

공공성의 정치철학적 기초: J.J. Rousseau의 문명관과 일반의지를 중심으로

임의영*

공공성에 관한 사상적 연구는 공공성 담론의 지평을 넓히는 데 중요한 의미를 갖는다. 그럼에도 불구하고 사상적 연구는 미진한 편이다. 이 논문에서는 공공성의 사상적 기초를 다지는 데 초점을 맞춘다. 상업사회의 모순에 천착하여 조화로운 사회를 추구했던 루소는 공공성의 사상적 논의를 전개하는 데 일종의 안내자로서의 역할을 하기에 충분했다. 따라서 이 논문에서는 우선 루소가 어떠한 사람인가를 예비적으로 고찰한다. 루소 사상은 기본적으로 타락과 회복의 문명사를 맥락으로 한다. 따라서 두 번째로는 루소의 문명사를 조망한다. 루소는 문명사회의 타락으로부터 벗어날 수 있는 계기를 사회계약에서 찾는다. 사회계약을 통해 공동적 자아로서 일반의지가 형성된다. 사실상 일반의지는 루소가 말하고자 하는 모든 것이 포함되어 있다. 따라서 세 번째로는 루소의 일반의지 개념을 집중적으로 살펴본다. 네 번째로 루소의 문명관과 일반의지 개념을 공공성의 맥락에서 재전유하는 논의를 진행한다. 그리고 마지막으로는 이상의 논의가 갖는 행정학적 의미를 제시한다.

주제어: 루소, 공공성, 일반의지, 사회계약, 문명

1. 서론

노동의 분업 및 노동시장의 분절화와 금권민주주의 그리고 잉여가치의 집중을 본질로 하는 자본주의체제는 발전을 거듭할수록 인간의 행복과 안녕을 더욱 더 위협하고 있다. 공공성은 파편화된 인간의 실존과 스스로를 배반하고 있는 민주주의 그리고 정의의 가치들을 훼손하는 불평등의 심화 등과 같은 현대적 위기에 대한 대응책을 찾는

* 고려대학교에서 행정학 박사학위를 취득하고, 현재 강원대학교 행정심리학부 교수로 있다. 주요 관심분야는 행정철학, 관료제 등이다(E-mail: eylim@kangwon.ac.kr).

과정에서 주목을 받게 되었다. 그동안 공공성에 대한 관심이 등장하게 된 배경이나 개념 및 유형 등과 관련된 연구들이 적지 않게 이루어졌다(임의영, 2018). 그러나 공공성 담론의 토대가 단단하다고 보기는 어렵다. 담론의 깊이와 폭을 심화시키고 넓히는 데 필요한 사상적 토대에 관한 연구가 충분히 이루어지지 않은 것도 그 한 이유라 할 수 있다. 사실상 사상가들이 공공성을 화두로 연구를 진행한 경우는 찾아보기 어렵다. 따라서 사상적 기반에 관한 연구는 사상가들의 사상을 공공성의 맥락에서 재전유하는 방식을 취할 수밖에 없다. 이 글은 공공성의 사상적 기반을 다지는 것을 기본적인 목적으로 삼는다.

그렇다면 어떤 사상가를 대상으로 할 것인가? 고대의 소크라테스부터 현대의 사상가들에 이르기까지 모든 사상가들이 연구의 대상이 되어야 할 것이다. 그 가운데에서도 특히 주목을 끄는 사람은 장-자크 루소(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)이다. 그는 당대의 상업사회 또는 문명사회의 실체를 폭로하고 인간이 참다운 행복을 누릴 수 있는 조건을 모색하는 데 일생을 바쳤다. 그는 상업사회를 인간을 파편화하고 개성이 없는 존재로 타락시키고, 심각한 부의 불평등을 구조화함으로써 공화주의적 삶을 위협하는 악으로 보았다(Nacol, 2010; Rasmussen, 2008). 그는 사회계약을 통해 참다운 민주주의를 실현하고, 교육을 통해 유덕한 시민을 양성함으로써 상업사회의 악, 즉 불평등으로부터 벗어나는 방안을 제시한다. 이러한 생각을 관철시키기 위해 그가 저술한 모든 저작들은 현대사상의 샘물이 되었다. 루소 사상의 빅뱅이 현대사상의 우주를 탄생시켰다고 해도 과언은 아닐 것이다. 루소는 시간적으로는 300년 전의 인물이지만, 그의 문제의식은 오늘날 공공성 담론에 내재된 문제의식과 다르지 않다. 공공성은 공동체의 행위주체들이 민주적 절차를 통해 정의의 가치를 실현하는 이념으로서 행위주체로서 인간, 절차로서 민주주의 그리고 내용적으로 정의의 가치에 초점을 맞춘다. 그러한 의미에서 루소의 인간에 대한 관심, 정치체제로서 민주주의에 대한 관심 그리고 불평등에 대한 관심은 공공성의 사상적 디딤돌이 되기에 충분할 것이다. 따라서 이 글은 루소 사상을 공공성의 맥락에서 재전유함으로써 공공성 담론의 사상적 기반을 마련하는 데 초점을 맞춘다.

이를 위해 이 글은 우선 루소가 어떠한 사람인가를 예비적으로 고찰한다(II장). 루소 사상은 기본적으로 타락과 회복의 문명사를 맥락으로 한다. 따라서 두 번째로는 루소의 문명사를 조망한다(III장). 루소는 문명사회의 타락으로부터 벗어날 수 있는 계기를 사회계약에서 찾는다. 사회계약을 통해 공동적 자아로서 일반의지가 형성된다. 사실상 일반의지는 루소가 말하고자 하는 모든 것이 포함되어 있다 해도 과언은 아닐 것이다. 따라서 세 번째로는 루소의 일반의지 개념을 집중적으로 살펴본다(IV장). 네 번째로 루

소의 문명관과 일반의지 개념을 공공성의 맥락에서 재전유하는 논의를 진행한다(V장). 그리고 마지막으로는 이상의 논의가 갖는 행정학적 의미를 제시한다(VI장).

II. 예비적 고찰: 반항하는 인간 장-자크 루소

루소는 파란만장한 삶을 살았다. 유럽인들은 루소에 열광하기도 했고, 그를 악마시 하기도 했다. 말년에 루소는 자신의 처지를 이렇게 묘사하였다. “이제 나는 이 지상에 혼자다. 오직 나 자신뿐, 형제도 이웃도 친구도 사회도 없다. 세상에서 가장 원만하고 애정이 넘치는 한 사람이 이렇게 그들에게서 만장일치로 추방되었다(몽상, 23).”¹⁾ 어떻게 해서 루소는 이러한 상황에 처하게 된 것일까?

첫째, 루소는 철저하게 자유로운 삶을 추구하였다. 그의 자유의 관념은 자기가 원하는 것을 하는 것이 아니라 원하지 않는 것을 하지 않는 것이다(몽상, 127). 그는 ‘예속 이라면 어떤 것이든 죽기보다 싫어하는 성격’의 소유자였다(고백 I, 184). “내 정신은 자신의 리듬에 따라 움직이려 하며, 타인의 리듬에 복종할 수가 없는 것이다(고백 I, 190).” 루소는 루소일 뿐이다. “오직 나뿐이다. … 나는 다르다. 자연은 나를 주조했던 거푸집을 깨뜨려버렸다(고백 I, 12).” 그에게 자유는 자연이 그에게 선물한 개성을 실현하는 유일한 길이다. 그에게 구속과 예속은 자연에 거스르는 것이다. 그렇다면 루소에게 구속은 무엇을 의미하는가? 그것은 자신이 원하지 않는 것을 하게 하거나 하게 할 가능성이 있는 것 일체를 말한다. 루소는 의무와 책임이 수반되는 사회적 관계를 형성하는 것 자체를 회피하려 하였다. 그는 주위 사람들이 베푸는 선의마저도 받아들이려 하지 않았다. 선의라 하더라도 의무감을 불러일으키기 때문이다. 그러다 보니 사람들로부터 오해를 받을 수밖에 없었다. 또한 그는 사람들이 ‘완전히 가면 속에 있는(에밀 II, 52)’ 사교계의 풍습과 여론의 구속으로부터 벗어나기 위한 ‘자기개혁’을 감행한다(고백 II, 148-149). 사람들이 일반적으로 당연하게 생각하는 삶의 방식을 거부함으로써 사람들로부터 일종의 별종 취급을 받게 된다.

둘째, 루소는 철저하게 비판적이었다. 그의 비판은 당대의 구시대적 사상은 물론 새

1) 루소의 저서를 인용할 때는 《인간불평등기원론》은 ‘불평등’, 《고백록: 최초 현대인의 초상 1, 2》은 ‘고백’, 《고독한 산책자의 몽상》은 ‘몽상’, 《대화: 루소, 장 자크를 비판하다》는 ‘대화’, 《신엘로이즈 I, II》는 ‘신엘로이즈’, 《정치경제론》은 ‘정치경제’, 《학문과 예술에 대하여》는 ‘학문’, 《사회계약론》은 ‘사회계약’, 《산에서 보낸 편지》는 ‘산에서’, 《에밀 또는 교육론 1, 2》은 ‘에밀’, *On the Government of Poland*는 ‘폴란드’로 표기한다.

로운 흐름을 주도했던 사상에 대한 도전이었고, 너무나도 당연하게 받아들여지고 있던 종교관에 대한, 그리고 그것에 의존하고 있던 기존의 정치질서에 대한 도전이었다. “우리 시대의 현자들이 제시하는 학설에서는 오류와 어리석음만을, 우리의 사회질서에서는 압제와 비참함을 보게 되었다(고백II, 234).” 계몽주의 철학자들은 인간의 이성과 진보를 최고의 가치로 삼고 당대의 질서에 대해 도전하면서 새로운 시대의 문을 열고 있었다. 루소는 그들과 친밀하게 인간적, 지적 교류를 유지하고는 있었으나, 그들이 자부심을 느끼고 있던 인간 문명에 대해 비판적이었다. 요컨대 계몽주의자들에게 인간의 행복을 약속하는 듯이 보였던 문명의 화려함이 루소에게는 인간에게 비참을 가져오는 흉물로 인식되었다. 요컨대 루소는 계몽주의의 자기비판을 시도한 것이다(Hullug, 1994; Melzer, 1995). 따라서 본래부터 적대적이었던 계몽주의 철학자들은 물론이고 본래부터 친밀한 관계에 있던 계몽주의 철학자들과도 소원하게 되었다. 루소가 특히 유럽사회에서 괴물 취급을 받게 된 것은 그의 종교관 때문이었다. 《에밀(1762)》의 ‘사부아 보좌신부의 고백’과 《사회계약론(1762)》의 ‘시민종교’에서 드러난 그의 자연종교와 종교적 관용에 대한 견해가 프랑스와 루소의 조국 제네바 당국으로부터 이단으로 규정되는 계기가 되었으며 정치적 탄압의 명분이 되었다. 그는 사람들로부터 ‘부도덕한 자, 무신론자, 미치광이, 광견병자, 야수, 늑대(고백, 490)’라는 야유를 받았으며, 피신처를 찾아 유럽 전역을 헤매는 신세가 되었다.

루소는 ‘반항하는 인간(home revolté)’이었다(Shklar, 1969: 1).²⁾ 정치, 경제, 사회, 문화, 종교, 예술 등에 관한 기성의 고정관념에 대해 끊임없이 의문을 제기하고 논쟁을 피하지 않았으며, 자신의 목숨이 걸린 상황에서도 타협하지 않았다. 그러다 보니 주위에 있던 사람들이 점점 그로부터 멀어지는 곤란을 겪게 된다. 그는 철저하게 홀로 남게 된다. 루소는 자유로운 삶을 추구하였고, 타협이 없는 비판을 감행함으로써 사람들로부터 오해와 미움을 받았다. 실제보다는 외관을 중시하는 사회적 삶에서는 모든 것이 불투명하다. 루소의 눈에 비친 사람들은 자신의 정체성이나 개성을 상실해가고 있으며 다른 사람의 진실한 면을 보는 능력을 상실했다. 투명한 인식과 사회적 관계를 방해하는 장애물을 제거하는 것이 루소의 삶과 사상의 핵심이다(Starobinski, 2012). 그는 실제 삶에서 그리고 글을 통해서 무모하리만치 그 가능성을 실험하고 주장하였다. 루소는 사람들이 자신의 진의를 제대로 이해하지 못하고 있다고 생각했다. 그래서

2) “반항하는 인간이란 무엇인가? ‘농(Non)’이라고 말하는 사람이다. 그러나 그는 거부는 해도 포기하지 않는다. ... 반항하는 인간의 논리는 인간조건 불의에 또 다른 불의를 보태지 않도록 정의에 봉사하고, 세상에 가득한 거짓을 심화시키지 않도록 명료한 언어를 쓰고, 인간의 고통에 맞서서 행복을 위하여 투쟁하는 데 있다(Camus, 2003: 31, 464).”

그는 자신을 정당화하는 글을 쓰지 않을 수 없었다. 《고백록(1782)》, 《고독한 산책자의 몽상(1782)》, 《대화: 루소, 장 자크를 비판하다(1782)》 등은 자신을 정당화하는 대표적인 글들이다. 그리고 그는 자신의 글에 대한 비판에 적극적으로 대응함으로써 수많은 논쟁적인 편지들을 남겨놓았다.

아마도 당대의 사람들이 루소의 진의를 오해한 것은 그가 먼 미래로부터 온 사람이었기 때문일 것이다. 그는 너무 앞서나간 사람이었다. 오히려 오늘날의 우리에게 루소의 문명에 대한 비판, 사회적 불평등에 대한 비판, 소유에 대한 비판, 종교적 불관용에 대한 비판, 지배와 예속을 근간으로 하는 사회질서에 대한 비판, 부당한 사회질서를 옹호하는 학문과 예술에 대한 비판(학문예술)이 전혀 낯설지 않다. 루소는 현대 사상의 샘물이다. 현대의 수많은 사상가들이 루소에게 빚을 지고 있다. 그가 남긴 유산들 가운데 무엇보다도 주목할 만한 것은 비참한 문명의 창조자가 바로 인간 자신이라는 점과 그렇기 때문에 인간만이 문명의 궤도를 바꿀 수 있다는 점을 우리에게 일깨우고 있다는 것이다. 《인간불평등기원론(1754)》은 “노상 자연에 대해 불평하는 어리석은 자들이여 그대들의 모든 불행은 그대들로부터 생겨나 그대들에게 오는 것임을 알아라(고백Ⅱ, 188)”는 메시지를 던진다. 《사회계약론》은 우리가 실현해야 하는 바람직한 사회의 구성 원리를 제시한다. 그러한 의미에서 루소는 우리에게 지속적으로 기존의 사회질서를 넘어서 더 나은 세상을 꿈꾸는 반항하는 인간이 될 것을 주문하고 있는 것으로 보인다.

Ⅲ. 문명사적 조망

루소의 경우 역사 연구의 목적은 연대기를 서술하거나 변화의 인과율을 발견하는데 있는 것이 아니라 ‘인간의 마음’을 읽는 데 있다. “역사를 통해서 ... 인간의 마음을 보게 될 것이다(에밀Ⅰ, 66).” 그는 자연적인 인간의 마음이 사회적 관계 속에서 어떻게 변화하는지를 보고자 한다. 루소의 문명사는 전기 자연상태, 후기 자연상태 또는 사회상태, 대안적 사회상태 등 세 개의 단계로 전개된다.

1. 전기 자연상태: 순진무구의 시대

루소가 추론하는 최초의 자연상태는 홉스가 말하는 전쟁상태와는 전혀 다르다. 자연 상태에서는 사람들이 더 많은 이익을 위해 다른 사람들을 해치거나 불행에 빠뜨려야

할 특별한 이유가 없다. 자연은 사람들이 먹고 살기에 충분한 음식을 제공할 수 있다. 자연상태의 인간들은 오직 자신의 본능적 욕구의 충족에 충실하며 각자도생의 삶을 산다. 따라서 루소는 최초의 자연상태를 다음과 같이 묘사한다.

원시의 인간은 일도 언어도 거처도 없고, 싸움도 교제도 없으며, 타인을 해칠 욕구가 없듯이 타인을 필요로 하지도 않고, 어쩌면 동류의 인간을 개인적으로 단 한 번도 만난 적 없이 그저 숲속을 떠돌아다녔을 것이다. 그는 얼마 안 되는 정념의 지배를 받을 뿐 스스로 자족하면서 자신의 상태에 맞는 감정과 지적 능력만을 갖고 있었다. 원시의 인간은 자신의 진정한 필요만을 느꼈고, 눈으로 보아 흥미롭다고 여겨지는 것만을 쳐다보았다. 그의 지능은 그의 허영심과 마찬가지로 발달하지 못했다. 우연히 그가 어떤 발견을 한다 해도 그는 자신의 지식조차 기억하지 못하기 때문에 그것을 전수할 수 없었다. 기술은 발명자와 더불어 소멸했다. 교육이란 것은 존재하지 않았으며 아무런 진보도 없이 세월이 흐름에 따라 세대가 이어질 뿐이었다. 그리고 각각의 세대는 언제나 똑같은 지점에서 출발했으므로, 최초의 시대의 모든 조야함 속에서 수백 년이 되풀이되며 흘러갔다. 종은 이미 늙었으나 인간 개체는 항상 어린애로 머물러 있었다(불평등, 98-99).

전기 자연상태의 인간의 마음에서는 어떠한 원리가 작용하는가? 루소에 따르면, 인간의 마음에는 두 개의 원리가 작동한다는 것이다. '하나의 우리의 안락과 자기보존에 대해 스스로 큰 관심을 갖는다는 원리이며, 다른 하나는 모든 감성적 존재, 주로 우리 동포가 죽거나 고통을 당하는 것을 보면 자연스럽게 혐오감을 느낀다는 원리'이다(불평등, 43). 전자는 자신을 향한 '자기애'이며, 후자는 다른 사람을 향한 '연민'이다. 자연상태를 지배하는 원칙들은 이 두 가지 원리의 상호작용에 의해 만들어진다. 물론 자기애가 연민보다는 더 크게 작용하는 것이 자연스러운 일이지만, 연민은 타인의 고통을 야기할 수 있는 자기애의 과잉을 제한하는 성질을 갖는다.

루소가 추론한 최초의 자연상태의 인간은 동물과 크게 다르지 않다. 그럼에도 불구하고 인간이 동물과 다른 점은 무엇인가? 루소는 두 가지 특성을 제시한다. 첫째로 인간은 단순히 본능만을 따르는 존재가 아니라 선택하는 능력이 있는 '자유로운 주체'라는 것이다. "우선 나는 모든 동물을 하나의 정밀한 기계로밖에 보지 않는다. 자연은 기계가 스스로 작동할 수 있도록, 또한 그것을 고장 내거나 파괴하려는 경향이 있는 모든 것에 대하여 어느 정도까지는 스스로를 지킬 수 있도록 감각이라는 것을 부여했다. 나는 인간이라는 기계도 마찬가지로 본다. 다만 동물의 활동에서는 자연만이 오로지

모든 것을 행하는 데 반해 인간은 자유로운 주체로서 자연의 활동에 협력한다는 것이 다를 뿐이다. 즉 동물은 본능에 따라, 인간은 자유로운 행위에 따라 취사선택을 하게 된다(불평등, 66). 자연상태에서 인간은 ‘자연적 자유’를 향유한다. 자연적 자유는 ‘마음이 내키는 대로 취할 수 있는 모든 것에 대한 무제한의 권리’이며, ‘개인의 힘에 의해서만 제한을 받는다’(사회계약, 37). 둘째로 인간은 제한된 능력에 갇혀있는 존재가 아니라 제약 없이 자신을 향상시키는 ‘완성가능성’을 특징으로 한다는 것이다. “인간은 환경의 도움을 얻어 다른 모든 능력을 점차 발전시켜가는 이러한 가능성을 … 소유하고 있다(불평등, 68).” 완성가능성이 발전시키는 능력들로는 이성, 언어, 사회적 덕, 통찰, 상상력, 도구사용능력 등을 아우른다(MacLean, 2002: 31).

전기 자연상태에서 인간의 마음은 투명하다. 보이는 것이 다이기 때문에 이성적 사고가 필요하지 않다. 자원은 희소하지 않다. 사람들이 필요 이상의 것을 소유해야 할 이유가 없다. 또한 남에게 잘 보여야 할 이유도 없고, 남보다 잘났다는 허영의 늪에 빠져야 할 이유도 없다. 사람들의 겉과 속이 다르지 않다. 그러다 보니 모든 것이 투명하다. 전기 자연상태의 사람들은 마치 선악과를 따먹기 이전의 아담과 이브처럼 선악을 모르며, 오직 본능과 감정에 충실하게 산다(불평등, 86). 그런 의미에서 전기 자연상태의 단계를 ‘순진무구의 시대’라 부를 수 있을 것이다.

2. 후기 자연상태(사회상태): 타락의 시대

인간에게는 자유의지와 완성가능성이라는 고유한 능력이 있다. 자유의지는 자연의 질서를 거스르는 선택의 가능성을, 완성가능성은 자연의 굴레에서 벗어날 수 있는 가능성을 내포하고 있다. 어떤 사람들에게는 인간의 완성가능성이 문명의 발전을 가져오는 선물로 보일 수도 있겠으나, 루소는 그것에서 ‘인간을 자기 자신과 자연에 대한 폭군으로 만드는’ 타락의 가능성을 본다(불평등, 69). 그래서 루소는 이렇게 말한다. “모든 것은 조물주의 손에서 나올 때는 완전하나 인간의 손에 들어오면 변질되고 만다(에밀 I, 57).” 인간은 자유의지와 완성가능성을 발휘하여 문명사회를 만든다. 서로 무관심하게 개별적으로 각자의 삶을 살던 사람들 사이에 교류가 늘고, 결과적으로 서로에 대한 의존이 심화된다. 초기 자연상태의 각자도생의 원리는 폐지된다. 이제 모든 사람은 다른 사람이 없이는 아무 것도 할 수 없게 된다.

사람들은 상호교류과정에서 자신과 다른 사람을 비교하고 평가하는 이성의 능력을 발전시키게 된다. 비교는 단순한 다름의 평가에서 우열의 평가로 전개된다. 우열의 평가는 경쟁을 불러일으킨다(불평등, 113-114). 경쟁은 사회적으로 가치 있는 것들에 대

한 소유를 자극한다. 루소는 소유를 문명사회의 시초이자(불평등, 104), 사회적 불평등의 근원으로 본다. 요컨대 문명사회에서는 사회적 가치를 가운데서도 부가 가장 중요한 의미를 가지며, 부의 불평등이 모든 불평등의 근원으로 작용한다는 것이다. “일반적으로 부, 신분이나 지위, 권력, 개인적인 장점이 주요한 구분 기준이 되며 여기에 따라 사회 속에서 개인들이 위치를 차지하므로, … 이 네 가지 불평등 중에서는 … 부가 다른 불평등들이 귀착되는 근원적인 불평등임을 보여줄 수 있다. 부는 가장 직접적으로 안락을 위해 도움이 되며 가장 쉽사리 전할 수 있으므로 인간은 그 밖의 모든 것을 사들이기 위해 이 부를 자유롭게 사용하기 때문이다(불평등, 146).”

루소에 따르면, 문명사회가 전개되는 궤적은 불평등의 극단을 향한다. “모든 변천 가운데서 불평등의 진행을 따라가 보면, 법과 소유권의 설정이 제1단계이고 행정 권력의 제도화가 제2단계이며 합법적인 권력에서 독단적인 권력으로 변화하는 것이 제3단계임을 알 수 있다. 따라서 부자와 빈자의 상태는 첫 번째 시대에 의해, 강자와 약자의 상태는 두 번째의 시대에 의해, 주인과 노예의 상태는 세 번째의 시대에 의해 성립되었다. 주인과 노예의 상태는 불평등의 마지막 단계로서, 새로운 변화가 나타나 정부 권력을 완전히 해체하거나 정당한 제도에 가깝게 만들 때까지는 다른 모든 단계가 거기로 귀착된다(불평등, 143-144).”

그렇다면 문명사회의 인간은 어떠한 상황에 있는가? 첫째, 인간의 자연적 속성인 자기애와 연민의 조합에 변화가 발생한다. 요컨대 연민의 통제권을 벗어난 자기애의 과잉, 즉 이기심이 모든 행동을 지배하게 된다. 이기심은 사회 안에서 생기는 상대적이고 인위적인 감정이다. 그것은 각 개인이 자기를 누구보다도 우선시하며 사람들이 서로 간에 행하는 모든 악을 일깨운다(불평등, 218: 저자주 98). 루소에 따르면, 연민은 모든 미덕의 근원이다. 그런 의미에서 연민이 없는 인간이나 자신의 이기심을 연민으로 통제할 수 없는 인간은 괴물과 다를 바 없다(불평등, 90-91).

둘째, 사람들은 도구나 다른 사람들의 도움 없이는 혼자서 힘으로 아무것도 할 수 없다(불평등, 58; 에밀 I, 146). 따라서 인간은 완성가능성이라는 고유한 능력을 발휘하여 더욱 개량된 기술의 개발에 몰두하게 되는데, 그렇게 할수록 도구에 대한 의존도는 더욱 커지게 된다. 또한 다른 사람의 도움을 안정되게 확보하기 위한 노력이 지배와 피지배의 관계를 더욱 발전시키게 된다. 지배와 피지배의 관계가 강화될수록 사람들의 의존관계는 더욱 강화된다. 기술의 개발과 지배관계의 강화는 의존관계를 더욱 강화하는 쇠사슬이 된다. 이는 사람들이 자신이 원하는 것을 하거나 원하지 않는 것을 하지 않을 수 있는 자유의지를 발휘하기 어려운 상황에 처해있음을 의미한다. 그러한 의미에서 모든 인간은 예외 없이 자유를 빼앗기고 쇠사슬에 묶인 노예의 상태로 전락

한다. “사람은 자유로운 존재로 태어나지만, 어디에서나 쇠사슬에 얽매어진다(사회계약, 21).”

셋째, 사람들은 계급적인 지배와 피지배의 관계에 예속된다. 상류계급은 자기 계급의 사적인 이익이 사실은 다른 계급들의 희생을 전제로 하는 것임에도 불구하고, 자신들의 이익을 모든 사람들을 위한 공공의 이익이나 정의로 둔갑시킨다(에밀Ⅱ, 64). 이는 문명사회에서 이루어지는 기만적 사회계약, 즉 부자들의 교묘한 술책을 통해 더욱 강화된다(불평등, 126-127). 기만적 사회계약의 실체는 다음과 같다. “나는 너와 계약을 맺는다. 그 계약의 부담은 전적으로 네가 지고 혜택은 전적으로 내가 누린다. 내가 원하는 한, 나는 그 계약을 지킬 것이니 너도 역시 지켜라(사회계약, 30).”

문명사회의 인간은 루소에 의해서 자신의 이익만을 생각하는 이기적 인간, 연민이 없는 인간, 혼자서는 아무것도 할 수 없는 유약한 인간, 노예적 상황에 만족하는 인간, 계급적 허위의식에 사로잡힌 인간, 계속되는 경쟁 속에서 항상 불안에 싸여있는 인간, 한마디로 비참한 인간으로 그려지고 있다. 문명사회의 인간은 자신을 있는 그대로 드러낼 수 없다. 문명인은 다른 사람들의 눈을 의식하여 가면을 쓰지 않을 수 없기 때문이다. 따라서 문명인은 불투명하다. “자기 이익을 위해서는 실제의 자기와 다른 모습을 보여줄 필요가 있었다. 그리하여 실체와 외관은 서로 전혀 다른 것이 되었다(불평등, 122).” 실체와 외관의 괴리는 ‘남을 희생시켜 자기의 이익을 도모하려는 숨겨진 욕망’(불평등, 123)의 결과이다. 문명사회에서 사람들은 자신들의 욕망을 숨기기 위해 서로를 있는 그대로 볼 수도 없고 보여줄 수도 없는 상황, 요컨대 외관에 더욱 집착하는 상황에 처해있다. 그런 의미에서 후기 자연상태 또는 사회상태의 단계를 전기 자연상태의 순진무구를 상실한 ‘타락의 시대’라 부를 수 있을 것이다.

3. 대안적 사회상태: 순수의 시대

루소는 타락의 근원을 제도에서 찾는다. ‘인간은 자연적으로 선량하며 인간이 나쁘게 된 것은 오로지 이러한 제도 때문’(고백Ⅱ, 130: 각주 8)이다. 루소는 타락으로부터 인간을 구제하기 위한 길을 어디에서 찾는가? 그는 자연에서 그 답을 찾는다. “자연을 관찰하고 자연이 여러분에게 제시해주는 길을 따르도록 하라(에밀Ⅰ, 77).” 자연은 모든 것을 최선의 상태로 만들기 때문(에밀Ⅰ, 137), “자연 이외의 곳에서 완벽함을 구해서는 안 된다(고백Ⅱ, 496)”는 것이다. 그렇다면 타락으로부터 벗어나는 길은 순진무구의 자연상태로 되돌아가는 것을 의미하는 것인가? 그렇지 않다. 다만 자연상태에서처럼, 사회상태에서 자기애와 연민의 균형을 유지하고, 자율적이며 자연에 복종하는 인

간을 되살리는 것이다.

그렇다면 이러한 목적을 실현할 수 있는 방법은 무엇인가? 루소에 따르면, 그것은 두 가지 측면에서 이루어질 수 있다. 하나는 인민은 정부가 만드는 대로 만들어지는 존재이기 때문에(정치경제, 243), 정치적으로 새로운 제도를 구축하는 것이다. 요컨대 자연적 차이가 만약의 근원인 사회적 불평등으로 심화되는 것을 차단할 수 있는 정치 제도를 찾는 것이다. 루소는 《사회계약론》에서 새로운 정치제도의 가능성을 제시한다. 그것은 불평등한 사회계약에 대비되는 평등한 사회계약에 기초한 ‘평등한 사람들의 자유공동체’이다. 사회계약에 있어서 루소의 근본적인 문제의식은 개인의 자율성과 정치적 권위 간의 조화를 실현하는 데 있다(정치경제, 239; Cohen, 2010: 15). 루소는 이를 위해 계약에 참여하는 ‘각자가 모두에게 자신을 양도’하는 사회계약의 방식을 제안한다. 이러한 양도방식에 따르면, 계약자는 누구나 자기가 남에게 양도하는 것과 똑 같은 권리를 남에 대해서 획득하게 된다. 이렇게 해서 “우리 각자는 자신의 신체와 모든 능력을 공동으로 일반의지의 최고 지휘 아래 두며, 우리는 전체에서 분리될 수 없는 부분인 각 성원을 한 몸으로 받아들인다. 곧바로 이런 결사 행위는 각 계약 당사자의 개인적 인격 대신에 정신적 집합체를 창출한다. … 그 단체는 바로 이 같은 행위를 통해서 스스로 동일성과 공동체적 자아와 생명 및 의지를 얻는다. 모든 사람의 결합에 의해 형성되는 이런 공적 인격은 과거에는 도시국가라 불렀고, 지금은 공화국이나 정치체라고 불린다(사회계약, 33).” 각자가 모두에게 자신을 양도하는 과정에서 형성되는 것이 일반의지이며, 일반의지를 통해서 각자는 전체와 하나가 된다. 정치적 권위로서 일반의지의 명령은 구성원 자신의 명령이기 때문에, 거기에서는 구성원 자신이 명령하고 스스로 복종하는 자율과 자치의 원리가 작동한다(사회계약, 32). 이러한 원리가 작동하는 정치체로서 평등한 사람들의 자유공동체는 각 구성원의 완전한 정치적 자율성이 보장된다는 의미의 자유 이념, 구성원들이 공동선에 대한 공유된 이해와 그에 대한 절대적 충성을 배경으로 한다는 의미의 공동체 이념, 그리고 모든 구성원들이 동등한 권리와 의무를 향유한다는 의미의 평등 이념이 동시에 실현된 결사체라 하겠다(Cohen, 2010: 16). 이 결사체는 유덕하고 현명한 국민을 양성하는 데 가장 적절하며(고백Ⅱ, 215), 정치적 권위와 개인의 자율성이 조화를 이루는 정치체라 하겠다.

다른 하나는 새로운 교육방식을 적용하는 것이다. 그것은 수동적인 인간을 형성하는 교육자의 적극적 개입과 피교육자의 피동적인 학습모형 대신 교육자의 소극적인 개입과 피교육자의 능동적인 학습모형을 통해 자율적인 인간을 양성하는 것이다. 루소는 《에밀》에서 새로운 교육모델, 즉 자연주의적 교육모델을 제시한다. 교육의 목적은 ‘사회의 소용돌이 속에 갇혀있다 하더라도 그곳에서 정념이나 사람들의 평판에 의해

이끌려 다니지 않고, 자기 눈으로 사물을 보고, 자기 마음으로 사물을 느끼고, 자기 자신의 이성의 권위 이외에는 어떠한 권위에 의해서도 지배당하지 않는(에밀Ⅱ, 102)' 인간을 형성하는 것이다. 그러한 인간형은 자연상태의 자연인으로서의 회귀가 아니라 '도시에서 살도록 만들어진 미개인(에밀Ⅱ, 364)'이다. 이러한 목적을 위한 교육은 서로 밀접하게 연관된 세 가지 방법으로 이루어진다. "교육은 자연이나 인간 또는 사물에서 우리에게 온다. 우리의 능력과 기관의 내적 발달은 자연의 교육이다. 이러한 발달을 우리가 어떻게 이용할 것인지를 가르쳐주는 것이 인간의 교육이다. 그리고 우리에게 작용하는 사물들에 대해 우리 자신의 체험을 통해 얻게 되는 것이 사물의 교육이다(에밀Ⅰ, 59)." 루소가 제안하는 교육론은 당대의 교육론에 비하면 매우 혁신적인 것이라 하겠다.

새로운 정치체제의 형성과 그에 적합한 인간을 형성하기 위한 교육방법의 모색은 플라톤에서 시작하여 토마스 모어에 이르는 유토피아주의의 전통을 따른다. 이러한 의미에서 루소는 유토피아주의자라고 할 수 있다(Shklar, 1969: 1; Adrews, 1901). 그에 따르면, 타락은 일종의 삶의 법칙과도 같은 것이다. 그의 유토피아적 사유는 그러한 과정에 대한 상상적인 중단에서 비롯된 것이다(Shklar, 1969: 9).

그렇다면 대안적 사회상태의 인간은 어떠한 상황에 있게 될 것인가? 첫째, 불평등은 자기애의 과잉과 연민의 부재를 가져온다. 평등한 사람들의 자유공동체인 대안적인 사회상태에서는 필요 이상의 것을 소유하기 위한 경쟁이 존재하지 않을 것이다. 그러한 측면에서 대안적 사회상태의 인간의 마음에서는 자기애가 연민의 통제권을 벗어나지 않을 것이다. 둘째, 대안적 사회상태에서 인간은 사회계약을 통해 문명사회의 노예적 상황에서 벗어나 새로운 자유를 향유한다. 그것은 사회적 자유와 도덕적 자유다. 사회적 자유는 다른 사람들이나 국가의 간섭이 없이 법의 범위 안에서 스스로 선택하는 시민적 자유와 주권자로서 법을 제정하는 민주적 자유를 의미한다. 도덕적 자유는 개인이 스스로 정한 원칙에 복종하는 것으로 개인적 차원의 자율성을 의미한다(사회계약, 37-38; Simpson, 2006). 셋째, 인간의 완성가능성은 문명사회의 경쟁원리를 벗어나게 되면, 전혀 다른 방향으로 전개될 것이다. 요컨대 인간이 인간 자신과 자연환경을 개선하는 데 있어서 자연성을 그대로 살리는 방향을 우선으로 하게 될 것이다. '인간이 애쓰 흔적을 전혀 보이지 않게 하는 것(에밀)' 또는 '자연이 모든 것을 하도록 관리하는 것'이 인간이 따라야 할 기본원칙이 될 것이다(신엘로이즈Ⅱ, 108).

문명사회 또는 상업사회는 불투명성을 특징으로 한다. 진의(眞意)를 보이면 경쟁에서 이길 수 없고 더 많은 부를 축적할 수도 없다. 그래서 불신과 불안이 사람들의 마음을 지배한다. 그러다 보니 모든 것이 불투명할 수밖에 없다. 평등한 사람들의 자유

공동체에서는 모두가 평등하고 자유로우며, 공동선을 추구하기 때문에 자신을 감추어야 할 이유가 없다. 모든 것이 투명하다. “국가의 원칙은 분명하고 명쾌하며, 국가에는 복잡하고 모순된 이해관계가 없다. 또한 공동선이 어디에서나 명백히 드러나 상식만 있으면 공동선을 알아볼 수 있다(사회계약, 123).” 루소의 대안사회모델은 사람들이 문제의식을 가지고 의지적으로 구성해야 할 공동체이다. 요컨대 그것은 선악을 모르는 순진무구한 사람들의 선택이 아니라 거짓과 불의가 무엇인지를 아는 사람들의 선한 선택을 토대로 하기 때문에, 우리는 사회계약 이후의 대안적 사회의 단계를 ‘순수의 시대’라 부를 수 있을 것이다.

Ⅳ. 일반의지

루소의 문명사에서 주목할 만한 것은 소유의 욕망을 부추기며, 끊임없이 인간의 이기심을 자극하고, 사회적 불평등을 구조화함으로써 모든 인간을 노예화하고 있는 문명 사회 또는 상업사회의 타락상을 적나라하게 드러내고 있다는 것이다(Neuhouser, 2014). 루소는 이러한 질곡으로부터 벗어나기 위해 새로운 가능성을 모색한다. 그는 개인적으로는 목가적 삶을 선호하는 것으로 보인다(신엘로이즈Ⅱ, 4부 편지10, 11; 서익원, 2013; Neumeyer, 1947; Still, 1996). 그러나 문명사회의 사람들이 목가적이고 은둔적인 삶을 선택할 수 있을 것이라 기대하는 것은 지나치게 낭만적이다. 따라서 《사회계약론》에서 말하고 있는 정치적 선택이 가능한 길이라고 할 수 있다. 물론 정치공동체의 구성원들이 사회계약을 새로이 맺는 것은 쉬운 일이 아니다. 다만 사회계약에 내포된 정신이나 이념을 추구하는 것은 어느 정도 실현가능하다. 그 정신은 ‘일반의지’라는 말에 함축되어 있다.

일반의지는 루소의 가장 성공적인 메타포이다. 그것은 그가 말하고 싶어 했던 모든 것을 전달한다. 그것은 도덕 심리학과 정치이론을 함께 묶는다. 그 어떤 말로도 그렇게 할 수 없을 것이다. 도덕과 정치의 통합은 루소에게 그렇게 작은 의미를 갖는 문제가 아니다. 일반의지는 가장 본질적인 개인의 도덕적 능력이 공적 경험의 영역으로 전환되는 지점이다. … 일반의지는 불평등에 반하는 의지이다. 이는 일반의지가 일반적인 이유이기도 하다. 그것은 불평등을 희구하는 집단들을 형성함으로써 사람들로 하여금 특권을 추구하게 하는 특수의지들에 반하여 인간 일반의 이익을 추구한다. 따라서 일반의지는 인간이 의지하는 특수한 형태의 능

력이며, 각각의 시민이 소유해야 하는 능력이다(Shklar, 1969: 184-185).

1. 일반의지의 형성을 가능하게 하는 사회계약의 방식

루소의 관심사는 보편적인 것과 특수한 것, 일반적인 것과 개별적인 것, 공적인 것과 사적인 것(공익과 사익, 공적 권위와 사적 자유)과 같은 대립항의 조화 가능성을 모색하는 것이다. 모든 사람들이 특정한 개인에게 자신들의 모든 것을 양도하는 흡수적인 계약방식은 실질적으로는 한 사람을 제외한 모든 사람들이 노예의 상태에 처하게 되는 결과를 가져온다. 또한 어떤 계급이 다른 계급에게 자신들의 모든 것을 양도하는 타락한 문명사회의 계약 역시 사람들을 노예의 상태에 빠지게 한다. 불평등한 계약은 궁극적으로 자유의 박탈을 야기할 수밖에 없다. 그리고 이러한 계약방식에 따르면, 한 명의 지배자나 지배계급의 특수하고 개별적이며 사적인 관심사가 보편적이고 일반적이며 공적인 관심사로 둔갑한다. 따라서 루소는 ‘공동의 힘으로 각 결사참여자의 인격과 재산을 방어하고 보호하며, 각자가 모두와 결합되어 있으면서도 오직 자신에게만 복종하고 전과 마찬가지로 여전히 자유로운 결사의 형태’(사회계약, 32)를 찾고자 한다. 이는 사회계약이 해결해야 할 근본적인 문제이다. 그는 완전한 평등과 완전한 자유를 보장할 수 있는 계약방식을 모색한다. 루소는 이러한 결사를 가능하게 하는 방법으로서 ‘각자가 모두에게 자신을 양도하는 계약의 방식’을 제안한다(사회계약, 32). 그 계약에서 나는 모든 사람들에게 나를 양도하고, 다른 모든 사람들은 나에게 자신들을 양도한다. 모두가 모든 것을 양도하고, 동시에 모두가 모든 것을 양도받는 계약은 완전한 평등을 실현하는 방식이라 하겠다. “사회계약은 시민들 사이에 모두가 동일한 조건 하에서 참여하며 동일한 권리를 누려야 한다는 평등을 확립한다(사회계약, 50).” 그렇게 해서 개인의 의지와는 다른 공동의 의지, 즉 일반의지가 형성된다. 모든 구성원들은 일반의지의 인도에 따라 완전하게 평등하고 완전하게 자유로운 상태에서 모두의 공동선을 추구하게 된다. 그렇다면 루소가 말하는 일반의지는 무엇인가?

2. 일반의지의 특성들

루소는 일반의지 개념을 간명하게 정의하고 있지는 않으며, 다양한 맥락에서 다양하게 언급하고 있다(Caporioni, 2015). 여기에서는 일반의지의 실재성과 윤리적 정당성, 일반의지와 전체의지의 관계, 일반의지의 일반성, 일반의지와 주권의 관계, 일반의지와 법의 관계 그리고 일반의지와 자유의 관계를 살펴본다.

첫째, 일반의지는 실재하며 항상 옳다. “일반의지는 항상 옳고, 항상 공공의 이익을

지향한다. 그러나 이로부터 인민의 속의가 항상 동일하게 올바르다는 결론으로 이어지는 것은 아니다. 사람은 항상 자신에게 좋은 것을 원하지만 그것을 언제나 아는 것은 아니다(사회계약, 46).” 사람들의 자발적인 사회계약을 통해 몸으로서 국가공동체와 정신으로서 일반의지가 형성된다. 이러한 국가공동체의 구성 원리에 따르면, 국가공동체의 구성원들에게 일반의지는 ‘항상’ 옳은 것, 즉 정당한 것이어야 한다. 또한 사람들이 자발적 결사에 참여하는 이유는 자신의 유익을 위한 것이기 때문에, 일반의지는 모든 구성원들에게 ‘항상’ 유익한 것이어야 한다. 그러한 의미에서 일반의지는 인민의 속의를 안내하는 규범이자 정당화의 근원이라 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 국가공동체의 구성원들, 즉 인민은 속의과정에서 공동의 이익보다는 개인의 사적인 이익을 우선 시하는 경향, 먼 미래의 보이지 않는 손해보다는 목전의 이익에 현혹되는 경향, 이성적 사유능력 또는 인식능력의 한계, 분파적 이해관계 등으로 인해 일반의지의 정신에서 벗어난 선택을 할 수도 있다. 이는 일반의지가 인민의 속의와 무관하게 실재하며 언제나 정당하다는 것을 의미한다(김영욱, 2017: 31-32).

둘째, 일반의지는 전체의지와 다르다. “전체의지와 일반의지 사이에는 종종 커다란 차이가 있다. 일반의지는 오직 공동의 이익에 몰두한다. 전체의지는 사적 이익에 몰두하는 개별의지들의 총합일 뿐이다(사회계약, 46).” 전체의지는 개별의지들의 총합에 불과하다. 전체의지는 항상 옳거나 공동의 이익에 유익하다고 할 수는 없다. 일반의지는 단순히 개별의지들의 합과 다르다. 전체의지가 단순히 개별의지들의 산술적인 총합이라면, 일반의지는 개별의지들의 화학적인 결합이라 할 수 있다. “화학 물질은 일단 합성되면 원래의 요소는 다른 물질로 사라지지만, 그 속에서도 마치 보존되어 있었다는 듯이 분해를 하면 원래의 요소로 돌아간다. 공동체의 각 주체도 원소로서의 개체성을 남기면서도 공동체 전체와 자기 관계를 맺음으로써 그 어떤 요소의 것도 아닌 성질을 현실화한다. 이 자기 관계가 일반의지의 개념이다(사토 준지, 2016: 106).”

셋째, 일반의지는 일반성을 전제로 한다. “일반의지가 진정한 일반의지가 되기 위해서는 그것의 본질은 물론 그것의 대상에서도 일반적이어야 한다. 일반의지가 모든 사람들에게 적용되기 위해서는 모든 사람들로부터 나와야 한다. 일반의지가 개인적인 특정한 대상을 지향할 때 그것의 본래적인 올바름을 상실하게 되고, 또한 우리에게 생소한 것을 판단할 때 우리는 지침이 될 만한 참다운 공정성의 원칙을 전혀 갖지 못한다(사회계약, 48-49).” 인용에서 인민의 속의가 일반의지에 접근하기 위한 몇 가지 조건을 볼 수 있다(Sreenivasan, 2000). (i) 속의의 대상 또는 주제는 일반적인 것이어야 한다. 속의의 대상이 인민 전체와 관련된 것이어야 한다는 것이다. 그리고 특수한 문제를 다루더라도 전체와의 관계 속에서 속의되어야 한다는 것이다. (ii) 속의를 통해

합의된 사항은 공동체의 모든 구성원들에게 동등하게 적용되어야 한다. 이는 법 앞의 평등 정신을 말한다. (iii) 공동체의 모든 구성원들이 속의과정에 참여해야 한다. 모두가 참여해야 합의된 결과를 모두에게 적용할 수 있기 때문이다. 루소는 이러한 조건 외에도 공정한 속의와 판단을 위한 조건으로 분파의 문제를 중요하게 다룬다. “일반의지가 올바르게 표현되도록 하기 위해서는 국가 내에 어떠한 분파적 단체도 존재해서는 안 되고, 시민들 각자가 스스로 의견을 내는 것이 중요하다. … 만일 분파적인 단체들이 존재한다면 … 단체들의 수를 늘려서 단체들 사이의 불평등을 방지해야 한다. 이런 것들이 일반의지가 언제나 명확히 드러나게 하고 인민이 오류를 범하지 않게 하는 유일한 예방책이다(사회계약, 47).” 여기에서 우리는 일반성의 네 번째 조건을 찾아볼 수 있다. (iv) 일반의지가 올바르게 표현되기 위한 기본적인 조건은 개인들이 이성의 안내에 따라 독자적으로 자신의 의견을 표명할 수 있어야 한다는 것이다. 개인이 사회 내의 단체에 속하게 되면 자신이 속한 단체의 구성원들이 공유하는 입장을 중요하게 고려하게 될 것이다. 그러다 보면 사회에는 구성원의 수만큼 의견들이 존재하는 것이 아니라 단체의 수만큼 의견이 존재하게 된다. 만일 사회에 두 개의 분파가 존재한다면, 실제로는 두 개의 개별의지만이 존재하는 상황이 된다. 단체 간의 힘의 균형이 존재하지 않는다면, 일반의지는 불평등에 의해 왜곡되어 표현될 수 있다. 그래서 루소는 단체의 수를 최대한 늘리는 방안을 제시한다. 이는 미분화된 사회보다는 분화된 사회가 구성원들의 의견들을 보다 다양하게 수렴할 수 있으며, 단체들 간의 힘의 균형을 유지하는 데 더 유리하다는 다원주의 원리를 제시하는 것으로 보인다. 네 가지 조건을 보면, 일반의지의 일반성은 기본적으로 공정성을 확보하기 위한 것이다. 여기에 사람들의 제한된 인식능력을 보완하기 위해 또 하나의 조건을 부가할 수 있다. 그것은 (v) 인민이 속의 대상에 대한 지식을 충분히 갖도록 하는 것이다(사회계약, 46).

속의를 통해 만장일치의 합의에 도달하지 못하는 경우에는 투표를 할 수밖에 없다. 그렇다면 개별의지의 일반화는 다수결의 원칙을 따라야 하는가? “본질적으로 만장일치의 동의를 필요로 하는 법은 단 하나밖에 없다. 그것은 바로 사회계약이다. … 최초의 계약을 제외하고 다수표가 항상 다른 모든 것을 속박한다. 이는 계약 그 자체의 결과이다. … 일반의지의 모든 특성들이 여전히 다수성에 있다(사회계약, 127-128).” 모든 사람들의 자발적인 참여와 만장일치의 선택을 내용으로 하는 최초의 사회계약을 통해 일반의지가 형성된다. 그러나 사람들이 일반의지의 실체를 인식하는 것은 거의 불가능하다. 따라서 속의과정과 투표를 통한 선택이 이루어지게 되는데, 그러한 선택방식은 최초의 사회계약에 의해 정당화된다. 결국 다수의 의견이 일반의지를 표현할 가능성이 높다고 할 수 있다. 그렇다고 다수의 의견이 곧 일반의지라는 것은 아니다. 따라서 루

소는 사람들이 따라야 할 원리가 무엇인지를 명확히 밝힌다. “의지를 일반화하는 것은 투표자의 수보다는 오히려 투표자를 결합시키는 공동이익임을 이해해야 한다(사회계약, 49).” 따라서 루소는 투표의 의미를 다음과 같이 규정한다. “어떤 법안이 인민 집회에 제안될 때, 그들이 받고 있는 질문은 그 법안을 가결할 것인지 아니면 부결할 것인지에 대한 것이 아니라 그 법안이 그들 자신의 의지인 일반의지에 부합하는지 그렇지 않은지에 대한 것이다(사회계약, 128).” 다수결의 원칙을 따르게 되면, 소수의 의견이 배제됨으로써 공정성의 문제가 제기된다. 다수결을 통한 선택은 제한적이라는 점을 유의해야 한다는 것이다. 따라서 루소는 개인의 이익과 공정성을 동시에 실현할 수 있는 공동이익의 원칙을 따를 것을 요청한다.

다섯째, 일반의지를 행사하는 것이 주권이다(사회계약, 42). 따라서 일반의지는 주권의 성격을 규정한다. (i) 일반의지는 국가공동체의 구성원들 모두가 모두에게 자신들을 양도한 계약의 결과이기 때문에, 그것을 양도한다는 것은 불가능하다. 그러한 의미에서 일반의지의 행사로서 주권은 양도할 수 없는 것이다. (ii) 일반의지는 국가공동체 구성원들의 공동의 의지이자 그들 자신의 의지이기 때문에 어느 누구에 의해서도 대표될 수 없으며 오직 자기 자신에 의해서만 대표될 수 있다. 그와 마찬가지로 주권 역시 어느 누구에 의해서도 대표될 수 없다(사회계약, 42). (iii) 의지는 일반적이거나 일반적이지 않다. 다시 말해서 의지는 인민 전체의 의지이거나 일부 인민의 의지일 뿐이다. 일반의지는 결코 분할될 수 없는 하나이다. 따라서 주권은 결코 분할할 수 없는 것이다(사회계약, 43). (iv) 일반의지는 평등과 자유 그리고 공동선을 지향한다. 그러한 일반의지를 행사하는 주권은 당연히 국가공동체 구성원들의 평등과 자유 그리고 공동선을 추구해야 한다(사회계약, 50). 주권은 일반의지의 한계를 넘어설 수 없다.

여섯째, 일반의지는 법으로 구체화된다. 사회계약을 통해 정치체가 형성되었다면, 그 다음 단계는 입법을 통해서 정치체가 작동하게 하는 것이다(사회계약, 54). 법은 일반의지의 행위이기 때문에 그것의 성격은 일반의지에 의해 규정된다. (i) 일반의지가 일반적이기 때문에 법 역시 일반적이어야 한다. “전체 인민이 전체 인민과 관련된 법을 제정할 때, 전체 인민은 오직 전체 인민만을 고려한다. 만약 그때 어떤 관계가 형성된다면, 그것은 어떤 관점에서 보는 전체와 또 다른 관점에서 보는 전체 사이의 관계이지 전체에서 분리된 부분들 간의 관계가 아니다. 이때 법이 제정되고 있는 대상은 법을 제정하는 의지와 마찬가지로 일반적이다. 바로 이러한 행위를 나는 법이라 부른다(사회계약, 55)의 번역 참조.” 법은 개별적인 대상을 위해 만들어지는 것이 아니라 전체를 대상으로 만들어지는 것이다. (ii) 일반의지는 모든 구성원들이 개인이나 특정한 집단이 아닌 전체 구성원에게 자신들을 양도한 것이기 때문에, 일반의지로부터 예

외적인 구성원은 있을 수 없다. 따라서 입법은 인민전체의 작업이며, 제정된 법의 적용에 예외가 있을 수 없다. “법을 만드는 일이 누구의 권한에 속하는지 물을 필요가 없다. 법은 일반의지의 행위이기 때문이다. 군주가 법 위에 있는지 물을 필요가 없다. 그 역시 국가의 한 구성원이기 때문이다. 법이 정의롭지 않을 수 있는지도 물을 필요가 없다. 어떠한 인간도 자신에게 정의롭지 않을 수 없기 때문이다. 또한 어떻게 자유로우면서 동시에 법에 예속되는지도 물을 필요가 없다. 법은 단지 우리 의지의 기록일 뿐이기 때문이다(사회계약, 56).” 이러한 법 관념에는 기본적으로 ‘법의 지배’ 이념이 내포되어 있다. 루소는 이처럼 법에 의해 통치되는 국가를 공화국이라 규정한다. “나는 정부의 형태가 어떠한 법에 의해 통치되는 국가를 공화국이라 부른다. 왜냐하면 공의만이 지배하고, 공적인 일이 중요하게 고려되기 때문이다. 모든 합법적인 정부는 공화국이다(사회계약, 56).” 여기에서 주목할 만한 것은 루소의 공화국 개념이 법에 의한 통치를 근간으로 하는 로마적 전통을 따르고 있다는 것과 군주정, 귀족정, 민주정 등 정부의 형태와 상관없이 법에 의한 통치가 이루어지는 경우를 공화국으로 규정하고 있다는 것이다(김용민, 2016). (iii) 일반의지는 실재하지만 사람들이 인식하기 어렵다. 인민은 오류를 범할 수 있다. 입법의 경우에도 인민은 정의로운 법을 찾는 데 실패할 수도 있다. 루소는 이러한 한계를 넘어서기 위한 방법을 ‘공적 계몽’(사회계약, 57)에서 찾고, 그 기능을 ‘입법가’에게서 찾는다. 입법가는 ‘탁월한 지성’을 소유한 ‘신적인 존재’여야 한다(사회계약, 58). 그렇다고 입법가가 국가의 모든 체계를 설계하고 국가를 운영하는 통치자가 되어야 한다는 것은 아니다. 그렇게 되면 국가의 설계과정에 편견이 개입될 수 있기 때문이다. 따라서 루소는 입법가가 공화국을 조직하는 일을 하지만 공화국의 조직에 절대 포함되어서는 안 된다는 조건을 제시한다(사회계약, 59). 그렇다면 입법가가 설계한 법과 국가의 조직을 그 안에서 살아야 할 인민들에게 어떻게 설득할 수 있을까? 평범한 인민들은 입법가의 결정을 이해하기 어렵다. 그렇다고 입법가가 폭력과 강제를 동원해서 사람들의 복종을 요구해서도 안 된다. 루소는 ‘신의 권위’를 빌리는 방법을 제안한다. ‘입법가 자신의 결정이 신의 입에서 나온 것처럼 물고가는 방식’을 취하라는 것이다(사회계약, 61). 국가가 태동하는 시기에는 종교가 정치의 도구로 사용될 수 있다는 것이다(사회계약, 62). 입법가에 대한 루소의 생각은 소위 ‘전체주의적 민주주의’의 기원으로 인식되기도 한다(Talmon, 1952; Grace, 1952). 로베스피에르의 인민독재나 마르크스의 프롤레타리아 독재, 히틀러와 무솔리니의 파시스트 독재는 입법가의 범례로 보일 수 있다는 것이다. 그러나 루소는 입법가가 직접 통치자가 되는 것을 금지하고 있다는 데 주목할 필요가 있다. 그것은 국민을 노예화하는 독재를 막는 중요한 조건이다.

일곱째, 일반의지는 ‘독특한 유형의 자유’이다(Riley, 1991). “사회계약이 공허한 형식이 되지 않도록, 이 계약은 유일하게 나머지 것들에 대해 강제할 수 있는 후속의 약속을 암묵적으로 포함한다. 이는 일반의지에 복종하기를 거부하는 사람은 그 누가 되었던 전체에 의해 강제로 복종하게 될 것이라는 약속이다. 이것은 그가 자유로워지도록 강요될 뿐임(강조-필자)을 의미한다. 왜냐하면 이것은 각각의 시민을 조국에 양도함으로써 모든 사적인 종속으로부터 그들을 지켜주는 조건이고, 정치적 장치의 작동에 기여하는 조건이며, 이런 조건이 없다면 불합리하고 폭압적이며 엄청난 폐단을 불러일으킬 사회적 약속들을 정당한 것으로 만들어주는 조건이기 때문이다(사회계약, 36).” 사회계약의 참여자들은 일반의지에 복종해야 한다. 그렇다면 계약과 동시에 개인들은 자유의지를 상실하게 되는 것인가? 일반의지는 사람들이 자발적으로 서로에게 자신들의 모든 것을 양도하겠다는 사회계약을 통해 형성되는 것이기 때문에, 그것은 곧 사람들 자신의 의지라 할 수 있다. 그러한 의미에서 보면, 일반의지에 복종하는 것은 곧 자신의 의지에 복종하는 것이다. 사람들이 일반의지에 복종하는 것은 자신의 결정에 스스로가 복종하는 것이기 때문에 자유를 상실하는 것이 아니다. 사회계약을 통한 사회적 결사행위는 ‘세상에서 가장 자발적인 행위’(사회계약, 127)이다. 그러한 자발적인 선택에 대해 스스로 복종하는 것을 우리는 자치 혹은 자율이라 부른다. 루소는 일반의지에 복종하기를 거부하는 경우에 복종을 강요하는 것을 ‘자유로워지도록 강요’하는 것으로 이해한다. 이 표현은 자유와 강제를 동시에 사용함으로써 모순적인 것으로 읽힐 수 있다. 이 표현은 어떠한 의미일까? 강제는 타인에 의한 강제가 아니라 일반의지에 의한 강제이다. 일반의지는 공동의 의지이자 동시에 개인 자신의 의지이기도 하다. 일반의지에 복종하기를 거부하는 사람에게 복종하도록 강요하는 것은 결국 그 사람 자신의 선택을 따르도록 강요하는 것이기 때문에 그 사람의 자율을 강제하는 것이다. 요컨대 강제는 그 사람으로 하여금 자신의 자율성을 실현하도록 하는 것이기 때문에, 일반적인 의미의 강제와는 그 성격이 다르다. 이러한 의미에서 일반의지는 자유를 강제하는 독특한 유형의 자유라 할 수 있다.

3. 일반의지의 다양한 모습들

지금까지 루소의 일반의지의 의미를 살펴보았다. 루소는 일반의지 개념을 통해서 평등과 자유의 이념, 공익과 사익, 보편과 특수, 개인과 공동체, 이익과 정의, 권위와 자율이 조화를 이룰 수 있는 가능성을 본다. 그러나 그 개념의 독특성과 중요성에도 불구하고, 루소가 말하고자 하는 일반의지가 무엇인지는 명확하지 않다. 그러다 보니 일

반의지의 의미에 대한 해석이 다양하게 이루어지고 있다. 몇 가지 해석들을 살펴보자.

첫째, 일반의지는 공적인 선택과정에서 따라야 할 원리이거나 아니면 원리에 따라 이루어진 결정을 의미한다(Dagger, 1981). 원리로서 일반의지는 평등과 자율의 원리를 말한다. 평등의 원리는 모든 구성원이 결정과정에 동등하게 참여하고 결정의 결과는 모든 구성원들에게 동등하게 적용된다는 것이다. 자율의 원리는 구성원들은 자신이 결정한 선택에 대해 스스로 복종한다는 것이다. 결정으로서의 일반의지는 확정적이지 않다. 결정의 내용이 다양할 수밖에 없기 때문이다. 다만 일반적으로 토의와 투표를 통해 결정이 이루어지기 때문에 일반의지는 '표의 집계'(사회계약, 128)를 통해 표명되는 것으로 볼 수 있다.

둘째, 일반의지는 민주주의적 관점에서 인민이 입법과정에서 도달한 결정이거나 아니면 초월적 관점에서 인민의 결정을 초월한 어떤 것으로서 사람들이 인식하지 못한다 하더라도 존재하는 어떤 것으로 때로는 시민들의 실제적 판단과 충돌할 수도 있다(Bertram, 2012). 민주주의적 관점은 숙의와 투표를 통한 결정이 곧 일반의지라는 것이다. 초월적 관점은 사람들의 인식이나 숙의 그리고 투표와는 무관하게 항상 올바르고 좋은 것으로서 실재하는 것이 일반의지라는 것이다. 현대적 이론가 중에는 하버마스(J. Habermas)가 민주주의적 관점을 취하고 있으며, 롤스(J. Rawls)가 초월적 관점을 취하고 있다고 하겠다.

셋째, 일반의지는 형식(절차)이거나 아니면 실체(내용)이다(Williams, 2015). 형식으로서 일반의지는 공적인 의사결정과정에서 지켜야 할 형식적 요구조건을 의미한다. 일반의지의 내용이 무엇인가 하는 문제는 매우 논쟁적이기 때문에 이러한 논쟁을 회피하기 위해 형식에 초점을 맞춘다. 형식적 요구조건은 일반성을 보장할 수 있는 것이어야 한다. 이는 칸트(I. Kant)의 정언명령에 내포된 일반성 테스트와 유사하다. 그것은 개인이 어떤 삶의 원칙을 정할 때, 자신이 고려하는 원칙을 다른 모든 사람들이 선택하는 것이 가능할지를 생각해 보는 것이다. 실체 또는 내용으로서 일반의지는 특정한 실체적 이념을 의미한다. 일반적으로 절차적 또는 형식적 기준들은 추구하는 실체적 가치를 전제로 구성된다. 그런 의미에서 루소의 일반의지는 정의, 선, 평등과 같은 실체적 이념으로 이해되어야 한다는 것이다. 정의는 제 몫을 갖는 것으로서 양심과 이성적 이해를 통해 인식 가능하다. 선은 동료애를, 평등은 법의 지배와 경제적 평등을 의미한다.

4. 일반의지의 개념화와 공공성과의 관계

루소의 일반의지를 어느 한 개념으로 규정하는 것은 거의 불가능하다. 루소가 일반의지 개념을 다양한 맥락에서 다양하게 사용한 것은 사실이다. 그렇다면 일반의지를 개념화하는 것이 불가능한가? 이것 아니면 저것이라는 선택의 방법으로는, 개념화가 쉽지는 않을 것이다. 왜냐하면 어느 한 측면이 누락될 것이기 때문이다. 그런 측면에서 보면, 이것과 저것을 함께 묶는 방법이 합당한 개념화를 가능하게 할 수 있을 것이다.

첫 번째의 분류 방식은 일반의지를 선택과정에서 따라야 할 원리 아니면 원리에 따라 선택된 결정으로 본다. 일반의지를 선택원리로서 평등과 자율 자체로 보는 경우, 선택의 결과가 평등과 자율의 원리를 침해할 가능성을 배제할 수 없다. 일반의지를 원리에 따라 선택된 결정 자체로 보는 경우, 결정 내용이 공동선이나 공동이익에 유익하다는 것을 보장할 수는 없다. 두 번째 분류방식은 일반의지를 민주적 과정에 따라 이루어진 결정 아니면 초월적 실재로 본다. 일반의지를 민주적 과정에 따라 이루어진 결정 자체로 보는 경우, 그 결정이 공동선이나 공동이익을 보장할 수는 없다. 일반의지를 초월적 실재로 보는 경우, 인간은 자신의 선택이 갖는 의미를 알 수 없다. 세 번째 분류방식은 일반의지를 형식 아니면 내용으로 본다. 일반의지를 순수하게 형식이나 절차로만 보는 경우, 내용 없는 형식의 공허라는 한계에 부딪히게 된다. 일반의지를 순수하게 내용으로만 보는 경우, 내용에 대한 맹목적인 믿음이 갖는 한계를 넘어서기 어렵다.

루소의 일반의지는 앞에서 살펴본 다양한 의미들을 모두 포함하는 것으로 보인다. 요컨대 일반의지는 원리와 결정, 민주적 절차를 통한 결정과 초월적 실재, 그리고 형식과 내용을 아우르는 것으로 볼 수 있다. 종합해보면, 일반의지는 형식적으로 평등과 자율의 원리 또는 민주적 절차를 통해서 내용적으로 정의 혹은 공동선을 추구하는 이념이라 할 수 있다. 형식적 측면과 내용적 측면은 서로를 제한하면서 동시에 촉진하는 변증법적인 관계에 있다.

이러한 종합적인 일반의지 개념은 공공성 개념과 매우 유사하다. 공공성은 공동체의 행위주체들이 민주적 절차를 통해서 내용적으로 정의의 가치를 추구하는 이념이다(소영진, 2008; 이승훈, 2008; 임의영, 2003, 2010; 조한상, 2009). 민주적 절차는 평등과 자율의 원리와 토론 및 숙의 그리고 투표 등을 포함한다. 그리고 정의의 가치는 공동선이나 공공이익 등을 말한다. 그러한 의미에서 일반의지는 공공성의 개념적 자원으로써 매우 중요한 의미를 갖는다 하겠다.

공공성은 개념적으로 행위주체, 절차, 내용을 주요 구성요소로 한다. 행위주체의 측면에서 일반의지를 추구하는 시민적 덕을 함양하는 교육에 대한 관심, 절차적 측면에서 인민의 행복을 가능하게 하는 민주주의의 원리에 대한 관심, 내용적 측면에서 정의의 가치로서 평등과 공동선에 대한 관심은 공공성의 의미를 심화하는 데 적지 않은 기여를 할 것으로 보인다. 다음 장에서는 그 구체적인 내용을 살펴본다.

V. 공공성에 대한 합의

1. 행위주체: 유덕한 시민의 형성

공공성을 실현하는 데 가장 기본이 되는 것은 행위주체를 형성하고, 그들이 서로 조화를 이루며 공동체적 삶을 영위할 수 있는 방법을 찾는 것이다. 루소는 대안적인 사회모델을 제시하는 과정에서 행위주체의 형성에 특히 중요성을 부여한다. 이는 《사회계약론》과 《에밀》이 거의 동시에 저술되었다는 점과 《에밀》의 후반부에 정치교육의 내용을 설명하면서 《사회계약론》의 내용을 그대로 활용하고 있다는 점에서 분명하게 확인할 수 있다.

그렇다면 루소가 추구하는 혹은 형성하고자 하는 행위주체는 어떤 존재인가? 이 질문에 답하기에 앞서 루소가 극복해야 할 대상으로 보았던 타락한 인간이 어떤 존재인지를 확인할 필요가 있다. 루소는 타락한 인간의 전형을 ‘부르주아’로 규정한다. 부르주아는 ‘자신이 무엇을 원하는지 알지 못하는 사람’, ‘언제나 자신과 모순되고 항상 자신의 성향들과 의무들 사이에서 방황하면서 결코 인간도 시민도 되지 못하는 사람’, ‘결국은 자기 자신은 물론 어느 누구에게도 도움이 되지 않는 사람’, 문명사회 또는 상업사회에서 열심히 일하고 자신들의 능력을 넘어서는 욕망을 추구하며 살아가는 ‘평범한 사람’, ‘알맹이가 없는 사람’이다(에밀 I, 63-64). 문명사회 또는 상업사회의 전형적 인간으로서 부르주아는 ‘인간적 비참’의 상황에 처해있다고 하겠다(Melzer, 1980: 1018). 그에게는 알맹이가 없으면서도 알맹이가 있는 것처럼 보여야 하는 기만이 존재 이유가 된다. 부르주아는 ‘완전히 가면 속에 있다. … 그에게는 진정으로 자신이 어떤 사람인가 하는 것은 아무 의미도 없고, 자신이 어떤 사람으로 보이는가 하는 것이 전부이다(에밀 II, 52).’ 이러한 의미에서 부르주아는 ‘이중적 인간’이라 하겠다. 그는 ‘겉으로는 타인에게 좋은 것을 추구하는 것처럼 보이지만, 실제로는 자신에게 좋은 것을 추구하는 표리부동한 인간’이다. 루소의 선악 관념에 따르면, 부르주아는 악인이다.

“선인은 전체와의 관계 속에서 자기에게 질서를 부여하는 데, 악인은 자기와 관련해서 모든 것에 질서를 부여한다. 악인은 스스로 만물의 중심이 되고, 선인은 원둘레에 자리를 잡는다(에밀 II, 171).” 이러한 의미에서 부르주아는 공공성을 위협하는 타락한 인간의 전형으로 볼 수 있다.

루소에게 부르주아는 극복해야 할 인간상이다. 이를 위해 그는 인간의 본성을 바꾸어야 한다고 생각한다. 그것은 ‘완전하고 고립된 전체로서 개인을 더 큰 전체의 일부로 변형’시키고 ‘자연으로부터 받았던 독립적이고 육체적인 존재양식을 사회에 소속된 도덕적인 존재양식으로 대체’하는 것으로서 ‘사람들이 다른 사람들과 함께 하지 않고는 아무 존재도 아니고 아무것도 할 수 없는’ 인간을 형성하는 것이다(사회계약, 58-59). 이는 자기애를 추구하는 고립된 개인으로서 초기 자연상태의 자연인과 이기심의 지배를 받는 경쟁적 개인으로서 후기 자연상태의 자연인(부르주아)을 극복하는 인간의 조건이다. 루소는 이를 통해 개별적 자아가 아니라 공동적 자아를 정체성의 근거로 삼는 공동체적 인간으로서 사회인 모델을 제시한다. “자연인은 온전히 홀로 존재한다. 그는 수로 표시하면 1, 즉 그 자체와만 관계가 있는 절대적 전체이다. 사회인은 분수로 표시하면 분모에 의존하는 분자 1일뿐이다. 그의 가치는 전체, 즉 사회와의 관계에 의해서 결정된다. 좋은 사회제도는 인간을 탈자연화하고, 인간으로부터 절대적 존재양식을 제거하여 그에게 상대적 존재양식을 부여하며, ‘나’를 전체로 이동시키는 방법을 가장 잘 아는 제도이다. 결과적으로 각 개인은 더 이상 자신을 단일한 개체가 아니라 전체의 일부로 생각하고, 오직 전체 안에서 자신을 느끼게 된다(에밀 I, 62-63).”

‘인간의 탈자연화’는 새로운 사회제도와 교육의 몫이다(에밀II, 384). 루소의 교육방법의 요체는 인간을 인간답게 기르는 것(에밀 I, 135), 아이를 아이로 바라보는 것(에밀 I, 136), 자연으로 하여금 인간을 교육하게 하는 것,³⁾ 자기와 같은 사람들과 함께 사는 방법을 알게 하는 것 등으로 정리될 수 있다(고봉만, 2013). 교육이 지향하는 바는 바람직한 인간형으로 표현되는 데, 루소의 경우는 두 측면에서 설명될 수 있다. 하나는 ‘주체적 인간’을 형성하는 것이며, 다른 하나는 ‘유덕한 시민’을 형성하는 것이다.

먼저 주체적 인간에 대해 살펴보자. 주체성은 사람들이 ‘자신의 주인’이 되는 것, 즉 자신의 의지에 따라 ‘자신의 자유를 지배하고 자신의 힘을 사용하는 것’을 의미한다(에밀 I, 106). 따라서 주체적 인간을 양성하는 교육은 ‘자기충족성과 자기지배권을

3) 자연주의적 교육의 핵심은 루소의 소극적 교육 개념에 담겨있다. “적극적 교육은 성숙하기도 전에 정신을 형성하고 어린아이에게 인간의 의무에 관한 지식을 부여하려는 교육을 말한다. 소극적 교육은 지식을 가르치기 이전에 지식의 도구인 기관들을 완전하게 하고, 감각의 훈련을 통해 이성으로의 길을 준비하는 교육을 말한다(보통, 41-42).”

함양하는’ 데 초점을 맞추어야 한다(오수웅, 2015: 289). 이를 위해 ‘욕망과 능력개발의 균형’을 이루게 하는 교육방법을 적용한다(Cook, 1975). 그것은 ‘능력에 비해 과도한 욕망을 줄이고 능력과 의지를 완전히 동등하게 만드는(에밀 I, 137)’ 방식이다. 요컨대 자연이 부여한 힘을 남용하지 않게 해야 하고, 육체적 필요를 충족시켜주어야 하며, 욕망이 필요를 넘지 않게 해야 한다. 이를 위해 물질적, 도덕적, 인지적으로 독립적인 존재가 되는 방법을 터득함으로써 상업사회의 악덕과 거리를 두게 하는 방식과 자신의 순수성을 지키면서 생존할 수 있는 능력을 개발하는 방식을 병행한다(Oelkers, 2002; Rousselière, 2016; 박주병, 2008; 이상오, 2013). 한마디로 주체적 인간은 자유로운 인간이다. “당신의 자유와 능력은 당신의 자연이 부여한 힘만큼만 확장될 뿐 그 이상은 아니다. 그 이외의 모든 것은 예속, 환상, 기만에 불과하다. ... 자신의 의지대로 행동하는 유일한 사람은 그렇게 하기 위해 다른 사람에게 의존할 필요가 없는 사람이다. 여기에서 모든 선들 중에서 최고의 것은 권위가 아니라 자유라는 결론이 나온다. 진정으로 자유로운 사람은 자신이 할 수 있는 것만을 원하고 자기 뜻에 맞는 것을 행한다. 이것이 나의 기본적인 격률이다(에밀 I, 143-144).”

다음으로 유덕한 시민에 대해 살펴보자. 루소에 따르면, 덕은 ‘개별의지가 일반의지와 합치하는 것(정치경제, 244)’을 말한다. 따라서 유덕한 사람은 ‘모든 측면에서 자신의 개별의지가 일반의지와 일치(정치경제, 247)’하는 사람이다.” 루소는 유덕한 사람의 모습을 다음과 같이 묘사하고 있다. 유덕한 사람은 “자신의 애착을 극복할 줄 아는 사람이다. 왜냐하면 그때 그는 자신의 이성과 양심을 따르고, 자신의 의무를 이행하며 스스로 규율을 지키고 그 무엇도 그를 거기에서 벗어나게 할 수 없기 때문이다. ... 이제 실제로 자유로워지라. 자신의 주인이 되는 법을 배우라. 자신의 마음을 지배하라. 그러면 유덕한 사람이 될 것이다(에밀 II, 452).” 사람들이 덕의 길로 가기 위해서는 먼저 이기심을 다른 사람들에 대한 애정으로 승화해야 한다. “이기심을 다른 존재들에게 펼쳐보자. 그러면 그것은 미덕으로 변화할 것이다. 모든 인간의 마음에는 이러한 미덕의 뿌리가 존재한다(에밀II, 97-98).” 루소가 자신의 모든 저작에서 전제하고 있는 ‘인간의 선한 본성(보몽, 29-30; Melzer, 1990)’이 바로 미덕의 뿌리이다. 그렇기 때문에 사람들이 자신의 이성과 양심에 따라 생각하고 판단한다면, 삶의 ‘영원한 법칙(에밀 II, 502)’, 칸트가 말하는 정언명령을 인식할 수 있을 것이다(Reisert, 2012). 그 법칙을 따를 때 사람들은 자유로워진다. 국가의 구성원으로서 시민은 영원한 법칙인 일반의지를 실현한 ‘법’을 준수함으로써 또는 그러한 준수를 의무로 받아들임으로써 유덕해지고 자유로워진다.

루소에 따르면, 대안적 사회의 실현은 제도와 인간에 달려있다. 특히 제도가 아무리

잘 설계되어있다 하더라도 사람이 적절하게 조율하지 못한다면 실패할 가능성이 매우 높다. 따라서 그는 시민교육에 엄청난 관심을 기울인다. 루소의 행위주체 형성과정에서 대한 논의를 보면, 공공성 실현의 행위주체는 개인적으로 주체적 인간이어야 하고, 공동체의 구성원으로서 유덕한 시민이어야 한다. 주체적 인간은 유덕한 시민의 조건이다. 그리고 그러한 인간을 양성하는 학교로서 사회가 역할을 해야 하며, 교육현장에서는 적절한 교육방법이 개발되고 적용되어야 한다.

2. 절차적 측면: 민주주의의 혁신

공공성의 절차적 측면에서 주목해야 할 것은 민주주의 원리이다. 루소는 일반의지 개념을 통해서 인민주권사상의 토대와 자치라는 민주주의의 가장 기본이 되는 원리를 제시하였다. 그러한 의미에서 루소는 공공성의 절차적 측면을 이론적으로 심화하는 데 유의미한 기여를 할 수 있을 것이다. 루소가 생각하는 민주주의를 보다 구체적으로 살펴보자.

첫째, 마음속으로 언제나 '제네바의 시민'이었던 루소가 생각하는 민주주의는 《인간불평등기원론》의 헌사 '제네바공화국에 바치는 글'에 압축적으로 잘 드러나고 있다. "저는 국가 기관의 모든 활동이 궁극적으로 공동의 행복을 지향하도록 하기 위해, 주권자와 국민의 이해관계가 일치하는 나라에 태어나기를 바랐을 것입니다. 그러나 그런 일은 국민과 주권자가 동일한 인간이 아닌 이상 있을 수 없으므로, 결과적으로 저는 현명하게 조절된 민주적인 정부 아래 태어나기를 원했지요(불평등, 18-19)." 루소는 민주주의는 기본적으로 국민과 주권자가 일치하는 정체이며, 이러한 체제에서 공동의 행복을 기대할 수 있음을 강조한다. 일반의지는 인민의 자발적 결사를 통해 형성된다. 노예계약에 자발적으로 참여할 사람은 없을 것이다. 인민은 계약을 통해 일반의지를 행사하는 주체, 즉 주권자가 된다. 루소는 이처럼 인민이 주권자가 되는 체제를 민주주의라 정의한다. 그리고 주목할 것은 민주주의체제에서만 인간의 행복을 기대할 수 있다고 생각한 점이다. 실존적으로 표현하면, 이는 인간은 자신의 주인이 될 때, 참다운 행복을 기대할 수 있다는 생각을 전제로 한다. 루소는 민주주의를 정치적으로 그리고 실존적으로 인간이 자신의 주인이 되어 참다운 행복을 추구할 수 있는 바람직한 정체로 보고 있다. 루소에 따르면, 행복추구와 인민주권은 민주주의의 가장 기본이 되는 권리이자 원리이다.

둘째, 루소가 생각하는 민주주의는 기본적으로 직접민주주의이다. 이는 국가의 구성원 모두가 공동체의 의사결정에 직접 참여하는 방식이다. 그는 직접민주주의의 조건을

다음과 같이 제시한다(사회계약, 86). (i) 국가가 아주 작아서 인민이 쉽게 함께 모일 수 있고 각 시민이 다른 시민을 쉽게 알 수 있어야 한다. 이는 국가의 공간적, 인구적 조건과 밀접하게 관련이 있다. 국가는 공간적으로 소규모여야 하며, 인구는 사람들이 서로를 알 수 있는 정도의 규모여야 한다는 것이다. 이는 민주주의가 가능하기 위해서는 국가가 형식적 혹은 제도적 체제에 머물러서는 안 되고, 친밀성에 기초한 '삶의 공동체'가 되어야 한다는 생각을 담고 있다. (ii) 풍속이 아주 단순해서 업무가 많지 않고 까다로운 논쟁이 없어야 한다. 민주주의는 공동체의 문제해결기제라 할 수 있다. 그러나 인민은 충분한 지식을 가지고 있는 전문가들이 아니다. 이처럼 비전문가들의 능력에 비해 해결해야 할 문제가 너무 복잡하고 어렵다면, 문제해결기제로서 민주주의는 그 실효성을 의심받게 된다. (iii) 지위와 재산이 최대한 평등해야 한다. 민주주의가 추구해야 할 최고의 가치는 자유와 평등이다. 특히 루소가 주목하는 것은 평등이다. "평등 없이는 자유가 존속할 수 없기 때문이다(사회계약, 70)." 극심한 부의 불평등이 존재하게 되면, '공적 자유의 불법매매'가 관례화된다. 이는 문명사회 혹은 상업사회에서 벌어지고 있는 정치적 현실에 대한 강력한 비판이라 할 수 있다. 따라서 루소는 다음과 같이 조건을 제시한다. "어떤 시민도 다른 시민을 살 수 있을 만큼 부유해서도 안 되며 누구도 자신을 팔아야 할 만큼 가난해서도 안 된다(사회계약, 70)." 이는 정치적 평등이 경제적 평등과 불가분의 관계에 있음을 시사한다. (iv) 사치가 거의 없거나 전혀 없어야 한다. 사치는 부의 결과이거나 부가 필요하게 만든다. 사치는 부자와 빈자를 함께 타락시킨다. 부자는 부를 소유함으로써 타락하고, 빈자를 부를 탐냄으로써 타락한다. 역사적 경험에 비추어볼 때, 공동체가 허영에 빠져 풍속이 타락하면, 국가의 몰락을 자초하게 된다.

셋째, 루소는 직접민주주의의 조건을 충족시키는 것이 현실적으로 어렵다는 것을 잘 안다. "진정한 민주정은 이제까지 절대 존재하지 않았고 앞으로도 절대 존재하지 않을 것이다(사회계약, 86)." 그렇다면 다른 정치는 어떤가? 루소의 귀족정에 대한 설명에 주목할 필요가 있다. 귀족정은 정부를 소수의 행정관에게 위임하는 정체이다. 그것의 유형으로는 자연적 귀족정, 선거제 귀족정, 세습제 귀족정이 있는데, 루소는 그 가운데 최선의 형태를 선거제 귀족정으로 본다(사회계약, 88). 선거제 귀족정은 일종의 대의민주주의라 할 수 있다(김주형, 2016: 36). 선거제 귀족정의 가장 중요한 조건은 주권자의 권력(입법권)과 정부의 권력(집행권)이 명확히 구분되어야 한다는 것이다. 그리고 입법권이 집행권에 우선한다는 것이다. '입법권은 국가의 심장이고, 행정권은 국가의 뇌'이며, '국가가 존속하는 것은 입법권을 통해서'이다(사회계약, 108). 그러나 실제로 입법권과 집행권이 구분되고, 그 계층적 관계가 적절히 유지되는 경우는 별로 없다. '실

제로 두 권력이 그렇게 분리된 국가는 없다(산에서, 257).’ 루소는 소위 행정권 혹은 집행권의 강화로 인한 선거제 귀족정의 실패를 말하고 있는 것이다.

그렇다면 현실적 대안으로서 대의민주주의는 어떤가? 루소는 대의민주주의에 대해 상당히 비판적이다. 그가 생각하는 대의민주주의의 가장 기본이 되는 정신은 선거로 선출된 사람이 인민의 대표가 되어서는 안 된다는 것이다. “인민의 대의원은 인민의 대표가 아니며 대표일 수도 없다. 그들은 단지 인민의 대리인일 뿐이다(사회계약, 114).” 대리인은 결정을 수행하는 사람이지만 어떠한 결정도 내릴 수 없는 사람이다. 그러나 현실에서는 그렇지 않다는 것이다. “영국 인민은 의회 의원 선거 동안만 자유롭다. 의회 의원이 선출되는 즉시 영국 인민은 노예가 되고 아무것도 아닌 존재가 된다(사회계약, 115).” 이는 대표로 선출된 의회의원들이 인민의 의사를 적절히 반영하지 못하고 있다는 인식에 기반한다. 소위 대의민주주의의 실패를 말하고 있는 것이다.

넷째, 직접민주주의는 일종의 이상형이다. 대의민주주의는 현실적 대안이지만 인민 주권의 정신을 유지하기 어렵다. 그렇다면 현실적인 대안은 존재하는가? 루소에게서 서로 밀접하게 관련된 두 가지 유의미한 처방을 찾아볼 수 있다. 하나는 ‘인민의 정기 집회’이며 다른 하나는 ‘숙의’이다. 먼저 정기 집회에 대해 살펴보자. “집회에 참석한 인민이 법체계를 승인함으로써 국가의 구성이 일단 결정되는 것으로는 충분하지 않다. 인민이 영구적인 정부를 수립하거나 전체 행정관을 선출하는 선거를 한 번만 하는 것으로도 충분하지 않다. ... 어떤 이유로도 폐지되지 않거나 연기할 수 없는 규칙적인 정례집회들이 있어야 한다(사회계약, 110).” 국가의 상황이 변화할 수 있고, 구성원들도 내외적으로 새로이 충원된다. 따라서 사회계약을 일회적인 것으로 보는 것은 위험하다. 사회계약은 정기적으로 지속되는 과정이어야 한다. 이를 통해 시민들은 국가를 구성하는 기본적인 원리를 확인하고 수정하는 과정에 지속적으로 참여할 수 있어야 한다. 루소의 제안이 시사하는 것은 대의민주주의를 보완하기 위해 ‘주권자가 자신을 더 빈번하게 드러낼 수 있는(사회계약, 111)’ 방법을 찾아야 한다는 것이다.

다음으로 숙의 또는 토의에 대해 살펴보자. 루소는 때때로 공적 토론이나 논쟁에 대해 부정적이라는 비판을 받기도 한다. 그러나 그의 진의는 숙의 무용론이 아니라 바람직한 숙의가 이루어지기 위한 조건과 한계에 대한 인식을 분명히 하는 데 있다고 보는 것이 타당할 것이다(강정인, 2009). 먼저 성공적인 숙의의 조건을 보자. (i) 공적인 숙의에 참여하는 사람들에게는 충분한 정보가 주어져야 하고, 사적인 이해관계를 공유하거나 파당을 형성하기 위한 사적 소통이 배제되어야 한다. 그럴 때 의견이나 생각의 차이들이 충분히 노출되고 숙의가 내실 있게 이루어져 그 결과가 일반의지에 접근할 가능성이 높다는 것이다. “충분한 정보를 가진 인민이 숙의할 때, 시민들이 자

기들끼리 아무런 의사소통을 하지 않는다면, 언제나 수많은 사소한 차이들로부터 언제나 일반의지가 나올 것이고 그 속의는 항상 좋을 것이다(사회계약, 46).” (ii) 속의에 참여하는 사람들에게는 누구나 발언을 할 수 있는 기회가 주어져야 한다. “건전한 시민이 무언가 유용한 말을 하려 할 때 말하지 못하게 막는 것은 훨씬 더 큰 해악이다. 의회에서 특정한 사람들에게만 발언이 허용되고, 심지어 그들조차도 말하는 것이 금지된다면, 그들은 권세 있는 사람들을 기쁘게 할 만한 것 말고는 더 이상 아무 말도 하지 않을 것이다(폴란드, 205).” (iii) 속의에 참여한 사람들은 자신들의 의견을 명확하게 표현해야 한다. “장황하고 횡설수설하는 언사를 어느 정도 막기 위해 모든 발언자들에게 법정에서 소송행위자들이 하는 것처럼 서두에 자신이 주장하고자 하는 바를 말하고, 논변을 제시한 후에는 결론을 요약하여 진술할 것을 요구해야 한다(폴란드, 205).” 이처럼 루소는 정보의 충분성, 사적 이해의 배제, 공정한 발언 기회, 발언의 명료성 등을 성공적 속의를 위한 조건으로 제시한다. 그렇다고 해서 루소가 속의에 절대적인 신뢰를 갖는 것은 아니다. 앞에서 말한 조건을 충족시키지 못함으로 인해 속의가 실패할 수도 있다는 것이다. “인민의 속의가 항상 올바르다는 ... 것은 아니다(사회계약, 46).”

루소가 제시하는 민주주의의 기본원리와 목적은 인민주권 및 자유와 평등의 원리 그리고 참여와 속의를 통해 궁극적으로 인민의 행복을 실현하는 것이다. 루소에 따르면, 공공성의 실현을 위한 절차로서 민주주의는 완벽한 제도가 아니다. 직접민주주의도 대의민주주의도 한계를 갖는다. 따라서 민주주의는 불완전하기 때문에 지속적으로 검토되고 비판되고 개선되어야 한다(Inston, 2010). 그 기준은 민주주의의 기본원리와 목적이 되어야 한다.

3. 내용적 측면: 평등에 기초한 정의

루소의 사상적 문제의식을 한마디로 표현한다면 그것은 사회적 불평등 즉 부정의이다. 일반적으로 불평등에는 두 가지 유형이 있다. 하나는 ‘나이, 건강, 체력의 차이와 정신이나 영혼의 자질의 차이와 같이 자연에 의해 정해지는’ 자연적 불평등이다. 다른 하나는 ‘일종의 약속에 의해 좌우되고, 사람들의 동의로 정해지거나 적어도 용인되는 것’으로 도덕적 또는 정치적 불평등이다(불평등, 49). 후자를 사회적 불평등이라 한다. 루소에 따르면, 자연적 차이는 ‘일종의 약속’에 의해 구성되는 사회제도에 의한 불평등에 비하면 사소한 것이다. 루소가 당대에 목격한 것은 부자들의 간교한 술책으로 이상한 약속을 통해 사회제도가 만들어짐으로써, 자연적 불평등이 사회제도의 불평등에 의

해 한층 증대되고 있다는 것이다(불평등, 99-100). 롤스(1971)는 이러한 문제의식을 그대로 이어받아 사회제도를 정의론의 기본적인 주제로 삼는다. 루소의 관심은 인류가 불평등한 세상에서 평등한 세상으로 나아갈 수 있는 방법을 찾는 데 있다. 그가 제시한 답은 사회계약을 통해 정체를 구성하고 일반의지의 명령에 따라 사회적 삶을 살아 가는 것이다. 일반의지는 항상 옳고 정의롭기 때문이다.

루소는 인간에 대한 이해를 통해 부정의의 기원을 찾는다. 인간은 천성적으로 선한 존재이기 때문에 인간에게서 부정의의 기원을 찾을 수 없다. 문제는 사회에 있다. 그래서 루소는 타락한 사회와 그로 인해 오염된 인간의 천성적 선성을 회복하는 데서 문제의 해결책을 찾는다.⁴⁾ 그는 선한 인간에게서 부정의를 혐오하고 정의를 추구하는 계기들을 찾는다. 그것은 자기애와 연민(동정) 그리고 양심이다. 첫째, 자기애는 자신의 생존과 보존에 대한 관심을 말한다. 그것이 과잉되면 이기심으로 타락한다. 둘째, 연민은 타인의 고통에 대한 측은지심이다. “연민은 각 개체에서 자기애의 작용을 완화하면서 종 전체의 상호적 보존에 기여함이 분명하다. 남이 고통 받는 모습을 보고 깊이 생각할 여지도 없이 도와주려 나서게 되는 것은 바로 연민 때문이다. 연민은 자연 상태에서 법과 풍속과 미덕을 대신하며, 아무도 그 부드러운 목소리에 저항할 시도를 하지 않는다는 이점을 누린다(불평등, 92).” 연민 또는 동정심은 타인의 감정을 따라 느끼는 것으로서 ‘상상력’에 의존한다(에밀Ⅱ, 39). 연민과 관련해서 루소는 세 개의 준칙을 제시한다. 제1준칙은 인간의 마음으로는 자기보다 더 행복한 사람들의 편에서 생각할 수 없고, 자기보다 더 동정을 받아야만 하는 사람들의 처지에 설 수 있다는 것이다(에밀Ⅱ, 40). 제2준칙은 사람은 자기도 똑같은 고통을 겪게 된다고 생각하지 않으면 결코 다른 사람의 고통을 동정하지 않는다는 것이다(에밀Ⅱ, 41). 제3준칙은 사람들이 다른 사람의 고통에 대해 느끼는 동정심은 그 고통의 양에 의해서가 아니라 그 고통으로 괴로워하고 있는 사람에게 부여하는 감정으로 측정된다는 것이다. 요컨대 우리가 불행한 사람을 동정하는 것은 그 사람이 동정 받을 만하다고 생각되는 한에서만 그렇다는 것이다(에밀Ⅱ, 43). 이러한 연민으로부터 파생되는 도덕률은 “타인의 불행을 되도록

4) “내가 나의 모든 저작에서 생각했던 모든 도덕의 기본원리는 … 인간이 천성적으로 정의와 질서를 사랑하는 선한 존재라는 것이다. 그리고 인간의 마음에는 원초적인 악이라는 것이 존재하지 않으며, 자연의 최초의 움직임들은 항상 옳다는 것이다. 나는 인간이 타고난 유일한 정념, 즉 자기애는 그 자체로는 선악과 무관한 정념이라는 것과 그것은 우연이나 그것이 전개되는 상황에 따라 선하거나 악하게 된다는 것을 보여주었다. 나는 인간의 마음에 새겨진 모든 악들이 천부적이지 않다는 것을 보여주었다. 나는 그러한 악들이 탄생하는 과정에 대해 말하였다. 요컨대 나는 그것들의 계보학을 살펴보았다. 그리고 나는 인간이 천부적인 선의 지속적인 타락을 통해서 어떻게 궁극적으로 현재의 그들이 되었는지를 보여주었다(보통, 29-30).”

적게 하여 너의 행복을 이룩하라(불평등, 92-93)”는 것이다. 셋째, 양심은 도덕적 존재로 살게 하는 원리이다. “인간의 영혼 속에는 정의와 덕의 생득적인 원리가 있어, ... 우리는 그것에 따라 자신의 행동과 다른 사람의 행동을 좋다 나쁘다 판단하고 있다. 바로 이러한 원리이다 나는 양심이라는 이름을 부여한다(에밀Ⅱ, 165).” 정의와 덕은 바로 양심에 근거를 둔다. 그렇다면 양심은 어떻게 작동하는가? 양심은 이성의 안내를 받아 작동하기 시작한다. “선을 아는 것이 선을 사랑하는 것은 아니다. 인간은 선에 대한 생득적 지식을 갖고 있지 않다. 그러나 그의 이성이 선을 그에게 알려주기만 하면 곧, 그의 양심은 선을 사랑하도록 그를 인도한다. 이것이야말로 생득적 감정이다(에밀Ⅱ, 168).” 루소는 인간에게 내재하는 양심에 엄청난 의미를 부여한다. “양심! 양심이여! 신성한 본능이여! 불멸의 천상의 목소리여! 무지하고 유한하지만 지성적이고 자유로운 존재의 확실한 안내자여! 오류를 범하지 않는 선악의 심판자로 인간을 신과같이 만드는 이여! 그대만이 인간의 본성을 우월하게 만들고 인간의 행위를 도덕적으로 만든다. 그대가 없다면, 나는 규칙이 없는 오성과 원칙이 없는 이성의 도움을 받아 계속되는 오류들 가운데 방황하는 서글픈 특권 이외에 나를 짐승보다 높은 곳으로 고양시켜주는 어떠한 것도 내 안에서 느끼지 못한다(에밀Ⅱ, 169).”

자기애와 연민 그리고 양심을 계기로 하여 사람들이 일반의지에 자신들의 개별의지를 일치시키는 것을 사회적 덕이라 한다. ‘인간의 선성은 동류 인간에 대한 사랑(에밀Ⅱ, 98)’을 의미하며, 사회적 덕의 실천은 인류애를 실현하는 방법이다(에밀Ⅱ, 93). 그리고 인류애는 ‘정의를 사랑하는 것’(에밀Ⅱ, 159)이다. 이러한 맥락에서 루소는 몇 가지 중요한 정의관을 도출한다.⁵⁾ 첫째, 사람이 삶의 진리를 사랑하고 알기를 원한다면, “일을 처리할 때 항상 자신을 멀리해야 한다(에밀Ⅱ, 98)”는 것이다. ‘자신을 멀리하려는 것’은 자신의 이해관계나 가치관과 같은 주관적 요소를 배제함으로써 ‘공정성’을 확보하라는 것이다. 둘째, 정의는 ‘각자에게 속하는 것을 각자에게 돌려주는 것’이다(에밀Ⅱ, 159). 이는 합당한 원칙에 따라 사회적 가치들을 분배하는 것으로서 ‘분배적 정의’를 말한다. 셋째, 인류애는 비참한 존재에 대한 연민을 바탕으로 한다. 따라서 인류애를 실현하는 방법은 ‘타인의 불행을 되도록 적게 하여 너의 행복을 이룩하는 것(불평등, 92-93)’ 또는 각자가 자신의 이익을 추구하되, ‘가난한 사람의 이익이 항상 자신의

5) 양심은 도덕감에 선행하는 무엇이지만, 그럼에도 불구하고 그것은 본질적으로 도덕적인 것이다. 질서에 대한 사랑은 그 자체가 도덕원리이다. 질서에 대한 사랑은 선, 덕, 정의의 본래적 의미를 구성한다. 선하다는 것은 자연적 질서를 유지하는 것이다. 유덕하다는 것은 개인의 의지를 일반의지, 즉 이성이 주재하는 질서에 일치시키는 것이다. 그리고 정의는 개인이 인간으로서 자연적 질서에, 시민으로서 이성적 질서에 적합한 방식으로 사는 것이다(Cooper, 1999: 95-96).

이익이 되게 하는 것(에밀Ⅱ, 93)’이다. 이는 사회적으로 가장 열악한 상황에 있는 사람들에게 최대의 혜택을 제공하라는 롤스의 ‘차등원칙’의 정수라 하겠다. 따라서 루소의 정의관은 공정성과 분배적 정의 그리고 그 실현의 방법으로서 차등원칙으로 집약될 수 있다.

루소는 이러한 정의관을 토대로 정의로운 사회의 조건을 제시한다. 첫째, 공정성을 확보하기 위해서는 법의 지배가 확립되어야 한다는 것이다. “인간에 대한 의존은 무질서해서 온갖 악을 만들어낸다. … 이와 같은 사회의 악을 치유할 수 있는 방법이 있다면, 그것은 인간을 법으로 대체하고 모든 개별의지가 행하는 행위보다 우월한 실제적 힘을 일반의지에 부여하는 것이다(에밀Ⅰ, 146).” 일반의지를 근원으로 하는 법은 정의와 부정의의 규칙으로서 구성원들이 다른 구성원들과 그리고 국가와 관계하는 적절한 방식을 안내한다(정치경제, 236). 둘째, 정부는 불평등의 문제를 해결하는 데 집중해야 한다는 것이다. “정부가 해야 할 일 가운데 가장 필요하면서도 가장 어려운 것은 모든 사람들에게 진실로 정의를 행하는 것이며, 특히 부자의 폭정에서 빈자를 보호하는 것이다. … 정부의 가장 중요한 과업들 가운데 하나는 극심한 불평등을 방지하는 것이다(정치경제, 252).” 그렇다고 해서 정부가 있는 자들의 재산을 빼앗아 없는 자들에게 나누어주어야 한다고 주장하는 것은 아니다. 루소는 정부가 제도적으로 형평성을 기반으로 하는 조세체계를 구축함으로써 불평등의 정도를 완화해나갈 수 있다고 생각한다. 대표적으로 보면, 하나는 재산 혹은 소득의 양을 반영하는 것이다. 더 많이 소유하거나 버는 사람에 대해 더 많은 세금을 부과하는 누진적 조세체제를 도입하는 것이다. 다른 하나는 용도의 관계, 즉 필수와 잉여를 구별하여 세금을 부과하는 것이다. 필수품을 가진 자에게는 세금을 부과하지 않고, 잉여를 가진 사람에 대해서는 필수품을 초과하는 부분의 전체에 가깝게 세금을 부과해야 한다는 것이다(정치경제, 266).

이상에서 살펴본 정의의 심리적 기초로서 연민과 동정의 감정, 도덕적 기초로서 양심과 덕의 실천, 정의의 원리로서 공정성과 분배적 정의 및 차등원칙 그리고 정부의 역할로서 법치와 조세를 통한 부의 재분배 등은 공공성의 내용적 측면을 심화하는 데 유의미한 이론적 자원으로 삼을 만하다. 루소의 정의관은 전체적으로 평등을 지향하고 있는데, 본래 자연적으로 불평등하게 태어나는 인간을 사회가 제도적으로 평등하게 만들어야 한다는 혁신적인 생각을 관철시키고 있는 것으로 보인다.

VI. 결론

행정학계에서 공공성에 대한 관심이 강하게 표출되고 있는 것은 당연한 일이라 하겠다. 이론적인 연구에서부터 실제 측정과 평가에 이르기까지 다양한 시도들이 이루어지고 있다. 그러한 가운데 사상적 기반을 다지는 연구는 상대적으로 취약하다. 그러한 의미에서 다양한 사상가들의 논의를 공공성의 맥락에서 재전유하는 것은 공공성의 사상적 기반을 다지는 것은 물론이고 행정학의 지평을 넓히는 데 도움이 될 것이다. 그렇다면 루소는 행정학에 어떠한 의미를 가질 수 있을까?

첫째, 루소는 지식인의 전형이라 할 수 있다. 그의 이미지는 비판하는 인간 또는 반항하는 인간이다. 그는 당대에 당연하게 생각하던 것을 당연하게 받아들이지 않았다. 소위 패러다임적 사고의 함정에 빠지지 않았다. 따라서 그는 당대인들이 볼 수 없었던 것을 볼 수 있었다. 그래서 그는 새로운 세상의 가능성을 보여줄 수 있었다. 행정학계에서는 비판적인 논쟁의 문화가 취약하다. 비판적 논쟁은 당연하게 받아들이고 있는 것들에 대해 의문을 갖게 함으로써 새로운 가능성에 문을 열어준다. 행정학계에는 비판적 토론이 활발하게 이루어질 수 있는 풍토가 조성될 필요가 있다.

둘째, 루소는 《사회계약론》 및 《정치경제론》 그리고 그 이외의 다수 저작들을 통해 국가와 정치 그리고 행정의 문제를 다뤘다. 그는 어떠한 국가, 정치, 행정이 구성원들의 안녕과 행복을 향상시키는 데 도움이 될 수 있는지에 초점을 맞춘다. 포괄적인 관점에서 보면, 루소의 사상은 행정에 대해 국민의 주권적 참여를 국정의 기반으로 삼아 진정한 민주주의를 실현할 것, 국민이 공유하고 있는 일반의지로서 공동선이나 공익을 국정의 목표이자 규범으로 삼을 것, 사회적 불평등의 해소를 국정의 정책적 기조로 삼을 것, 궁극적으로 주체적 인간이자 유덕한 시민으로서 국민을 세울 것 등을 요구하고 있는 것으로 보인다. 한마디로 좋은 시민이 좋은 행정을 가능하게 하고, 좋은 행정이 좋은 시민을 세운다. 이러한 선순환이 가능한 방법을 찾는 것이 행정의 중요한 과제라 할 것이다.

셋째, 공공성을 매개로 하여 정치사상가로만 생각되었던 루소를 행정학의 지평에 포함시키는 것이 가능함을 볼 수 있다. 사상가들은 일반적으로 미래의 이상사회를 상상하면서 현재의 문제들을 비판적으로 극복하는 논리를 개발하는 과정에서 국가, 정치, 행정의 문제를 거론하지 않을 수 없다. 따라서 행정학은 사상가들의 논의에서 그동안 주목하지 않았던 문제들을 드러내고 다룸으로써 사상가들의 논의를 행정학적으로 재전유하고, 행정학의 지평을 넓혀나갈 수 있을 것이다.

▣ 참고문헌

1) 1차 자료: J.J. Rousseau의 저작⁶⁾

Rousseau, Jean-Jacques. 1755. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: Chez Marc-Rey. [주경복·고봉만 역. (2018). 《인간불평등기원론》. 서울: 책세상.] : 불평등

Rousseau, Jean-Jacques. 1959. *Les Confessions*. (Œuvres Complètes, tome I. Paris: Gallimard. [이용철 역. (2012). 《고백록: 최초 현대인의 초상 1, 2》. 파주: 나남. *The Confessions*. in J.J. Rousseau. (1995). *The Confessions and Correspondence, including The Letters to Malesherbes*(Collected Writings of Rousseau Vol.5), 1-550. ed. by C. Kelly, R.D. Masters, and P.G. Stillman, translated by C. Kelly. Hanover and London: University Press of New England.] : 고백

Rousseau, Jean-Jacques. 1959. *Les Rêveries du Promeneur solitaire*. Nouvelles Editions Latines. [김중현 역. (2007). 《고독한 산책자의 몽상》. 파주: 한길사.] : 몽상

Rousseau, Jean-Jacques. 1959. *Rousseau, juge de Jean Jacques. Dialogues*. (Œuvres Complètes, tome I. Paris: Gallimard.[진인혜 역. (2012). 《대화: 루소, 장 자크를 비판하다》. 서울: 책세상.] : 대화

Rousseau, Jean-Jacques. 1961. *La Nouvelle Héloïse*. (Œuvres Complètes, Tome II. Paris: Gallimard. [서익원 역. (2008). 《신엘로이즈 I, II》. 파주: 한길사. J.J. Rousseau. (1997). *Julie, or The New Heloise: Letters of Two Lovers Who Live in Small Town at The Foot of the Alps*(Collected Writings of Rousseau Vol.6). translated and annotated by P. Stewart and J. Vache. Hanover and London: University Press of New England.] : 신엘로이즈

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. (Œuvres complètes, tome III. Paris: Gallimard. [On the Government of Poland. in J.J. Rousseau.(2005). *The Plan for Perpetual Peace, On the Government of Poland and Other Writings on History and Politics* (Collected Writings of Rousseau Vol.11), 167-240. ed. by C. Kelly,

6) 본문의 인용은 한국어 번역판을 기본으로 하되, 정확한 의미전달을 위해 필요한 경우 영문 번역판을 참고하여 수정하였다.

translated by C. Kelly and J. Bush. Hanover and London: University Press of New England.] : **폴란드**

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Discours sur l'économie politique*. Œuvres complètes, tome III. Paris: Gallimard. [박호성 역. (2015). 정치경제론. 《사회계약론 외》, 229-274. 서울: 책세상. *Political Economy*. in J.J. Rousseau.(1997). *The Social Contract and other later Political Writings*, 3-38. ed. and translated by V. Gourevitch. New York: Cambridge University Press.] : **정치경제**

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Discours sur les sciences et les arts*. Œuvres complètes, tome III. Paris: Gallimard.[김중현 역. (2007). 《학문과 예술에 대하여 외》. 파주: 한길사.] : **학문**

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Du Contrat social*. Œuvres complètes, tome III. Paris: Gallimard.[박호성 역. (2015). 사회계약론. 《사회계약론 외》, 15-163. 서울: 책세상. *Social Contract*. in J.J. Rousseau.(1997). *The Social Contract and other later Political Writings*, 39-152. ed. and translated by V. Gourevitch. New York: Cambridge University Press.] : **사회계약**

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Lettres écrites de la montagne*. Œuvres complètes, tome III. Paris: Gallimard. [김현중 역. (2007). 산에서 보낸 편지. 《학문과 예술에 대하여 외》. 파주: 한길사. J.J. Rousseau.(2001). *Letters Written From the Mountain*. in Jean-Jacques Rousseau Letter to Beaumont, *Letters Written From the Mountain, and Related Writings*(Collected Writings of Rousseau Vol.9.), 131-306. ed. by C. Kelly and E. Grace, translated by C. Kelly and J.R. Bush. Hanover and London: University Press of New England.] : **산에서**

Rousseau, Jean-Jacques. 1969. *Lettre à Christophe de Beaumont, Lettres morales, Lettre à Franquières*. Œuvres complètes, tome IV. Paris: Gallimard. [김중현 역. (2014). 《보몽에게 보내는 편지 도덕에 관한 편지 프랑키에르에게 보내는 편지》. 서울: 책세상. J.J. Rousseau.(2001). *Letter to Beaumont*. in Jean-Jacques Rousseau Letter to Beaumont, *Letters Written From the Mountain, and Related Writings*(Collected Writings of Rousseau Vol.9.), 17-101. ed. by C. Kelly and E. Grace, translated by C. Kelly and J.R. Bush. Hanover and London: University Press of New England.] : **보몽**

Rousseau, Jean-Jacques. 1999. *Émile ou De l'éducation*. Classiques Garnier.
[이용철·문경자 역. (2014). 《에밀 또는 교육론 1, 2》. 파주: 한길사. J.J.
Rousseau.(1979). *Emil or On Education*. Introduction, Translation, and
Notes by A. Bloom. Basic Books.] : **에밀**

2) 2차 자료

- 강정인. 2009. “루소의 정치사상에 나타난 정치참여에 대한 고찰: 시민의 정치참여에
공적인 토론이나 논쟁이 허용되는가.” 《한국정치학회보》, 43(2): 5-24.
- 고봉만. 2013. “인간의 본성과 교육: 루소의 에밀 읽기.” 《프랑스사 연구》, 28:
29-55.
- 김영욱. 2017. “일반의지의 수학적 토대와 비판주의: 루소 『사회계약론』 2권 3장의 해
석 문제.” 《한국정치연구》, 26(1): 27-50.
- 김용민. 2016. “루소와 공화주의.” 《한국정치연구》, 25(1): 167-191.
- 김주형. 2016. “시민정치와 민주주의.” 《한국정치학회보》, 50(5): 25-47.
- 박주병. 2008. “루소의 소극적 교육의 의미.” 《도덕교육연구》, 19(2): 145-170.
- 사토 준지. 2016(여름호). “루소의 ‘일반의지’ 개념을 찾아서.” 《진보평론》, 68: 88-112.
- 서익원. 2013. “루소의 『신 엘로이즈』에 나타난 이상 사회.” 《유럽사회문화》, 11:
59-97.
- 소영진. 2008. “공공성의 개념적 접근, 윤수재·이민호·채종현 편.” 《새로운 시대의 공
공성 연구》, 32-63. 서울: 법문사. 2008.
- 오수용. 2015. “루소의 시민교육: 개념, 역량 그리고 교육.” 《한국정치연구》, 24(1):
277-301.
- 이상오. 2013. “해석학적 비교연구: 루소의 ‘소극적 교육’과 칸트의 ‘적극적 교육.’”
《교육의 이론과 실천》, 18(1): 65-103.
- 이승훈. 2008. “근대와 공공성 딜레마: 개념과 사상을 중심으로.” 《민주사회와 정책연
구》, 13: 13-45.
- 임의영. 2003. “공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건.” 《정부학연구》, 9(1): 23-50.
- 임의영. 2010. “공공성의 유형화.” 《한국행정정보》, 44(2): 1-21.
- 임의영. 2018. “공공성 연구의 풍경과 전망.” 《정부학연구》, 24(3): 1-42.
- 조한상. 2009. 《공공성이란 무엇인가》. 서울: 책세상.
- Andrews, Charles M. 1901. *Ideal Empires and Republics. Rousseau's Social
Contract, More's Utopia, Bacon's New Atlantis, Campanella's City of
the Sun* [1901]

- Bertram, Christopher D.I. 2012. "Rousseau' Legacy in Two Conceptions of the General Will: Democratic and Transcendent." *The Review of Politics* 74(3): 403-419.
- Camus, Albert. 2003. 《반항하는 인간》. 김화영 역. 서울: 책세상.
- Caporioni, Giovanni. 2015. "Rousseau's General Will." *Poliarchia*, 2(5): 59-92.
- Cohen, Joshua. 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cook, Terrence E. 1975. "Rousseau: Education and Politics." *The Journal of Politics*, 37(1): 108-128.
- Cooper, Laurence D. 1999. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Dagger, Richard. 1981. "Understanding the General Will." *The Western Political Quarterly* 34(3): 359-371.
- Grace, Frank. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy* by J. L. Talmon. *The Western Political Quarterly*, 5(3): 540-542.
- Hulliuig, Mark. 1994. *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Inston, Kevin. 2010. *Rousseau and Radical Democracy*. New York: Continuum.
- MacLean, Lee. 2002. *The Free Animal: Free Will and Perfectibility: in Rousseau's Discourse on Inequality*.(University of Toronto, Dissertation of Ph.D)
- Melzer, Authur M. 1995. *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes* by Mark Hulliuig. *The American Political Science Review*, 89(4): 1011-1012.
- Melzer, Authur M. 1980. "Rousseau and the Problem of Bourgeois Society." *The American Political Science Review*, 74(4): 1018-1033.
- Melzer, Authur M. 1990. *Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Nacol, Emily C. 2010. "Commercial Society." in M. Bevir(ed.), *Encyclopedia of Political Theory*, 236-237. SAGE Publication, Inc.
- Neuhouser, Frederick. 2014. *Rousseau's Critique of Inequality: Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Neumeyer, E. Maria. 1947. "The Landscape Garden as a Symbol in Rousseau, Goethe and Flaubert." *Journal of the History of Ideas*, 8(2): 187-217.
- Oelkers, Jürgen R. 2002. "Rousseau and the Image of 'Modern Education'." *Journal of Curriculum Studies*, 34(6): 679-698.
- Rasmussen, Dennis C. 2008. *The Problems and Promise of Commercial Society: Adam Smith's Response to Rousseau*. University Park, PA: Penn State University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Riley, Patrick. 1991. "Rousseau's General Will: Freedom of a Particular Kind." *Political Studies* 39(1): 55-74.
- Rousselière, Geneviève. 2016. "Rousseau on Freedom in Commercial Society." *American Journal of Political Science* 60(2): 352-363.
- Shklar, Judith N. 1969. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simpson, Matthew. 2006. *Rousseau's Theory of Freedom*. London/New York: Continuum.
- Sreenivasan, Gopal. 2000. "What Is the General Will?" *The Philosophical Review* 109(4): 545-581.
- Still, Judith. 1996. "Rousseau's 'La Nouvelle Héloïse': Passion, Reserve, and the Gift." *The Modern Language Review*, 91(1): 40-52
- Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jaques Rousseau, La Transparence et L'obstacle*. Paris: Gallimard. [이충훈 역. (2012). 《장 자크 루소 투명성과 장애물》. 서울: 아카넷.]
- Talmon, Jacob L. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warbur.
- Williams David L. 2015. "The Substantive Elements of Rousseau's General Will." in J. Farr and D.L. Williams(eds.), *The General Will: The Evolution of a Concept*, 219-246. New York: Cambridge University Press.
- Walker, Robert. 2001. "Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau." P. Riley(ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, 418-443. Cambridge: Cambridge University Press.

The Political–Philosophical Foundation of Publicness: Focusing on J.J. Rousseau’s Civilization and General Will

Lim, Euy Young

The ideological study of publicness is crucial to broadening the horizon of publicness discourse. However, ideological research is lacking. This paper focuses on laying the ideological foundation of publicness. Rousseau, who pursued a harmonious society by confronting the contradictions of a commercial society, is sufficient to serve as a guide in developing an ideological discussion about publicness. Thus, this paper first considers who Rousseau is like. Rousseau’s ideas are basically in the context of a history of civilization of corruption and recovery. So, second, we examine Rousseau’s perspective of civilization. Rousseau recognized an opportunity to escape from the fall of civilized society in social contracts. Through social contracts, a general will is formed as a common self. The general will included everything Rousseau wanted to express. Thus, the third focuses on the concept of Rousseau’s general will. Fourth, we discuss the reappropriation of Rousseau’s concept of civilization and general will in the context of publicness. And finally, the administrative meaning of the above discussion is presented.

※ Keywords: Rousseau, publicness, general will, social contract, civilization