공화주의와 인권*

곽준혁
고려대학교

이 논문의 목적은 공화주의와 인권의 결합을 타인의 자의적 지배로부터의 자유라는 개념을 통해 재조명하려는 시도들을 소개하고, 그러한 시도들이 민주적 심의와 보편적 인권의 길항관계를 극복하는 데 불충분한 이유를 설명한 후, 자연적으로 부여된 권리가 아니라 민주적 심의를 통해 구성되는 것으로서 인권을 이해하는 '고전적' 공화주의 전통에서 정치사회적 특수성과 인권의 보편성을 조화시킬 수 있는 원칙으로 비지배적 상호성을 제시하는 것이다. 최근 공화주의의 고전적 이해가 개인의 자율성과 집단의 공공성을 조화시킬 수 있는 적절한 형태로 주목받으면서, 정치사회적 또는 문화적 특수성이 인정되는 심의를 통해 인권의 내용을 구성하면서도 정치사회적 경계를 넘어 인권의 보편성을 확보할 수 있는 방편으로 공화주의와 인권의 결합을 살펴보는 연구가 활발하다. 그러나 새롭게 제시된 공화주의와 인권의 결합은 지금까지 인권 논의에 대해 고전적 공화주의자들이 비판해왔던 부분들을 보완하기에는 불충분하다. 한편으로는 인본주의적 공감을 개인적 동기 또는 선택의 문제로 환원시키는 오류를 범하고 있고, 다른 한편으로는 심의를 통한 인권의 구성보다 세계 시민사회의 건설이 목적으로 전치되는 결과를 초래하고 있는 것이다. 이런 문제의식에서 이 논문은 두 가지 과제를 수행한다. 첫째, 비지배 자유를 중심으로 공화주의와 인권의 결합을 시도한 이론들을 살펴보고, 그 이론들이 민주적 심의를 위한 최소 조건으로서 비지배가 갖는 정치사회적 특성을 충분히 살리지 못했다는 것을 밝힌다. 둘째, 반정초적이면서도 반상대주의적인 기준이 설정될 수 있다는 것을 키케로의 언술을 통해 설명한 후, 비지배적 상호성을 전정치적으로 주어진 절대적 기준에 호소하지 않으면서도 심의를 통해 정치사회적·문화적 경계를 넘어 적용될 수 있는 인권을 구성할 수 있는 조정원칙으로 제시한다.

주제어: 공화주의, 인권, 비지배적 상호성, 키케로, 민주적 심의
Key Words: Republicanism, Human Rights, Reciprocal Nondomination, Cicero, Democratic Deliberation

I. 서론

최근 공화주의 전통에서의 인권 개념이 학계의 주목을 받고 있다.[1] 한편으로는 '유력 시

* 이 논문은 2007년도 고려대학교 특별연구비 지원에 의해 수행되었음.

1) 인권을 정의하는 것은 쉬운 일이 아니다. 특히 인간의 권리를 천부적이고 전정치적(pre-political)이며 보편적이라는 것

민' 또는 '권력 집단'이 공적 영역(public sphere)과 공적 자산(public patrimony)을 독점 또는 오용하는 것을 방지하고자하는 공화주의 전통에서의 시민적 권리를 인권의 주요한 내용으로 부각시키는 입장이 대두되고 있고,[2] 다른 한편으로는 민주적 절차와 정치사회적 맥락으로부터 독립된 기준을 통해 인권의 내용을 제시하려는 자유주의적인 인권 해석에 대한 대안으로 민주적 심의를 통해 구성되는 시민으로서의 권리를 인권의 내용으로 제시하는 입장이 재조명되고 있는 것이다.[3] 그러나 두 가지 경우 모두 공화주의 전통에서의 인권을 올바르게 설명하고 있다고 보기 힘들다. 전자의 경우 시민적(civil) 권리, 정치적 권리, 그리고 사회적 권리를 넘어선 '제4의 권리'로 공화주의 전통에서의 권리개념을 제시하고 있는데, 이것은 자유주의 이전 공화주의 전통에서의 권리 개념이 이미 네 가지 의미를 모두 포괄하고 있었다는 사실을 간과한 채 공화주의의 시민권을 자유주의적 인권 개념보다 진화한 형태로 이해하는 오류를 범하고 있다는 비판을 피할 수 없다. 또한 후자의 경우도 이른바 자연권으로 대표되는 자유주의적 인권 개념에 대한 다양한 형태의 도전들이 재구성된 것일 뿐이라는 비판으로부터 자유롭지 못하다. 자연적으로 부여되는 것이 아니라 '획득된 것' 또는 '심의를 통해 구성되는 것'으로서의 인권 개념은 다양한 전통에서 발견되고, 공화주의도 다수결주의가 가져올 반인륜적이고 반인권적인 결정을 방지 또는 억제할 법적 제도가 필요하다는 인식을 갖고 있다.[4] 즉 두

을 인정하지 않는 공화주의 전통에서, 단순히 '인간이기에 당연히 향유해야할 권리'로 인권을 정의하는 것은 부적절해 보인다. 따라서 필자는 여기에서 인권을 두 가지 측면이 상호 작용한 결과로 이해하고자 한다. 첫째, 필자는 인간의 권리는 천부적이거나 전정치적인 것이 아니라 정치 공동체 구성원들에 의해 성취되고 토론을 통해 구성되는 사회적 실체로 간주하는 입장을 수용한다. 이 경우 인권은 시간과 공간을 초월하는 절대적인 내용을 갖는 것으로 인식되기보다, 구성원들이 기본권에 대해 갖는 견해가 반영되기에 시간과 공간에 따라 변화할 수밖에 없는 내용을 가지는 것으로 이해된다. 둘째, 필자는 인권을 개별 정치 공동체의 역사와 문화가 보편, 즉 인간으로서 향유해야할 최소한의 물적·정신적 조건을 확보하고자하는 노력과 결합한 것으로 이해한다. 이 때 문화적·정치적 경계를 넘어 여러 국가 또는 사회에 적용될 수 있는 인권의 보편성은 비지배적 상호성이 보장된 이문화간 심의를 통해 확보될 수 있다고 주장된다. 비지배적 상호성이 보장된 상황에서의 민주적 심의에 대해서는 곽준혁(2005)을 참고.

2) 이런 입장은 특히 라틴 아메리카 학자들의 연구에서 부각되고 있지만, '공적인 것'(res publica)으로 대표되는 공공 영역과 공적 자산에 대한 시민적 권리는 시민의 적극적인 정치참여를 주문하는 시민적 공화주의(civic republicanism) 또는 공동체주의(communitarianism), 그리고 참여 민주주의를 강조하는 학자들이 오래 전부터 다루었던 주제다. 최근 라틴 아메리카 학자들 사이에서 대두된 공화주의와 관련된 인권 연구의 경향에 대해서는 페레이라의 연구(Bresser-Pereira 2002)를 참조, 후자의 경우는 '공적인 것'을 공적 영역(public sphere)과 연관시켜 공적 자산에 대한 시민의 적극적인 권리를 강조했던 오스트롬의 연구(Ostrom 1994), 그리고 신로마 공화주의(neo-Roman republicanism)를 사회적·시민적 최소 조건을 보장할 수 있는 '시민경제'(civic economy)의 확립이라는 목적에서 재해석한 대거의 연구(Dagger 2006)를 참조.

3) 실제로 자유주의의 등장 이전 공화주의 전통에서는 '천부인권' 또는 '자연권'이라는 개념 자체가 존재하지 않았다. 왜냐하면 개인이 향유할 수 있는 권리는 심의를 통해 확정 또는 변경될 수 있는 시민적 권리로 이해되었고, 사회적으로 보장받지 않는 한 그 어떤 권리도 도덕적 주장에 불과한 것으로 이해되었기 때문이다(Brunt 1988, 281-350).

4) 이런 맥락에서 보비오는 인권이 '자연적으로 부여된 것'이라기보다 '획득된 권리'라고 보는 입장을 '실증법적'이라고 부르고, 자연권과 같이 절대적인 것을 상정하지는 않지만 시민적 열망과 민주적 심의를 통해 획득되어야할 권리로 인권을 이해하는 입장을 '이성적 또는 비판적'이라고 불렀다(Bobbio 1996, 3-11). 다수결주의를 통한 인권침해의 가능성에 대해서는 엘스터의 연구를 참조(Elster 1999, 123-126), 그리고 공화주의 전통에서 이러한 문제를 방지하기위해 어떤 법적·제도적 장치가 모색되고 있는 지에 대해서는 페팃의 연구를 참조(Pettit 1997, 171-205).

입장은 공화주의 전통에서의 인권보다 자유주의에 대한 대안으로서 공화주의의 역할에 지나치게 초점을 맞추고 있다고 볼 수 있다.

사실 공화주의는 인권에 대해 매우 소극적인 태도를 견지하고 있다는 비난을 받아왔다. 크게 두 가지 이유 때문이다. 첫째는 정치공동체에 대한 헌신 또는 공동체적 삶을 통해 배양된 시민적 덕성을 강조하는 시민적 공화주의 또는 공동체주의가 공화주의를 대표했던 상황에서, 공화주의는 문화적 또는 정치적 경계를 넘어 존재하는 인권의 보편적 기준을 무조건 거부한다는 인상이 굳어졌기 때문이다. 모든 공동체주의자들이 문화적 특수성만을 고집한다고 볼 수는 없다. 그러나 어떤 공동체가 갖는 문화적 특수성과 집단 내부의 가치가 갖는 도덕적 우월성에 대한 주장을 공동체주의자들은 '특수주의' 또는 '문화적 상대성'이라는 이름으로 옹호해 왔을 뿐만 아니라,[5] 문화적 경계를 넘어선 인권의 보편성과 관련된 주장에 대해서도 공동체주의자들은 탈식민주의의 서구중심주의 비판만큼이나 반발해왔다는 점은 부인하기 힘들다.[6] 둘째는 인권을 민주적 심의를 통해 구성된 정치사회적 권리 또는 시민으로서의 권리로 이해하는 공화주의가 민주적 절차 또는 시민적 합의를 통해 형성될 수 있는 반인권적 또는 반인륜적 결정마저도 용인할 것 같은 편견이 팽배했기 때문이다(곽준혁 2006, 92-95). 시민적 공화주의를 주장하는 학자들 중에도 문화적 경계를 넘어 모든 사회에 통용될 수 있는 도덕적 기준이 있을 수 있다고 주장하는 경우가 있다. 예를 들면, 왈쩌와 같은 학자는 반복된 경험을 통해 거의 모든 사회가 공감할 수 있는 최소한의 기준 또는 협소한 도덕성(thin morality)이 있을 수 있다고 보는 것이다(Walzer 1994, 9-10). 그러나 이러한 최소 기준은 인권의 절대적 보편성을 주장하는 자연법 이론가들에게는 여전히 부적절하고(Finnis 2000; Cranston 1983), 민주적 심의로부터 독립된 사법적 검토의 필요성을 강조하는 반다수결주의자들에게는 턱없이 불충분할 수밖에 없다(Dworkin 1996, 345).

반면 '신로마' 공화주의의 등장과 함께 부각된 '고전적' 공화주의가 공화주의 전통을 대표하게 된 지금에 이르러서는 공화주의와 인권의 상관관계에 대한 인식이 크게 달라지고 있다

---

5) 공동체주의에서 문화적 상대성 또는 문화적 특수성을 옹호하는 경향은 '아시아적 가치'와 관련된 인권 논쟁에서 가장 잘 나타났다(Fox 1997; Thompson 2000, 660-664). 그러나 인권 논의에서 아시아적 가치와 공동체주의의 연관성을 강조하는 경향은 최근 크게 줄어들었다. '아시아적 가치'의 특수성을 주장하는 입장들이 오히려 아시아 각국의 다양한 문화적 차이를 무시했다는 비판(Sen 1997, 34), 아시아의 권위주의 정부들에 의해 차이가 과장 또는 왜곡되었다는 의견(Donnelly 1999, 79-83; Taylor 2008[1996], 142-143), 그리고 아시아의 정신문화에서도 동서양의 경계를 넘어선 보편적 인간 가치를 구현할 수 있다는 해석이 설득력을 얻어가고 있기 때문이다(Caney 2001, 60-70). 마지막 경우에 대해서는 개인주의와 구별되는 인격주의(personalism)를 가지고 '유가적 공동체주의'와 서구의 인권 개념을 연결시키려한 드베리와 웨이밍의 연구를 참조(de Bary 1998, 1-29; Weiming 1998).

6) 샌들이 '지구적 시민사회'를 주창한 포크(Richard Falk)와 세계시민교육을 주창한 너스바움(Martha Nussbaum)에 대해 비판한 바는 이러한 태도를 잘 반영하고 있다. 샌들은 사해동포주의적 이상은 도덕적 이상으로서도 시민적 자율을 위해서도 결함이 많을 뿐만 아니라 실현 가능성도 없다고 비판한다(Sandel 1996, 338-349). 공동체주의의 자기문화 절대주의적 특성은 하워드의 연구를 참조(Howard 1993, 326-332).

(Hope 2008). 고전적 공화주의도 시민적 공화주의와 마찬가지로 인간의 상호의존성과 개별 문화의 특수성을 강조하고, 인권의 절대적 보편성이나 자연권으로서의 인권을 거부한다(곽준혁 2007). 그러나 고전적 공화주의가 제시하는 자유의 고전적 의미, 즉 '비지배'(nondomination) — 타인의 자의적 의지로부터의 자유 — 는 공화주의와 인권의 새로운 결합양식에 대한 기대를 갖게 만들었다. 무엇보다 고전적 공화주의가 시민으로서 향유해야할 가장 기본적인 정치사회적 조건으로 제시하는 비지배 자유가 자유주의 진영에서 인권과 관련해서 지속적으로 강조해왔던 '개인의 자율성'이라는 부분을 충족시켜줄 수 있는 것처럼 비쳐졌고, 그 결과 전정치적 직관에 기초하는 공동체 우위의 집단주의적 경향성이나 소속된 공동체에 대한 의무를 넘어선 세계시민적 책임에 대해 무관심하다는 비판으로부터 공화주의를 자유롭게 할 수 있다는 믿음을 주었다. 즉 공화주의 전통에서 문화적 또는 정치적 경계를 초월하는 보편적 틀이 없이도 특정 정치공동체의 울타리를 넘어 적용될 수 있는 판단 기준이 있을 수 있고, 자연권의 존재를 거부하면서도 민주적 심의를 통한 결과에 이르기까지 비인간적·반인류적 내용을 방지 또는 조정할 수 있는 일관된 조정 원칙을 찾아낼 수 있다는 자각을 제공한 것이다.[7)]

심의를 통해 정치적·문화적 경계를 초월하는 보편성을 확립할 수 있는지 여부로 인권 논의의 초점이 이전된 것도 공화주의에 대한 기대를 증폭시키고 있다.[8)] 인권의 보편성을 주장하는 입장에서는 이문화간(cross-cultural) 심의를 통해 비교 가능한 판단기준을 확립할 수 있다는 견해가 이미 있었다.[9)] 그러나 지금은 심의를 통해 보편성을 추구하는 경향이 다양한 입장에서 발견되고 있다. 다문화주의자인 파레크(Bhikhu Parekh)는 보편적 가치가 갖는 규범적이고 비판적인 기능을 유지하면서 동시에 보편적 가치가 문화를 통해 어떻게 표현되는지를 주목해야한다고 주장하고, '비(非)자기민족중심(non-ethnocentric)의 심의'가 정치적·문화적

---

7) 이미 신로마 공화주의자들을 필두로 고전적 공화주의자들은 공동체에 대한 애정의 지구적 차원으로의 확산(Viroli 2002; White 2003), 지구적 차원에서의 시민사회 건설(Bohman 2001 & 2004), 그리고 비지배 자유에 기초한 헌정질서와 지구적 차원의 교감(Pettit 2009)을 통해, 공화주의와 인권의 보다 적극적인 결합양식을 모색하고 있다.

8) 1990년대만 하더라도 인권과 관련된 가장 활발한 논의는 보편과 특수를 둘러싼 논쟁 또는 이상과 현실 사이의 대립에서 발견되었다. 한편으로는 단일한 잣대로 문화적·정치적 경계를 넘어 여러 국가 또는 사회를 인권이라는 범주에서 비교할 수 있는가라는 질문과 관련된 논쟁, 다른 한편으로는 인권을 보장할 수단과 방법뿐만 아니라 인권의 내용도 국제정치에서의 권력 관계와 주권국가 사이의 정치적 타협에 달려있을 수밖에 없다는 판단을 둘러싼 담론이 주를 이루었던 것이다. 전자와 관련해서는 도널리의 연구(Donnelly 2003, 89-123)를 참조, 그리고 후자와 관련해서는 이그나티에프의 연구(Ignatieff 2001, 3-98)를 참조.

9) '강한 사해동포주의자'인 너스바움의 경우, 인간으로서 향유해야할 최소한의 물적·정신적 조건으로 '가능성'(capabilities)을 인권의 내용으로 제시하고, 이문화간 토론을 통해 포용적이면서도 수시로 변경이 가능한 '두텁고 희미한'(thick vague) 가능성의 목록들을 구성할 수 있다고 주장해 왔다(Nussbaum 2000, 411-426; 1997, 277). 그리고 '약한 사해동포주의자'로 분류되는 롤즈(John Rawls)는 정치사회적·문화적 차이가 있다고 하더라도 자기 공동체 구성원에 대해 기본적인 인권을 보장하는 사회의 사람들 사이에는 민주적 심의를 통해 중첩적 합의가 존재할 수 있기에, 특정 문화 또는 정치체제의 일방적 우위 또는 강요는 옳지 못하다고 주장했다(Rawls 1999, 78-88). 사해동포주의의 분류는 크로닌과 그리프를 참조(Cronin & Greiff 2002).

경계를 넘어서는 판단기준을 구성할 수 있다고 역설했다(Parekh 1999, 139-150). 인간 존엄성이 지나치게 서구 중심적으로 이해되고 있다고 비판했던 오누마도 인권을 목적이 아니라 매개로 한 '문명간'(inter-civilizational) 대화를 통한다면 문화적 경계를 초원한 물질적·정신적 인간성의 실현이 가능하다고 보았다(Onuma 1999, 120-123). 또한 인권 논의에 잠재된 자유주의와 공동체주의의 대립에 주목한 하버마스는 자유주의의 주관성과 공동체주의의 집단성을 모두 극복할 수 있는 방법의 하나로 민주적 절차를 통한 '상호주관적' 공적 토론을 제시한다(Habermas 1999, 61-63; 1996, 21-26). 여기에 비지배 자유가 문화적·정치적 차이에서 비롯된 갈등에도 불구하고 민주적 심의의 조건을 제공할 수 있다고 확신하고, 문화적 공동체의 자율성이 침해되지 않는 선에서 인권의 내용을 구성할 수 있다고 주장하는 고전적 공화주의가 가세한 것이다.

이러한 맥락에서, 이 논문은 자연적으로 부여된 권리가 아니라 심의를 통해 구성되는 권리로 인권을 이해하는 고전적 공화주의 전통을 새롭게 재조명하고, 정치사회적 권리로서 인권의 내용을 구성하는 심의적 구성과 정치사회적 경계를 넘어 적용되는 인류 보편의 권리를 조화시킬 수 있는 원칙으로 '비지배적 상호성'을 제시하고자 한다. 구체적으로 두 가지 과제가 수행된다. 첫째, 최근 고전적 공화주의와 인권의 상관관계와 관련된 이론들을 비판적으로 검토한다. 이 과정에서 시민적 공화주의와 구별되는 고전적 공화주의의 인권관이 제시되고, 동시에 고전적 공화주의 내부의 인권과 관련된 이론들이 갖는 장단점이 부각될 것이다. 둘째, 민주적 절차 또는 시민적 합의로부터 독립된 절대적 기준에 호소하지 않으면서도 보편적 인권의 내용을 구성할 수 있는 조정원칙으로 비지배적 상호성을 제시한다. 구체적으로, 공감의 범위가 확대되는 감정적 전이를 대체할 설득의 정치를 통한 국내외 정치의 연계를 내용으로 하는 정치적 전이가 검토되고, 정초주의와 상대주의를 동시에 거부함으로써 이문화간·국가간 심의를 통해 결정된 인권의 내용들이 보편적으로 적용될 수 있도록 조정하는 원칙으로 비지배적 상호성이 구체화된다.

II. 공화주의에서의 인권논의

인권이 자연적 권리가 아니라 역사적 또는 사회적으로 구성된 권리라는 주장은 오래 전부터 존재했다. 여기에서 '역사적' 또는 '사회적'이라는 말이 의미하는 바는 인권이 정치적 구성물이 아니라 자연적 권리로, 특정 집단의 권리가 아니라 모두가 향유해야할 평등한 권리로,

그리고 동일한 공동체에 소속된 시민들에게만 허용되는 것이 아니라 인류 보편의 권리로 인식된 시점에 대한 정치사회적 성찰이 필요하다는 것이다. 역사학자 헌트의 연구에서 보듯, 17세기 자유주의가 자연권을 전면에 내세운 이후에도 인권은 평등성과 보편성을 쉽게 확보하지 못했고,[10] 미국 "독립선언문"나 프랑스 "인간과 시민의 권리선언"에 등장하는 '인간의 권리'(rights of man)라는 말이 평등성과 보편성을 구체화할 수 있었던 것도 18세기 중엽부터 '자율'과 '평등'이 지식 사회에서 주요한 가치로 받아들여졌기에 가능했을 정도였다(Hunt 2007, 22-34). 실제로 비교 역사적 시각을 가진 대부분의 학자들이 동의하는 바, 근대 자유주의가 대두되기 이전 서구 사회에서 '인간의 권리'는 인권(human rights)이라기보다 시민으로서 향유할 수 있는 정치사회적 권리의 다른 표현이었다(Bobbio 1996, 32-60). 즉 근대 자유주의가 출현하면서 사회의 일원으로서 시민이 가지던 권리는 개개인이 자연으로부터 부여받은 권리로 이해되기 시작했고, 기독교로부터 배양된 개인의 자율성에 대한 계몽주의적 신념을 바탕으로, 인권은 억압에 대한 저항과 불가침의 자유와 같은 내용으로 구체화되게 된 것이다. 공화주의의 인권에 대한 인식은 바로 이와 같은 이해에 기초한다. 인권의 자연성은 거부되고, 정치사회적 맥락에 따라 인권의 내용이 다르게 구성될 수밖에 없다고 보는 것이다.

그러나 인권을 자연적 권리가 아니라 정치사회적 구성물로 이해한다는 사실이 곧 공화주의가 지구적 차원의 정의에 무관심하다거나 인권의 보편성을 무시한다는 비난의 근거가 될 수는 없다. 앞서 언급한 것처럼, 정치사회적·문화적 특수성을 강조하는 시민적 공화주의도 모든 사회가 공감할 수 있는 인권의 최소 기준을 제시하기도 한다. 한편으로는 이문화간 차이를 강조하지만, 다른 한편으로는 차이를 넘어선 보편적 판단근거가 구성될 수 있다는 견해를 피력하는 것이다. 물론 사해동포주의에서 제시하는 인권의 보편성과 공화주의 전통에서 언급하는 그것이 동일한 것은 아니다.[11] 이문화간 대화를 통해 인권의 내용을 구성할 수 있다는 전제에서 '제한된' 또는 '최소주의적' 보편성을 주장하더라도, 전자의 경우는 궁극적으로 정치사회적·문화적 맥락으로부터 독립된 중립적이고 객관적인 보편성을 형성하고자한다면, 후자의

10) 지성사 연구가 갖는 실증적 한계에도 불구하고, 헌트의 연구가 우리의 관심을 끄는 이유는 두 가지다. 첫째는 정치사회적 상호작용에 주목했다는 점이다. 헌트는 인권의 내용에 '평등성'과 '보편성'이 구체화된 것은 18세기에 이르러 다른 사람을 자신과 동일한 인격체로 인식하는 '감정이입'(empathy)이 새로운 힘을 얻었기 때문이었고, 이러한 공감의 확대는 당시 소설들이 전달하는 내용을 통해 개개인들의 인식에 변화가 있었기 때문이었다고 주장한다(Hunt 2007, 35-69). 둘째는 인권을 정치사회적 열망으로 이해한 것이다. 헌트는 18세기 지식인들조차도 여성과 노예의 권리에 무관심했던 것처럼, 19세기 민족주의의 출현과 함께 인권에 대한 이해가 후퇴한 것처럼, 1948년 인권선언은 존재하는 것이 아니라 존재해야할 것에 대한 열망을 대변한다고 본다. 동일한 맥락에서 헌트는 인권은 반인권적 행위를 방지하고자 우리가 유일하게 공유하는 열망이며, 이러한 열망의 실현을 위해 대중매체의 역할이 그 어느 때보다 중요하다고 역설한다(Hunt 2007, 176-216).

11) 전자의 경우는 보편성이 특정 사회의 정치사회적 맥락으로부터 독립해서 적용되어야 할 것으로 이해되지만, 후자의 경우 보편성이란 특정 사회의 정치사회적 맥락과는 불가분의 관계를 갖고 있는 도덕적 잣대가 구체적 사안을 통해 상세하게 표현된 결과일 뿐이다(Walzer 1994, 1-19 & 36-39).

경우는 보편성이란 지엽적 특수성을 가진 문화를 통해 해석되고 납득될 수밖에 없다고 본다(Beitz 2001, 272-276). 이렇게 볼 때, 공화주의와 인권의 결합에서 중요한 과제는 어떻게 인권의 보편성이 문화적 특수성을 통해 반영되느냐를 설명하는 것이 아니다. 보다 시급한 과제는 어떻게 사회 구성원으로서 동료 시민들에게 갖는 의무가 인간으로서 갖는 의무로 확대될 수 있는지, 그리고 어떻게 각 사회 속에서 형성된 도덕적 기준에 얽매일 수밖에 없는 자기문화 내포적인 보편성이 정치사회적 경계를 넘어 비판적이고 강제적인 영향력을 갖게 되느냐를 설명하는 것이다. 최근 공화주의자들은 이러한 과제에 대한 해답을 다름 아닌 고전적 공화주의 전통에서 찾을 수 있고, 그 해답은 자유주의자들이 제시하는 '최소 기준'보다 풍부하고 일관성이 있다고 주장하고 있다. 여기에서는 이들이 제시한 해결책들을 비판적으로 검토해 보고자 한다.

1. 감정적 전이 (Emotional Transition)

공화주의와 인권의 결합에 대한 최근 이론들 중 첫 번째로 살펴봐야할 것은 사회의 구성원으로서 갖는 특수성이 '감정적 전이'를 통해 인간으로서 갖는 보편성으로 확대된다는 주장이다. 이와 같은 주장은 주로 민족주의나 애국심과 같은 집단적 정체성 또는 특정 정치적 공동체에 대한 소속감이 지구적 차원의 정의와 상충하기보다 상호보완적 역할을 할 수 있다고 믿는 학자들이 개진하고 있다. 크게 두 가지 입장으로 나뉘는데, 동료 시민들에 대한 의무와 전체 인류에 대한 의무의 차별성을 강조하면서 권리보다는 책임에 초점을 두고 인권 문제에 접근하는 입장, 그리고 인간과 사회라는 두 가지 차원을 분리하기보다 두 차원 모두에 동일하게 적용될 수 있는 일관된 판단기준을 통해 공감의 확대를 설명하려는 입장이 있다. 전자가 시민적 연대가 갖는 긍정적인 정치사회적 기능에 주목하는 시민적 공화주의의 순화된 형태라면, 후자는 정치사회적 조건으로서 비지배 자유에 주목하는 최근 고전적 공화주의의 한 형태다.

첫 번째 입장은 밀러의 '약한 사해동포주의'에서 찾을 수 있다(Miller 2007).[12] 그가 최근 구체화한 약한 사해동포주의는 자신이 주창하는 시민적 민족주의가 지구적 정의를 구현하고자하는 도덕적 요구와 결코 대립되지 않는다는 주장에서 출발한다. 즉 민족 국가에 기초한 시

12) 밀러는 영미학계의 일반적인 민족주의에 대한 거부감과는 대조적으로, 개인의 자유와 민주적 절차를 통해 순화된 민족주의는 시민들 사이의 신뢰를 강화시킴으로써 재분배의 문제를 포함한 사회정의의 실현에 도움이 된다는 입장을 견지해왔고, 소속된 공동체에 개개인이 갖게 되는 감정적 애착(attachment)을 기대할 수 없는 지구적 차원에서는 분배적 정의를 기대할 수 없다는 태도를 보여 왔다(Miller 2000, 24-40 & 81-96).

민적 책임에 대한 강조가 인권과 관련된 지구적 차원의 도덕적 열망을 무시하지 않는다는 점을 강조한 것이다. 여기에 인간의 존엄성을 유지하는 데 필요한 최소 기준들은 반드시 옹호되어야 하고, 최소 기준의 결핍으로 고통을 받는 사람들이 있다면 직접적인 고통의 책임이 없다고 하더라도 그들을 구제해야할 의무가 있다고 주장한다(Miller 2007, 230-261). 이러한 측면만을 볼 때, 밀러의 약한 사해동포주의는 자신이 견지했던 공화주의와 인권의 결합에 대한 중대한 수정이 있는 것처럼 보인다. 그러나 그의 주장은 근접성(proximity)에 기초한 감정적 애착이 지구적 차원으로까지 전이될 수는 없다는 이전의 것과 크게 다르지 않다. 실제로 동료 시민들에 대한 의무와는 달리, 전체 인류에 대해서는 사회적 권리까지 보장해 주어야 할 책임은 없다는 태도가 견지된다(Miller 2007, 34-43). 따라서 밀러의 공화주의와 인권의 결합양식, 즉 지구적 의무와 시민적 의무가 뚜렷이 구별된다는 전제에서 전개되는 인권 논의는 그에게 취해졌던 이전의 비판들을 환기시킨다. 왜 지구적 차원에서는 불가능한 감정적 애착이 단 한 번 만난 적도 없는 민족국가 내부의 시민들 사이에서는 자연적으로 발생한다는 것인지, 그리고 왜 지구적 의무에 대해서는 자발적 헌신을 기대할 수 없는지에 대한 설명이 불충분하다는 것이다.

두 번째 입장은 공화주의적 애국심(republican patriotism)을 민족주의의 배타성을 극복할 대안으로 제시하는 비롤리(Maurizio Viroli)와 화이트(Stuart White)의 주장에서 발견된다. 비록 이들은 자신이 소속된 공동체의 문화와 동료 시민에 대한 특별한 애정을 인정한다는 점에서 밀러와 유사하지만, 사회 구성원으로서의 국지적 의무와 인간으로서의 지구적 의무가 구별되지 않는다고 본다는 점에서는 다르다(White 2003, 256).[13] 이들에게 국지적 의무와 지구적 의무는 비지배 자유를 통해 연결되고, 비지배 자유는 스스로가 비지배적 조건을 경험하고 유지시키는 과정에서 가지는 이성적 판단으로 전환된다. 그리고 동일한 맥락에서 이들은 어떤 공동체에 소속되었다는 이유만으로는 결코 밀러가 말한 감정적 애착이 생길 수 없다고 본다. 오직 비지배 자유를 향유할 수 있는 정치체제만이 이러한 감정적 애착을 구성원들에게서 유발할 수 있고, 이러한 정치 체제에서 자유를 향유하는 시민들은 다른 공동체 구성원들에게도 비지배 자유를 보장해야한다는 의무감, 즉 감정적 전이를 갖게 된다고 보는 것이다(White 2003, 258-259; Viroli 2002, 86-91).

"특정 조국의 시민이기 전에 우리는 인간이고, 이것은 곧 민족적 경계가 결코 도덕적 무관심의 핑계거

13) 화이트는 비롤리와의 차이를 언급하지만, 공화주의적 애국심이 갖는 보편성에 대한 이견 이외에 인식론적 전제나 정치사회적 구상에서 큰 차이를 발견할 수는 없다. 그가 제시한 차이는 마찌니(Giuseppe Mazzini)의 계몽주의적 자유주의를 공화주의적으로 해석했다는 점, 정치공동체에 대한 충성과 정치제도에 대한 이성적 판단을 구별한 점, 그리고 공화주의적 애국심을 지나치게 보편적 가치인 것처럼 묘사한 점이다(White 2003, 257).

리가 될 수 없다는 것을 의미한다. 고통 받는 사람들의 목소리는 어디에서 들려오든지 반드시 들리게 된다. 문화적 차이가 얼마나 큰가에 상관없이 자유에 대한 사랑은 그들이 겪는 고통의 전이(transition)를 가능하게 한다"(Viroli 2002, 85).

그러나 소위 화이트가 '인본주의적 연대'(humanitarian solidarity)라고 부르는 이러한 감정적 전이는 두 가지 근본적인 문제점들을 갖고 있다. 첫째는 인본주의적 연대감을 개인의 선택으로 치환시켰다는 점이다. 개인의 선택으로 치환된 감정적 전이는 일반적으로 전정치적 보편성을 전제한 자유주의적 사해동포주의에서나 볼 수 있는 인식론적 태도이다. 왜냐하면 정치적 삶을 공유하는 동료 시민들에 대한 애정으로부터 이성적 판단을 구별할 때, 그리고 시민적 책임성을 개인의 선택에 좌우된 것으로 이해할 때에만 이런 인식이 가능하기 때문이다. 둘째, 비지배 자유가 감정적 전이를 자동적으로 일으킬 것이라는 확신을 뒷받침할만한 설명이 부재하다. 사회 구성원으로서 경험한 비지배 자유가 종종 감정적 전이를 방해할 수도 있다. 정치공동체 사이의 갈등에서 자주 노출되듯, 사회 구성원으로서의 공감은 인간성에 기초한 공감과는 달리 구체적인 사건과 경험에 대한 기억을 갖고 있고, 동시에 구체적 사안에서 자의적 지배로부터의 자유에 대한 상이한 이해가 인간성이 가져다주는 도덕적 판단을 왜곡할 수도 있는 것이다.

2. 지구적 심의 (Global Deliberation)

감정적 전이를 통해 공화주의와 인권의 결합을 설명하려는 주장들은 개개인이 지구적 의무에 대해 가지는 자발적 동기에만 집중한 경향이 있다. 따라서 이들에 대한 비판도 그러한 동기가 가능한지 여부에 맞춰질 수밖에 없다. 즉 밀러의 경우에는 근접성만이 자발적 헌신과 감정적 애착을 가져오는지, 공화주의적 애국심을 주장하는 학자들의 경우에는 비지배 자유의 경험이 어떻게 지구적 차원의 공감으로 확대될 수 있는지 여부에 비판이 집중되는 것이다. 반면 '지구적 심의'라는 주제를 통해 공화주의와 인권의 결합양식을 설명하려는 입장은 심의에 초점을 맞춘 경우라고 할 수 있다. 감정적 애착에 기초하거나 시민적 덕성에 호소하기보다 심의를 통해 다양한 행위자들이 지구적 차원의 정치적·도덕적 판단기준을 가질 수 있다고 전제하고, 전제로부터의 해방이라는 공화주의의 비지배 자유가 인권의 내용을 결정할 지구적 심의의 조건을 제공해 줄 것이라고 말하기 때문이다. 이러한 입장을 대표하는 학자는 보먼(James Bohman)이다. 그는 몇 해 전만 하더라도 하버마스의 소통이론을 발전시켜 심의 민주

주의와 유럽 통합의 바람직한 방식을 연구하던 학자였다. 그러던 그가 고전적 공화주의의 비지배가 갖는 규범적 가치에 주목하고, 비지배 자유를 통해 지구적 차원의 민주적 심의가 가능할 뿐만 아니라 초국가적 시민사회의 형성이 가능하다고 주장하고 나선 것이다.

보먼의 주장은 크게 세 가지 주제로 나뉜다. 첫째는 보편적·세계시민적 논의를 위한 틀로 제시된 '공화주의적 사해동포주의'다.[14] 보먼은 지구적 차원에서의 상호의존의 심화가 오히려 국가 간의 불평등과 세계은행이나 거대 기업의 자의적 간섭을 가중시키고 있다고 지적하고, 비지배 자유에 기초한 공화주의적 사해동포주의가 보편적·세계시민적 틀을 제공할 수 있다고 주장한다(Bohman 2004, 337-341; Bohman 2001, 9-12). 둘째는 지구적 차원의 민주적 심의다. 보먼은 인권의 보장이나 반인권적 행위의 규제와 같은 지구적 사안을 처리하기 위해서는 민주적 심의가 필요하고, 이러한 민주적 심의는 각기 다른 처지에 있는 정치공동체들이 모두 받아들일 수 있는 심의의 조건이 구축될 때에야 가능하다고 전제한다. 이런 전제에서, 그는 타인의 자의적 의지로부터 자유로운 상태를 심의의 조건으로 제시하는 고전적 공화주의가 지구적 차원에서의 민주적 심의의 가능성과 실현성을 높일 수 있다고 보고 있다(Bohman 2008, 203-215; Bohman 2001, 15-18). 셋째는 지구적 차원에서의 시민사회 건설과 관련된 논의다. 그는 지구적 차원에서 민주주의가 실제로 실현되려면 국가적 차원에서의 인민주권과 같은 집단적 정체성이 필요하고, 문화적 특수성이나 국가적 경계를 초월하는 지구적 차원의 집단적 정체성은 그 어떤 형태의 자의적 간섭도 용인되지 않도록 감시하고 심의하는 초국가적 시민사회가 건설될 때 가능하며, 이러한 지구적 차원의 시민사회는 개인적 차원에서 인간답게 행동하는 것뿐만 아니라 집단적 차원에서 구성될 인권의 내용에 이르기까지 일관되게 비지배를 관철시킬 때 건설될 수 있다고 주장한다(Bohman 2008, 201-205; Bohman 2001, 12-15). 즉 비지배를 통해 지구적 차원에서 적극적 시민성을 형성하고자 하는 것이다.

보먼이 비지배 자유를 보편적·세계시민적 틀로 제시하거나, 지구적 차원의 민주적 심의를 위한 전제 조건으로 내세운 점은 문제가 될 것이 없다. 오히려 고전적 공화주의에서 정의된 비지배 자유를 국가적 차원으로부터 지구적 차원으로 적절하게 확대한 경우라고 할 수 있다. 그러나 보먼이 세계시민사회 건설에 집착해서 공화주의와 인권의 결합을 설명한 것은 비판의 여지가 있다. 첫째, 초국가적 시민사회가 지구적 차원의 민주주의를 정착시키는 데 필수적이라는 주장에 동의하더라도, 비지배 자유를 세계시민사회의 건설을 위한 수단으로 이해하거나 민주주의 그 자체로 설명하는 것은 무리가 있다. 공화주의에서 비지배 자유는 민주적 심

14) 보먼에게 있어 공화주의적 사해동포주의는 밀러의 약한 사해동포주의와 절대적 보편성을 주장하는 자유주의적 사해동포주의의 대립을 극복하기 위한 하나의 대안이다. 전자는 시민적 책임에 지나치게 집착해서 민족 단위를 넘어선 세계시민적 의무를 논의하기에 부적절하고, 후자는 개인의 도덕적 판단을 정치사회적 맥락과는 무관하게 이해하기에 불충분하다는 것이다(Bohman 2004, 340-341; Bohman 2001, 5-9).

의를 구성하는 조건이지만, 시민적 책임성을 높이는 수단은 아니다(Pettit 1997, 186-200). 반면 보먼은 적극적인 정치참여를 통한 자율에 초점을 맞추고, 비지배를 시민적 견제력과 심의 능력의 평등한 부여로 스스로가 정의한 민주주의와 동일시한다(Bohman 2007, 1-57). 그 결과 비지배 자유가 갖는 최소 조건으로서의 의미가 사라지고, 이러한 조건을 보장하기 위해 필요한 것들이 지구적 차원의 시민사회를 건설하기 위한 기제로 전치되었다. 둘째, 민주적 심의를 통해 개별 국가가 시민들에게 요구하는 특수한 원칙들이 인류 보편의 원칙들과 조화될 수 있는 방안을 제시했다는 점에서는 성공적이지만, 비지배적이고 민주적인 절차와 제도에 대한 애정이 실질적인 삶의 공유를 통해 형성되는 공동체와 동료들에 대한 애정을 대체할 수 있을지에 대해서는 의구심이 생긴다. 하위 단위와 분리된 문화적 총체로서의 민주적 심의는 유럽의 정치적 통합을 설명할 수는 있지만, 민주적 심의만을 통해 배분적 정의를 포함한 지구적 사안의 해결이 가능하도록 만들 지구적 차원의 정체성이 생기는 지에 대해서는 쉽게 예단할 수 없다는 것이다.

Ⅲ. 고전적 공화주의와 인권의 결합

호프는 최근 논문에서 고전적 공화주의에서의 인권 논의가 갖는 문제점들을 다음과 같이 지적하고 있다. 첫째는 비지배가 정치사회적 맥락을 넘어 모두가 동의할 수 있는 판단기준이 될 수 없다는 것이다(Hope 2008, 370-374). 호프의 비판은 비지배 자유가 실현될 수 없다는 비관적 현실주의에서 비롯된 것도 아니고, 지배란 어떤 정치공동체에서도 발견될 수 있다는 냉소주의에 기초한 것도 아니다. 정치사회적 맥락으로부터 독립된 근거를 찾고자 노력하는 자유주의와는 달리, 고전적 공화주의는 그 자체만으로는 어떤 권리와 의무를 누가 그리고 왜 가지고 있는지를 명확하게 설정할 수 있는 객관적 기준을 제공하지 못한다는 인식에서 출발한 것이다. 둘째는 고전적 공화주의에서 비지배 자유는 제도적 보장 없이도 상호간의 의무를 요구할 수 있는 기본적인 권리가 아니라는 지적이다. 이런 비판은 심의의 조건과 권리의 조건은 다르다고 전제하기에 가능한 것이고, 제도적 구축 이전에 상호관계의 의무를 부과할 수 있도록 보완되지 않으면 공화주의와 인권의 결합은 여전히 불충분하다는 주장을 담고 있다(Hope 2008, 376-381). 만약 제도의 구축 이전에 보장받아야할 기본적인 권리로서 내용을 갖고 있지 않다면, 비지배 자유는 인권의 보루가 아니라 여러 도덕적 호소들 중 하나일 수밖에 없다는 것이다(Hope 2008, 378). 이러한 맥락에서, 호프는 최소한의 전정치적인 공화주의적

인권의 내용이 확립되어야하고, 가장 적절한 방법은 너스바움이 '가능성 이론'에서 주장한 정신적·물질적·정치사회적 최소 조건의 결핍을 타인의 자의적 의지에 종속될 수밖에 없는 취약성과 결합시키는 것이라고 제안한다(Hope 2008, 378-379).

엄격하게 말하자면, 호프의 비판은 공화주의적 수정이라기보다 자유주의적 보완에 가깝다. 비지배 자유를 모든 사람들이 동의하는 유일·최상의 가치인 것처럼 간주하는 경향에 대한 비판이나, 비지배를 개인 또는 집단에 따라 다르게 이해할 수 있다는 지적은 공화주의 내부에도 있다. 그러나 비지배 자유가 갖는 심의적 불완전성--절대적인 기준이 먼저 설정되기보다 심의를 통해 내용을 구성해야한다는 입장--을 객관적 기준의 부재라고 말하는 것은 인식론적 차이에서 비롯된 것이다. 왜냐하면 개인의 행동이나 판단에 동기를 부여하는 측면을 정치사회적 관계를 통한 실천보다 강조하고, 심의를 통한 구성보다 심의로부터 독립된 기준을 확보하려는 것은 자유주의적 인식론에 가깝기 때문이다. 사실 고전적 공화주의에서 비지배 자유는 개인에게 동기를 부여하기 위한 이상이라기보다 정치사회적 관계 속에서 정당화되어야 할 사회적 이상이다. 또한 사회적 이상으로서 비지배는 심의의 내용을 사전에 규제하기 위해 요구되는 것이 아니라, 심의에 참여하는 각각의 사람들에게 균등한 힘을 부여하기 위한 것이다(Pettit 2009, 21-26). 따라서 호프가 공화주의에서 심의적 불완전성이 갖는 의미를 평가 절하한 것이나, 심의의 조건과 권리의 조건을 엄격하게 구분한 부분은 보완이 필요하다. 그 보완으로, 여기에서는 고전적 공화주의 전통에서 심의를 설득의 정치로 설명하고, 심의를 통한 구성에도 불구하고 공화주의에서의 인권이 보편성을 확보할 수 있는 근거로 비지배적 상호성을 제시하고자 한다.

1. 설득의 정치와 국내외 연계

공감의 범위가 개인으로부터 동료 시민들로 그리고 다른 사회의 사람들에게까지 확대되어간다는, 소위 '감정적 전이' 이론으로 설명할 수 없는 공화주의와 인권의 결합 양식이 있다. 바로 설득의 정치를 통한 국내외 정치의 연계다. 설득의 정치(Politics of Persuasion)란 크게 두 가지 특징으로 설명된다. 첫째, 설득의 정치는 이문화간의 토론을 전제하는 것이 아니라, 어떤 특정 정치사회의 수사적 상호관계를 전제한다. 감정적 전이 이론도 공감을 어떤 특정 사회에서 경험한 비지배적 조건에서 찾고 있지만, 내부적 심의를 통해 세계 시민적 의무감이 구성될 수 있다는 입장은 아니다. 반면 설득의 정치는 대중적 심의 또는 집단적인 의사결정을 통해 형성되는 윤리적 책임의식에 초점을 맞춘다. 한편으로는 심의에 참여할 수 있는 실질적

인 힘의 제도적 보장을 요구하는 공화주의에서의 시민적 권리의 내용을 유지하고, 다른 한편으로는 특정 사회에 국한된 시민적 책임성이 확대 적용될 수 있는 근거를 공적 심의의 결과를 통해 확보하고자 하는 것이다. 둘째, 설득의 정치에서 설득이란 심의를 주관적 견해의 예의바른 교환(sermo)이 아니라, 대립된 의견의 충돌(disputationes)에도 불구하고 어떤 행동의 방향을 결정할 수밖에 없는 상황에서 나타나는 심의의 정치적 특성이다(Garsten 2006, 142-173; Remer 1999). 어떤 윤리적 가치가 시민들에게 납득될 수 있는 정당성을 확보하지 못하면 시민적 책임성을 요구할 수 없듯이, 설득의 정치에서는 인권과 관련된 주장도 어떤 정치공동체 내부의 심의에서 납득할만한 정치적·도덕적 이유를 제공하지 못한다면 그 가치를 인정받을 수 없다. 인류 보편의 권리도 하나의 도덕적 주장이고, 그 가치는 이러한 주장이 대중에 대해 갖는 설득력에 달려있다는 것이다.

설득을 통한 국내외 정치의 연계를 통해 공화주의와 인권의 결합양식을 보여주는 가장 좋은 예는 키케로(Cicero)가 『의무론』(*De Officiis*, 이하 Officiis)에서 제시하는 신뢰의 원칙이다. 자연법이 전쟁을 비롯한 국제관계에 어떻게 적용되는지를 논의하는 이 책에서, 키케로는 국가적 수준에서나 국제적 수준에서나 동일하게 적용되는 원칙의 하나로 신뢰의 원칙을 제시한다.[15] 여기에서 신뢰의 원칙이란 어떠한 경우에도 일단 동의한 일은 지켜야 한다는 것이다. 이 원칙에 기초했을 때, 일방적인 이익을 위해 동맹을 파기하는 행위는 정당화될 수 없고(Officiis 3.49), 자신의 이익을 위해 다른 사람의 이익을 침해하거나 불의를 당하고 있는 사람을 방관해서는 안 된다는 원칙들이 외국인들에게도 적용되어야 하고(Officiis 3.28), 공동체의 생존이 걸린 전쟁이라 할지라도 잔인함과 야만성은 결코 용납될 수 없다(Officiis 1.34-41). 표면적으로 신뢰의 원칙은 동료 시민들에 대한 시민적 책임과 세계 시민들에 대한 의무가 동일하다는 스토아학파의 사해동포주의를 확인하는 것처럼 보인다.[16] 그러나 신뢰의 원칙은 '자연(natura)에 부합하는 올바른 이성(recta ratio)', 즉 진정한 법으로서 자연법이 모든 사람들에게 적용되며, 영구적이며 불변적인 통제를 할 것이라는 확신과는 다소 거리가 있다(cf. Officiis 3.27; De Re Publica 3.22.33; De Finibus 3.45; De Legibus 1.6.18-19). 신뢰의 원칙에

15) 신뢰의 원칙은 자연 이성이 부여한 신과 인간의 법(lex divina et humana), 즉 자연법에 기초해서 모든 사회의 사람들에게 적용될 수 있는 만민법(ius gentium)에 나타난 불간섭의 원칙, 그리고 서로를 위해 조력하고 필요를 충족시킴으로써 공익을 증진시켜야할 의무를 요구하는 상호의존의 원칙과 함께 키케로의 비지배 원칙을 구성한다. 여기에 대해서는 곽준혁(2003, 333-336)을 참조.

16) 키케로의 사해동포주의에서 스토아학파가 차지하는 위치는 오랜 논쟁거리다. 그의 사상에 스토아학파의 영향이 있다는 것을 부정하는 학자들은 없지만, 스토아학파의 사해동포주의를 답습했다는 입장과 수정 또는 비판하면서 다소 다른 형태를 제시했다는 주장이 맞서고 있다. 필자는 후자의 입장인데, 세계 공동체(societas)에 대한 확신과 '올바른 이성'을 가진 현명한 인간들만이 향유하는 세계시민 의식으로부터 특수성과 일반인의 상식에 보다 부합하는 완화된 형태의 사해동포주의를 키케로가 제시했다고 본다. 이러한 논쟁과 해석에 대해서는 팽글의 연구를 참조(Pangle 1998).

정당성을 부여하는 것은 설득을 통한 국내외 정치의 연계다.

> 내 생각으로 우리는 불신(insidiarum)이 없는 평화를 항상 염두에 두어야한다. 내 말에 귀를 기울였다면 우리는 아마도 최상의 정체는 아니라도 여전히 어떤 형태의 공화 정체를 가지고 있었을 텐데, 지금 우리는 아무 것도 가지지 못했다. 그리고 우리는 무력으로 정복한 사람들을 배려해야할 뿐만 아니라, 비록 공성망치가 그들의 장벽을 [이미] 부수어 버렸더라도 로마 장군들의 신의를 믿고 항복해 온 사람들도 보호해주어야 한다. 로마인들은 이런 점에서 매우 정의로웠기에, 선조의 관습을 따라 전쟁을 통해 정복된 도시나 족속을 신의로(in fidem) 보호해주어 그 도시의 후견인이 된 것이다(Officiis 1.35).

위에서 보듯이, 키케로는 신의의 원칙을 두 가지 측면으로 나누어 설명하고 있다. 첫째는 신의의 원칙이 정당성을 확보하는 과정이다. 그가 심의라는 정치적 과정에서 신의의 원칙의 정당성을 설득시키고 납득시키는 데 실패했다고 말하듯, 심의의 원칙은 자연법이 아니라 로마인들 사이의 심의의 결과에 그 적용 여부가 달려있다.[17] 즉 신의의 원칙은 '올바른 이성'을 가진 사람들만이 이해할 수 있는 자연법이라기보다, '어느 정도의 이성'(ratio probabilis)을 가지고 진지하게 일상을 꾸려가는 시민들 사이의 수사적 관계에서 그 정당성을 확보할 수밖에 없는 '중간 정도의 의무'(medium officium)라는 것이다(Officiis 1.7-8; 2.35; 3.14-17). 둘째는 키케로가 전하는 충고다. 주지하다시피 『의무론』은 자신의 아들을 포함한 정치적 야망을 가진 젊은이들에 대한 훈계를 담고 있다. 이러한 책에서 그는 국가간의 신뢰를 깨는 행위가 시민의식을 부패시켜 결국 공화국을 무질서에 빠지게 만들었다고 말하고 있다. 전쟁을 이미 시작한 이후 항복한 사람들까지 관대하게 품어주었다는 말을 통해 관습보다 더 관대한 태도를 요구하면서, 케사르(Caesar)의 민중적 잔혹함과 야만성이 공화국의 시민들을 부패하게 만들었다고 암시하고 있다. 다시 말하자면, 시민적 심의에서 다른 사람들을 설득할 수 있는 위치와 능력을 갖고 있다면, 케사르와 같이 압도적 승리를 통해 인민의 욕구만을 충족시키기보다 국가간의 신의의 원칙이 관철될 수 있도록 인민을 설득시켜야한다는 것이다.

키케로의 신의의 원칙은 정치적 전이가 공화주의와 인권의 결합을 가능하게 만드는 중요한 요소라는 사실을 우리에게 말해주고 있다. 우선 키케로는 신의의 원칙이 설득을 통해 정당성을 확보한다고 주장함으로써, 인류 보편의 권리가 심의를 통해 구성된다는 공화주의의 인식론을 그대로 견지할 수 있었고, 심의 그 자체를 시민적 권리가 행사되는 영역이자 정치적 실천의 장으로 이해하는 공화주의의 정치사회적 관점을 유지할 수 있었다. 절대적인 진리나 완벽하게 이성적인 판단을 고집하기보다 우연적 타협이나 감정적 판단이 용인되는 정치의 개

17) 키케로가 언급하는 자신의 설득이 실패한 경우는 바로 케사르와 폼페이의 내전을 막지 못했다는 것이다. 주지하다시피 그는 이 전쟁을 막으려고 노력했고, 이후에는 폼페이의 편에서 전쟁을 종식시키려고 했다. 이와 유사한 맥락에서 키케로는 로마 공화국에서의 설득의 정치가 소멸되었다고 한탄한다(*Officiis* 2. 65-67).

연성을 인정함으로써, 일반 시민들의 의견으로부터 인권의 내용이 구성될 수 있다는 점을 확인시켜 준 것이다. 아울러 설득의 능력을 갖는 사람과 대중의 관계를 결부시킴으로써, 동료 시민들에 대한 시민적 책임감마저도 버거운 일반 시민들이 어떻게 다른 사회의 구성원들에 대해 동일한 의무감을 가질 수 있는지를 보여주었다. 역사적 사례를 통해 독자들이 신의의 원칙의 중요성을 추론할 수 있도록 했고, 그 중요성을 자각한 사람들에게 대중을 설득하도록 유도했다. 즉 신의의 원칙을 불이행할 경우 발생할 결과를 상상함으로써 지구적 의무감을 갖도록 유도하는 정치적 전이, 그리고 이러한 정치적 전이를 위해 다른 시민들을 설득할 수 있는 능력을 갖고 있는 시민 또는 정치가의 역할이 무엇보다 중요하다고 주장하고 있다. 종합하자면, 설득의 정치를 통한 국내외 정치의 연계는 정치적 개연성과 정치적 사려를 통해 형성된 정치적 전이를 의미하고, 이러한 정치적 전이는 감정적 전이를 통해 생기는 자발적 동기에 의존함이 없이 공화주의와 인권의 결합을 가능하게 만들 수 있는 고전적 해법의 하나인 것이다.

2. 심의적 구성과 비지배적 상호성

설득의 정치를 통한 국내외 연계는 감정적 전이에 의존해 온 공화주의와 인권의 결합 양식에 새로운 대안을 제시할 수 있다. 그러나 정치적 개연성과 정치적 사려의 결합이 개별 국가의 특수성을 넘어 보편성에 호소할 수 있는 정치적·도덕적 판단의 근거를 구성할 수 있기 위해서는 먼저 다음과 같은 문제들이 해결되어야 한다. 첫째, 심의의 결과로 발생하게 될 반인륜적이고 반인권적 결정을 막을 수 있는 내재적 원칙이 필요하다. 전술한 바대로, 그 어떤 전정치적 원칙을 인정하지 않는 상태에서 정치적 개연성이 인정되는 민주적 심의는 결과를 예측할 수 없다. 그리고 정치적 사려로 결과를 추론할 수 있는 능력이 있는 정치가 또는 시민도 설득에 실패할 수 있다. 만약 이러한 우려를 불식시킬 수 있는 내재적 원칙이 없다면, 시민적 공화주의자들과 참여 민주주의자들에게 쏟아졌던 다수결주의의 폐해에 대한 비난을 피할 길이 없을 것이다. 둘째, 심의를 가능하게 하는 조건과 심의를 통해 결정된 내용이 강제될 수 있는 조건이 동일해야한다. 엄연히 존재하는 힘의 불평등을 용인한 채 우연적이고 논쟁적인 주제들을 심의할 때, 그리고 첨예한 대립 가운데 있는 쌍방에게는 지배와 피지배 관계에 대한 해석이 상대적일 수밖에 없다는 전제에서 심의를 통한 결정을 거부할 수 있을 때, 심의는 가능하지도 않을 뿐만 아니라 효과적이지도 않다. 특히 국내 정치와는 달리 법적·제도적으로 강제력을 발휘할 수 있는 통치체제를 갖지 못한 국제 정치에서, 이문화간·국가간 심의는 더욱 이러한 조건들을 우선적으로 확보해야한다. 즉 정치사회적 경계를 넘어 그리고 문화적 경

계를 넘어 모두가 받아들일 수 있는 심의의 조건이 있어야하고, 이 조건이 심의의 구성에서부터 결과의 검증까지 일관되게 적용되어야 한다는 것이다.

만약 비지배가 두 가지 문제를 모두 해결할 수 있는 이문화간·국가간 조정 원칙(regulative principle)이 되려면, 다음과 같은 수정이 불가피하다. 우선, 비지배가 심의과정에 적용되어야할 규제원칙이지만, 역으로 심의라는 과정을 통해 그 내용이 형성될 수도 있다는 것이 납득되어야 한다. 만약 이것이 납득되지 않는다면, 비지배는 일방의 전정치적 요구일 수밖에 없고, 비지배의 제도화는 힘의 경쟁을 위한 미사여구로 전락할 수밖에 없다. 비지배가 누구나 동의할 수밖에 없는 최상의 이상(supreme ideal)으로 제시된다면, 그 어떤 전정치적 기준도 허용되지 않는 심의라는 의미가 무색해지고, 심의를 통해 형성된 비지배적 절차에 대한 애정이 동료 시민들에 대한 애정과 시민적 책임성을 능가하는 정치적·도덕적 행위의 준칙이 될 수 있는지도 미지수이기 때문이다. 다음으로, 비지배가 심의에 적용되는 정치적·도덕적 판단근거이자, 동시에 비지배적 조건이 충족되지 않은 상태를 극복하기 위한 정치적·도덕적 행동의 준칙이 되어야 한다. 즉 비지배적 심의가 새로운 정체성을 창출하기를 기대하기보다, 심의에 참여한 모두가 납득할만한 근거를 제공함으로써 이들 사이의 합의가 궁극적으로 비지배적 조건을 제공하고 유지하고자하는 정치적 실천을 유도해야한다는 것이다. 예를 들면, 일국 또는 특정 국가들의 자의적 힘의 행사가 지속적이고 반복적으로 발생한다면, 이러한 패권국가 또는 강대국들을 견제하기 위한 약소국들 사이의 연대 또는 국제 사회의 심의를 활성화하는 정당성을 비지배가 제공해야한다는 것이다.

두 가지 수정사항을 종합하면, 심의를 통해 보편적으로 적용될 인권의 내용을 구성할 수 있는 길은 비지배적 상호성을 보장해 주는 데 있다. 이 때 비지배는 이문화간·국가간 심의를 형성하는 최소 조건이지만, 이것 자체가 제1원칙으로서 다른 모든 원칙들을 전정치적으로 규정하지는 않는다. 시민들뿐만 아니라 정치가들이 특수한 맥락에서 무엇이 올바른 일인가를 판단할 때 이성적 판단의 근거가 되는 동시에, 심의의 내용을 채워나갈 다른 원칙들을 심의를 통해 드러나게 하는 조정 원칙이라는 것이다. 조정 원칙으로서 비지배는 심의의 조건을 구성함과 동시에 그러한 조건을 파괴하는 어떤 형태의 결정도 용납하지 않음으로써, 전정치적 가치가 없이도 다수결이라는 절차를 통해 반인권적 결정조차 용인되는 것을 방지한다. 비지배가 국내적 차원에서 개인의 자율성을 보장한다면, 국제적 차원에서는 심의에 참여한 국가의 자율성을 보장할 수 있는 원칙으로 제시되는 것이다. 또한 비지배는 상호적이어야 한다. 갈등상태에서 쌍방은 결코 비지배라는 조건에 무조건적으로 동의할 수 없다. 이 때 필요한 것은 갈등상태의 쌍방이 동일하게 비지배라는 조건에 구속된다는 확신, 즉 비지배적 상호성에 대한 확신이다. 비지배를 통해 불평등한 힘의 구조가 심의 과정에서개선되고, 동일한 이유에서

약자가 잠재적 지배에 대항하는 실질적인 정치적 힘을 가질 수 있다는 확신을 가질 때, 심의를 통한 의사결정에 참여할 수 있는 동기가 제공된다는 것이다. 아울러 이러한 심의에 참여한 행위자의 동기만이 아니라, 심의를 통해 형성될 문화도 비지배적 상호성에 대한 확신을 높여 줄 것이다.

공화주의와 인권의 결합을 가능하도록 만드는 하나의 형태로서 이문화간·국가간 심의를 조정하는 비지배적 상호성은 다음과 같은 내용으로 구체화된다. 첫째, 비지배적 상호성은 반정초적(anti-foundational)인 심의를 지향하지만, 모든 가치가 수사적으로 결정된다는 상대주의적이고 회의론적인 인식론은 거부한다. 마치 키케로가 『법률론』(*De Legibus*)에서 보여주듯, 비지배적 상호성은 보편적이고 절대적인 가치가 존재한다는 것은 인정하면서도 인간적 오류와 시간적·공간적 한계를 인정하기에 그 어떤 정초적 근거도 전제하지 않는다(De Legibus 2.14.35-37; 2.18.45; 2-25.62-66).[18] 즉 심의를 다양한 의견들이 갈등적으로 논의되는 장으로 이해하고, 다양한 의견들이 당파적 이익과 불완전한 지식을 전달한다는 것을 전제하며, 그럼에도 불구하고 불편부당한 재판관이나 계약에 호소하기보다 이러한 의견들이 대중적 심의를 통해 조정되고 정당성을 확보해가는 과정에 주목하는 것이다. 따라서 비지배적 상호성은 전정치적으로 주어진 절대적 가치를 부정하지만, 정치사회적·문화적 차이를 절대시하는 회의주의적 견해를 받아들일 수 없다. 비지배적 상호성은 인간적 삶을 영위하는 데 필요한 가치를 논의함에 있어서는 여러 가치 중 하나일 뿐이지만, 이문화적·국가간 심의를 제도화하는 방향을 논의함에 있어서는 가장 우선되어야할 최소 기준이자 조정 원칙으로 제시된다. 즉 비지배적 상호성은 어떤 가치가 부적합한지를 심의 이전에 규정하지는 않지만, 심의에 참여하는 행위자들 모두가 헌신해야할 최소 조건이자 결정된 사안의 검토 기준으로 제시되는 것이다.

둘째, 비지배적 상호성은 심의에 참여하는 모든 행위자에게 동일하게 적용될 수 있는 조건을 제도화하고, 심의의 장을 보호하고 유지하는 데 헌신해야한다는 최소한의 의무를 부과한다. 일면 참여하는 행위자들이 균등한 정치적 힘을 가질 수 있는 심의의 조건을 언급한다는 점에서 롤즈의 만민법적 해결과 유사하다. 그리고 비지배를 조건으로 지구적 심의를 조직함으로써 세계적 차원에서의 보편적 틀을 제시했다는 점에서 보먼의 지구적 시민사회 이론과 비슷하다. 그러나 전자와는 비지배가 선택이 아니라 갈등하는 쌍방이 서로를 존중할 수밖에 없도록 강제하는 힘까지 심의에 참여하는 행위자 모두에게 부여하는 제도화를 요구한다는 점

18) 이와 관련된 연구로는 키케로의 『법률론』에서 보통법적 요소를 찾은 케스틀리의 연구가 있다. 전체적으로 케스틀리의 해석은 시민적 공화주의의 입장을 대변하고 있어, 지나치게 시민적 실천과 적극적 정치참여에 초점을 잡았다(Kastely 1991). 그 결과 키케로의 '정치적 개연성'이 갖는 반정초적이지만 보편적인 틀을 찾으려는 노력을 간과했다는 비판으로부터 자유롭지 않다.

에서 차이가 있고,[19] 후자와는 세계적 차원에서의 민주적 거버넌스를 창출하거나 국가적 정체성을 대체할 세계적 차원의 정체성 또는 세계 시민사회를 구축한다는 목표를 상정하지 않는다는 점에서 다르다. 또한 너스바움의 '가능성 이론'과 같이 인간적 삶의 영위를 위해 최소의 조건들의 결핍과 상실을 깊이 고민하지만, 인간 존엄성을 유지할 가능성의 최소 목록들도 비지배적 상호성이라는 틀에서 자의적 지배나 이러한 지배를 방지할 수 있다는 사실이 심의를 통해 납득될 때에만 고려가 될 수 있다. 그럼에도 불구하고, 비지배적 상호성은 구축된 제도를 통해서만 실현될 수 있는 것은 아니다. 이러한 제도의 필요성을 논의하는 최초의 심의에서부터, 비지배적 상호성은 심의의 참여자들이 그 결과를 추론함으로써 다시 구성해가는 정치적·도덕적 판단기준인 것이다.

정리하자면, 비지배적 상호성은 반정초적이지는 않지만 정치사회적·문화적 경계를 넘어 보편성을 확보할 수 있는 방법의 하나로 심의적 구성에 주목하고, 심의에 참여한 모든 행위자들에게 균등한 힘을 부여함과 동시에 서로의 의사를 존중할 수밖에 없는 실질적 힘을 제도화해서, 그 결과 이문화간·국가간 차이에도 불구하고 적용될 수 있는 인권의 내용을 구성하는 조정원칙이다. 동시에 비지배적 상호성은 심의에 참여하는 모든 사람들이 받아들여야할 최소의 조건이고, 심의의 내용뿐만 아니라 심의의 결과까지 규제함으로써 심의에 대한 신뢰를 확보하는 정치적 기제며, 이러한 비지배적 심의에 참여하는 모든 행위자들이 체득하게 될 하나의 문화이자 규범으로 내면화될 정치적·도덕적 판단 근거다. 비지배적 상호성이 국내적 차원에서처럼 국제적 차원에서 그대로 실현 또는 구축될 수 있다고 보는 것은 유토피아적 환상일지도 모른다. 그러나 행위의 동기가 아니라 심의를 통한 구성이라는 측면에서 바라본다면, 최소 조건으로서 비지배적 상호성의 타당성을 검토하는 심의에서부터 비지배적 상호성이 심의의 조건으로 제도화되는 과정에 이르기까지, 이문화간·국가간 심의의 토대로서 비지배적 상호성이 갖는 정당성은 점증적으로 강화되리라 생각한다.

Ⅳ. 결론

지금까지 필자는 공화주의와 인권의 결합을 타인의 자의적 지배로부터의 자유로 정의되는 고전적 의미의 자유를 통해 재조명하려는 새로운 시도들을 소개하고, 자연적으로 부여된

19) 롤즈의 만민법과 비지배를 심의의 조건으로 제시하는 공화주의에서 이해하는 만민법의 차이에 대해서는 페팃의 연구(Pettit 2009, 21)를 참조.

권리가 아니라 심의를 통해 구성되는 것으로서 인권을 이해하는 고전적 공화주의 전통에서 정치사회적 특수성과 인권의 보편성을 조화시킬 수 있는 조정 원칙으로 비지배적 상호성을 제시했다. 이 과정을 통해 필자는 두 가지 주장을 전개했다. 첫째, 최근 비지배 자유를 가지고 공화주의와 인권의 결합을 시도한 이론들은 이문화간 심의의 최소 조건으로서 비지배가 갖는 정치적 특성을 충분히 고려하지 못했다는 것이다. 공감의 범위가 개인으로부터 다른 사회의 구성원으로 확대된다는 감정적 전이 이론은 자유주의적 사해동포주의와 마찬가지로 개개인이 지구적 의무에 대해 가지는 동기에만 집중했다는 점이 부각되었고, 비지배적 심의를 통한 지구적 차원의 시민사회 또는 정체성의 수립을 주창한 이론은 시민적 공화주의와 마찬가지로 민주적 심의를 통한 시민의식의 제고가 목적으로 전치되어버렸다는 점이 지적되었다. 둘째, 비지배적 상호성이 전정치적으로 주어진 절대적 기준에 호소하지 않으면서도 문화적·정치사회적 경계를 넘어 적용될 수 있는 인권의 내용을 구성할 수 있는 조정 원칙이 될 수 있다는 것이다. 이를 위해 먼저 키케로의 언술을 통해 공화주의와 인권의 결합에 대한 최근 논의에서 간과되었던 설득을 통한 국내외 정치의 연계가 부각되었고, 이후 반정초적이면서도 반상대주의적인 판단 기준과 관련된 고전적 논의를 통해, 이문화간의 심의를 구성하면서 동시에 심의를 통한 반인권적 결정을 방지할 수 있는 최소 조건으로 비지배적 상호성을 제시했다.

우리는 인권의 시대에 살고 있다. 그러나 인권이 중요한 정치사회적 주제로 대두되었다는 사실이 인권을 둘러싼 윤리적·정치적 문제가 완전히 해소되었다는 것을 의미하지는 않는다. 인권을 둘러싼 이념적 대립과 규범적 갈등, 그리고 정치사회적 협상으로 풀어야할 숙제들이 아직도 많다. 이러한 갈등과 숙제들은 민주적 절차나 공정한 심의를 기대할 수 없는 정치체제에서만 나타나거나, 강대국의 이익에 따라 인도적 개입의 내용이 좌우되는 국제정치질서의 냉혹한 현실로부터만 비롯되는 것은 아니다. 사실 거의 대부분의 정치체제에서 인권은 가장 중요한 가치로 헌법에 명시되어 있고, 1948년에 채택된 세계인권선언의 규범적 성격은 거의 대부분의 나라가 부정하지 않고 있다. 그럼에도 불구하고, 매일의 일상을 통해 우리는 인권의 내용과 구체적인 적용이 정치적 심의를 통해 결정될 수밖에 없다는 점을 다시금 느끼게 된다. 민주화가 될수록 인권의 구체적 적용에서 발생하는 상이한 이해의 조정이 필요하고, 국제적 차원에서 인권신장의 요구가 강할수록 인간의 권리 중 하나로 간주되는 주권국가의 자율성이 갖는 현재적 의미를 재고해볼 수밖에 없다.

민주적 심의를 통해 구성되는 권리로서 인권을 바라본다고 문제가 모두 해결되는 것은 아니다. 추상적 언명을 현실화하는 과정에서, 민주적 절차를 통해 절대적 인권의 범위와 내용을 정하는 일은 결코 간단하지 않기 때문이다. 만약 어떤 집단이 자신들의 정치적 의사를 인권을 통해 관철시키려고 할 때, 그리고 이와 대립되는 집단이 인권에 대한 상이한 해석과 내용을

바탕으로 이들의 의사에 반대할 때, 인권은 더 이상 두 집단 모두가 공감할 수 있는 규범적 척도로서 기능을 발휘할 수 없다. 군가산점 문제나 낙태 문제와 같이 상이한 인권 해석을 가진 집단들이 충돌하는 경우, 사회적 안전망을 수립하는 비용분담을 둘러싸고 개인들이 소유권을 바탕으로 저항하는 경우, 민주적 절차를 통해 수립된 법률을 인권이라는 잣대로 헌법재판소가 위헌판결을 내리는 경우, 그 외에도 많은 사안에서 인권은 민주주의와 잠재적·명시적 긴장관계에 있다. 따라서 우리는 인권은 무조건 보장되어야 한다는 추상적 언명이 아니라 그것을 실현할 수 있는 제도적 장치들의 마련을 고민해야 한다. 지금의 제도가 문제가 있다면 고쳐야하고, 고쳐야 한다면 새로운 제도적 모색을 위한 심의를 시작해야 한다. 그리고 이러한 심의가 가능하려면 인권에 대한 다양한 이해를 듣고 생각할 수 있는 시민적 품위와 상상력이 필요하다. 그렇지 않으면, 다양한 견해가 가져올 수 있는 인간다운 삶의 새로운 청사진보다 교조적인 정치적 수사가 가져올 반복되는 절망만이 난무할 것이다. 국제적 차원에서는 더 말할 나위가 없을 것이다.

필자는 비지배적 상호성에 기초한 민주적 심의를 통해 국내적 차원에서나 국제적 차원에서나 동일하게 적용될 수 있는 인권의 내용을 구성할 수 있다는 확신을 심어주는 데 큰 기여를 할 수 있으리라 생각한다. 인권을 단순히 인간으로서 동일한 대우를 받아야한다는 도덕적 규범에 국한하지 않을 때, 인권을 민주적 심의에 참여할 수 있는 실질적 힘의 제도적 보장까지 포함하는 것으로 이해할 때, 그리고 이러한 제도적 조건이 민주적 심의를 통해 구성되고 유지되어야 한다고 말할 때, 전정치적으로 부여된 절대적 가치를 전제하는 것만으로 이문화간·국가간 차이를 극복할 수 있다고 말하는 것은 부적절해 보인다. 또한 심의의 조건으로서 비지배가 다른 사회의 구성원들에게 확대 적용되는 것을 개인의 선택으로 치환하거나 세계시민사회의 일원으로서의 책임감에 귀속시키는 것은 불충분해 보인다. 이런 맥락에서, 비지배적 상호성은 지금까지 공화주의 인권 논의에서 간과된 정치사회적 권리로서 인권의 특성, 그리고 반정초적이면서도 반상대주의적인 심의의 가능성을 부각시킴으로써 새로운 공화주의와 인권의 결합 형태를 만들 수 있을 것이라고 기대한다.

참고문헌

곽준혁. 2007.「키케로의 공화주의」『정치사상연구』 13집 2호: 126-148.

_____. 2006.「사법적 검토의 재검토」『한국정치학회보』 40집 4호: 1-25.

_____. 2005.「심의 민주주의와 비지배적 상호성」『국가전략』11권 2호: 141-168.

_____. 2003.「민족주의 없는 애국심과 비지배 평화원칙」『아세아연구』46집 4호: 311-340.

Beitz, Charles. 2001. "Human Rights as a Common Concern". *American Political Scinece Review* 95(2): 269-282.

Bobbio, Noberto. 1996. *The Age of Rights*. Trans. Allan Cameron. Cambridge, UK: Polity.

Bohman, James. 2008. "Nondomination and Transnational Democracy". Cecile Laborde and John Maynor, ed. *Republicanism and Political Theory*, 190-216. Malden, MA: Blackwell Publishing Co.

_____. 2007. *Democracy across Borders*. Cambridge: MIT Press.

_____. 2004. "Republican Cosmopolitanism". *The Journal of Political Philosophy* 12(3): 336-352.

_____. 2001. "Cosmopolitan Republicanism". *The Monist* 84(1): 3-21.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos. 2002. "Citizenship and *Res Publica*: The Emergence of Republican Rights". *Citizenship Studies* 6(2): 145-164.

Brunt, Peter. 1988. *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Caney, Simon. 2001. "Human Rights, Compatibility, and Diverse Cultures". Simon Caney and Peter Jones, ed. *Human Rights and Global Diversity*, 51-76. Portland, OR: Frank Cass.

Cranston, Maurice. 1983. "Are There Any Human Rights?". *Deadalus* 112(4): 1-17.

Cronin, Ciaran and De Greiff, Pablo. 2002. "Introduction: Normative Responses to Current Challenges of Global Governance". Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, eds. *Global Justice and Transnational Politics*, 1-32. Cambridge: MIT Press.

Cicero. 2000[1928]. *De Re Publica & De Legibus*. Trans. Clinton Walker Keyes. Cambridge: Harvard Unviersity Press.

Cicero. 2001[1913]. *De Officiis*. Trans. Walter Miller. Cambridge: Harvard Unviersity Press.

Cicero. 1967. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Trans. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.

Dagger, Richard. 2006. "Neo-republicanism and the Civic Economy". *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 151-173.

De Bary, Wm. Theodore. 1998. *Asian Values and Human Rights, A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge: Harvard Unviersity Press.

Donnelly, Jack. 2003. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. 1999. "Human Rights and Asian Values: A Defense of 'Western' Universalism". Joanne Bauer and Daniel Bell, eds. *The East Asian Challenge for Human Rights*, 60-87. New York: Cambridge University Press.

Dworkin, Ronald. 1996. *Freedom's Law, the Moral Reading of the American Constitution*. Cambridge: Harvard University Press.

Elster, Jon. 1999. "Majority Rule and Individual Rights". Obrad Savic, ed. *The Politics of Human*

Rights, 120-148. New York: Verso.

Finnis, John. 2000. "The Priority of Persons". Jeremy Horder, ed. *Oxford Essays in Jurisprudence, Fourth Series*, 1-15. Oxford: Clarendon Press.

Fox, Russell Arben. 1997. "Confucian and Communitarian Responses to Liberal Democracy". *The Review of Politics* 59(3): 561-592.

Garsten, Bryan. 2006. *Saving Persuasion*. Cambridge: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. 1999. "Private and Public Autonomy, Human Rights and Popular Sovereignty". Obrad Savic, ed. *The Politics of Human Rights*, 50-66. New York: Verso.

_____. 1996. "Three Normative Model of Democracy". Seyla Benhabib, ed. *Democracy and Difference*, 21-30. Princeton: Princeton University Press.

Hope, Simon. 2008. "Republicanism and human rights: a plausible combination?". *Cambridge Review of International Affairs* 21(3): 367-382.

Howard, Rhoda. 1993. "Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community". *Human Rights Quarterly* 15(2): 315-338.

Hunt, Lynn. 2007. *Inventing Human Rights*. New York: W. W. Norton.

Ignatieff, Michael. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.

Kastely, Amy. 1991. "Cicero's De Legibus: Law and Talking Justly Toward a Just Community". *Yale Journal of Law & the Humanities* 3(1): 1-31.

Miller, David. 2007. *National Responsibility and Global Justice*. New York: Oxford University Press.

_____. 2000. *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity Press.

Nussbaum, Martha. 2000. "In Defense of Universal Values". *Idaho Law Review* 36: 379-447.

_____. 1997. "Capabilities and Human Rights". *Fordham Law Review* 66(2): 273-300.

Ostrom, Vincent. 1994. "Res Publica: the Emergence of Public Opinion, Civic Knowledge, and a Culture of Inquiry". Vincent Ostrom, ed. *The Meaning of American Federalism in Constituting a Self-Governing Society*, 199-288. San Francisco: Institute for Contemporary Studies.

Pangle, Thomas. 1998. "Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal". *Canadian Journal of Political Science* 31(2): 235-262.

Parekh, Bhikhu. 1999. "Non-ethnocentric Universalism". Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler, eds. *Human Rights in Global Politics*, 128-159. Cambridge: Cambridge University Press.

Pettit, Philip. 2009. "A Republican Law of Peoples". *European Journal of Political Theory*. forthcoming.

_____. 1997. *Republicanism*. New York: Oxford University Press.

Remer, Gary. 1999. "Political Oratory and Conversation, Cicero versus Deliberative Democracy". *Political Theory* 27(1): 39-64.

Sen, Amartya. 1997. "Human Rights and Asian Values". *The New Republic* 20(July 14-21): 33-40.

Taylor, Charles. 2008[1996]. "A World Consensus on Human Rights?". Richard Falk, Hilal Elver and

Lisa Hajjar, eds. *Human Rights, Critical Concepts in Political Science*. New York: Routledge.

Thompson, Mark R. 2000. "The Survival of 'Asian Values' as 'Zivilisationskritik'". *Theory and Society* 29(5): 651-686.

Viroli, Maurizio. 2002. *Republicanism*. Trans. Antony Shugaar. New York: Hill and Wang.

Walzer, Michael. 1994. *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Weiming, Tu. 1998. "Epilogue: Human Rights as a Confucian Moral Discourse". Theodore de Bary and Tu Weiming, eds. *Confucianism and Human Rights*, 297-307. New York: Columbia University Press.

White, Stuart. 2003. "Republicanism, Patriotism, and Global Justice". Daniel Bell and Avner de-Shalit, eds. *Forms of Justice, Critical Perspectives on David Miller's Political Philosophy*, 251-268. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Yasuaki, Onuma. 1999. "Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights". Joanne Bauer and Daniel Bell, eds. *The East Asian Challenge for Human Rights*, 103-144. New York: Cambridge Univeristy Press.

논문투고일: 2009년 2월 25일
심사개시일: 2009년 3월 19일
심사완료일: 2009년 4월 27일

Republicanism and Human Rights

Kwak, Jun-Hyeok
Korea University

This paper aims to introduce various attempts to reevaluate the connection between republicanism and human rights with the conception of liberty as nondomination, to explain the reason that those attempts are insufficient to reduce the incompatibility of democratic deliberation with universal rights, and to present reciprocal nondomination as a regulative principle by which the universality of human rights could be in concord with sociopolitical particularities. Recently a number of scholars under the banners of republicanism have argued that in the republican tradition where human rights are comprehended not as naturally given but sociopolitically constructed, an appropriate account of human rights across sociopolitical and cultural borders could be justified. However, they did pay too little attention to deliberation with persuasion and nondomination through reciprocity, whereby the justification of human rights in the lights of republicanism are unduly reduced to individual motivation on the one hand and arguably transposed for the sake of building cosmopolitan civil society. By exploring the political justifications of humanitarian solidarity in classical republicanism with relation to human rights, I develop two arguments. First, critically reviewing various attempts to explain human rights in the lights of republicanism, I claim that too little attention has been paid to the sociopolitical meanings of nondomination as a minimal condition for democratic deliberation. Second, analyzing two distinct classical republican justifications for humanitarian solidarity, I argue that the politics of persuasion with reciprocal nondomination as a regulative principle may help us form another reasonable republican justification for human rights which is at once anti-foundational and anti-relativist.