고 문제의 압력을 증폭시켜야 한다. 다시 말해서, 문제를 지각하고 확인할 뿐만이 아니라 설득력 있고 영향력 있게 주제화하고 가능한 해결책을 제공하고, 또 그 문제를 극화시켜 그것이 의회에 수용되어 처리될 수 있게 만들어야 한다. 그러니까 신호의 기능 외에 효과적인 문제화의 기능이 추가되어야 한다. 나아가, 비록 공적 영역이 독자적으로 문제를 해결할 수 있는 능력은 제한되어 있지만, 그 능력은 정치체계 안에서 문제를 계속 처리해 나가는 것을 통제하는데 사용되어야 한다.”³⁾

하버마스 심의민주주의에서 제시되는 소통을 위한 공적 영역 구성에서 보여주는 공동체구성원들에 의한 정치적 자율성의 실천은 입법자로서의 의회의 입법 행위가 아니다.⁴⁾ 하버마스가 제시하는 주권은 소통적 주권으로서 정치적 자율성을 통해 그 정당성을 얻은 의회를 포함한 정치체계와 법체계 등의 사회전체의 토대로서 시민이자 인간들의 자유로운 의사소통체계 전반에 위치하고 있는 것이다.⁵⁾ 따라서 하버마스 심의민주주의에서 제시되는 심의정치는 자유주의에서의 국가와 사회의 분리를 최소한의 수준에 따르면서도 양자 사이에서만 아니라, 각기 그 내부에서의 민주주의를 고취시키고자하는 적극적인 특성을 가진다.⁶⁾

그러나 이러한 심의정치의 당위성이 모든 것을 해결하는 것은 아니다. 특히, 심의민주주의는 아래의 두 가지 점에서 소통을 위한 불충분성이 노정된다.

3) J. Habermas, 앞의 책, p.359.

4) 같은 책, p.150.

5) 같은 책, p.298, pp.486-498.

6) 같은 책, pp.296-297, pp.299-302.

1. 시민적 덕성 규정문제

변증법적 정치가 도입된 이후, 공동체의 가치와 제도의 반성과 재생산은 정치(학)의 중심으로 자리매김하였다. 하지만 세계와 인간을 매개하는 공동체의 가치와 제도를 강조하는 변증법적 정치 역시 인간과 세계라는 이분법적 틀을 크게 벗어나지 못했다. 헤겔(G. W. Hegel)의 변증법에서 공동체의 가치와 제도의 반성과 재생산문제는 궁극적으로 절대이성에 토대하고 있다. 마르크스(K. Marx)의 변증법은 경제적 차원의 지배와 피지배라는 틀에 토대하고 있다. 결국 이들에게 공동체의 가치와 제도의 반성과 재생산문제는 헤겔에게 있어서 특권화된 선형적인 이성적 존재의 몫으로, 마르크스에게 있어서는 특권화된 물질적 토대인 계급관계로 환원된다. 현대 변증법론자들에 이르러 공동체의 가치와 제도의 반성과 재생산문제는 (선형적이지만)실질적 요소, 즉 (경험적이면서 선형적인)실천이성에 근거하게 되었다. 이들 입장은 공동체의 가치와 제도의 반성·재생산과 관련하여 어떠한 선형적 토대도 허용하지 않는다.

공동체의 가치와 제도의 반성·재생산과 관련하여 선형적 토대에서 실존적 양태(existential modality)로의 방향전환을 기획하는 대표적인 학자가 심의민주주의자 하버마스(J. Habermas)이다. 그는 정치참여를 통한 소통의 동력으로서의 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성을 사회화(社會化, socialization)된 개인들의 실존적 양태로서 제시한다. 그는 사회화를 공동체의 중심적 가치체계의 기계적 습득으로 기술하는 것이 아니라, 특정 의미체계의 맥락 속에서 이루어지는 개별적인 나와 타자 간의 상징적 상호작용으로 제시한다. 미드(G. H. Mead)로 대표되는 상징적 상호작용론⁷⁾의 맥락에서 그는 “생활세계(life-world)에서 보여주는 우리의 자연적 태도(natural attitude)는 어떻게 구성되어

7) G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: Chicago UP, 1934) 참조.

진 것인가?”, 더 구체적으로 표현하자면 “세계에 대한 나와 타자 간의 상호주관적 일치는 어떤 틀 속에서 형성되어졌는가?”를 탐구한다. 이를 하버마스는 ‘상호주체적 인정(認定, recognition)관계’의 틀로서 제시한다. “상호인격적 관계에 대한 외화 속에서만 자신의 정체성을 형성하고 상호주체적 인정의 관계 속에서 안정화시킬 수 있는 지식의 구조적 손상가능성에 관한 지식은 우리의 의사소통적 생활형태 일반의 일반적 구조(general structure)에 대한 직관적 친숙성으로부터 나온다.”⁸⁾

사회화과정 속에서 주어지는 상호주체적 인정관계의 틀은 특정 의미 체계의 맥락 속에서 상호작용을 하고 있는 개별당사자들이 상호주관적 일치에 이르도록 한다. 다시 말해서 사회화과정의 개별당사자들은 상호주체적 인정관계의 틀 속에서 세계에 대한 자신들의 의미부여를 변화시키고 조정하면서 공동의 합의에 이른다. 이러한 상호주체적 인정관계의 틀을 하버마스는 ‘의사소통적 생활형태 일반의 일반적 구조’라고 하였다. 다시 말해서 상호주체적 인정관계의 틀은 언어적인 의사소통 일반에서 항상 의사소통 내적으로 요청되는 규범적 틀인 셈이다. 이제 정치 참여를 통한 의사소통 과정상에서 자기동일성을 획득하기 위한 개별 소통참여자들은 ‘의사소통적 생활형태의 일반의 일반적 구조’로서의 ‘상호주체적 인정관계의 틀’ 속으로 강제된다. 이러한 상호주체적 인정관계로의 강제는 정치참여를 통한 의사소통 과정상에서 일반화, 추상화, 개방화를 요구하는 ‘논증의 강압(pressure of argumentation)’으로 전환된다. 이처럼 하버마스는 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성 - 하버마스식으로 표현하자면 타자로부터 인정받고 싶어 하는 사회적 욕구 - 을 실존적 양태로서 기술한다.⁹⁾

8) J. Habermas, *The Inclusion of The Other* (Cambridge: MIT Press, 1998), p.30.

9) 시민적 덕성을 어느 정도 동질성을 갖고 있는 소규모 공동체의 에토스(ethos)라는 형이상학적 기반에 기초하여 찾는 것이 아니라, 사회화된 개인의 실존적 양태로서 규정하는 하버마스의 논리는 ‘왜 심의민주주의자들이 소통가능성을 위해서 도덕적으로 정당화된 심의절차를 강조하는 지’(A. Honneth, 『정의의 타자』, 문성훈 옮김, 서울: 나남, 2009, p.341)에 대한 해답을 제공한다. 다시 말해서 심의민주주의는 시민

그러나 (타자와 더불어 사는 삶으로서의) 시민적 덕성에 대한 하버마스의 이러한 규정은 다음의 두 가지 점에서 그것의 불충분성이 노정된다. 첫 번째, 하버마스는 시민적 덕성을 언어적인 의사소통적 합리성의 맥락에서만 다룸으로써, 시민적 덕성의 적용범위를 협소화했다. 다시 말해서 의사소통적 합리성의 맥락에서 타당성 요구(진리성, 정당성, 진실성)로서 제시되는 그의 시민적 덕성은 언어적인 의사소통적 합리성의 하부토대를 이루고 있는 비합리적인 정서적인 부분을 배제시키고 있다. 특히, “충동이 먼저고 합리화는 나중”¹⁰⁾이라는 맹자의 언급이나, “이성은 감정의 노예이고, 또 노예일 뿐이어야 하며, 감정에게 봉사하고 복종하는 것 외에 결코 어떤 역할도 탐낼 수 없다”¹¹⁾라고 한 흄(D. Hume)의 언급은 정확히 합리성에 대한 비합리적인 정서적 부분의 우선성, 즉 ‘이성은 감정의 노예’라는 말이 될 것이다.

두 번째, 하버마스는 시민적 덕성 바깥에 하나의 ‘텔로스(telos)’를 설정함으로써, 그의 시민적 덕성개념은 나와 타자 간의 상호관계를 전제로 한 교차와 얽힘으로서 생성되는 삶의 우연성과 생동감을 몰각하고 있을 뿐만이 아니라, 차이, 이질성 등과 같은 다양성을 합당하게 설명하지 못한다. 단지 그의 시민적 덕성은 텔로스를 향한 방법론적 의미만을 지닐 뿐이다.¹²⁾ 다시 말해서 그의 시민적 덕성은 선형적으로 주어진 ‘동질성’에로의 수렴을 위한 방법으로서의 의미만을 지닌다.

적 덕성이 발휘되는데 장애가 되는 구조적 요인에 주목한다. 그리고 이러한 구조적 요인은 공적 영역 구성의 조건이 된다.

10) Frans de Waal, “Morally Evolved-Primate Social Instinct, Human Morality and the Rise and Fall of ‘Veneer Theory’”, in *Primate and Philosopher: How Morality Evolved* (Princeton: Princeton UP, 2006), p.52.

11) D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford UP, 1978), p.415.

12) 시민적 덕성의 방법론적 차용에 대한 또 다른 예를 루소(J. J. Rousseau)에게서 볼 수 있다. 물론, 시민적 덕성의 방법론적 차용에 대한 하버마스와 루소의 의도는 다르다. 하버마스가 시민적 덕성을 도덕적 동질성으로의 수렴을 위해서 차용하였다면, 루소는 시민적 덕성 - 루소식의 표현대로 하자면 일반의지(general will) - 을 자기 생존권을 보장받기 위한 수단으로 차용한다. 그리고 시민적 덕성의 방법론적 차용의 또 다른 예가 자유주의에 대한 복지개념의 이식(transplantation), 즉 복지자유주의이다. 이러한 접근의 대표적인 학자로는 홉하우스(L. T. Hobhouse, *Liberalism*, London: Oxford UP, 1945)와 롤즈(J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard UP, 1971) 등이다.

의사소통 과정상에서 보여주는 참여자적 시점(자기맥락적 관점)에서 관찰자적 시점(자기맥락적 관점의 탈피)으로의 전환¹³⁾은 순수하게 시민적 덕성 그 자체가 요구하는 실천적 태도의 전환이라기보다는 동질성으로의 수렴이 요구하는 규범적 명령으로서의 성격이 짙다.

2. 시민적 덕성 발휘를 위한 공적 영역 구성문제

공화주의(republicanism)는 시민적 덕성 발휘를 가로막는 구조적 장애요인을 배제한 채로, 단지 시민적 덕성 발휘만을 규범적으로 요구 내지 주장한다. 다시 말해서 공화주의는 시민적 덕성 발휘를 방해 내지 왜곡시키는 구조적 장애요인의 강압(pressure)을 고려하지 않은 채로 시민적 덕성 발휘를 위한 규범적 술어로 가득 채워져 있다. 이에 반하여, 심의민주주의는 시민적 덕성 발휘에 대한 규범적 호소보다는 시민적 덕성 발휘와 관련된 구조적 장애요인에 주목한다. 심의민주주의는 시민적 덕성 발휘와 관련된 구조적 장애요인으로 화폐와 권력에 의한 공적 영역 소멸현상을 제시한다. 화폐와 권력은 경제영역이나 행정영역에서 필요로 하는 행위조정매체들이다. 문제는 경제나 행정영역의 행위조정매체로서의 화폐와 권력이 그것의 고유한 영역을 벗어나서 인간생활 전반을 지배하고 있다는 사실이다. 다시 말해서 화폐와 권력이 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역을 심각하게 훼손하고 있다는 점이다. 이러한 맥락에서 심의민주주의는 시민적 덕성 발휘를 위한 화폐와 권력이 배제된 공적 영역 구성의 필요성을 제기한다.

그러나 시민적 덕성 발휘를 위한 공적 영역 구성이 화폐와 권력의

13) “도덕적 판단의 추정적 비판성과, 의무적 규범들의 범주적 타당성 주장을 고려하고자 한다면, 우리는 상호 인격적 관계를 규제하는 수평적 관점을 각자의 고유한 생활기획들의 수직적 관점으로부터 분리시키고 진정으로 도덕적 물음의 답변들을 독립시켜야 한다. 만인에게 균등하게 관심거리가 되는 추상적 물음은 우리에게 무엇이 최선인지를 묻는 물음, 즉 맥락에 구속된 물음을 뛰어 넘는다.” J. Habermas, *The Inclusion of The Others*, p.52.

배제만으로 충분인가? 심의민주주의의 심의정치가 다양한 정치적 입장들 간의 ‘힘의 균등성’(equality of power)과 각각의 정치적 입장의 개방성(openness)을 전제로 한다는 점에서, 심의민주주의의 심의정치의 현실적 결과는 실제세계에서 보여주는 다양한 정치적 입장들 간의 ‘힘의 불균등성’(inequality of power)의 노출로 귀결될 가능성이 높다. 영(I. M. Young)의 다음과 같은 언급은 심의민주주의의 소통가능성전략이 현실에 적용되었을 때의 한계점을 확인해 주고 있다. “심의민주주의자들은 정치적 갈등을 겪고 있는 당사자들은 다른 당사자들과 심의를 해야 하고 합리적인 주장을 통해 모두에게 만족스러운 정책에 동의하는 것으로 나아가야 한다고 주장하지만, 행동주의자들은 이러한 심의의 권고를 의심스러워한다. 왜냐하면 구조적 불평등이 모든 과정과 결과에 영향을 미치는 현실 정치에서 심의의 규범을 따르는 것처럼 보이는 민주적 과정은 대개 가장 강력한 힘을 가진 행위자에게 편향되기 때문이다.”¹⁴⁾

이러한 영의 주장에 대해서 심의민주주의자 벤하비브는 모든 이들이 자신의 관점을 명확히 말할 권리를 가질 수 있는 연합양식의 다수성과 매개모델을 제안한다. “심의민주주의 모델의 절치주의는 영향을 받는 모든 이들이 그들의 관점을 명확히 말할 권리를 가질 수 있는 연합 양식의 다수성을 특권화한다. 이는 정당에서부터 시민발의, 사회활동, 자원단체, 의식고양집단 등까지 걸쳐질 수 있다. 익명의 ‘공적 대화’가 생기는 것은 이러한 다수의 단체, 네트워크, 조직형태의 맞춤형 그물망을 통해서이다. 심의를 위한 민주주의 모델이 그러한 상호 맞물리고 겹쳐지는 네트워크와 심의, 논쟁, 토론이 결합된 공적 영역을 특권화한다는 것은 심의를 위한 민주주의 모델에 중심적이다. 단결된 사람들이 자신의 의사를 표현하는 일반적인 심의집회의 허구는 민주주의 이론의 초기 역사에 속해있다. 오늘날 우리를 인도하는 모델은

14) I. M. Young, “Activist Challenges to Deliberative Democracy”, in *Debating Deliberative Democracy* (Oxford: Blackwell, 2003), p.103.

자유롭고 자발적인 상호소통과정에서 서로 영향을 미치는 느슨하게 연합된 다수의 의견 형성에 초점을 맞추어야 하고 파종의 매개 모델이어야 한다.”¹⁵⁾

이러한 벤하비브의 언급은 실제세계에서 보여주는 다양한 정치적 입장들 간의 ‘힘의 불균등성’을 교정(correction)한다는 점에서 의미가 있다. 하지만 ‘힘의 불균등성’의 교정만으로 소통가능성을 기술하기에는 불충분하다. 이제 실제세계에서 보여주는 각각의 정치적 입장의 내적 경직성(internal hardness)이 문제가 된다. 각각의 정치적 입장의 내적 경직성은 다양한 정치적 입장들 간의 대화를 애초에 차단시킨다.

Ⅲ. 인간의 본원적 양태로서의 ‘상생’

상생개념은 우주를 구성하는 기본적인 다섯 요소-목, 화, 토, 금, 수-의 상관관계, 즉 목은 화를, 화는 토를, 토는 금을, 금은 수를, 수는 목을 생(生)함을 설명하는 개념이다.¹⁶⁾ 이런 점에서 상생개념은 ‘존재’가 아니라 ‘관계’로서 파악되고, 실체가 아니라 그 실체들 사이의 ‘연관’으로 파악된다. 특히, 나무 목(木)과 눈 목(目)으로 이루어진 상생에서의 상의 의미는 눈이 모든 사물을 접(接)하고 있다는데서 비롯된 것으로, ‘저것과 이것이 서로 접하는 것은 모두 상(相)이라고 말할 수 있다.’¹⁷⁾ 다시 말해서 상생에서의 상은 주어진(given) 개체성들 간의 상호관계가 아니라, 저것과 이것 간의 상호관계 그 자체를 지향한다. 이러한 맥락에서 상생의 상은 저것과 이것 간에 이루어지는 대

15) S. Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in *Democracy and Difference* (Princeton: Princeton UP, 1996), pp.73-74.

16) J. Needham, *Science and Civilization in China 2* (London: Cambridge UP, 1961), p.253.

17) 이경원, 「대순진리회의 ‘상생’이념에 관한 연구」, 『신종교연구』 13 (2005), p.308.

대적(對待的) 관계의 의미를 함축하고 있다. 대대라는 관계는 무엇보다도 상반적인 타자를 적대적인 관계로 보는 것이 아니라 자신의 존재성을 확보하기 위한 필수적인 전제로서 요구하는 관계이다. 이 때 양자는 경우에 따라 상호 배척적이며 적대적 관계로 보일지라도 상대방을 부정할 수 없다. 상대방의 부정은 곧 자신의 부정이기 때문이다.¹⁸⁾ 따라서 대대로서의 상생개념은 나와 타자 간의 상호관계를 전제한다는 점에서 타자를 필요로 할 뿐만이 아니라 타자에 대한 동권 동등(同權同等)을 내포하고 있다.

상생에서의 상(相)이 주어진 개체성들 간의 상호관계가 아니라, 저것과 이것 간의 상호관계 그 자체를 의미한다면, 상생에서의 생(生)은 무엇을 의미하는가? 생의 의미가 표면적으로 ‘생겨남’을 뜻한다는 점에서, 생은 생산(生産), 성장(生長), 생성(生成), 생명(生命) 등의 다양한 의미로 사용된다. 하지만 이경원은 이러한 생(生)자의 의미는 현상적인 설명일 뿐 그 근저에는 보다 깊은 철학적 의미가 내포되어 있다고 말한다. “‘생’이란 먼저 근원적 원리로서의 태극(太極)에 의해서 근거지워지고 그에 내재한 양면적 속성이 각각 하나의 덕(德)을 이루면서 만물간의 대대(對待)관계성이 규정되며, 나아가 그러한 관계 하에 놓여진 사물의 덕성이 상호 결합하여 나타나는 현상의 총체를 말하고 있다.”¹⁹⁾ 이렇듯 우주만물은 각각 음(陰)과 양(陽)을 대표하는 사물로서 모든 생의 근저를 이루며, 그러한 천지의 덕을 합한 대덕(大德)의 결과가 생으로 나타난다.

상(相)과 생(生)에 대한 고찰을 통해서 미루어 볼 때, 상생개념은 ‘저것과 이것 간의 상호관계를 전제로 한 교차와 얽힘’이라고 말할 수 있다. ‘저것과 이것 간에 이루어지는 교차와 얽힘’이란 저것은 이것을 통해서 변화하고, 이것은 저것을 통해서 변화함을 의미하고, 이러한 저것과 이것 간의 상호교류는 상호침투를 통한 합일(合一)을 의미한

18) 최영진, 「역학사상의 철학적 탐구」 (성균관대학교 박사학위 논문, 1989), p.34.

19) 같은 글, p.310.

다. 이러한 맥락에서 상생원리는 나와 타자 간에 형성된 상반적 또는 상호 모순적 관계를 상호 배척적 관계로 보는 것이 아니라 상호성취의 관계로 본다. 이는 ‘상반상성’(相反相成)의 논리와 통하는데 같은 성(性) 같은 극(克)끼리는 서로 배척하며, 반대되는 성·극끼리는 서로 감응함으로써 조화되고 합일된다는 ‘상반응합’(相反應合)의 사고이다.²⁰⁾

저것과 이것 간의 상호관계를 전제로 한 우주만물의 생성원리인 상생은 공생(共生, symbiosis)과는 다르다. 공생이 이미 주어진 개체성에 입각하여 상호이익을 위한 상호관계를 지향한다는 점에서, 공생은 자유주의 계약론과 일맥상통하다.²¹⁾ 이러한 맥락에서 나와 타자 간의 상호관계를 각 개인의 이익 차원으로 환원시키는 공생은 애초에 상호관계의 근원적 일체감 내지 연대(連帶, solidarity)를 결여하고 있다. 반면에 상생개념은 개체성보다는 나와 타자 간의 상호 관계를 우선시 할 뿐만이 아니라, 나와 타자 간에 이루어지는 상호관계의 내적 일체를 지향한다. 이러한 상생개념에 미루어 볼 때, 세계에 대한 인간 간의 의미생성은 칸트(I. Kant)나 데카르트(R. Descartes)의 주체와는 결별한 ‘저것과 이것의 교차와 얽힘’에 의해서 주어진다. 다시 말해서 세계에 대한 인간의 의미생성은 선형적이고 투명한 의식에 기초하여 주어지는 것이 아니라, 나와 타자(他者, Other) 간에 이루어지는 상호 침투적 뒤엉킴에 의해서 주어진다. 이러한 맥락에서 상생개념은 이미 주어진 세계의 명증성과 관련해서 볼 때 언제나 새롭게 태어나는

20) 같은 글, pp.35-36. 나와 타자와의 관계를 상반응합으로 보는 상생의 논리와는 달리, 하이데거(M. Heidegger)는 타자의 존재를 부정적인 것으로 다룬다. “세인(타자)이 즐기는 대로 우리는 즐기고 만족해한다. 세인이 문학과 예술을 판단하고 보는 대로 우리는 판단하고 본다. 따라서 우리가 어떤 것을 좋다, 옳다, 잘못했다, 흥분된다, 멋지다, 낯설다, 유혹적이다, 지루하다 등등의 평가를 내리는 것은 의명의 대중인 세인이 그렇게 판단하기 때문이다. 이러한 세인의 독재(dictatorship)에서 우리는 아무런 비판 없이 비본래적인 모습으로 그들이 하는 대로 따라 할 뿐이다. 이것이 바로 자신의 모습을 잃어버린 실존의 일상성이다.” M. Heidegger, 『존재와 시간』, 전양범 옮김 (서울: 시간과 공간사, 1995), p.181.

21) 유제갑은 자유주의 입장에서 상생을 해석하는 대표적 학자이다. 그는 공생을 공동체 중심주의로, 상생을 공동체 내의 개인중심주의로 구별한다. 유제갑, 『대순사상의 ‘인존’과 ‘상생’: 그 현대적 의의』, 『대순진리학회논문집』 1 (2007)

이질성(異質性, heterogeneity)을 끌어들이는 상호주관성(相互主觀性, intersubjectivity)²²⁾ 개념이라 할 수 있다.

주어진 개체성보다 상호관계를 전제로 한 상호관계의 근원적 일체감을 지향하는 상생개념은 (타자와 더불어 사는 삶으로서의) 시민적 덕성을 도구적인 것이 아니라 본원적인 것(the original)으로 기술한다. ‘타자와 더불어 사는 삶’의 본원성을 주장하는 상생개념은 타자를 선행적으로 주어진 도덕적 삶을 위한, 그리고 자기생존 혹은 자기권리를 확보하기 위한 도구나 수단으로 취급하는 것이 아니다. 상생개념에서 타자란 세계에 대한 의미부여를 위한 필요조건일 뿐만이 아니라 윤리적·도덕적 삶을 위한 필요조건이다. 상생적 관점에서 볼 때 하나의 생(生)으로서 제시되는 인간의 자기실현 내지 자기완성이란 타자와 더불어 사는 삶으로서의 상생적 삶 속에서 생성되는 도덕적 완성으로 이해된다. 다시 말해서 상생적 관점에서의 도덕적 삶이란 타자에 대한 사랑, 배려 속에서 생성되는 삶, 즉 타인의 고통이나 기쁨에 공감하여 자신의 마음이 타인이 겪는 마음 상태 속에 들어가 감정을 나누는 삶이라고 할 수 있다.²³⁾ 요약하자면, 도덕적 삶으로서의 상생적 삶이란 ‘자신과 타인에게 이롭지 않은 것과 괴로움을 제거하려는 의도와 행동, 그리고 자신과 타인에게 이로운 것과 행복을 가져오려는 의도와 행동’을 말한다. 반면에 공생 혹은 자유주의 입장에서 기술되는 도덕적 삶이란 타자의 존재를 필요로 하지 않는 원자화된 개인의 즉발적인 선의지(善意志, good will)의 표출로서 제시된다.²⁴⁾

저것과 이것 간의 상호관계를 전제로 한 우주만물의 생성원리인 상

22) 상호주관성이란 둘 이상의 주관이 특정 대상에 대해서 의미론적 상호일치를 의미한다.

23) 이러한 맥락에서 상생적 삶이란 맹자(孟子)의 측은지심(惻隱之心)과 일맥상통하다. “만약 어린아이가 우물에 빠지려고 하는 모습을 본다면, 누군들 놀라고 불쌍한 마음을 들지 않겠는가? 그러한 마음이 드는 것은 아이의 부모에게서 사례를 기대해서도 아니고, 이웃과 친구들로부터 칭찬을 받기 위해서도 아니며, 그 일에 아무런 감정도 느끼지 못했다든 오명을 두려워해서도 아니다.” F. D. Waal, “Appendix B: Do Apes Have a Theory of Mind”, in *Primate and Philosophy: How Morality Evolved* (Princeton: Princeton UP, 2006), p.51에서 재인용.

24) I. Kant, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김 (서울: 아카넷, 2005).

생개념을 실존적으로 논증한 대표적인 학자가 실존철학자 메를로-퐁티(M. Merleau-Ponty)이다. 그의 ‘살’(flesh)²⁵⁾개념은 상생적 원리에 입각한 실존적 차원에서의 분석이라 할 수 있다. 메를로-퐁티의 ‘살’ 개념을 통하여, 우리는 만물의 생성원리로서의 상생이 선형적이고 초월적인 관념론에 기초한 형이상학이 아니라 우리의 실존적 양태임을 확인시킨다. 또한 메를로-퐁티의 ‘살’개념을 통하여, 우리는 상생개념과 ‘살’개념의 부합성이 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성이 어떠한 의미에서도 도구적인 것으로 전환될 수 없는 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성 그 자체가 하나의 본원적 의미를 가지고 있음을 재확인할 수 있다.

메를로-퐁티의 실존철학은 의식의 필연적인 세계귀속성을 강조한다. 그는 의식의 근원적인 세계귀속성과 세계 내 현존에 대한 현상학을 전개한다. 세계를 강조하는 경험론적·실재론적 현상학과 의식을 강조하는 관념론적 현상학에 대립하여, 메를로-퐁티는 의식과 세계의 변증법적 상호관계를 강조하는 변증법적 현상학을 전개한다. 후설(E. Husserl)에게처럼 메를로-퐁티도 본질을 추구한다. 그러나 두 가지 점에서 다르다. 첫 번째, 본질은 실존에서 발견되고 실존으로 대체된다. 두 번째, 완전한 환원이 불가능함으로 현상학의 주된 관심사는 순수본질이 아니다. 따라서 현상학적 환원(phenomenological reduction)에 의해 구체적인 현존재나 순수본질이 밝혀지는 것이 아니라 오히려 신체적 주관에 기초한 세계-내-존재가 드러난다. 특히, 메를로-퐁티의 ‘살(flesh)’ 개념은 인간의 사회성 내지 연대성을 ‘본원적(original)’인 것으로서 제시한다.

나의 지각과 타자의 지각이 서로 영향을 주면서 겹쳐져서 하나의 세계에 모여져 공동화된 것으로서의 ‘살’은 ‘구조화된 지각(structured perception)’을 지닌 채 공동적인 세계에 참여한다. 구조화된 지각을

25) 메를로-퐁티의 ‘살’개념은 이항녕이 언급한 ‘동체의식’(同體意識)과 일맥상통하다. “... 만물이 따로 따로 떨어져 존재하는 것이 아니라 만물이 하나의 몸을 이루고 있으므로...” 이항녕, 『해원상생의 현대적 의의』, 『대순사상논총』 4 (1998), pp.10-11.

지닌 ‘살’은 의식의 명령에 복종하는 수동적 반응체가 아니다. 의식이 작동하기 전에 ‘살’은 구조화된 지각에 의해서 신체가 직면하고 있는 상황이 요구하는 형식들을 이미 신체가 자기 자신 속에 구조화하고 있다. 이러한 ‘살’을 메를로-퐁티는 ‘일반화된 실존의 흔적(the track of generalized existence)’²⁶⁾이라고 하였다. 일반화된 실존의 흔적으로서의 ‘살’은 나(I)와 타자(Others)가 완전히 분리되지 않은 선(先)-소여(所興)적 세계이며, 선-개인적 세계이다. 이를 메를로-퐁티는 “타자의 몸과 나의 몸은 유일한 하나의 전체이고, 현상의 안과 밖이다. 내 몸은 순간마다 익명적인 실존의 흔적이 되는데, 이 익명적인 실존은 두 몸이 동시에 거주한다.”²⁷⁾라고 기술하고 있다.

‘살’은 지각에 의해서 매개되어서 직접적으로 서로 상대방 속에서 그리고 서로에게 영향을 주면서 살게 되는 근본적인 토대를 이룬다. 서로 상대방 속에 살고 있다는 것은 지각을 통해서 내가 타자의 행동에서 육신화 되어있는 의미구조에 참가하기 때문이고, 내가 서로에게 영향을 주면서 살고 있다는 것은 타자에 대한 나의 지각이 나의 고유한 주관성을 함께 구성하기 때문이다. 이제 지각과 행위에 의해서 나와 타자는 각자의 의미구조와 각자의 주관성에 동근원적으로 함께 구성하는 공동주체가 된다. 세계에 대한 인간의 최초관계는 순수이성으로부터 개선된 순수의식이 아니라 ‘살’로서 정립된다. 이러한 ‘살’은 은닉되어 있을 뿐이지 항상 활동한다. ‘살’은 특정한 개별자에 소속되어 있는 것이 아니라 자신의 이름(정체성)을 감춘 채로 다수의 집합체로서 개별자들 속에 은폐되어 있으면서 자기의 은닉처이기도 한 개인에게 특정한 영향을 발휘하고 있는 현실적인 사회·문화적인 주체이다. 한편으로, 개인은 문화인으로서 자기가 속해있는 같은 문화세계에서 ‘살’이 공유하는 문화양식에 따라 행동하고 생활한다. 다른 한편으로, 개인은 자신 속에 있는 이 ‘살’의 행동방식과 지각방식에 따라서

26) M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, p.347.

27) 같은 책, p.354.

행동하고 지각하고 생각한다.

또한 세계에 대한 인간의 최초 관계로서의 ‘살’은 세계에 대한 선술어적 통일성으로 나타난다. 우리의 술어적 표현은 ‘살’에 근거해 있고, ‘살’은 우리가 세계와 소통할 수 있게 해준다. 세계에 대해서 우리가 이해한다는 것은 우리가 보고 있는 것과 주어진 것 사이에서, 의도와 실천 사이에서 조화를 체험하는 것과 다름 아니다. 이러한 ‘살’의 선-술어적 성격은 비트겐슈타인(L. Wittgenstein)이 『지식의 확실성』에서 언급한 ‘펀더멘탈(the fundamental)’ 개념과 유사하다. 비트겐슈타인은 펀더멘탈을 언어게임(language game)의 본질²⁸⁾이라고 규정한다. “우리가 어려서부터 배워 오고 사용한 언어게임의 실행적 결과는 우리로 하여금 경험적 명제들에 대해서 되물을 가능성을 원천적으로 배제하도록 만들었다. 결국, 우리는 우리가 사용하는 무수히 많은 문장들 중의 일부에 대해서 더 이상 의심을 할 수 없는 확실성을 지니게 되었고, 그러한 확실성을 가져다주는 것은 곧 언어게임의 본질에 속하는 문제이다.”²⁹⁾

이처럼 메를로-퐁티의 ‘살’ 개념은 공동체구성원의 사회성 내지 연대성을 본원적인 것으로 다룬다. 메를로-퐁티는 데카르트적인 자아를 비판하면서 진정한 코기토(cogito)는 자신을 사유하는 주체로서 파악하는 것이 아니라, 타자와의 관계 즉, ‘세계-내-존재’임을 강조한다.³⁰⁾ “사회학적인 이론적 접근이 있기 전에 우리는 이미 사회적인 삶을 영위하고 있고 이런 사회적인 삶은 바로 타자의 삶과 함께하는 삶이다.”³¹⁾ 이제 구조-밖에는 선형적 주관성이나 물질적 토대가 존재하는 것이 아니라, 세계에 대한 나와 타자 간의 ‘교차’와 ‘얽힘’만이 있을 뿐이다. 여기서 우리는 지각차원에서 일어나는 세계에 대한 인간

28) 비트겐슈타인은 펀더멘탈을 “의심을 넘어서는 일종의 규칙과 같은 것”(L. T. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell, 1969, 519절)이라고 하면서 이때의 규칙이란 “논리학의 명제와 같은 것이다”(같은 책, 319절)라고 기술하고 있다.

29) 같은 책, 370절.

30) M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, p.412.

31) 같은 책, p.414.

의 ‘실존적 리듬(existential rhythm)’을 읽을 수 있다. 이 실존적 리듬이란 타자의 삶과 교류(communication)하려는 본원적 운동성(original motility) 내지 지향성(intentionality)을 의미한다. 다시 말해서 메를로-퐁티의 ‘살’개념은 “우리는 타자와 복잡하며 견고히 연결되어 있다”³²⁾라는 근원적인 상호주관성에 토대해 있다.³³⁾

이러한 ‘살’개념에 비추어 볼 때, 타자의 시선에 내재하는 본래적인 갈등이라는 사르트르(J. P. Sartre)의 관점³⁴⁾은 더 이상 진전될 수 없다. 왜냐하면 갈등에 대한 인식은 상호관계에 대한 인식을 수반하기 때문이다. 다시 말해서 우리는 우리의 의식에 대한 상호적 인식을 전제하지 않고는 서로를 부정할 수 없다. “타자를 적으로 파악하는 나의

32) M. Merleau-Ponty, “Hegel’s existentialism”, in *Sense and Non-Sense* (Evanston: Northwestern UP, 1964), p.36.

33) 흄(D. Hume)의 ‘공감(sympathy)’이 인간의 선형적 이성이나 심리적 이성보다 인간 감각(sense)에 기초해 있다는 점과, 그것이 인간본성으로 규정되고 있다는 점에서, 흄의 공감개념은 ‘지각차원에서 일어나는 나와 타자 간의 상호관계와 그것의 본원성을 기술하는 메를로-퐁티의 ‘살’개념과 유사성을 보인다. 흄은 공감에 관하여 다음과 같이 언급하고 있다. “인간본성의 성질 가운데 가장 놀라운 것은 다른 사람과 공감하고, 기질이나 감정이 아무리 우리와 다르고 또 상반된다고 하더라도 상호교류를 통해 다른 사람의 기질과 감정을 수용할 수 있는 성향(propensity)을 가지고 있다는 사실이다.”(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.316) 공감의 기능을 인간본성 가운데 자리하고 있는 성향으로 기술하고 있는 흄의 이 언급은 공감의 능력이 인간본성 가운데 자리하고 있는 성향을 의미하며, 사람들 사이에서 발견되는 균일성이나 유사성이 모두 이런 공감능력으로부터 생긴다는 것을 의미한다. 따라서 흄의 공감개념은 인간들 사이에 존재하는 어떤 원초적 연대의식 비슷한 것으로서, 인류애(humanity) 또는 동료의식(fellow-feeling)이라 표현되기도 한다. “이러한 인류애가 허영심이나 야망처럼 그렇게 강한 것으로 평가되지는 않을지 모르나, 그것은 모든 인간이 공유하는 것으로서 유일하게 도덕적 기초가 될 수 있을 것이다.” D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* (London: Oxford UP, 1975), p.27.

34) 사르트르는 즉자와 대자를 구별함으로써, 주체와 객체의 완전한 해체를 주장한다. 즉자는 의미와 내용이 풍부한 저 밖에 있는 비의식적이고 모호한 실제의 세계이다. 대자는 인간의 의식자체이다. 즉, 대자는 세계의 좌성을 대변하는 의식적이고도 투명한 자발성이다. 대자는 공허하고 명료하며 투명한 의식의 무이다. 그에게 있어서 의식이라는 대자로부터 즉자의 분리는 본질적이다. 이러한 점에서 사르트르의 핵심개념인 자유가 위치한다. 인간은 자유로우며 자유롭기 위해서 모든 결정론(determinism)에서 절대적으로 해방되어야 한다. 따라서 의식은 무를 소유해야 하고 비규정적인 내용으로 채워져야 한다. 무가 아닌 의식은 결정된 것이고 따라서 인간은 자유로울 수 없다. 이러한 이유에서 인간의 자유는 무에서 세계로 던져진 의식의 가능성에 절대적으로 의존한다. 이러한 의미에서 사르트르는 “존재는 활동”이라는 “행동의 철학”에 도달한다. J. P. Sartre, *Being and Nothing* (New York: Philosophical Library, 1956), pp.431-556.

의식은 동시에 타자를 동등한 존재로 파악하며 ... 나는 나 자신을 타자에게서 발견한다.”³⁵⁾ 이 보다 더 적극적인 의미에서 ‘살’ 개념을 해석하자면, ‘살’은 나와 타자 간에 형성된 상반적 또는 상호 모순적 관계를 상호 배척적 관계로 보는 것이 아니라, 상호 성취의 관계로 본다. “타자가 나를 고문하는 도구라면 이것 또한 나의 구원에 필수적인 것이다. 우리는 이처럼 타자와 연결되어 있으므로, 이 혼돈으로부터 구성될 수 있는 질서를 구체화해야 한다.”³⁶⁾

이처럼 메를로-퐁티의 ‘살’은 대대(對代)적 관계에 기초한 나와 타자 간의 내적 일체를 지향하는 상생적 원리의 실존적 개념이라 할 수 있다. 메를로-퐁티의 ‘살’ 개념은 공동체의 가치체계에 대한 우리의 상호주관적 일치에 근본적인 토대로서 제시된다. 지각적 차원에서 일어나는 신체-주관들의 공동성, 즉 나의 신체성과 타자의 신체성이 교차해서 형성된 공동화된 영역으로서의 ‘살’을 통해서 우리는 세계에 참여한다. 다시 말해서 우리는 나와 타자로 분리된 채로 세계에 참여하는 것이 아니라, 나의 신체와 타자의 신체 간에 이루어진 교차와 얽힘 속에서 생성된 ‘살’을 통해서 세계에 공동으로 참여한다. 따라서 우리는 이러한 메를로-퐁티의 ‘살’ 개념을 통해서 상생원리가 선형적이고 초월적인 관념론에 기초한 형이상학이 아니라 우리의 실존적 양태임을 확인할 수 있다. 한편으로 나와 타자 간의 근원적인 상호관계를 기술하는 ‘살’ 개념은 상생원리의 한 축인 나와 타자와의 대대적 관계를 실존적으로 설명한다. 다른 한편으로 나와 타자 간의 교차와 얽힘에 의해서 생성된 ‘살’ 개념은 나와 타자 간의 내적 일체를 지향하는 상생원리를 실존적으로 설명하고 있다.

35) M. Merleau-Ponty, “Metaphysics and the Novel”, in *Sense and Non-Sense* (Evanston: Northwestern UP, 1964), p.68.

36) M. Merleau-Ponty, “Hegel’s existentialism”, p.41.

IV. 상생적 삶에로의 회귀(回歸)를 위한 해원

원(冤)의 올바른 의미는 무엇인가? 이 물음에 대한 해석적 근거를 원에 대한 상제님의 말씀에서 찾아 볼 수 있다. 여기서는 『전경』에서 언급된 대표적인 두 문구를 소개해 보겠다.

상제께서 7월에 「예로부터 쌓인 원을 풀고 원에 인해서 생긴 모든 불상사를 없애고 영원한 평화를 이룩하는 공사를 행하시니라. 머리를 굽으면 몸이 움직이는 것과 같이 인류의 기록에 시작이고 원(冤)의 역사의 첫 장인 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원을 풀면 그로부터 수천년 쌓인 원의 마디와 고가 풀리리라. 단주가 불초하다 하여 요가 순(舜)에게 두 딸을 주고 천하를 전하니 단주는 원을 품고 마침내 순을 창오(蒼梧)에서 붕(崩)케 하고 두 왕비를 소상강에 빠져 죽게 하였도다. 이로부터 원의 뿌리가 세상에 박히고 세대의 추이에 따라 원의 종자가 퍼지고 퍼져서 이제는 천지에 가득 차서 인간이 파멸하게 되었느니라. 그러므로 인간을 파멸에서 건지려면 해원공사를 행하여야 되느니라」고 하셨도다.³⁷⁾

선천에서는 인간 사물이 모두 상극에 지배되어 세상이 원한이 쌓이고 맺혀 삼계를 채웠으니 천지가 상도(常道)를 잃어 갖가지의 재화가 일어나고 세상은 참혹하게 되었도다.³⁸⁾

위의 두 문구 속에는 원 의미에 대한 구체적인 상제님의 말씀은 없다. 하지만 위의 첫 문구에서 상제님은 원을 언급하실 때 파멸 그리고 해원을 언급하고 있다. 그리고 다음의 문구에서는 원을 언급하시면서 재화와 참혹 그리고 상도로서의 상생적 삶을 언급하고 있다. 종합적으로 볼 때, 상제님은 원을 언급하실 때 한편으로 원의 역사적 지층화로서 발생하는 인간 파멸적 현실, 다른 한편으로 원을 해원과 상생의 관

37) 대순진리회 교무부 편, 『전경』 (서울: 대순진리회 출판부, 1989), 공사 3장 4절.

38) 같은 책, 공사 1장 3절.

계 망 속에서 말씀하시고 있다. 이러한 점에 비추어 볼 때, 원의 합당한 해석은 부정성과 긍정성이 동시에 원의 개념 속에 내포될 때에만 가능할 것이다. 원의 부정성이 인간개체가 가지는 부정적인 감정으로서의 원(怨)과 한(恨)을 상징한다면, 원의 긍정성은 원 개념 속에 상생을 위한 해원의 정당성이 내포되어야 할 것이다.

그렇다면 긍정성과 부정성을 내포하는 원 개념은 어떻게 구도화 되어져야 하는가? 一와 免로 이루어진 원은 ‘한 마리의 선량한 토끼가 덩개 속에 갇혀서 움직이지 못하고 있는 형상’을 의미한다.³⁹⁾ 여기서 주목해야 할 점은 선량한 토끼와 덩개이다. 선량한 토끼는 무엇을 의미하고 덩개는 무엇을 의미하는가? 필자는 선량한 토끼를 인간 본원적 삶으로서의 상생적 삶으로, 덩개를 상극지리의 구조적 요인으로 치환(置換)하였다. 그리고 원 개념에 대한 이러한 치환은 ‘(본원적 삶으로서) 상생적 삶을 상극지리의 구조적 틀 속에 위치시키는 것’이다. 이러한 위치 지움에서 일차적으로 표출되는 현상이 원의 부정적 측면으로서의 원(怨)과 한(恨)이다. 원과 한이 타자에 대한 그리고 자기에 대한 원통한 감정 상태라고 할 때, 원과 한은 상생적 삶과 상극적 삶 사이에서 결과적으로 생겨나는 중층결정(over-determination)의 산물이라고 하겠다. 다시 말해서 인간으로서 존엄한 대우를 받지 못할 때 생기는 외적·내적 감정이라고 할 수 있다. 이러한 맥락에서 원의 부정적 의미로서의 원과 한은 상생적 삶의 이탈 현상 내지 소외(alienation)⁴⁰⁾ 현상이라 할 수 있다.

만일 본원적 삶으로서의 상생적 삶이 원 개념 속에 내재되어있지 않고, 단지 상극지리의 구조적 요인에 의해서만 원의 부정적 감정으로서의 원과 한이 규정된다면, 타자로부터 받는 속박이나 고통으로서의 원과 한은 애당초 존재할 수 없다. 이러한 예를 홉스(T. Hobbes)의

39) 이낙의, 『한자정해』3 (서울: 비봉출판사, 1994), p.624.

40) 소외라는 개념은 헤겔(F. Hegel)이 그의 『정신현상학』에서 최초로 사용한 술어이다. 주체(정신)에 의하여 만들어진 것이 주체로부터 독립하여 주체에 대립하는 것(대상)이 되고, 드디어 주체를 부정하게 되는 것을 헤겔은 주체의 소외라고 하였다. (F. Hegel, 『정신현상학』2, 임석진 옮김, 과주: 한길사, 2005, pp.63-67) 따라서 소외 개념은 내재적으로 정(正)과 반(反)의 긴장이 존재하는 개념이다.

『군주론』에서 기술된 자연상태(natural state)에서 여실히 볼 수 있다.⁴¹⁾ 인간에 대한 홉스의 구성방식은 본원적 삶으로서의 상생적 삶이 배제된 채로, 나와 타자 간의 적대와 갈등을 인간의 자연스러운 모습으로 규정하고 있다. 이러한 규정 속에서 자기생존 내지 자기권리 확보를 위한 타인에 대한 지배는 너무나 당연한 것으로 기술된다. 홉스의 글 속에서 인간존엄에 대한 상실, 타자의 지배 내지 속박으로부터 오는 비통함이나 원통함은 홉스의 글 어디에도 찾아볼 수 없다. 홉스의 자연상태 속에서 자기생존을 위한 타자에 의한 지배, 속임 등은 자연스러운 것이며 정당한 것이다. 따라서 상극지리의 구조적 요인에 의해서만 원이 규정된다면, (본원적 삶으로서의)상생적 삶을 위한 해원의 필요성 내지 정당성은 애초에 존재하지 않는다.

또한 위에서 언급된 원 개념의 구도화는 원 개념의 내적 긍정성을 지시한다. 본원적 삶으로서의 상생적 삶에 상극지리의 구조적 요인인 덮여진 것으로 형상화된 원 개념은 내적으로 (본원적 삶으로서의)상생적 삶을 위한 해원의 정당성을 품고 있다. 이는 일견 논리적 차원에서 언급되는 ‘모순(矛盾, contradiction)의 지양(止揚, sublation)’ 개념으로 설명가능하다. 원 개념의 긍정성은 원 개념 속에 내재해 있는 상생과 상극의 모순적 관계가 상생의 본원성을 중심으로 상생과 모순적 관계에 있는 상극을 긍정적인 차원에서 통일하는 것을 말한다. 만약 상생과 상극의 내적 모순관계가 내적으로 지양되지 않는다면 원 개념은 부정적으로만 남아있을 것이다.

실천적 차원에서도 원 개념의 내적 긍정성이 제시될 수 있다. 원의 역사적 지층화가 수반할 수밖에 없는 인간의 파멸현상과 이러한 파멸로 인하여 분출될 수밖에 없는 본원적 삶으로서의 상생적 삶에 대한 인간의 열망이 그것이다. 일견 이러한 열망은 (본원적 삶으로서의)상생적 삶으로 되돌아감을 회구한다는 점에서 회귀본능(回歸本能)이라 할 수 있다. 이러한 회귀본능은 루소(J. J. Rousseau)가 그의 『사회계

41) T. Hobbes, *Leviathan* (Oxford: Oxford UP, 2012), ch.13.

약론』에서 언급하고 있는 사회계약의 배경과 유사하지만 그것의 지향점이나 방법론적 측면에서 루소의 사회계약론과는 다르다. 루소의 사회계약론의 배경은 상극적 현실이 수반할 수밖에 없는 파멸적 현실에 있지만 그의 사회계약론의 지향점은 개체의 자기생존 내지 개체의 자기권리의 안정적 확보에 있다. 그리고 이를 위한 방법은 일반의지(혹은 시민적 덕성)의 도구적 차용(借用)에 있다.⁴²⁾ 이에 반해 원에 내재한 회귀본능은 상생적 삶 그 자체에 있고, 그것의 방법이 해원이다.

그렇다면 본원적 삶으로서의 상생적 삶으로 회귀하기 위한 방법인 해원은 구체적으로 무엇을 의미하는가? 자의(字意)적 맥락에서 해원의 의미는 원의 부정적 측면인 원(怨)과 한(恨)을 없애는 것이다. 하지만 상생적 삶과 그것에 덮여있는 상극지리의 구조적 틀로서 형상화된 원 개념의 맥락에서 볼 때, 해원의 진정한 의미는 (본원적 삶으로서의) 상생적 삶을 발휘하기 위한 상극지리의 구조적 틀의 제거 내지 배제로서 규정지을 수 있겠다.

상제님은 『전경』에서 해원의 구체적인 예로서 ‘사회적 신분제도’와 ‘남존여비의 사회적 관습’의 철폐를 말씀하셨다.

지금은 해원시대니라, 양반을 찾아 반상의 구별을 가리는 것은 그 선령의 뼈를 깎는 것과 같고 망하는 기운이 다르나니라. 그러므로 양반의 인습을 속히 버리고 천인을 우대하여야 적이 풀려 빨리 좋은 시대가 오리라.⁴³⁾

이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어놓았으나...⁴⁴⁾

후천에는 그 닭의 바에 따라 여인도 공덕이 서게 되리니 이것으로써 예부터 내려오는 남존여비의 관습은 무너지리라.⁴⁵⁾

42) J. J. Rousseau, *Social Contract And The First and Second Discourse* (New York: Vail-Ballou, 2002), pp.156-167.

43) 『전경』, 교법 1장 9절.

44) 같은 책, 교법 1장 68절.

45) 같은 책, 교법 1장 68절.

이러한 맥락에서 근대 이후 출현한 자유주의나 복지자유주의는 일견 상제님이 위에서 말씀하신 해원공사의 의미를 담지하고 있다고 해석될 수 있겠다. 18세기 (모든 인간 사이의 형식적 평등을 주장하는) 자유주의국가의 출현은 그 전에 있어 왔던 나와 타자 간의 위계적 관계를 발생시키는 사회적 신분제나 남존여비의 악습을 법적·정치적·사회적·문화적 차원에서 타파시킨 해원공사로서의 의미를 지니고 있다고 해석될 수 있다. 또한 20세기 중반에 출현한 복지자유주의는 자본가와 노동자 간에 발생한 ‘계급적 적대’를 해소시킨 해원공사로서의 의미를 지니고 있다고 해석될 수 있다.⁴⁶⁾

그렇다면 복지자유주의가 성숙된 오늘날 상생적 삶으로 회귀를 방해하는 상극지리의 구조적 틀은 무엇이 있겠는가? 필자는 이를 상제님이 이미 『전경』에서 말씀하신 내용에 입각하여 다음의 두 가지로 제시한다. 첫째, “이제 천하 창생이 진멸할 지경에 닥쳐음에도 조금도 깨닫지 못하고 오직 재리(財利)에만 눈이 어두어니 어찌 애석하지 않으리오.”⁴⁷⁾ 둘째, “지기가 통일되지 못함으로 인하여 그 속에서 살고 있는 인류는 제각기 사상이 엇갈려 제각기 생각하여 반목 쟁투하느니라.”⁴⁸⁾ 필자는 상제님이 말씀하신 위의 두 가지를 정치(학)적 맥락에서 실증적으로 분석하고자 한다. 본 논문은 상제님의 첫 번째 말씀을 현대사회에 만연해 있는 ‘화폐와 권력에 의한 (타자와 더불어 사는 삶으로서의) 시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역의 소멸현상’

46) 하버마스는 복지자유주의국가의 역사적 의의에 대해서 다음과 같이 기술한다. “선진자본주의는 국가기구의 중대된 개입을 통해서 자본축적에 대항하는 계급투쟁의 예봉을 둔화시켰고, 복지정책을 확충함으로써 공적 영역을 탈정치화시키는 물론, 계급화해를 이룩하는데 성공함으로써 갈등체계의 메커니즘을 정작시켰다.” J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, pp.346-347.

47) 『전경』, 교법 1장 1절. 오늘날 많은 정치철학자들 역시 ‘화폐와 권력의 지배현상’에 대해서 많은 우려를 하고 있다. 대표적인 학자로는 마이클 샌델(M. Sandel) 『돈으로 살수 없는 것들: 무엇이 가치를 결정하는가』, 안기순 옮김 (서울: 와이즈베리, 2012); 알렉산더 맥킨타이어(A. C. MacIntyre), 『덕의 상실』, 이진우 옮김 (서울: 문예, 1997); 허버트 마르쿠제(H. Marcuse), 『일차원적 인간』, 차인석 옮김 (서울: 삼성출판사, 1982) 등이다.

48) 같은 책, 공사 3장 5절.

으로 분석하고, 상제님의 두 번째 말씀을 ‘가치-다원주의의 발생론적 맥락’에 대한 분석을 통하여 입증하고자 한다. 특히, 후자 - 가치-다원주의의 발생론적 맥락’에 대한 분석 - 는 중심과 주변으로 상징화 되는 다양한 정치적 입장들 간에 형성된 적대를 기술한다.

첫 번째, ‘화폐와 권력에 의한 (타자와 더불어 사는 삶으로서의) 시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역의 소멸현상’이다. 근대 이후 국가와 시장과의 관계만을 지향하는 자유주의담론의 체계모니화는 급격하게 공동체를 국가와 시장과의 관계로 재편하였다. 이러한 국가와 시장 관계로의 재편은 개인과 기업과 같은 사적 영역의 팽창을 야기했고, 도덕적 자원이나 자연 자원과 같은 공적 영역을 고갈시켰다. 그리고 19세기 말 이후 시장 그 자체의 자기 분열적인 한계적 상황의 출현은 시장에 대한 국가의 개입을 정당화시켰다. 이로써 국가는 재산권보호 등과 같은 시장에 대한 소극적 기능에서 벗어나, 물질적 재생산과 계급적 갈등완화라는 적극적인 두 가지 목표 - 물질적 차원에서 확대재생산, 연대감 - 를 가지게 되었다. 시장에 대한 이러한 국가개입은 관료제의 팽창을 가지고 왔고, 관료제의 팽창은 곧 관료제의 영향력 팽창으로 연결되었다.

이러한 시장의 확대와 관료제의 팽창으로 상징화되는 오늘날의 사회적·정치적 현실을 하버마스는 ‘체계에 의한 생활세계의 식민화’로서 개념화하였다. ‘체계에 의한 생활세계의 식민화’란 화폐와 권력 매체를 통해 경제체계와 관료적 행정체계의 명령이 상호이해를 통해 조정되고 의사소통행위를 통해 재생산되는 생활세계의 영역까지 지배하는 현상을 말한다. 다시 말해서 경제와 행정영역이 확장되고, 화폐와 권력이 확장되면서, 경제와 행정의 논리가 문화적 재생산, 사회적 통합, 사회화를 수행하는 제도와 과정들 속으로 침투해 들어가 생활세계의 의사소통에 장애를 일으킨다. “서로 기능적으로 맞물려 있는 하위 체계(경제체계와 행정체계)의 내적 역동성은 금전화·관료화의 과정이 문화적 재생산, 사회적 통합, 사회화의 핵심영역 속으로 침투해 들어

가는 한, 이 두 하위체계를 기능하게 만든 현대사회의 합리화된 생활 형식에 대해 역(逆)으로 작용한다.”⁴⁹⁾

특히, 생활세계에 대한 화폐와 권력을 매체로 하는 체계의 침식은 생활세계 전반에 대한 ‘물화효과’⁵⁰⁾을 산출하였다. 물화효과는 의사소 통행위를 통해서만 유지되고 재생산되는 생활세계질서를 교란, 훼손하게 된다. 문화는 상품화, 산업화되며, 국가 정책의 수혜자로 전략한 시민들은 정치적 의사결정과정에서 배제되고, 소비주의의 팽배 속에 개인들의 삶은 도구화된다. 물화효과는 특정한 계급을 넘어 해당사회 구성원들 전체의 삶에 직접적인 영향을 미치게 된다. 이로써 공동체구성원은 실제적 가치나 논증을 통한 동의형성이라는 형식적 절차에 따라 서로의 행위를 통합하는 것이 아니라, 효과적 목적달성을 위해 서로를 도구적 차원에서 상대하게 되며, 그 결과로 공동체구성원은 서로를 의사소통적 주체로 취급하기보다도 자신의 기능적 행위대상으로 객체화한다.

물화효과에 의해서 야기된 공동체구성원의 이러한 행위경향성을 하버마스는 ‘상호이해 지향적 행위’에 대비되는 ‘성공 지향적 행위’로서 제시한다. 성공 지향적 행위는 개별적인 행위자의 가치지향과 관련된 개별행위자의 판단과 숙고의 능력에 적용된다. 성공 지향적 행위는 자신의 가치지향에 근거하여 인생의 목적과 이익이 어떻게 채택되고 수용되는지 뿐만이 아니라, 이것들에게 어떻게 우선성이 주어지는가에 대해서 직접적으로 적용된다. 다시 말해서 성공 지향적 행위자는 자신의 가치지향에 근거하여 최중의 목적들을 저울질하고 전반적인 인생의 계획에 비추어 목적들의 중요성을 검토하고, 또한 이러한 목적들 상호 간의 일관성과 상호보완성을 어떻게 잘 유지시킬 것인가를 놓고

49) J. Habermas, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김 (서울: 문예출판사, 2002), pp. 411-412.

50) 호크하이머와 아드르노(M. Horkheimer & T. W. Adorno, 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 서울: 문학과 지성사, 2002, pp.21-79)는 ‘물화효과’의 원인을 자본주의적 상품생산체제에서 찾는 것이 아니라, 도구적 합리성의 확산으로 제시한다. 이들에게 ‘물화효과’는 단지 자본주의 사회만의 독특한 현상이 아니라, 인류의 문명화 과정이 야기한 보편적 현상으로 제시된다.

최종의 목적을 검토한다. 따라서 성공 지향적 행위에 있어서 중요한 점은 개별적인 행위자 자신의 가치지향이나 목적의 정당성이 문제가 되는 것이 아니라 개별적인 행위자가 자신의 가치나 목적을 효과적으로 달성하기 위해서 어떤 수단을 선택할 것인지를 합리적으로 고려하는 것이 중요하다.⁵¹⁾

성공 지향적 행위를 지향하는 개인들로 구성된 사회에서, 이제 만인에게 좋은 선을 창출하기 위한 정치란 단순히 생산과 소비의 행위를 다루는 행정, 즉 집단적 삶의 경영으로 나타난다. “자기 자신의 마음속에만 갇혀있는’ 그런 개인들로 구성된 사회에서는 정부에 적극적으로 참여하려는 사람들이 거의 없다. 단지 현 정부가 그들을 만족시키는 수단들을 생산해 내고 그것들을 광범위하게 분배시키는 한, 이들은 차라리 집안에서 머무르면서 개인생활의 만족을 즐기기를 선호한다.”⁵²⁾ 이렇게 도구적이고 기술적인 것으로 변모된 정치는 공동체 구성원들 간의 선호들을 보완하고 이들 간에 일어날 수 있는 이해관계의 상충을 적절히 균형 잡아주는 것으로서 제시된다. 다시 말해서 도구적이고 기술적인 정치란 자유롭게 경쟁하고 있는 여러 정파들과 이익 상황에 민감하고 편협된 자기생각에 몰두하는 공동체구성원들에 기초해 있다.

두 번째, 중심과 주변으로 상징화되는 다양한 가치들 간에 내재된 적대이다. 다양한 가치들 간에 내재된 적대를 실증적으로 분석하기 위하여 본고에서는 푸코(M. Foucault)의 ‘구조적 권력(structural power)’ 개념을 차용한다.⁵³⁾ 푸코의 구조적 권력은 공동체내에서 지배집단이 획득하여 소유하는 특권이 아니라 지배집단이 점하는 전략적 입장의

51) J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, pp.87-88.

52) Ch. Taylor, 『불안한 현대사회』, 송영배 옮김 (서울: 이학사, 2001), p.19.

53) 푸코는 죽은 것, 고정적인 것, 비변증법적인 것, 그리고 움직이지 않는 것으로 다루어져 왔던 공간에 대해서 긍정적이다. 푸코 자신은 특히 그의 권력과 지식의 테제에 대한 탐구를 공간적인 집착에서 찾는다. “일단 인식이 종교, 영토, 이식, 대체, 전이 등의 용어로 분석되어질 수 있다면, 우리는 그것에 의해서 지식이 권력의 형식을 취하여 권력을 행사하는 과정을 지켜볼 수 있다.” M. Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interview and Other Writings 1972-1977* (Brighton: Harvester Press, 1980), pp.68-70.

총체적인 효과를 기술하는 개념이다.⁵⁴⁾ 다시 말해서 푸코의 구조적 권력은 공동체의 중심적 가치체계의 정치적·사회적·경제적 관계들 사이에서 생겨나는 분배, 불균등, 불균형을 유지시키는 내적인 힘이다. 이러한 점에서 푸코의 구조적 권력은 공동체의 중심적 가치체계를 유지하기 위한 비의도적 의도(unintended intention)를 지닌 ‘관성적 권력(inertial power)’이라고 할 수 있다. 다시 말해서 구조적 권력으로서의 관성적 권력은 공동체구성원들을 특정한 언어게임의 틀 속에 부단히 갇히게 하는 힘이다.

구조적 권력으로서의 관성적 권력은 허용과 금지라는 실천적 체계를 물리적 폭력으로 강제시키는 억압적 기제로서 기능한다. 억압적 기제로서의 관성적 권력은 금지하고 부정하며 항상 똑같은 것만 반복케 함으로써, 신체적 차원에서 공동체 구성원들을 구속한다. 한편으로, 관성적 권력은 금지하고 부정하며 항상 똑같은 것만 반복하는 것이 아니라 효율적인 생산성을 가지고 다양한 방법을 구사한다. 사물을 만들어내고 쾌락을 가져오고 지식을 생산하고 담론적 실천을 가능하게 한다는 점에서, 관성적 권력은 생산적이며 적극적인 힘이다.

“억압의 개념은 권력의 생산적인 측면이라고 할 수 있는 것까지는 포괄하기에는 부적합한 듯하다. 권력의 효과를 억압으로 정의하는 것은 순전히 권력의 사법적 개념만을 취하는 것이고, 권력을 금지하는 법률과 동일시하거나 금지의 구속력을 수행하는 것으로만 여기는 것이다. 이것은 권력을 부정적이고 협소하고 개략적으로 본 것인데, 기이하게도 많은 사람들이 이러한 견해를 갖고 있다. 만약 권력이 억압적일 뿐이고 오로지 금지만 할 뿐이라면 과연 사람들이 그것에 복종하게 되리라고 생각하는가? 권력을 유효하고 긍정적인 것으로 만드는 것은 그것이 단지 금지의 힘으로 위로부터 우리를 내리누르는 것만이 아니라, 사물을 가로 지르며 무엇인가를 생산하고 즐거움을 가져오고 지식을 형성하고 담론을 이룬다는 데에 있다.”⁵⁵⁾

54) 같은 책, p.142.

55) 같은 책, pp.118-119.

그렇다면 관성적 권력은 어떤 방식으로 담론을 생산하는가? 효과적으로 공동체의 중심적 가치체계를 지속시키기 위해서, 담론생산에 있어서 관성적 권력은 세계를 선과 악, 친구와 적, 진리와 허위로 구분하는 ‘의미론적 이원론(semantic dualism)’과 ‘동일화전략(identification strategy)’을 동원한다. 이러한 의미론적 이원론과 동일화전략에 의해서 생산되는 담론은 공동체의 중심적 가치체계의 지속(persistence)이 산출할 수밖에 없는 ‘한계적 예(critical instance)’⁵⁶⁾를 의식적 차원에서 재구성하여 공동체의 중심적 가치체계로 편입시키거나 해체(deconstruction)해 버린다. 물론 이러한 해체와 재구성은 한계적 예 그 자체를 물질적으로 해체하거나 재구성하는 것이 아니다. 단지 관성적 권력은 담론의 형태로 한계적 예를 재해석할 뿐이다. 이러한 재해석을 통해서 한계적 예는 의식적인 차원에서 무의미한 것으로 재생산되거나 기존 공동체로 편입된다.

그러나 관성적 권력의 부단한 작동은 한계적 예를 (저항으로서의) 정치적 입장(political position)⁵⁷⁾으로 전환시키는 계기(momentum)가 된다. 관성적 권력은 담론생산을 통하여 ‘한계적 예’를 의식적 차원에서 해체 내지 재구성하기 때문에, 관성적 권력의 부단한 작동은 물질적 차원에서 한계적 예를 지층화(layering)한다. 이러한 지층화가 결과적으로 공동체의 중심적 가치체계의 정당성을 의문시 하는 ‘이질적인 단층(heterogeneous dislocation)’으로서의 정치적 입장을 산출한다. 따라서 (저항으로서의)정치적 입장은 공동체의 중심적 가치체계에 대해서 대화적 관계가 아니라 서로 섞일 수 없는 대립적 관계를

56) ‘한계적 예’란 공동체의 중심적 가치체계가 지속되면서 공동체 내적으로 가질 수밖에 없는 ‘한계적 흔적(critical trace)’이다. 따라서 ‘한계적 예’는 지배와 피지배라는 틀 속에서 해석할 때 결과하는 특권화된 특정 집단의 계급적 삶이 아니다. 공동체의 중심적 가치체계의 관성적 권력이 산출하는 ‘한계적 예’는 구조의 포괄적 적용을 받는다. 다시 말해서 ‘한계적 예’는 특정한 체험적 상호작용의 지속이 결과하는 당황스러운 예들이다.

57) 본고는 정치적 입장을 공동체의 중심적 가치체계로서의 ‘중심적인 정치적 입장’과 관성적 권력과 한계적 예의 부단한 상호작용에 의해서 형성되는 ‘(저항으로서의)정치적 입장’으로 대별한다.

형성한다. 무페(Ch. Mouffé)는 이를 ‘적대’로서 기술한다. “적대는 부분적이고 불안정한 객관화로서 노정되는 모든 객관성의 한계를 구성한다. 만일 언어가 차이의 체계라면, 적대는 차이의 파손(failure)이다. 이러한 의미에서 적대는 언어의 한계 내에 위치하며, 언어의 분열로서 존재할 수 있을 뿐이다... 이러한 맥락에서 모든 언어와 사회는 그것들을 관통하는 불가능성에 대한 의식의 억압으로 구성된다. 적대는 언어를 통해 파악될 수 있는 가능성을 벗어난다. 왜냐하면 언어는 적대가 전복하는 것을 고정시키려는 시도로서만 존재할 뿐이다.”⁵⁸⁾

순응적 삶에 대한 적대로서 상징화되는 (저항으로서의)정치적 입장의 존재는 사회공동체를 헤게모니 구성체로 전환시킨다. 완전한 진리이자 완전한 현실임을 자처하는 관성적 권력에 효과적으로 대항하기 위해서, (저항으로서의)정치적 입장 역시 세계를 선과 악, 친구와 적, 진리와 허위로 구분하는 의미론적 이원론을 동원하지 않을 수 없다. 또한 동일화전략을 통해서 (저항으로서의)정치적 입장은 그것의 가치 체계가 대상 자체에 내재하는 자연스럽고 필연적인 것임을 내세워야 한다. 이제 관성적 권력의 작동양식인 의미론적 이원론과 동일화전략은 (저항으로서의)정치적 입장의 작동원리가 된다. 공동체의 중심적 가치체계로서의 중심적인 정치적 입장과 마찬가지로, (저항으로서의)정치적 입장 역시 의미론적 이원론과 동일화전략에 의해서 어떠한 반대도 참지 못하는 ‘독백(monology)’을 산출한다. 그리고 정치적 입장에 내재한 이러한 독백이 현상에 대한 개념들의 중의성(ambiguity)에 대한 비판적 성찰을 방해한다.⁵⁹⁾

58) E. Laclau & Ch. Mouffé, 『사회변혁과 헤게모니』, 김성기 옮김 (서울: 터, 1990), p.155.

59) 아드르노(Th. W. Adorno)는 이러한 독백의 효과에 대해서 ‘집단적 자기도취’라고 기술하였다 P. V. Zima, 『이데올로기와 이론』, 허창운 옮김 (서울: 문학과 지성사, 1996), p.471에서 재인용.

V. 결론: 해원공사로서의 공적 영역 재구성

필자는 2장에서 소통을 위한 심의민주주의의 불충분성을 크게 두 가지로 제시하였다. 첫째, 심의민주주의는 소통을 위한 기제 내지 동력으로서의 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성을 목적론적 사유의 틀 속에서 고려함으로써, 시민적 덕성 그 자체의 의미를 탈화시킨 채 단지 시민적 덕성을 목적론적 사유를 위한 도구 내지 방법으로서 귀착시켰다. 둘째, 심의민주주의는 소통을 위한 구조적 장애 요인 - 화폐와 권력에 의한 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역의 소멸현상 - 을 고려하고 있지만, 이것만으로는 충분하지 않다. 다양한 정치적 입장들 간에 형성된 적대(敵對, antagonism)를 고려한다면, 만민에게 좋은 선의 창출을 위한 심의민주주의의 기획은 다양한 정치적 입장들 간에 형성된 힘의 불균등의 노출을 용인시키는 것으로 귀결될 가능성이 높다.

소통을 위한 이러한 심의민주주의의 불충분성을 전제로 하여, 필자는 이번 장에서 소통을 위한 공적 영역 재구성을 시도하고자 한다. 물론 이러한 재구성은 3장에서 언급된 (본원적 삶으로서의)상생적 삶과 4장에서 언급된 상극지리의 두 가지 구조적 틀에 근거해 있다. 이러한 점에서 소통을 위한 공적 영역구성은 상극지리의 두 가지 구조적 틀의 배제와 관계한다. ‘화폐와 권력의 배제’와 ‘정치적 입장의 배제’(exclusion of political position)가 그것이다. 특히, 전자가 공적 영역구성과 관련한 외적 조건(external condition)이라면, 후자는 공적 영역구성과 관련된 내적 조건(internal condition)이다. 공적 영역구성과 관련된 외적 조건인 ‘화폐와 권력의 배제’는 (타자와 더불어 사는 삶으로서의)시민적 덕성에 기초한 인간의 공적인 삶의 영역의 복원(復元, restitution)과 직접적으로 관계한다. 공적 영역구성과 관련된 내적 조건인 ‘정치적 입장의 배제’는 공적 영역에 참여하는 ‘다양한 시민들의

내적인 실천적 태도'와 관계한다. '다양한 시민들의 내적인 실천적 태도'란 공적 영역에 참여하는 각 시민들이 각자가 가지고 있는 내적 입장 - 각 시민들의 내적인 가치지향이나 정치적 입장 - 을 벗어 던지는 것을 의미한다. 이를 필자는 공적 영역에 참여하는 공동체구성원의 '해원적 태도'라고 지칭한다.

이러한 '해원적 태도'는 본원적 삶으로서의 상생적 삶, 즉 '나와 타자 간의 상호관계를 전제로 한 나와 타자 간에 이루어지는 상호호혜성(相互互惠性, reciprocity)'과 연결된다. 공적 영역구성에 대한 이러한 '해원적 태도'는 부버(M. Buber)의 '사랑'을 위한 '직접성(直接性, direct relationship)의 원리와 일맥상통하다. '사랑'을 위한 부버의 직접성의 원리란 나와 타자 간의 직접적인 상호관계를 의미하고, 나와 타자 간의 직접적인 상호관계란 어떠한 매개(媒介)도 없이 이루어지는 나와 타자 간의 상호관계를 지칭한다. "나와 '당신' 사이에는 어떠한 개념도, 어떠한 선지식도, 어떠한 환상도 없다... '나'와 '당신' 사이에는 어떠한 목적도, 갈망도, 기대도 없다... 모든 매개는 장애이다. 모든 매개가 해체되는 장소에 만남이 생겨난다."⁶⁰ 이처럼 직접적인 상호관계로서의 만남은 타자에 대한 모든 판단을 중지하는 것을 의미한다. 다시 말해서 직접적인 상호관계로서의 만남이란 자기의 입장이나 가치에 의해서 타자를 보는 것이 아니라, 자기의 입장이나 가치를 탈화시킨 채로 타자를 있는 그대로 보는 것을 의미한다.

그렇다면 두 가지 상극지리의 구조적 틀의 배제로 구성된 공적 영역 내에서 이루어지는 '나와 타자 간의 직접적인 상호관계를 전제로 한 나와 타자 간에 이루어지는 상호호혜성'은 어떤 실천적 태도 속에서 이루어지는가? 이를 필자는 대순진리회 훈회(訓誨)에서 언급된 다섯 가지 실천적 덕목으로 제시하고자 한다. 훈회는 첫째, 마음을 속이지 말라. 둘째, 언덕(言德)을 잘 가지라. 셋째, 척(慼)⁶¹을 짓지 말라.

60) M. Buber, *I and Thou* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937), pp.11-12.

61) 척(慼)이란 나에게 대한 남의 원한을 의미한다. 다시 말해서 남으로 하여금 나에게 대

넷째, 은혜(恩惠)를 저버리지 말라. 다섯째, 남을 잘되게 하라는 내용으로 되어 있다.

이것을 분석해 보면, 남에게 착을 짓지 않고 남을 잘되게 하는 세 부적인 실천방법으로서 정심(正心), 언덕, 은혜가 제시되고 있다.⁶²⁾ 첫 번째, 정심이다. 마음은 인간의 모든 언행의 발로이고 언행은 마음의 표현이다. 마음은 양심(良心)과 사심(私心)이라는 양면성을 지니고 있다. 남을 속이지 않고 남을 잘되게 하려는 마음이 양심이고, 그 반대의 마음이 사심이다. 남에게 해를 끼치지 않고 남을 잘되게 하려는 마음은 선이고 그렇지 않은 마음은 악이다. 다른 사람을 속이는 것만이 나쁜 것이 아니다. 자기 자신을 속이는 것은 자기 자신을 버리는 것과 같기 때문에 이것 또한 올바른 것이 못된다. 남을 속이기 위해서는 자기 자신을 속이는 마음이 선행(先行)되기 때문에 근본적으로 자기 자신을 속이지 않는 것이 중요하다.

두 번째, 언덕이다. 인간이 자신을 드러내는 가장 대표적인 것이 ‘말’인데, 말이란 상대방에게 자신의 사상이나 감정, 의사 등을 표현하여 전달하는 매개체이다. 말에는 덕(德)이 있는 말과 독(毒)이 있는 말이 있다. 덕이 있는 말은 남에게 기쁨을 주기도 하고 용기를 북돋아 주기도 하며 사람을 살리기도 한다. 반면에 독이 있는 말은 남에게 고통을 줄 뿐만 아니라 남을 절망에 빠뜨린다. 또한 “말은 마음의 외침”⁶³⁾이라는 점에서 말은 마음의 대변자이다. 말은 사람을 판단할 수 있는 중요한 기준이 된다.

세 번째, 보은(報恩)이다. 은혜는 남이 나에게 베풀어 주는 혜택이다. 저버림은 잊고 배반하는 것이기 때문에 은혜를 받으면 반드시 갚아야 한다. 보명(保命)과 안주(安住)는 국가사회의 은혜이기 때문에 헌신과 봉사로서 국가사회발전과 공동복리를 위하여 힘써야 한다. 출생

하여 윤희를 갖게 만드는 것이다. 고남식, 「전경에 나타난 원의 양상과 해원」, 『대순사상논총』 4 (1998), p.451.

62) 주현철, 「冤의 본질적 의미에 관한 연구」, 『대순사상논총』 4 (1998), pp.599-601.

63) 『전경』, 교법 1장 11절.

과 양육은 부모의 은혜이기 때문에 숭선(崇先) 보본(報本)의 마음으로 효도를 다하고, 교도육성(敎道育成)은 스승의 은혜이니 봉교(奉敎) 포덕(布德)으로서 제도를 다하고, 생활과 녹작은 직업의 은혜이니 충실과 근면으로서 직분을 다해야 한다.⁶⁴⁾

64) 대순진리회 교무부, 『대순진리회 요람』 (서울: 대순진리회 출판부, 1969), p.20.

【참고문헌】

- 대순진리회 교무부, 『전경』, 서울: 대순진리회출판부, 1989.
- 대순진리회 교무부, 『대순진리회 요람』, 서울: 대순진리회 출판부, 1969.
- 고남식, 「전경에 나타난 원의 양상과 해원」, 『대순사상논총』 4, 1998.
- 라클라우·무페, 『사회변혁과 헤게모니』, 김성기 옮김, 서울: 터, 1990.
- 마르쿠제, 『일차원적 인간』, 차인석 옮김, 서울: 삼성출판사, 1982.
- 마이클 샌델, 『돈으로 살수 없는 것들: 무엇이 가치를 결정하는가』, 안기순 옮김, 서울: 와이즈베리, 2012.
- 맥킨타이어, 『덕의 상실』, 이진우 옮김, 서울: 문예, 1997.
- 유재갑, 「대순사상의 ‘인존’과 ‘상생’ - 그 현대적 의의」, 『대순진리학술논총』 1, 2007.
- 이경원, 「대순진리회의 ‘상생’이념에 관한 연구」, 『신종교연구』 13, 2005.
- 이낙의, 『한자정해』 3, 서울: 비봉출판사, 1994.
- 이항녕, 「해원상생의 현대적 의의」, 『대순사상논총』 4, 1998.
- 주현철, 「冤의 본질적 의미에 관한 연구」, 『대순사상논총』 4, 1998.
- 지마, 『이데올로기와 이론』, 허창운 옮김, 서울: 문학과 지성사, 1996.
- 찰스 테일러, 『불안한 현대사회』, 송영배 옮김, 서울: 이학사, 2001.
- 최영진, 「역학사상의 철학적 탐구」, 성균관대학교 박사학위 논문, 1989.
- 칸트, 『윤리형이상학 정초』, 백종현 옮김, 서울: 아카넷, 2005.
- 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 2002.
- 하이데거, 『존재와 시간』, 전양범 옮김, 서울: 시간과 공간사, 1995.
- 헤겔, 『정신현상학』 2, 임석진 옮김, 광주: 한길사, 2005.
- 호네스, 『정의의 타자』, 문성훈 옮김, 서울: 나남, 2009.
- 호크하이머, 아드르노, 『계몽의 변증법』, 김유동 옮김, 서울: 문학과 지성사, 2002.
- D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, London: Oxford UP, 1975.

- _____, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford UP, 1978.
- F. D. Waal, “Appendix B: Do Apes Have a Theory of Mind”, in *Primate and Philosophy: How Morality Evolved*, Princeton: Princeton UP, 2006.
- _____, “Morally Evolved-Primate Social Instinct, Human Morality and the Rise and Fall of ‘Veneer Theory’”, in *Primate and Philosopher: How Morality Evolved*, Princeton: Princeton UP, 2006.
- G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: Chicago UP, 1934.
- I. M. Young, “Activist Challenges to Deliberative Democracy”, in *Debating Deliberative Democracy*, Oxford: Blackwell, 2003.
- J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* (vol. II): *Lifeworld and System*, Boston: Beacon Press, 1987.
- _____, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge: MIT Press, 1996.
- _____, *The Inclusion of The Other*, Cambridge: MIT Press, 1998.
- J. J. Rousseau, *Social Contract And The First and Second Discourse*, New York: Vail-Ballou, 2002.
- J. Needham, *Science and Civilization in China 2*, London: Cambridge UP, 1961.
- J. P. Sartre, *Being and Nothing*, New York: Philosophical Library, 1956.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard UP, 1971.
- L. T. Hobhouse, *Liberalism*, London: Oxford UP, 1945.
- L. T. Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- M. Buber, *I and Thou*, New York: Charles Scribner's Sons, 1937.
- M. Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interview and Other Writings 1972-1977*, Brighton: Harvester Press, 1980.

- M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, London: Routledge, 1962.
- _____, *The Primacy of Perception*, Evanston: Northwestern UP, 1964.
- _____, “Hegel’s existentialism”, in *Sense and Non-Sense*, Evanston: Northwestern UP, 1964.
- _____, “Metaphysics and the Novel”, in *Sense and Non-Sense*, Evanston: Northwestern UP, 1964.
- R. Dworkin, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe it” *Philosophy and Public Affairs* 25:2, 1996.
- S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the political*, New York: Princeton University Press, 1996
- _____, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, in *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton UP, 1996.
- T. Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Oxford UP, 2012.

▪Abstract▪

The Political Implication of ‘Haewonsangsaeng’ on Deliberative Democracy

Chung Byung-hwa

Daejin University

This article’s purpose is to overcome the inadequacy of deliberative democracy for communication on the basis of Haewonsangsaeng. The inadequacy of deliberative democracy for communication is presented as the following two. First, as deliberative democracy treats civic virtue as instrumental thing, deliberative democracy is still in moral solipsism. Second, as deliberative democracy doesn’t consider ‘the inequality of power’ among diverse political positions, the project of deliberative democracy for communication ends up in the exposure of the inequality of power among diverse political positions.

Sangsaeng in Haewonsangsaeng concerned with inter-relationship over individualism treats civic virtue as original motility. In this context, Sangsaeng in Haewonsangsaeng is the alternative notion to overcome the first inadequacy of deliberative democracy for communication. Haewon in Haewonsangsaeng is the condition for Sangsaeng, and Haewon’s method is to exclude or to eliminate the structural frame of Sanggeuk meaning mutual conflict and

antagonism. This article presents two structural frame of Sanggeuk. First, First structural obstacle as internal obstacle is suggested through analyzing pluralism on the basis of existential philosophy. The result of the analysis is the ‘antagonism’ between the hegemonical value and the peripheral value. Second structural obstacle as external obstacle is the extinction of public sphere caused by the growth of market and the expansion of bureaucracy.

Key words : Haewonsangsaeng, Sangsaeng, Sanggeuk, Haewon, Deliberative Democracy

- ◎ 투 고 일 : 2014년 5월 31일
- ◎ 심 사 기 간 : 2014년 7월 7일~18일
- ◎ 계 재 확 정 일 : 2014년 7월 27일