

근대적 인권 이념의 기초와 한계*

이 재 호**

-
- | | |
|-----------------------|--------|
| I. 머리글 | V. 결론 |
| II. 근대적 인권 개념의 기초 | <참고문헌> |
| III. 근대적 인권사상의 이론적 특성 | <국문요약> |
| IV. 근대적 인권개념의 실천적 한계 | |
-

I. 머리글

현대사회가 위기라면 그것은 인간성의 위기라 할 수 있다. 이는 곧 인간 관계 속에서의 충실하고 원숙한 인간 존재가 위협에 직면해 있으며, 인간 존재 그 자체에 대한 가치와 의미에 대한 위기일 것이라는 전제이기도 하다. 위기를 극복하기 위해서 인간은 누구나 자신의 삶의 조건을 자기화할 수 있는 주객관적인 상황을 작성할 수 있는 권리를 가져야 한다. 그러나 안타깝게도 우리가 처한 우리의 삶의 조건과 상황은 인간성을 확인하고 확보하는데 여러 가지 장애물에 부딪히고 있다. 이러한 장애물은 정치와 법체계의 변화를 이끌어 가는 실천의 구심점이 되고 있다.

현대사회에서 인권의 개념과 이론은 근대적인 것인데 반해, 실제로 오늘날 인권의 개념에는 탈근대성으로 인해 그 설명력을 상실한 것은 아닌가 한다. 현재 우리

* 이 논문은 2005년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2005-075-B00003).

** 진주교육대학교 초등교육연구원 연구교수, 정치사상 전공(millrhee@naver.com).

가 사용하고 있는 인권은 천부적 권리이고, 양도가 불가능하며, 인권의 주체마저도 처분할 수 없는 그런 근대적인 의미인 절대적 크기의 권리라고 보는 것이다. 그러나 이런 인권 개념이 발전적으로 지양되지 않는다면 탈산업과 정보화가 진행되어 가는 현대사회의 인권문제들은 해결될 수가 없다. 현대사회에 적합한 인권 개념과 이론의 발전은 근대적 인권 개념의 이론적·실천적 한계를 인식하는데서 부터 시작될 수 있다. 따라서 본 글은 한 사람과 한 집단의 인권이 보장되지 않는 것은 전체 공동체의 인권이 보장되지 않는 것이며, 다른 사람이나 공동체의 인권이 침해당하는 현실을 묵인하거나 이에 동조할 때, 결국 나의 인권까지도 침해되는 결과를 낳게 된다는 전제아래 근현대적 인권 개념의 내부적인 틀과 외부적인 상황과 구조의 틀을 분석해 들어감으로써 그 한계를 파악해보는 데에서 출발한다.

대체로 현재까지 인권에 관한 사상적·철학적 논의는 세 가지 방향에서 이루어졌다. 첫 번째가 자유주의적 인권론¹⁾이고, 두 번째는 공동체주의자 내지 시민권 쇠퇴론자들의 접근을 들 수 있으며, 세 번째는 담론 윤리학과 심의 민주주의론자들의 논의들이다. 자유주의적 인권론은 범세계인주의적인 세계정의론을 제안한 칸트의 이론을 현대적으로 발전시켜 나가는 가운데, 주로 자원과 권리의 ‘분배적 문제’에 주목한다. 반면에 공동체주의자들은 세계 시민적 관점이나 지구화로 인한 보편성의 증대에 의문을 제기하면서, 개개인이 속해 있는 구체적 공동체 각각이 가지고 있는 고유한 특성과 문화적 측면을 강조하는 인권 논의가 이루어질 필요가 있음을 역설한다. 담론 윤리학은 담론 상황 아래서 모든 관련 당사자들의 동의나 합의를 통해 인권을 포함한 보편적 규범과 제도들의 타당성이 마련될 수 있다고 주장한다.²⁾ 본 논문이 도달하고자 하는 목적은 인간의 권리가 의미를 가지려면 보편적 인간과 보편적 권리가 정당화되어야 한다는 것이다. 그런데 모든 대상을 역사적 변화로 파악하는 틀에 따르면 인간과 그의 권리도 가변적인 내용을 갖는데 그친다. 이를 극복하기 위해서는 추상화된 가치에 대해 기원과 문화를 넘어서 보편적이지만 승인과 차이를 수용해야 하는 상황을 인식하는데서 출발해야 한다.

우리 시대의 많은 인권논자들은 분석적 개념이론이 인권의 내용에 광범위한 철

1) 예외와 유예가 없는 자유무역체제와 시장경제체제를 신봉하는 신자유주의적 견해들이 여기에 집중되어진다고 볼 수 있다.

2) 이상훈, 「인권 패러다임과 사회동학」, 『시대와 철학』, 16권 3호(2005), 216쪽.

학적 정당화 작업을 이루어 냈음을 인정하면서도 분석적 개념이론이 정당화된 인권의 내용을 실천하는데 있어서는 실질적 지침을 제공하지 못하고 있음을 근거로 인권의 내용에 대한 철학적·자연법적 정당화 시도가 중요한 이익이나 가치를 가질 수 없다고 주장한다.³⁾ 그러므로 우리가 직면한 인권의 철학적 근거와 그 비판에 대해서는 다음과 같은 문제를 해결해야 한다. 첫째, 인권사상의 핵심을 둘러싼 담론인데, 철학에서 유래하는가? 아니면 종교에서 유래하는가이다 둘째 인권사상의 철학적 원천은 무엇인가? 즉 개인주의, 자연법, 근대적 주관성, 합리주의와 관계되는 인권의 역사성과 사회성에 관한 것이다. 셋째, 소유적 개인주의의 정치이론과 그 영향에 관한 것이다. 넷째, 시민사회와 시민의 시대를 초월하는 인권의 초월성을 승인할 수 있는가? 다섯째, 인권은 진정으로 보편적 규범인가에 대한 의문에 대해 필자는 1개 이상의 답을 하려고 한다

인권은 추상적인 개념이 아니라 당대의 가치를 반영한 인간관과 여러 사회 세력들 사이의 현실적 역학 관계에 종속되어 왔지만, 이 같은 역사적 변천 과정에서 사회 문화적 상대성을 벗어나는 계기가 점차 마련되어 왔다. 따라서 본 논문은 정치사상적 개념과 이론을 중심으로 서술하고 가능한 원칙적인 이론과 사상(이념)만을 취급할 것이며, 역사적 접근방법을 통하여 다양한 인권의 인식에 대한 법과 제도적 그리고 사상적인 틀에 대한 실천적인 한계를 극복하고자 할 것이다. 그러나 필자는 구체적·추상적이든 설정하는 데제를 정당화하는 데 충분히 성공할 수 있다고 보지 않는다. 특히 채워야 하는 이성적인 법칙들과 수많은 고통과 갈등으로 작성된 인권의 사상적 배경들과 역사들에 대해서는 더욱 그러하다. 특히 개인적 권리에 초점을 둔 인권의 규범적⁴⁾ 요구를 보편주의⁵⁾보다는 약하지만 집단적 차원의 문화적 자기주장의 규범적 내용으로부터 도출해내려는 필자의 시도는 어쩌면 너무 경사가 큰 것처럼 느껴질 수도 있다.

3) Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), p. 22.

4) ‘규범성’(normativity)은 자연 세계의 물리적 사실이 아니라 우리 경험의 한 방식이다. 규범성은 강제성과 함께 일상적 삶의 핵심적 부분을 차지한다. 규범적 주장들은 우리의 믿음과 욕구에 대해 “~해야 한다” 또는 “~하지 않아야 한다”라는 형태의 강제성을 부여하며 그것은 우리의 도덕적 삶의 기본적 조건을 이루고 있다.

5) 이삼열, 「인권 개념의 발전과 사회운동」, 『한반도의 평화와 인권 1』(한국인권재단 2002), 36쪽.

II. 근대적 인권 개념의 기초

1. 인권의 당위성

1) 기본권과 인권, 그리고 권리

모든 체제(regime)와 사회는 상이한 개인이나 집단으로부터 지지와 후원을 최대한 동원하기 위해 부단한 노력을 한다. 기존의 규범을 고수하려는 세력은 물리적 제재를 가하거나 포섭과 일시적 양보 같은 주변부적 전략으로, 혹은 부차적 하위 모순에 구성원들의 관심을 집중시키며 모순의 본질을 호도하는 전략으로 일시적으로는 변화의 동력에 제동을 가할 수 있다. 그러나 모순은 체제의 내부에 여전히 존재하며 그 모순은 궁극적으로 혁신적 변화에 의해서만 해소된다. 정치체계의 혁신적 변화는 가치와 상징의 차원에서 새로운 공통의 규범을 형성하여 변증법적 변화의 과정을 마무리한다.⁶⁾ 우리는 흔히 특정한 방식으로 판단하고 행동하도록 강요받는다. 이것에 영향으로 우리는 수많은 규범적 믿음들을 갖고 있으며, 그것들은 일상적 사고와 행위를 규정한다. 이러한 경험은 도덕적 삶을 규정하는 핵심적 요소이며, 더욱 중요하게는 도덕 이론을 구성하는 출발점이 된다. 따라서 인간 규범성의 본성에 대한 탐구는 도덕 이론의 본성에 대한 탐구와 밀접하게 맞물려 있다. 이를 수용하고 구별하는 이성규칙⁷⁾은 인식의 한계, 실천의 한계 조직의 한계에 직면하면서 장애가 발생한다. 인식의 한계는 현상이 반복해서 진행된다고 하더라도 동일한 확정적 답변을 제공하지 못하는 것이며, 실천의 한계는 현상이 구성원들에게 확산과 승인을 이루기 위해서는 법이라는 강제적인 형식을 통해서 확정되어진다. 이를 우리는 기본권이라 한다.

기본권을 작동시키는 원칙규범들은 사회적을 승인된 절차이기 때문에 법적 근거가 된다. 법체계는 그러므로 규범체계인 동시에 절차체계이므로 기본권은 인권이라 불린다. 우리가 기본권이라 하면 실정법적으로 규정된 의미이며 인권은 초실정법적인 성격이자 도덕적인 근거를 갖는다 할 수 있다. 기본권과 인권은 도덕적 근거를 갖지만, 원칙규범이라는 형식을 갖추므로 규범이기도 하다. 중요한 것은

6) 정연식, 「민주화와 권리의식」, 『21세기정치학회보』 11 권2 호(2001), 82~83 쪽

7) Alexy, R., *Theorie der juristischen Argumentation*, 2 Stück(Frankfurt/M. 1991), p. 238.

국가와 시민의 권한이라고 하는 것은 국가와 시민이 평등한 지위에 서서 서로 약속하고 경계를 정하는 것이다. 기본권 사상의 출발은 국왕의 전제 권력에 대항한 시민들의 자유와 평등권을 보장받기 위하여 등장하였다. 따라서 기본적으로 지배 권력의 권한 행사를 제한한다는 성격을 가지고 있다. 기본권이란 우선 소극적 행위(부작위)를 청구하는 권리이며, 어떤 행위를 하지 않는 것을 의미한다. 따라서 이 경우에 기본권의 주체는 자신에게 가해질 수 있는 일정한 행위를 하지 않을 것을 청구하는 헌법적 ‘권리’를 갖는다. 김철수 교수는 “인권은 인간의 본성에서 나오는 자연권을 의미하는데 비하여, 기본권은 헌법이 보장하는 국민의 기본적인 권리, 즉 인권은 국가 이전의 자연권인데 대하여 기본권은 국가의 구성원으로서의 시민의 권리로 자연권을 확보하기 위하여 국가가 인정하는 권리”⁸⁾로 설명하고 있다. 또한 개념적으로 기본권이란 “매우 중대한 사항으로 그 보장여부를 입법자의 처분에 맡길 수 없는 것”을 말한다. 한편 기본권의 상대방에게는 기본권의 주체에게 그러한 행위를 하지 않을 헌법적 ‘의무’가 있게 된다. 이것을 우리는 ‘넓은 의미의 부작위의무’라 부르기로 한다.⁹⁾ 기본권은 각자의 이성규칙에 의해 작동되어야 한다. 즉 누구든지 무슨 주장이라도 할 수 있어야 하며, 누구든지 어떤 주장에 대해서도 의문을 제기할 수 있어야 하며, 누구든지 자기의 생각, 희망, 욕구를 표현할 수 있어야 하며, 누구든지 강제에 의해 권리를 행사하는 데 방해 받지 말아야 하는 것이다.¹⁰⁾ 그래서 기본권과 인권은 국가가 민(民)에게 주는 권리라고 하면 안 된다. 민권(民權)을 줄 수 있다면 그것을 역시 빼앗을 수도 있기 때문이다. 국가의 기능과 권능이 소극적이든 적극적이든 국가가 스스로 작성하는 것이 아니기 때문이다.

2) 인권의 역사

서구에서 인권담론의 역사는 신의 지배로부터의 이탈과 사회분업화의 현상으로 생산관계의 변화에 따른 상업자본가의등장이 본질적인 서구의 근대를 열게 되는

8) 김철수, 『헌법학개론』(박영사, 2001), 254 쪽

9) 이준업, 「기본권의 기능과 제한 및 정당화의 세 가지 유형」, 『공법연구』, 29집 1호(2000), 101~121 쪽, 명재진, 「기본권의 객관적 질서성에 관한 연구」, 『공법학연구』, 5권 1호(2004)를 참고할 것

10) Alexy, R., *ibid.*, p. 234.

시초였다. 그것에는 기본권, 자연권 법, 인권 등의 새로운 사회를 반영하는 이념과 사상들이었다. 이는 당시 상업자본가들의 권리를 정당화시키는 중요한 열쇠를 가지고 있었으며 이는 오늘날에도 관철되는 자유주의적 권리실현과 권력의 일방통행에 중요한 기능을 하고 있다.

인권담론의 본격적인 역사는 근대 시민혁명으로부터 시작되지만, 인권의 기초가 되는 자연권과 자연법의 사상적 연원은 고대로 까지 거슬러 올라간다.¹¹⁾ 또한 고대의 공화주의 전통에서 출발되는 시민권 사상의 전통은 인권사상의 전개와 밀접한 연관성을 갖는다. 시민권 사상의 기초가 인권의 본성 또는 인간의 목적인 (human telos)에 대한 담론이라는 점을 고려할 때, 시민권과 인권은 불가분의 관계를 갖는다. 시민권이 인간의 정치공동체적 삶을 전제로 한 권리와 의무에 대한 규정이며, 인권 또한 개인과 정치공동체의 갈등과 조화의 문제와 괴리될 수 없다는 점에서도 시민권과 인권의 관계는 이론적 논의의 중요한 주제가 된다. 물론 근대의 민주적 공화주의의 차이에 대한 인식이 필요하다. 또한 인간사회에서의 권리와 의무에 대한 규정의 초월적 기호로 주장되어 온 자연법에 대한 이해에 있어서도 역사적 변화의 양상에 주목할 필요가 있다. 그 이유는 자연법의 인식 주체 및 방법, 그리고 그 내용에 대한 규정은 역사적 갈등과 투쟁의 산물이기 때문이다.¹²⁾

전통적인 의미의 주권과 인권에 대한 사고에 의하면 한 이념은 다른 이념의 희생 위에서만 주장될 수 있는 것이었지만 주권의 인권화가 실천되어지는 시민사회적 민주주의에 있어서의 주권과 인권은 의사소통적 자유, 정치적 참여에 의해서 매개되어 확정된다. 주권개념은 주권의 소재를 둘러싼 개념이고 이는 결국은 시장 지배적이지 않은 시민사회는 주권개념이 정치적 의사소통이 상존되어지는 인권으로 재인식되어지고 권리투쟁의 실천적인 매개물이 되는 것이다. 우리가 결국은 만들어내야 하는 인권의 범위에서 성장하고 확장된 인간의 권리에 기반한 민주주의는 경제적·정치적·인간적 해방의 이념으로서 재검토할 필요성은 아무리 강조하여도 지나침은 없다.

11) 본 논문에서 구분 짓는 것은 시기적으로 16세기 이후로 신의 의지가 아닌 자연법 이성자족론에 의존하는 합리주의, 개인주의와 급진주의를 포함하느냐이다. 또한 법론과 덕론, 공법과 사법의 분리할 수 있다. 김준수, 「근대 소유권 이론의 자연법적 근거와 그 유형들」, 『인문학연구』, 25집(중앙대인문학연구소, 1996), 113~137 쪽

12) 유홍립, 「인권의 보편성 문제」, 『민주주의와 인권』, 1권 1호(2001), 79쪽.

근대적인 인권의 기초가 되는 사상적 토대는 휴머니즘과 계몽주의이다. 휴머니즘은 광의로 인간성과 인간존엄을 추구하는 사상을 총체적으로 표현한다. 이는 곧 인간성을 확보하려는 사상으로서 인간의 생명, 가치, 존엄성과 창조력을 존중하고 지켜서 이를 발전시키려는 것을 의미한다. 협의로는 14~6 세기에 걸쳐 일어난 그리스 로마문화의 정신적 부흥운동인 인문주의를 말한다. 그 뒤에 이러한 정신과 문화의 의미로써 휴머니즘 개념은 전환되어 인간과 인간성의 발전을 위한 동적이고 투쟁적인 요소와 활동적이고 실천적인 의미로 전환된다. 휴머니즘¹³⁾은 단순한 고대의 정신적 부흥이 아니라 봉건주의와 권위적 스콜라주의의 횡포에 저항하는 혁명적 사회정신으로 인격, 인간존엄 그리고 자유가 그 중심개념이었으며 이는 곧 인권의 기초로 이해되기에 이르렀다.¹⁴⁾ 18세기 들어서 인간은 신관에서 벗어나 자연에서 인간의 정신적인 고려로 덕성의 기초와 법과 인간성의 전범이 되었다. 그리고 인간은 그 이성을 통해 자연의 본질과 법칙을 통찰할 수 있다고 믿었다. 그러므로 계몽주의에서는 인권의 신성도 이런 자연법적 사고에 의해 정초되었다.

2. 자유주의와 인권

오늘날 ‘자유’와 ‘자유주의’에 관한 이해와 적용을 하는데 난점 중의 하나는 자유 경쟁을 강조하는 자유주의가 정작 자신은 실질적인 경쟁 상대 없이(특히 소유권과 재산권에 관련해서는) 사회 이념의 지평 정점에 군림하고 있다는 점이다. 자유에 관한 담론은 지극히 자기중심적이고 배타적이어서 여타의 덕과 선마저도 제압하는 유일무이한 가치인 양 보인다. 그러나 이러한 자유는 잘 조직된 질서정연한 사회를 구성하는데 가장 치명적인 상대가 자신이다. 인간이 가장 긴 역사적 통로과정에서 획득하고자 갈망했던 자유가 이제는 무소불위의 자기작동원리에 의해 지극히 배타적인 위치를 점하고 있는 셈이다.

자유는 서양 사상사에서 간섭과 방해의 부재라는 의미의 ‘소극적 자유’와 공동체에의 참여를 통한 자아의 실현이라는 의미의 ‘적극적 자유’라는 두 가지 개념으

13) 휴머니즘에 대한 반박은 Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen* (1932)(Berlin: Duncker & Humblot, 1987)을 참고

14) 한상범, 「현대 헌법의 기본적 근거와 그 문제 현황」, 『월간고시』, 1981, 83쪽.

로 정의되어 왔다(특히 우리는 Freedom과 Liberty에 대한 진지한 논의가 생략되었다). 소극적인 의미는 인간은 각기 자신의 삶을 사는 존재이기 때문에 인간의 삶을 진리라는 미명으로 그 어떤 폐쇄 회로에 가두려고 하는 것은, 그것이 아무리 자비로운 의도에서 나왔고 아무리 고상한 목적을 지닌 것이라고 해도, 악이라는 것이다.¹⁵⁾ 적극적인 의미는 굴드(C. C. Gould)에 의하면 ‘평등한 적극적 자유’(equal positive freedom) 개념은 인간 활동의 특성에 근거하는 것으로 자기 발전에 필요한 활동을 자유롭게 결정할 수 있는 자유를 필요로 한다. 그리고 공동의 사회적 활동은 자기 발전을 위한 사회적 조건의 하나이기 때문에 모든 개인들은 이런 활동에 관련된 결정과정에 참여할 수 있는 평등한 권리, 곧 인권을 가지고 있다.¹⁶⁾ 이는 인간이 갖는 두 가지 기본권인 생명의 권리와 자유의 권리 중에 생명의 권리가 선행되어지고 우선하기 때문이다. 그러므로 사적 소유권(재산권)의 중요한 부분을 차지하는 자유권(재산권 중심이라면)은 아주 중요한 권리임에 틀림없다. 하지만 그 권리는 전통적으로 이해되어왔듯이 어떤 독립적인 권리가 아니라 적극적 자유의 권리로부터 도출되는 권리이다.

자유주의는 모든 인간의 자연적 평등을 주장하면서 개인의 자유를 보장하고자 한다. 즉, 자유주의가 관심을 갖는 자유는 공동체나 집단의 자유가 아니라 개체적 개인의 자유였다. 따라서 자유주의는 정치권력의 정치적 권위가 갖는 국가를 위해 개인의 희생을 강요하는 전체주의나, 집단을 통해서만 인간다운 삶이 가능하다고 보는 집단주의를 반대한다.¹⁷⁾ 따라서 어떤 개인도 타인과의 공존을 부정하는 행위를 하지 않는 한 다른 사람이나 국가로부터 제재 받지 않아야 한다. 이 계약의 논리에서 보면 사회계약을 맺기 이전의 자연상태, 즉 자기보호와 지배의 논리가 작동하는 상태에서 개인이 누렸던 이익—이것을 자연권이라고 개념화한다면—국가 가 보장해야 할 인권은 바로 이 자연권이 사회계약을 통해 짜인 체계적인 권리와 의무의 총합인 법제도 속에 정형화된 것이라 할 수 있다.¹⁸⁾ 자유는 분명 근대사회

15) Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty* (London, New York: Oxford University Press, 1969), p. 127.

16) Gould, Carol C., *Rethinking Democracy, Freedom and Social Co-operation in Politics, Economy and Society* (Cambridge: Cambridge University, 1988), pp. 209~210.

17) 이상훈, 앞의 논문, 226쪽

18) 이상돈, 「근대적 인권 개념의 한계」, 『고려법학』 제44호(고려대학교 법학연구원 2005), 101쪽

의 미덕이다. 그러나 사회 속에서 개인의 자유는 근본적으로 불안정하다. 개인에게 무한한 자유가 허용될 경우, 사회가 ‘만인에 대한 만인에 투쟁’ 상태나 ‘정글’ 상태로 전환되면서 사회질서는 말할 것도 없고, 개인의 자유나 권리마저 위태로워질 수도 있기 때문이다. 개인의 자유와 관련해서 정치학이나 윤리학 또는 철학은 다양한 가치관을 허용하는 것이라면, 경제학은 주로 수단선택의 자유, 즉 도구적 자유와 관련된다. 경제주체에게는 이윤극대화나 효용극대화라는 목적이 이미 전제되어 있기 때문이다. 목적가치는 자유이고 지향하는 목표가 자유의 극대화라면 소유나 소유체제는 그러한 목적이나 목표를 효율적으로 달성해줄 수단이나 도구라 할 수 있겠지만 사회는 국가는 특정 개인이나 계층의 자유가 아니라 성원 모두의 자유를 극대화 하는 것을 목표로 삼아야 한다는 신념이 정착되었다.

그러나 오늘날 가장 중요한 화두이자 빚겨갈 수 없는 것이 “시장에 맡겨라!”(Leave things to the market!), 더 나아가서 “시장으로부터 배우라!”(Learn from the market!)는 언명은 어쩌면 개인주의에서 자본주의로 이제는 시장주의로 유혹하는 개인들의 자기화와 집단화를 막는 천박한 이념인 것 같다. 그러나 분명한 것은 자유주의 정치철학이 국가를 개인들의 기본적 권리를 보장할 수도 침해할 수도 있는 이중성을 지닌 조직체로 이해하지 않았다면 권력분립이나, 민주주의, 인권 등의 제도화에 대한 논의 자체를 필요로 하지 않았을 것이다. 시장은 자신의 열망과 가치관에 따라 살고자 하는 개인들의 선호의 차이를 잘 반영한다는 점에서 자유주의적 평등관을 위해 필수 불가결하다. 하지만 재능과 가족적 배경, 필요와 장애의 정도에 있어서의 차이 등 순전히 운에 기인하는 차이들을 여과시키지 못한다. 이런 차이들은 개인의 의도나 선택 그리고 노력과는 상관 없는 ‘맹목적 운’(brute luck)의 결과이기 때문에 선호의 차이와는 달리 자유주의적인 평등원리에 의해 옹호될 수 없다.¹⁹⁾ 자유주의와 인권은 우연한 만남이 아닌 필연적이고 당연한 조우였다. 자유주의를 주창하고 이를 축복으로 여기며 살아가야 하는 사람이 있다면 사회자원의 한계상 분명히 이에 대한 비효율적인 상황에 직면하는 계층과 집단이 생겨나기 마련이다. 이를 합리화하고 정당성을 확보하고 승인하는 과정이 자유주의의 제한적인 승리이자 자생적인 자기변혁이었다. 자유주

19) Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), chaps. 6~7.

의나 권리중심의 인권이념에 대한 비판적 시각은 이론적 부정합성에 대한 반론이 기보다는, 근대사회의 부정적 현상들에 대한 복합적인 불만 즉 프로이트(S. Freud)의 표현에 의한다면 ‘문명에 대한 불만’의 연장선상에 놓여 있다

서구의 인권론을 개인주의적 가치관과 동일시하는 경우, 정의론이나 법도덕의 차원에서 모색된 현대의 인권담론은 시야에서 벗어날 수밖에 없다. 그러므로 인권에 대한 철학적 정당화는 의무와 권리가 연계된 규범체계에 기초한 포괄적인 이론일 수밖에 없다. 이러한 연장선에서 사회경제적 정의와 문화적 인권은 개인주의적 가치관보다는 정의론과 접목됨으로써 생산적인 방식으로 재구성되어 왔다고 할 수 있다. 또 하나의 객관적 사실은 근대적 인권 개념의 기반은 정치적으로는 개인주의에 기반을 둔 ‘자유주의’와 ‘자연법론’, 그리고 경제적으로는 ‘자본주의’의 기반 위에서 그리고 사회문화적으로 기독교에서 발생하는 최고의 윤리성과 확장하려는 유목민적인 문화적 기후 속에서 토대를 이루어 성장하였다고 할 수 있다. 그러나 현대사회에서 철학적 자유주의·개인주의의 한계는 새로운 자의적 권력으로서의 ‘경제권력’에 대항할 수 있는 이론적 무기를 제공하지 못한다는 것이다. 우리가 진정으로 바라는 자율적 사회란 결정과정과 제정과정에서 구성원들의 평등한 참여가 보장되어지는 사회라고 할 수 있다. 이러한 사회건설을 위한 인권의 강조는 인간의 주체성을 보장하기 위한 인권을 위해서도 필수불가결하다.

III. 근대적 인권사상의 이론적 특성

1. 자연권으로서의 인권

1) 자연권과 자연법이 갖는 권리

자연법은 신, 우주, 자연의 움직임에 질서를 부여하는 영구불변의 법으로 이해되고 있으며, 그것은 최고의 상위법으로 인간의 도덕적, 정치적 질서의 원형이 되는 것으로 파악되고 있다. 인간의 행동을 지배하는 선형적이고 도덕적이고 규범적인 질서라는 의미로 받아들여질 때 자연법이라고 쓰인다. 17·18세기에는 근대의 합리주의적 자연법이 논증되면서 구체적인 형태의 다양한 자연법론이 등장한 시기

었다. 19세기 후반부터 자연법은 서구 실천철학의 핵심에 놓여 있었다. 인간의 사회적 삶에 대한 이해의 변화, 실천철학 자체의 정체성 규정, 현존 제도들의 정당화 의도 등과 관련하여 자연법은 그 칭호와 방법만 달리 했을 뿐 항상 논의의 한 가운데에 위치해 있었다.²⁰⁾

자연법론은 기본적으로 보편적으로 올바른 그 무엇이 존재한다고 가정에서 출발한다는 점이다. 즉 자연법이란 “무엇의 옳고 그름을 결정하는 규범이며, 본질적으로 언제 어디서나 타당한 법이며, 그렇기에 자연법론은 “내용적으로 ‘본성상’ 올바른, 사실 ‘자연적’이라는 의미 자체가 인간의 자의적인 선택에 앞서 존재하는 옳고 그름에 대한 일정한 기준이라는 뜻을 담고 있는 것이다. 그런데 근대의 자연법에서는 이 확실하고 보편적이고 올바른 그 무엇을 무엇보다도 ‘인간의 권리 내지는 ‘인간의 존엄’에서 찾는다. 계몽주의적 자연법론에 이르러 비로소 완전한 인간 중심의 자연법론의 모습을 갖추게 된다. 이러한 인권에 기초를 둔 자연법은 근대 시민혁명 시기에 시민들이 주장했던 인권 사상에 대해 핵심적인 이론적인 근거를 제공했다.

2) 홉스의 자연권과 인권사상

홉스(T. Hobbes)의 ‘자연권’의 개념에는 개체성이 극명하게 드러나 있다. 그에 게 자연권은 인간이 자신의 생명과 신체를 보존할 수 있는 권리이며, 그것은 만인대 만인의 투쟁이라는 자연상태에서 자기보존을 위해 무엇이든지 할 수 있는 권리이다. 그런데 그는 자연권에 의해서 ‘모든 인간은 모든 것에 대하여 심지어는 서로의 신체에 대해서까지도 권리를 가짐’으로써 정글의 법칙 속에 자신의 생명까지도 담보로 내놓게 된다고 한다. 이것은 누구에게나 평등하게 부여되어 있으며 누구나 자유롭게 절대적 권리와 자유를 향유한다. 자기보존을 위해서 자기생명까지 담보로 내놓아야 하는 역설적 상황에 직면하게 된 것이다. 그리하여 인간은 자연권을 포기하는, 즉 자연상태를 벗어나는 계약상태로 이행하게 된다. 그러나 중요한 것은 개인들은 계약상태에서도 자기보존을 위해 ‘개체적’으로 대립하며 그해야 하는 존재라는 점이다.²¹⁾

20) 임재진, 「헤겔의 인류이론 정초에 대한 연구」, 서울대학교원 박사학위논문(1998), 33 쪽

21) 안옥선, 「개인주의적 인권에 대한 불교적 비판」, 『철학논총』 28 집(대한철학회 2002), 381 쪽

홉스의 자유에 대한 절대주의적 법정이론에 따르면 소유는 국가의 수립과 더불어 시작되며 모든 소유는 국민에 대해 제 삼자적 위치에 있는 국가 혹은 주권자에게 귀속된다. 그의 이론은 이기적 개인주의에 기초하여 사회질서를 수립하고자 할 때 이러한 노력이 필연적으로 어떠한 결과를 가져오는지를 꾸밈없이 보여주며, 자기이익만을 염두에 두고 경쟁적으로 행위를 하는 초기시민사회의 인간의 행동양식을 기계론적 인간학의 도움으로 인간 일반의 조건으로 고착화하면서 출발한다. 그가 내세운 자연인은 사실은 정치권력의 부재 상태 아래의 근대적 사회인이었다. 이미 루소가 지적했듯이 그는 역사적으로 특수화된 사회상태를 자연상태로 투사했던 것이다.

홉스가 극단적 개인주의의 원리로부터 출발하면서도 절대주의적 국가를 옹호하는 결론에 도달할 수 있었던 것은 소유와 지배를 동일시하고 사회계약에 의한 자연적 권리의 양도를 신체와 점유의 권력소유자로서의 전적인 양도로 설정했기 때문이다. 그러나 법과 도덕의 분리, 각 개인의 자연적 자기보존의 권리, 배타적 소유의 개념, 자연상태의 가설, 인위적 계약에 의한 국가의 설립 등에 관한 그의 사상은 근대의 개인주의적·형식법적 소유론의 이론적 출발점을 제공해 주었다. 홉스의 이론이 지닌 가치는 무엇보다도 극단적 이기주의가 초래하는 무질서와 무법성에 대한 그의 날카로운 사회학적 통찰과 이를 일관된 논리로 기술하고 전개하는 학적 엄밀성에 있다. 이기적 욕망들의 대립에 질서를 부여해 줄 수 있는 것은 타율적 지배 이외에는 없는 것이다. 그에게서 확인되는 것은 개체성이 설정되어 인권이 탄생할 수 있는 토대가 되었으며 그 단위가 개체라는 것도 동시에 성립되는 소유와 더불어 그는 미완성의 근대인이라 할 수 있으며 오늘날의 의미인 공동체성을 강조하여 상호성을 확보했다고 할 수 있다.

2. 소유적 권리로서의 인권

로크(J. Locke)는 자연상태를 정치사회이전의 사회로 상정하지만 관계가 일방적이지 않는 상호의존적인 관계망으로 설정하였다. 자연상태에서는 자연법이 지배하며, 평등한 상태이며, 거기에는 모든 권력과 지배권이 상호적이며 어느 누구도 다른 사람들보다 더 많은 것을 갖는 일이 없는 상태라고 했다. 여기서 인간은 독

립적이며 완전한 자유와 평등을 누리고, 개인은 국가의 성립 이전에 이미 주어져 있는 자연권을 누린다. 그런데 로크를 비롯한 자연법적 자유주의자들이 금과옥조로 생각하는 이성도 과연 무엇인지에 대해서는 어디에서도 명확한 규명이 없는 듯하다. 규범적 경험은 다른 모든 경험과 마찬가지로 상상적 구조들을 통해 확장되고 형성되는데,²²⁾ 오늘날 우리가 인지하는 규범주의를 도덕적인 이성적인 규범성을 로크에게서는 구하기 어렵다는 것이다. 자연상태에서 권리는 존재치 않으며 오직 윤리적 의식의 개화에 의해 윤리적·정치적 지평이 전개될 때에만 실질적 의의를 지닌다. 로크가 말하는 자연권은 사실상 자기 모순적 적어도 논리적 하자가 있는 개념이다. 로크의 자연 상태에서의 자연은 이성의 공간, 역사적 우연성이 배제된 공간이다. 이런 점에서 우리는 자연이란 개념 사용에 있어서의 로크의 비일관성을 지적할 수 있다.

그런 점에서 로크는 홉스에 비해 더욱 완성된 형태의 근대적인 인권론을 전개하고 있다고 할 수 있다.²³⁾ 인권의 주체가 자유롭고 평등한 한 사람 한 사람의 인간이며, 사회나 정부는 이 인간이 태어나면서 갖는 ‘고유한 권리를 보다 잘 지키기 위해 그 인간들의 ‘동의’에 기초해 형성된 것이다. 따라서 이 권리는 국가에 의해 주어진 것이 아니고 국가 이전에 생득적인 것이므로 어떤 권력을 가지고도 박탈할 수 없는 것이다. 재산은 단지 특정 개인의 것이나, 재산권, 정당화된 재산은 단지 나와만 관계하는 것, 나의 사용·처용만을 기다리는 존재가 아니라, 정치 세계에서 객관적 지위를 인정받아, 타인에 의해 그 지위가 존중되는 보편성을 지닌다.²⁴⁾ 그가 말하는 자유권에서 인간의 ‘자유는 소유권의 행사 그 이상도 그 이하도 아니다. 소유권을 내용으로 하지 않은 자유권은 성립할 수도 없다. 그런데 흥미로운 것은 이러한 자유권의 개념 속에서 전통적 신체의 의미는 격상되고, 신체에 대한 소유가 ‘자유’의 원천’으로 간주된다는 것이다. 로크에서 경제적 관계는 사적

22) Johnson, Mark, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 1.

23) 같은 맥락에서 홉스 계열의 주권론을 ‘통치자 중심(ruler-centric)의 주권론’으로, 로크계열의 주권론을 ‘피치자 중심(ruled-centric)의 주권론’으로 분류하는 오영달 「주권과 인권에 대한 홉스와 로크이론의 비교연구」, 『평화연구』, 제10호(2001)을 참조.

24) 남경희, 「자유재산권의 두 근거로서의 노동과 이성: 김남두 교수의 논문에 대한 논평」, 『哲學研究』, 28집(1991), 342 쪽

관계에 속한다. 여기에서 발생하는 가장 큰 논쟁거리는 국가는 권위의 발생체가 아니라 단순한 의무의 수행하는 대행기관이라는 의미인데 이는 인간을 상업화하고 자신들의 획득한 권리에 대한 공유를 차단하고자 하는 자본가들의 단순 논리에 대한 반영이라고 할 수 있다.

소유적 권리로서 구성된 인권은 소극적 권리일 수밖에 없다. 소극적이고 방어적인 권리인 인권은 고립적이며 규범적으로 추구된다. 이와 같은 인권은 ‘자신 이외의’ 타자의 권리에 대해서는 본질적으로 무관심하며 ‘규범 밖의’ 다수의 반인권에 대해서는 책임지지 않는다. 개인적주의적 인권은 자아에 대한 소유성에 근거하며 자아뿐만 아니라 모든 대상에 대하여 ‘소유적’이다. 각자는 자신의 신체와 정신에 대하여 누구도 침해할 수 없는 배타적인 소유권을 가지며 이를 근거로 하여 다른 모든 대상을 배타적으로 소유할 수 있다.²⁵⁾

그러나 이봉철은 자유주의의 인권담론이 권리자와 의무자를 평등한 권리담론의 주체가 아니라 의무자를 권리자의 의지에 예속시키거나 지배하에 놓는다고 한다.²⁶⁾ 그는 현대의 주요 권리론자들의 인권논의에 이러한 문제가 공통적으로 있다고 지적하고,²⁷⁾ 인권담론에서의 권리와 의무의 대응구조는 근본적으로 불균형구조를 이루고 있거나 타자가치의 주변화 문제를 안고 있다고 본다. 요컨대 ‘나’의 권리를 주장할 때 ‘타자’의 권리는 나의 권리에 예속되거나 주변화된다는 것이다.²⁸⁾ 생산수단의 소유 제도는 기본적인 경제 제도이기보다는 사회의 기본 구조 속의 배경적 제도 중의 하나이다. 사유 혹은 공유의 문제는 그것이 개인의 재능과 능력을 계발 이용하여 재화나 용역의 생산성이 증대되는 결과를 조장할 경우에만 정당화된다. 따라서 소유 제도는 증대된 생산성에 기여하는 바에 따라서 규정되며 이는 결국 정의로운 소유 양태가 차등의 원칙에 의해 결정되는 것임을 의미한다.

3. 개인적 실천이성으로서 인권

인권개념에 전제된 이러한 개체적 자아는, 환언하면 서양 주류철학에서 규정되

25) 안옥선, 앞의 논문, 384쪽

26) 이봉철, 『현대사상과 인권』(아카넷, 2001), 190~191쪽

27) 위의 책, 192~197쪽.

28) 안옥선, 앞의 논문, 392쪽

어 온 자아로서 도덕의 영역에서는 관계 단절적 상태에서 행위의 준칙을 판단하고 도덕법칙에 대면하는 자아이다. 구체적 관계 속에서 행위규범을 생각하는 자아가 아니라 진공상태에서 추상적 법칙에 의해 행위하는 이성적 자아이다. 그리고 이러한 자아는 인권개념은 물론 서구의 모든 사상과 제도에 전제되어 있다.²⁹⁾

서구의 인권개념에서 권리가 보장받는 방식은 개체적이지 일체적이지 않다. 따라서 ‘권리’라는 말은 개인들의 고립을 전제하여 본질적으로 서로가 이방인들로서 상호작용하는 개인들을 전제한다. 권리 행사자는 고립적 개아로서 자기의 권리를 다른 개인이나 집단에 대항하여 주장한다. 따라서 서구적 전통에서 개인적 수준을 넘어 그 이상의 연합된 권리나 집단의 권리에 대한 논의는 그리 많지 않다. 이를 극복하고자하는 노력이 칸트(I. Kant)³⁰⁾에서 엿보인다. 그래서 그는 “인간의 모든 힘을 일깨우며, 게으름의 경향을 극복하도록 한다. 신과 절대자의 의지에서 벗어나는 야만상태에서 문화로 넘어가는 진실한 첫 걸음을 내딛게 된다고 언급하고 있다. 주체성과 개체성이 확보되어지는 종교로부터 집단으로부터의 해방은 진정한 인간을 발견하게 하는 것이라 할 수 있다. 즉, 근대적 인권 개념은 개인의 실천이성에 의해 구성되고 있다는 점이다. 이러한 점은 칸트의 실천이성이론이나 도덕적 형이상학에서 잘 나타난다.

칸트가 설정한 자율성의 개념은 자유의 이념과 불가 분리하게 결합되어 있으며 그리고 자연법칙이 모든 현상의 근거인 것과 마찬가지로, 이성적 존재의 모든 행위의 이념적 근거인 도덕의 보편적 원칙은 자율성의 개념과 불가 분리하게 결합³¹⁾되어 있다. 근본적으로 자율성이란, ‘도덕’의 관점에서 감각적 욕구나 이해관계에 좌우됨이 없이 스스로 도덕법칙을 수립하고 따를 능력으로서의 도덕적 자유를 의미한다. 자기입법자 관념으로도 표현되는 이 자율성은, 도덕의무의 주체이기 위해서는 스스로를 도덕명령(입법)의 주체로 승인할 수밖에 없음을 암시하며, 그런 점에서 의무론적 윤리의 자기정당화원리라고도 할 수 있다.

29) 위의 논문, 381쪽

30) Dworkin, R., “Liberalism,” *A Matter of Justice*, 1985, p. 191

31) I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans., L. W. Beck(Upper Saddle River: Prentice Hall, Inc., 1995), p. 70.

IV. 근대적 인권개념의 실천적 한계

1. 현대적 인권개념의 확보와 실천의 한계

근대적 인권은 자유권과 사회적 청구권으로 구별, 대립된다고 본다. 이때 전자는 국가의 한계를 내세우고 후자는 국가의 확장과 개입을 함축한다. 이런 대립은 근대에서 분화된 국가와 사회의 관계에 연결된다. 이처럼 자유권과 함께 사회적 청구권이 등장하면서 사회와 국가의 관계가 바뀐다. 자유권의 선언은 시민들에게 사회의 요구와 양립할 수 있는 최대한의 행동을 보장하도록 국가의 한계를 설정한다. 하지만 사회적 청구권을 고려할 때 국가가 그에 상응하는 용역을 제공할 능력을 갖추어야 하므로 권리 보장에 상응하는 국가 권력을 증대시킬 필요가 있다. 따라서 국가는 권리실천에 대한 현대적인 이중적 요구(시민혁명에 의한 정치적 민주주의와 경제적 자본주의)에 직면한다.

자유권을 중심에 둘 때 법은 ‘소극적으로’ 개념화된다. 이때 시민들은 타인들의 자유와 양립되는 한계 안에서 자신의 자유를 누릴 수 있다. 즉, 법은 시민의 자유를 금지하려는 시도를 금지하는 방식으로 국가 권력을 제한하는 형태를 취한다. 이처럼 ‘금지를 금지하는’ 법은 ‘정치적’ 민주주의를 지향한다. ‘1793년의 로베스피에르의 인권선언’에 따르면 주권은 사회구성원들이 ‘자유로운 인간 일 때에만 유효하다. 인민주권과 민주주의 원리에서 모든 시민들은 평등하게 법을 형성하는데 참여하고 주권의 구성원으로서 완전한 자유를 지니고 자신의 의사를 형성하고 표현할 수 있다. 다른 한편으로 ‘사회적 권리’가 도입되면 국가는 그 법을 통하여(일정하게 독립된) 사회 영역에 개입해야 한다. 국가는 공정한 부의 배분을 확보하고 불평등을 교정하기 위하여 개입한다. 문제는 경제적 자유주의에서는 권리의 혼돈이 타인을 해치지 않는 범위 내에서 자기이익을 추구하는 이기심은 강한 동기일 뿐 아니라 스미스(A. Smith)적인 ‘보이지 않는 손’에 의해 의도하지 않는 공공선을 낳는다고 하였다. 개인의 자기이익 추구가 자유롭게 허용되면 시장의 가격기구가 조정역할을 한다는 것이다. 신자유주의자들은 규제가 전혀 없는 탈규제를 주장한다. 그래서 이들은 자본가의 이윤추구에 방해가 되는 모든 규제를 없애려고 하는 것처럼 보이는데 이것은 지속가능한 사회건설과 노동자의 권익 보호 등에 역행

하는 처사이다. 이런 상황에서 법의 ‘적극적인 기능은‘ 사회적 민주주의를 추구한다. 이것은 자유 속의 평등을 통해 정치적 평등뿐만 아니라 생활 조건을 부분적으로나마 평등화할 수 있기 때문이다.

신자유주의가 지배이념으로 등장하면서 자본주의가 고도화되면서 사회·경제적 힘의 차이가 옛날과는 비교도 할 수 없을 정도로 커지고 새로운 의미의 ‘신분’이라 할 것이 등장해버렸으니 그런 차이를 반영하지 않고 인간을 얘기하는 것은 우스운 일이 돼버린 것이다. 동시에 인권의 적이 국가권력에만 한정되는 것도 수정되어야 한다. 인간의 권리를 삭제해버리고 시장중심주의를 실천하는 것이 자유의 극대화라고 전도된 가치를 확산시키는 기업을 위시하여 인권의 적인 사회권력(세력)을 도외시키고 인권을 얘기하는 것은 무의미 할 뿐 아니라 의회가 국민을 대표하여 법률제정권의 타당성에 대해서 중대한 의문이 제기할 수 있다. 그런데 한국사회는 국가의 과잉발전에 따른 시민사회의 극심한 저발전현상을 보이던 사회였다. 즉 서구사회와는 달리 부르주아지가 개인의 자유와 평등 그리고 민주주의를 위하여 투쟁한 구체적 사례를 찾기가 힘들다. 그러므로 한국사회의 부르주아지는 절대권력과 투쟁하면서 성장해온 시민사회의 주체이거나 동맹세력이라고 판단하기 어렵다. 우리가 옹호하고자 하는 인권은 이런 역사적 경험과 투쟁의 산물로서의 인권이지, 박제화 되거나 도구화된 개념이 아니라는 것을 분명히 해야 한다.

2. 사회경제적 소외

인권은 공적인 인간관계의 규범이라고 할 수 있다. 공적인 인간관계란 생산과 분배를 비롯한 모든 사회생활에서 생기는 사람과 사람의 관계를 말한다. 그러한 공적 관계는 대부분 이해관계이다. 사회생활의 기본 틀이 이해관계로 얹혀 있음을 경시하거나 간과하면, 사회적 소수자의 인권을 보장하기가 어려워진다.³²⁾ 또한 근대적 인권 개념은 부자유로부터의 해방을 보장한 것이지만 완전한 자유에로의 진입을 보장해 주는 것은 아니다. 인권의 보편성 원리는 유산자계급의 ‘특수 이해’를 표현하기 위한 것이었고 그러하기에 소유권의 신성불가침성에 대한 승인이야말로

32) 양명수, 「동아시아 평화와 인권을 위한 연대」, 『제주 4.3 재50주년 기념 국제학술대회 자료집』 (1998. 8. 21).

가장 중요한 인권 보장이라고 주장되었다. 자본주의의 역사에서는 인권의 보편성을 실질화하려는 억압받는 자들의 투쟁이 계속되어 왔던 동시에, 인권의 주체를 가능한 한 제한하고 인권의 형식적 승인을 통해 인권의 실질적 보장을 끊임없이 봉쇄함으로써 인권의 혁명적 성격을 거세시키기 위한 부르주아계급의 대응이 계속되어 왔다. 그러나 지금은 인권의 보편성이라는 ‘형식’은 현존 질서를 뛰어넘어 자본의 지배를 배제하고자 하는 민중들의 위험천만한 요구를 희석화시키기 위한 유산자계급의 대응물로서 등장한 것이었던 셈이다.

통제되지 않는 자유시장경제는 공정한 보상을 넘어서 독점과 과점에 기대는 지대추구행위를 양산시키게 되고, 시장의 확대와 단일화 속에서 승자독점의 구조를 작성하여 소수의 승자가 다수의 패자들의 몫을 전부 가져오는 부당한 보상체계를 낳으며, 주기적인 시장의 실패를 자본가가 아닌 민중과 정부에게로 환원시키는 결과를 가져온다. 그러나 인권운동은 자연자원에 대한 독점이 자원에 대한 사적 소유권 관념에 기초하고 있고, 이 독점이 기업의 지배를 강화·온존하는 기초가 된다는 점을 인식해서, 인권의 불가침성 원리를 자연자원에 대한 시장의 불가침성 원리로 적용해서 적극적으로 사적 소유권 문제에 도전해야 한다.

신자유주의는 인간 사이에 경쟁을, 인간과 자연 사이에 특허독점제도를 도입한다. 독점하기 위하여 개체화시키고 분리시킨다. 개인의 자유 추구라는 명분으로, 때문에 ‘분리’에 대한 저항이자 대안인 ‘연대성’을 추구하는 것은 인권운동이 가질 수 있는 가장 저항적이고 진보적인 측면이다. 우리 전통사상에서는 경쟁과 자기이익(self-interest)이 존재하지 않는다. 이는 자기 이익의 원칙보다 타자와의 공존적인 가치지향이었다는 것을 알 수 있다. 즉, ‘연대하는 개인’과 서구 자유주의에서 말하는 ‘자유로운 개인’은 서로 연결되어 있으면서도 하늘과 땅의 차이가 있다. ‘연대하는 개인’은 자유주의 한계를 극복하는 주체이다. 그래서 ‘연대하는 개인’을 기초로 정리되는 인권론은 시장, 소비, 자원고갈, 기업, 사적 소유권, 불로소득의 문제를 본질적으로 접근할 수 있기 때문에 딜레마에 상당한 정도로 해결책을 제시할 수 있을 것이다.

근대적 인권 개념은 자신의 정당성을 유지하기 위해 사회권을 ‘원하지 않는 양자’로 입양하지 않을 수 없게 되었다. 하지만 ‘국가 속의 사회권’을 ‘국가 이전의 자유권’과 함께 인권 개념 속에 집어넣는다고 해서 사회권과 자유권이 서로 갈등

하지 않고, 이상적으로 조화하여 그 둘이 궁극적으로 하나의 ‘보편적’인 인권 개념을 형성하게 되는 것은 아니다. 그러나 중요한 것은 인권과 사회권의 확보는 인간의 가치 실현과도 연결된다. 인간의 존엄성과 평등 및 자기결정권을 존중하고 능력 있는 시민으로 나아가도록 변화를 일으키는 실천을 중시하는 이념의 특성은 인권의 개념에 매우 잘 부합하며, 국가와 사회의 개입을 전제로 하는 사회권의 이념 위에서 작동한다고 볼 수 있다. 현대인권 개념은 개인뿐만 아니라 집단을 중심으로 바라본다. 여기에는 권리뿐 아니라 의무와 책임, 연대의식도 들어있다. 이는 인권 이념은 보편적이지만 인권 문제는 특수한 상황에서 돌출적으로 발생한다는 사실을 기억할 필요가 있다.

사회권은 자본주의발전에 따라 발생한 각종의 사회적 모순의 해결형태이기도 하다. 사회권과 자유권은 정치의 지배에서 지배적인 위치를 확보한 신자유주의 전략적 지배로 인한 시장의 지배로 더욱 더 치명적인 상처를 개인과 집단의 인권을 압박하고 있다. 자유권과 사회권은 선후가 아니라 동시에 실천되어야 할 기본권이다. 사회권 없는 자유권은 형식적인 자유가 되기 쉬우며, 자유권 없는 사회권은 장기적으로 보장받기 어렵다.

3. 문화적 소외

1) 문화적 상대주의

문화는 인간의 총체적인 삶의 합이자, 일상적인 삶의 형태이며 강한 자기정체성과 주체성을 확인하는 것이다. 인권에 대한 담론과 사상적인 측면을 추체험하고자 할 때 항상 보편주의와 일반성을 확보하려는 부분에서 발생하는 장애물이 근대적 인권이 서구편향적인 개념이라는 점이다. 세계문화와 세계화는 보편화, 동질화, 획일화, 통일성, 수용, 결속, 중심화, 세계화가 한 면이라면 다른 한 면은 특수화, 이질화, 파편화, 분단성, 거부, 분열, 탈중심화, 지역화이다. 문화가 개인과 집단의 정체성을 표현할 수 있는 중요한 수단이라면 이를 통한 소통수단을 만들어야 하는데 그것 중의 하나가 다문화주의이다. 다문화주의가 상정하는 문화는 특정한 집단의 고정된 속성이라기보다는 역동적인 상호작용의 결과 생겨난 산물이다. 그러므로 문화적 정체성은 서로 다른 문화 간의 대화에서 생성되고 서로 다른 문화와의

관계 속에서 존재하며 갈등과 절충, 자기형성 및 재형성의 장에서 끊임없이 변모하는 것이다.

문화상대주의는 인권의 내용이 무엇인가에 대해 문화 간의 차이와 다양성이 있다는 점에서 보편주의 인권을 부정한다. 인권의 보편성은 서구적 형이상학이 확보한, 그래서 단지 특수한 문화적 맥락(?)에서만 설득력을 갖는 “이성”이라는 외적 권위에 의해 보장된 어떤 실체적 규범의 보편성이 아니다. 그러나 인권의 보편성은 다름 아니라 그 보편주의적 지향 그 자체에 있다. 그러니까 인권의 이념에서 표현되고 있는 규범적 요청들은 모든 사람들에 대해, 민주공동체를 함께 건설할 모든 잠재적인 해당 당사자들에 대해, 이제 전세계적인 차원에서 그와 같은 민주공동체와 비슷한 어떤 관계 안에서 살아가지 않으면 안 되는 이 지구상의 모든 사람들에 대해 무제약적으로 타당해야 한다는 규범적 지향 그 자체만을 담고 있기 때문에 보편적이다.³³⁾ 문화상대주의와 인권의 보편성은 전통적으로 결정된 보편성은 전승받는 것도 아니며, 특정지역의 문화에 대한 일방적인 확산을 설정해서는 안 된다. 그래서 문화상대주의라는 측면에서 고찰하는 다문화주의에서 인권운동은 인권이라는 공통의 관심사에 접근해가는 다양한 문화의 입장을 충실히 따르면서 강제 없는 합의의 가능성을 탐색해가는 작업이다.

2) 정치적 이데올로기로서의 인권

사회는 구성원들 간의 합의를 도출해내고 이를 정당화할 수 있는 특정한 신념 체계를 갖고서 사회통합적, 정치적 기능 등을 수행하는 이데올로기를 소유한다. 정치적 이데올로기가 인간의 존엄성 보다 더 우위에 존재할 경우 생존과 삶의 방식에 커다란 영향을 미친다. 그 존재방식이 인간주의이든 부르주아방식이든 간에 이데올로기는 특정한 물질적 정신적 기반을 강화하기 위해 동원하고 선전하는 도구로 사용되어진다. 이데올로기적 실천은 계급적 정치적 요구와 직접 연결된 이데올로기를 생산한다. 새로운 철학적 실천은 사상과 과학 결에서 이러한 이데올로기와 싸운다. 정치 경제학은 수량화 가능한 동질적 공간을 주어진 순수한 사실로 상정하는 실증주의적 이데올로기와, 인간을 보편적인 욕구의 주체로 놓는 인간학적

33) 장은주, 「문화적 차이와 인권」, 『철학연구』, 제49집(1992), 170쪽.

이데올로기를 그 이론적 기초로 삼고 있다. 빅토리아시대의 시대적 도덕가이자 역사학자인 칼라일(T. Carlyle)이 ‘셰익스피어와 인도를 바꾸지 않는다’고 했다. 이것은 도대체 어떤 의미를 포함하고 있는가? 맑스가 평소에 가졌던 중국에 대한 편견과 자본주의와 관료제를 기독교적 관점에서 보았던 베버가 갖는 대한 사고는 그들의 정치적 이데올로기 프로젝트라 할 수 있겠다.

인권에 관한 담론들에 부딪칠 때면 항상 우리를 괴롭히는 것이 ‘문화적 차이와 ‘아시아가치관’이다. 아시아가치관이라는 담론은 기본적으로 ‘나와 ‘나를 선 가르지 않아야 하는 보편성에 탈피되어지기 때문이다. 더군다나 이의 이면에는 선진적인 것과 후진적인 체제구성과 기독교적인 것과 비기독교적인 종교적인 현대성에 관한 편견까지 개입되어져 있는 듯하다. 그렇다고 아시아적 가치관을 인류의 소중한 규범적 자산으로 볼 수는 없지만, 그렇다고 아시아 일부 개발 국가들의 공동체 가치체계를 서구화해야 한다는 담론에 동의할 수 없기 때문이다. 서구의 역사적 통로는 자기화의 작업이었지만, 동양은 전통적 정신세계와 가치관을 해체시키고 서구사상을 무차별적으로 차입과 실천하는데 문제의 원인이 있다. 서구사상이 근대성과 개체성을 안고 들어올 때 차입에 대한 자기화가 전혀 없이 일방적인 승인은 서구의 특수한 경험을 일반화하는 오류를 낳고 말았다. 그러므로 거부하기 어려운 근대적인 가치관과 구성원들이 수용이 어려운 포스트모던적인 생활방식인데 이는 한 마디로 옛 것은 죽었지만 새 것은 아직 태어나지 않았다는 데 있다.

공동가치를 개발하고 세계 평화와 정의로운 질서의 기반을 다지는 작업은 세계적인 시민을 기르는 일과도 직결된다. 세계 시민은 상호의존적인 오늘의 세계에서 자기 문화에 대해서는 거리를 두고 비판적으로 생각하며 자기와 주어진 현실에 대해 의문을 제기할 줄 아는 개방적이고 비판적인 의식을 지닌 사람이다. 타 문화에 대해서는 그 문화와 사고 방법을 존중할 뿐만 아니라 그것을 배우고 인종과 민족과 종교의 차이를 포용하는 의식을 소유한 사람이다. 그러한 사람은 억압받는 사람들의 처지와 먼 땅의 기아나 불행을 동정할 줄 아는 도덕적 상상력을 가진다. 따라서 공동가치를 개발하고 세계 평화와 정의로운 질서를 이룩하는 일은 따지고 보면 참으로 사람다운 인간성을 양성하는 일과 관계된다.³⁴⁾

34) Nussbaum, Martha C., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997).

4. 정보화사회에서의 인권문제

21세기 미래의 지평에서 정보화사회와 관련된 개인과 사회에 대한 여러 가지 인권의 문제와 인권의 신장에 미칠 긍정적 효과를 생각해보는 것은 어려운 일이 아니다. 과거 어느 때보다 앞으로는 자유로운 정보의 소통과 개인 및 집단의 존재 방식과 사유방식에 대한 변화와 창의력 신장이 경제 성장의 주된 요인이 되리라 전망할 수 있다. 이렇게 형성된 복합적인 정보사회를 정부가 인권 억압과 같은 수단에 의존하여 관리하기란 갈수록 어려워질 것이다. 지역의 문화가 교류하는 양식에는 여러 가지가 있을 수 있겠지만, 요즘의 정보화 추세와 관련해서 두드러지는 것은 사이버 공간에서의 문화접촉이다. 인터넷의 발달을 통해서 우리는 세계의 모든 문화를 접할 수 있는 가능성 속에서 살고 있다. 그러나 현실적으로 그런 일이 쉽게 이루어지지 않는 이유는 언어의 다양성으로 나타나는 문화적 특성들이 기술적 장애물로 등장하기 때문이다.

정보화사회는 국민국가의 정치적 권역이 타 권역을 규율했던 산업사회의 국제화와는 달리 국민국가의 정치적 권역에서의 영향력을 약화시키고 타 권역에 대한 침투성을 높이고 있다. 여기서 세계화와 정보화는 동아시아의 동질성과 이질성을 규정해 온 ‘문명’과 ‘국가’를 변질시킬 가능성을 강하게 예시(豫示)한다.³⁵⁾ 서구의 단일적인 종교관과 가치관은 탈산업사회에서도 유리한 국면을 지속시키겠지만, 다양성과 내재적 단일성을 강조했던 아시아는 이와는 다르다. 그러므로 기존의 고정된 문명관과 가치관으로는 동아시아의 모습을 포착하는 데는 한계가 있고 또한 그 작업 동일한 전통성 지배지역으로 제한시킬 가능성만을 갖는다.

5. 현대의 인권담론의 형성이 필요

21세기 초의 인권에 대한 문화, 문명적인 문제는 인권의 근거가 되는 서구계몽주의가 확립한 ‘개체’의 원리가 악용되어 비서구제국의 문명에 있어 그 원리가 부정되어 왔던 ‘공동체’의 원리로 되돌아가려고 하는 감성이 분출되고 있는 것이다.

35) 장인성, 「근현대동아시아 국제사회와 동아문명: 구성원리와 존재방식」, 『서강대 사회과학연구소 연구성과 발표회』(2002), 19쪽.

그렇다면 이제는 개체와 개체 사이의 관계를 경쟁에 한정하는 패권 측의 논리에 대항하여 개체가 서로의 개성을 존중하면서 공생하는 길을 찾을 필요가 있다. 즉 서구 근대의 개체와 비서구의 전통적인 공동체를 되돌아보아 재귀적인 인권의 이해를 깊이 할 필요가 있다. 개인과 집단이 공동체주의이든 개인주의이든 그들의 삶의 조응방식이 어떠한 문화체이든 또는 이슬람, 불교, 힌두교 이든 그 공동체를 포함하는 윤리나 덕이 존재했다는 것이고 이는 개인과 집단에게 규범체계로 작용했다는 사실을 기억한다면 특수성과 일반성은 대립이 아닌 소통 수단을 만들어야 한다.

인권문화의 확산은 합리주의적 도덕철학이 강조하는 도덕률에 의해서가 아니라 칸트학과를 비판하는 정의, 권리, 법률 그리고 특히 자유롭고 동등한 사람들에 의한 자발적인 선택을 한 베이어(Annette Baier)가 말하는 “감정의 진보”³⁶⁾에 의해 가능할 것이다. ‘감정교육’의 결과물이라 할 수 있는 이러한 진보에 의해 우리는 타자와의 차이보다는 유사성을 중시하게 되고, 인권문화가 ‘세계적 사실’이 된 것은 감정의 놀라운 속도의 진보가 달성되었기 때문이다. 따라서 현재는 이성뿐만 아니라 보다 중요하게는 감성과 감정이입의 상상력에 호소하는 인권담론의 절실한 때이다.³⁷⁾ 추상적 인권개념 없이 과연 관료적 사회주의국가에서 계급의 이름으로 이루어졌던 차별과 침해에 항변할 수 있겠는가하는 것이다. 인간이 단지 인간이라는 이유로 존엄성을 승인하고 인권의 주체여야 한다는 인간해방적 숨은 능력을 재평가하는데 기초한다는 것이다. 하트(H. L. A. Hart)는 “인권이론은 정치적 및 사회적 개혁을 고무하는 가장 중요한 철학”³⁸⁾이라고 역설한다. 신자유주의적인 개인주의적 경제의 세계화가 유아론적 이데올로기와 결합되어 있기는 하지만, 다원화에는 여러 문화들이 만나고 역사들이 중첩되고 영토들이 겹쳐지는 새로운 문화도 수반된다.³⁹⁾ 바로 그곳이 새로운 문화가 인권이 자리잡는 곳이다. 인권의 보편적인 동시에 구체적인 일반성에서 우리는 비로소 실제적으로 세계 내에 존재하게 된다.

36) Bauer, Annette, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991), pp. 376~377.

37) 유흥립, 앞의 논문, 99~100쪽.

38) Hart, H. L. A., “Are There any Natural Rights?,” *Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2(1955), p. 175.

39) Bauman, Zygmunt, “Is There a Postmodern Sociology?,” *Theory, Culture & Society*, Vol. 5, No. 2/3(1988), pp. 225~226.

우리가 ‘수용과 승인’을 해야 하는 이념은 두 가지가 있다. 전통사상의 경우, 그 특징이 개인의 개별적 이익이나 권력추구에서 비롯되는 서로 간의 갈등보다 서로의 ‘공존’에 있음을 알 수 있다. 즉 전통사상은 개인과 자아를 토대로 하지 않고 상호공존성과 관계성에 바탕을 둔 사회이론을 발전시켰다. 다른 한편 ‘배려’의 정치철학은 서양의 탈근대 사상이 추구하는 이념으로서, 개인은 인정하되 독선적 자아의 해체와 탈중심성에 근거하여 타자에의 배려와 화해를 추구한다. 그러므로 우리 전통의 ‘공존’ 이념과 서양 탈근대의 ‘배려’ 정신을 함께 검토하는 것은 시의적절하며 매우 필요한 작업이라고 여겨진다.⁴⁰⁾ 동서양의 공통점과 차이점이 공존하는 것은 그리 쉽지는 않다. 그래서 우리가 선행시켜야 할 일은 전통적 공존사상과 탈근대적 배려사상 간의 보편성과 개별성의 구별을 넘어서 개별적 특성을 유지하면서도 다른 제도나 문화에서 이해되고 공감될 수 있는 소통적 성질인 ‘횡단상’을 확보하는 것이다.

인권은 구분하지 않고 승인하는 것이다. 그래서 우리는 다음과 같은 구분과 차이를 찾아서 조화와 소통의 단위를 만들어야 한다. 우선, 중요한 경계선 중의 하나는 종교적인 색채이다. 기독교문화와 이슬람·유교문화는 ‘나’와 ‘우리’라는 개별과 집단적인 문화체를 갖는다. ‘나’ 중심의 문화와 ‘우리’ 중심의 문화가 충돌하며 자신의 자율성과 정체성을 유난히 강조한다. 이들에게 이것은 자신의 삶의 방식이자 생존방식이기에 치명적인 저항⁴¹⁾을 하게 되는 것이다. 문명 간의 대화나 이해와 협력으로 가는 길은 인간의 모습을 한 종교 간의 대화와 협력의 길을 통해야만 한다. 종교는 인간이 만들어 놓은 제도이자 기구이다. 이는 인간의 존엄성과 공존성을 확인하고자 하는 것이지 누구와 누구를 포용과 배제하기 위한 장치는 아니다.

두 번째는 국가공동체의 경계선이다. 서구에서 국가는 자유로운 개인의 자발적 결사체이며 자발적인 개인주권의 양도를 통해 형성된 기구이어야 하는 인식이 지

40) 이동수, 「공존과 배려: 타자와의 관계에 관한 동서양 정치사상 비교」, 『정치사상연구』 12 집 1 호 (2006), 59 쪽

41) 화이트헤드(Alfred N. Whitehead)의 지적에 의해서도 베버의 지적은 무너진다. 아님은 물러와 헌팅턴이 의도적으로 서구중심주의를 조작하고 확산시키는 것은 아닐 것이다. Müller, Harald, *Das Zusammenleben der Kulturen*(Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999); Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*(New York: Georges Borchardt, 1996).

배적이 되었다. 그렇지만 후발국가들은 국가는 자유와 평등이라는 시민 혁명적 가치의 확산 없이 발생하였으며 근대적 주체로서의 개인 없이 발전하였다. 근대는 국가형성과 근대적 주체로서의 개인의 출현을 포괄했다. 이러한 산업화와 근대화가 지체된 국가에서의 개인이 국가에 맞설 권리, 국가의 개인 사생활을 침해하는 것을 방지하는 제도, 국가를 구성원 개인의 행복과 권리를 보장하는 수단적 장치로 보는 가치체계가 결여된 것은 인권의 결여와 결합한다.

세 번째는 인종적인 차별방식이다. 가장 가치와 태도의 변화를 모색해야 하는 것이 다문화주의보다는 다인종주의라는 용어가 더 현실을 제대로 반영하는 용어라 하겠다. 실제로 백인과 유색인종 간의 차별과 편견이다. 이는 제도적으로 법률적으로는 삭제되었지만 실천적인 현실에서는 그러하지 못하다. 세계 도처에서 인종적, 민족적 적대감으로 미개한 전쟁이 벌어지는 현시점에서 극도로 다양한 인종과 종족이 한 국가를 형성하고 조화롭게 살아갈 수 있는 차별금지의 원칙이 중요하다. 여전히 백인중심주의의 사고방식과 가치체계가 강요되어지고 있다.

네 번째는 사회계층적인 존재방식이다. 이는 소득과 지역, 그리고 세대별 차이가 강하게 표현되어지고 있다. 많은 소득을 얻은 계층과 사회안전망 속에 존재하는 최하위계층의 삶의 방식과 소비방식은 전혀 상이한 방식으로 삶을 영위하고 있으며, 지역도 마찬가지이다. 경제적 업적주의로 인간의 절대적 평가가 마련되어 부의 차이가 결국 인간의 차이를 만들어내고 만다. 인간성은 그가 산출해내는 경제적 가치인 소득과 지위로 설정되어지고 있다. 인간다움이 구체적으로 어떠한 것인지를 명확하게 규정하기는 어려울 것이지만 인간적인 대우를 받지 못한 사람의 경우는 경험적으로 그것이 어떠한 것인지 알 수 있다.

V. 결론

인권 이념의 논쟁들은 상당할 정도로 민주주의 제도 이상주의, 문화적 다원주의와 보편주의적 인권이념 사이에 성립한다고 여겨졌던 사상적 갈등이 지나치게 과장되었음을 알 수 있다. 문화의 다원성이 하나의 가치로서 존중된다고 해서 한 문화권 자체의 내부에서 예로부터 진행되어 온 가치관의 진화과정에 대해 외면하거

나 문화본질론적 관점을 고수해야 하는 것은 아니다. 전통의 재구성과 비판을 통한 개혁주의 운동은 인권의 보편적 의식이 확산되어가고 있다는 하나의 중요한 지표이다. 그러나 만약 문화중심주의의 맥락 위에서 ‘전통’의 현대화를 주장한다면 ‘정체성과 현대성의 딜레마’에 직면할 수밖에 없다. 보편주의가 의존해야 하는 남성중심적이거나 경제적 자유주의적이면서 관습전통과 같은 더 이상 정당화하기 어려운 요소들을 보편적으로 변호될 수 있는 사유들로부터 분리해내려고 할 것이다. 인권의 보편주의가 역사적, 문화적 맥락을 무시하며 다양한 문화적 차이를 무차별적으로 대할 것이라는 선입견이 널리 퍼져 있다면, 인권의 보편성은 우리가 이미 도달한 지점이라기보다는 여전히 도달해야 할 지점이다. 보편주의적인 인권 이념은 한 정치체제의 정의와 합법성을 가름하는 시금석일 뿐만 아니라 현대사회의 규범적이고 실천적인 위기를 의제화하도록 요청한다. 지금의 우리가 수행해야 하는 과제는 인권을 우선시하거나(자유주의), 주권을 우선시하는(공화주의) 견해 대립 자체를 지양하여, 어떻게 하면 사적 자율성(인권)과 공적 자율성(주권)을 동등하게 보장하는 법양식을 만들 수 있을까하는 진지한 숙고가 필요한 것이다.

정치사회에 정당성을 부여하는 법률적인 제도와 인권의 이념이 부재한다면 정치는 자연주의적이거나 기능주의적인 범주에 의해 설명되거나 국가체제의 지나치게 노골적인 자기이익 보존 혹은 폭력과 전쟁을 수반하는 상호인정을 위한 투쟁에 의해서 규정될 것이다. 인권을 각 국가공동체의 규범체계에 실제로 적용시키는 시도는 개별 공동체가 지닌 상이한 가치체계들 때문에 현실적으로 언제나 동일한 결과로 나타나지 못할 것이라는 점은 예측 가능하다. 반면에 제도와 가치관, 규범문화의 차이들은 문화론에 기초하는 상대주의적 인권해석을 정당화해주는 근거로 사용될 수 없다. 현재의 인권이념은 무엇보다도 인간의 존엄성에 대한 인류 공통의 경험과 인식에 근거해서 국가권력의 도덕적 정당성과 합법성을 경제적 자유주의로 인한 생존권적 안전도와 위험도를 측정할 수 있는 불가결한 지수로 간주되고 있다.

인간과 공동체의 또 다른 목적은 인권이념과 사상의 근원을 구하고 이를 현재 지금의 구성원들과의 조화를 이루고 접근에 대한 권리를 부여하고 그들의 삶을 최고도로 영위하는 상태로의 전환이 인권의 출발과 마무리이다. 오늘날 우리가 준수하고 존속시키고 있는 도덕률, 관습, 전통 등은 모두 이것을 지키는 것이 좋다는 반복적 경험과 진화적 학습의 과정을 통해서 나온 것이지, 누군가가 의도적으로

만들어 낸 것이 아니다. 현대사회에서 무지해질 수밖에 없는 개인이 더 많은 편익을 얻을 수 있는 것도 사회가 스스로 갖고 있는 편익을 증가시키는 기능 때문이다. 그래서 인권은 사회구성원들 간의 갈등과 이해를 처리하는 규범을 만드는 최고의 법이며, 인권의 이념은 그 발생적 기원의 특수성이나 문화론적 이데올로기적 해석의 자의성을 초월해서 타당한 도덕적이고 인간 존엄성을 보여주는 본원적인 가치이자 실천 덕목이라 할 수 있다. 가장 의미 있는 우리의 실천과제는 보편성에 이제는 다원성과 절차성의 획득과 실천이다.

참고문헌

- 김준수, 「근대 소유권 이론의 자연법적 근거와 그 유형들」 『인문학연구』 25 집 중앙대인문학연구소 1996, 113~137쪽.
- 김철수, 『헌법학개론』. 서울: 박영사, 2001.
- 남경희, 「사유재산권의 두 근거로서의 노동과 이상」 김남두 교수의 논문에 대한 논평, 『哲學研究』 28집, 1991, 333~342쪽.
- 명재진, 「기본권의 객관적 질서성에 관한 연구」, 『공법학연구』 5 권 1 호 2004, 21~42 쪽
- 안옥선, 「개인주의적 인권에 대한 불교적 비판」, 『철학논총』 28 집 새한철학회 2002, 377~399 쪽.
- 양명수, 「동아시아 평화와 인권을 위한 연대」, 제주 4.3 제50주년 기념 국제학술대회 자료집 1998.
- 오영달, 「주권과 인권에 대한 흄스와 로크이론의 비교연구」, 『평화연구』 제10 호 2001, 143~167 쪽
- 유흥림, 「인권의 보편성 문제」, 『민주주의와 인권』 제1 권 제 호 2001, 75~103 쪽
- 이동수, 「공존과 배려: 타자와의 관계에 관한 동서양 정치사상 비교」, 『정치사상연구』 12 집 1 호 2006, 57~81 쪽.
- 이봉철, 『현대인권사상』. 서울: 아카넷, 2001.
- 이삼열, 「인권 개념의 발전과 사회운동」, 『한반도의 평화와 인권 1』. 서울: 한국인권재단, 2002.
- 이상돈, 「근대적 인권 개념의 한계」, 『고려법학』 제44호, 고려대 법학연구원, 2005, 101~139쪽.
- 이상훈, 「인권 패러다임과 사회동학」, 『시대와 철학』 16 권 3 호, 2005, 209~237 쪽
- 이준일, 「기본권의 기능과 제한 및 정당화의 세 가지 유형」, 『공법연구』 29 집 1 호 2000, 101~121 쪽
- 임재진, 「헤겔의 인류이론 정초에 대한 연구」, 서울대학교학원 박사학위논문, 1998.
- 장은주, 「문화적 차이와 인권」, 『철학연구』 제9 집 1992.

장인성, 「근현대동아시아 국제사회와 동아문명 구성원리와 존재방식」 서강대 사회과학연구소 연구 성과 발표회, 2002.

정연식, 「민주화와 권리의식」. 『21세기 정치학회보』 11권 2호, 2001, 73~89쪽.

한상범, 「현대 헌법의 기본적 근거와 그 문제 현황」. 『월간고시』, 1981.

Alexy, R., *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt/M, 1991.

Bauer, Annette, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1991.

Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty." in *Four Essays on Liberty*. London, New York: Oxford University Press, 1969.

Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Itaca and London: Cornell University Press, 1989.

Galtung, Johan, *Human Rights in Another Key*. Cambridge: Polity Press, 1994.

Gould, Carol C. *Rethinking Democracy, Freedom and Social Co-operation in Politics, Economy and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Gutto, Shadrack B. O., *Human and Peoples' Rights for the Oppressed, Lund*. Sweden: Lund University Press, 1993.

Hart, H. L. A., "Are There any Natural Rights?." *Philosophical Review*, Vol 64, No. 2, 1955.

Jameson, Fredric, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. North Carolina: Duke Univ. Pr., 1992.

Johnson, Mark, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Kant, I., *Foundations of the Metaphysics of Morals*. trans., L. W. Beck, Upper Saddle River: Prentice Hall, Inc., 1995.

Nussbaum, Martha C., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997.

국 문 요 약

현대사회는 인간존엄성에 관한 진정성의 담론의 과정이 어떤 주제보다 중요하다. 이를 해결하는 것이 도덕과 법이다. 이들은 사회규범으로서 기능하지만 이를 실제에 적용하고 통합하는 것은 인권이다. 그러한 인권의 개념과 범주가 폐쇄적인 것이 아니라, 시대적·사회적 조건 속에서 규정되는 것이며 인권을 확장하고 새로운 인권개념을 창조해나가는 인권운동의 역사 속에서 새롭게 늘 변화되고 풍부해지는 역동적인 것이다. 그러한 인권의 보편주의가 역사적, 문화적 맥락을 무시하며 다양한 문화적 차이를 무차별적으로 대할 것이라는 선입견이 널리 퍼져 있다면, 인권의 보편성은 우리가 이미 도달한 지점이라기보다는 여전히 도달해야 할 지점이다.

인권의 주체인 인간은 추상적인 독자적으로 존재하는 것이 아니라, 사회적 관계와 공동체적 삶의 공간 속에서 살아가는 구체적인 개인이나 집단이다. 따라서 나의 인권과 타자의 인권, 나의 인권과 공동체의 인권, 한 공동체의 인권과 다른 공동체의 인권은 상호의존한다. 인권에서 말하는 의무란 흔히 국가가 국민 개개인에게 강제하는 의무가 아니라, 다른 사람의 인권이 침해되는 현실을 외면하지 않고 ‘연대 하여 모두의 인권이 존중될 수 있는 질서와 사회적 부와 자원의 재분배를 위해 노력하는 것을 의미한다. 또한 우리의 실천과 제는 보편성에 이제는 다원성과 절차성의 확산과 획득과, 그리고 실천이다.

● 투고일 : 2006. 7. 11.

● 심사완료일 : 2006. 8. 29.

● 주제어(keyword) : 인권(Human rights), 자유주의(Liberalism), 자연법(Natural Law), 소유적 권리(Possessive rights), 공동체(Community), 문화상대주의(Cultural relativism)