

# 道 德 과 政 治

金 騏 淳\*

## I

Israel이 처음 王을 갖게 되는 이야기가 구약성서 삼우엘 上 8장에서 12장 사이에 잘 나타나 있다. Israel은 그들이 王을 중심으로 國家的 政治秩序를 갖기 전에는 士師(Judges)라고 불리는 지도자들에 의하여 거의 自治的으로 통치되고 있었다. 士師란 ‘해방자’, ‘통치자’, 혹은 ‘심판자’라는 뜻을 가지고 있다. 그들은 Israel이 외적의 침략을 받아 고생하고 있을 때, 하느님의 계시에 의해서 전투에 임하여 Israel을 해방시킨 해방자요, 그 공로에 의하여 자치적으로 추대받아 통치하게 된 통치자이며, 동시에 민중들 사이에 발생하는 문제들을 경청하고 그 是非를 판결해준 재판관들이었다. 그들은 神의 직접적인 능력을 받아 통치하는 神의 통치권의 위임자들이었다. 이와같은 士師時代는 B.C. 1150년에서 1050년에 이르는 100년 간이었다. 士師들은 필요한 경우에 한하여 잠정적으로 통치의 임무를 수행했으며, 그 임무가 끝나면 다시 원래의 직무에 복귀하였다.

성서의 기록에 의하면, 사무엘 선지자가 늙고 그의 아들들이 士師가 되어 Israel을 통치하고 있었다. 그러나 그들은 그의 아버지의 행실을 따르지 아니하고 죄를 따라 뇌물을 받고 판결을 굽게 하는 不義한 통치자들이었다. Israel의 장로들이 이에 항거하는 회합을 갖고 討議한 후, 사무엘 선지자에게 찾아가서, “열방과 같이 우리에게도 王을 세워 우리를 다스리게 하소서”라고 요구하였다. 이와같은 장로들의 요구에 대해서 사무엘은 크게 기뻐하지 않았다고 성서는 기록하고 있다. 이 문제에 대하여 사무엘은 즉시 여호와 神에게 상의하고 神은 그에게 다음과 같은 말로 응답하고 있다.

“그것을 사무엘이 기뻐하지 아니하며, 여호와께서 사무엘에게 이르시되, 百姓이 네게 한 말을 다 들으라, 그들이 너를 버림이 아니요 나를 버려 자기들의 王이 되지 못하게 함이니라. 내가 그들을 애굽에서 인도하여 낸 날로부터 오늘날까지 그들이 모든 행사로 나를 버리고 다른 神들을 섬김같이 네게도 그리하는도다. 그러므로 그들의 말을 들되 너는 그들에게 엄히 경계하고 그들을 다스릴 王의 제도를 알게 하라”<sup>1)</sup>

\* 文理科大學 哲學科 副教授

1) 구약성서. 삼우엘 上 8:6-9

성서의 이와같은 기록을 통해서 우리는 다음과 같은 몇 가지 교훈을 얻을 수 있다고 생각한다. 첫째로 이스라엘에 있어서 士師統治의 한계성이 드러나 있다는 점이다. 士師란 王도 아니고 제도적인 통치기구도 아니다. 평상시에 그들은 자기의 직무에 종사하다가 Israel에 문제가 발생하면, 그때 비로소 통치권이 그들에게 위임되고 그 임무가 완수되면 다시 그들의 본직으로 복귀하게 되어 있었다. 따라서 이것은 국가적인 정치체도가 아니었으며, 일종의 自治의인 통치체제였다. 여기에는 지배계층도 없고 피지배계층도 없었으며, 누르는자와 눌리는 자의 구분도 없었다. 오직 자발적인 共同運命體라는 의식과 理想的인 自己實現의 평화스러운 낙원의 理想이 있을 뿐이었다. 그러나 이와같은 士師의 통치의 理想的인 정치체제에는 그 자체 한계가 있었다. Israel의 주변에는 강력한 국가적인 통치체제를 확립한 나라들이 생겨났으며, 그같은 제도적 장치에 의해서 길러진 국력을 바탕으로 부강하게 된 나라들의 부단한 外侵을 Israel이 끊임없이 받고 있었다고 생각할 수 있다. 그리고 이전에는 士師를 중심으로 뭉친 Israel의 저항만으로도 外侵을 능히 격퇴시킬 수 있었으나, 國家的인 체제를 갖춘 조직적인 침략의 위협에 대해서는 똑같은 국가적인 조직을 바탕으로 하는 체계적인 저항만이 위기극복의 효과적인 수단이 되는 것이었다. 환언하면 士師時代로부터의 탈피와 國家的 政治體制의 강력한 要請에 Israel이 심각하게 직면하고 있었다는 사실을 말해 주는 것이라고 생각할 수 있다.

국가와 사회의 발전은 그것을 가능하게 하는 조건이 성숙되어야 한다. 그 사회 내부의 질서유지와 外侵으로부터의 보호, 그리고 능률적인 行政의 절차는 국가나 사회발전의 필수적인 조건들이다. 이러한 조건의 성숙을 떠맡고 있는 것이 政治的인 과업이다. 그리고 政治는 힘(權力, Power)을 근간으로 하는 강제에 의해서 이룩되는 경우가 많다. 그 당시 Israel은 이같은 政治的인 國家權力의 강력한 要請앞에 직면해 있었다고 보아지는 것이다.

그러나 다른 한편, 그 당시의 Israel은 國家權力에의 이같은 강력한 要請과 더불어 다른 하나의 강력한 要請, 卽 현재의 상태, 다시 말하면 國家權力에 의한 정치적 질서가 아니라, 自發的인 통치를 그대로 유지하고 싶다는 또 하나의 강한 요구 앞에 맞부딪치고 있음을 보여 주고 있다. 그리고 이 요구 앞에서 삼우엘 선지자나 여호와 神의 반응은 그들이 이같은 절실한 Israel의 要請을 인정은 하면서도, 그것이 장차 노정케 될 위험과 부작용을 감지하고 그것에 대한 우려를 표시하고 있었다고 하는 점이다. 다시 말하면, 國家的 權力制度의 현실적인 要請과, 과거의 낙원상태에 대한 향수라는 상반된 要請이 동시에 교차하고 있음을 보여 주고 있는 것이다. 그것은 미래의 절실한 요구에 현실적으로 대응하려는 진취적이며, 적극적인 태도와, 다른 한편, 현상유지에 안주하려는 과거지향적인 소극적 태도가 갈등을 일으키는 생생한 사례라고 이해할 수 있다. 다시 말해서 國家權力과 정치체도의 효율성과, 그것이 감추고 있는 惡의 타락 가능성 즉 政治制度의 道德的인 타락의 가능성을 강하게 드러내고 있음

을 말해 주는 것이다.

## II

政治에 대해서 사람들은 일반적으로 부정적으로 부정적인 견해나 태도를 가지고 있다. 이러한 태도는 道徳과 政治를 별개의 것으로 구분해서 이해하려는 태도와 깊이 연관되어 있다. 정치에 대한 이같은 부정적인 견해는 정치를 도덕적인 善惡과 是非 그리고 道徳적인 義務에서 초월한 영역에 관계한다고 믿는 그 믿음에 연유한다. 따라서 政治가 道徳적인 것에 매여 있는 한 정치적인 활동은 크게 위축되거나 지장을 받게 된다. 정치는 도덕을 떠나서만 성취 가능한 그 자체의 영역이 있으며, 그것의 실현을 위해서 정치가는 때로는 부도덕하거나 권모술수에 능해야 하며, 기회주의적이고 잔인해야 한다. 필요한 경우에 그들은 약속을 어기거나 신의를 배반해야 하며, Machiavelli의 표현을 빌리면 “사자”(The lion)도 되고 “여우”(The fox)도 되어야 하는 것이다.<sup>2)</sup>

정치가는 필요한 경우에는 사자처럼 잔인해야 하며, 또 다른 경우에는 여우처럼 간교하고 교활한 성격을 갖추는 것이 필요하다. 그럼에도 불구하고 그는 사람들에게 잔인하거나 교활하다고 여겨지기 보다는 자비스럽고 신의가 있는 사람으로 여겨질 필요가 있다. 왜냐하면 그렇게 하는 것이 사람들을 자기의 뜻대로 지배하고 통치하는 데 훨씬 편리하기 때문이다.<sup>3)</sup> 그렇지만 사람들은 도덕적인 것을 숭상하는 일반적인 경향을 가지고 있다. 사람들은 도덕적인 것에 대해서 막연한 동경 비슷한 것을 가지고 있으며 그것이 사람들로 하여금 정치에 대한 부정적인 견해에로 기울어지게 하는 데에 큰 역할을 하는 것이다. 몇 년전에 「카터」대통령이 미국에서 道徳政治를 구호로 내걸고 등장했을 때에, 현실주의적 정치정세에 익숙한 대부분의 사람들이 거기에 대해서 부정적이고 회의적인 태도를 보였음을 우리는 잘 기억하고 있다. 한편 세계의 大部分의 知性人들은 카터의 도덕주의적 理想에 열렬한 박수를 보냈으면서도 그 때문에 오히려 정치에서의 도덕적 이상의 실현 가능성에 대하여 회의적인 태도를 보인 것은 앞에서 지적한 내용에 대한 좋은 예증이 된다고 보아지는 것이다.

## III

그렇다면 사람들이 일반적으로 생각하고 있는 것처럼 道徳과 政治는 별개의 것인가? 정치는 도덕과 구별되는 그 자체의 고유한 영역이 있고 그것의 실현을 위해서는 도덕적인 것을

2) Machiavelli, 「The Prince」, A Mentor Book, The New American Library, Chapter 18, p. 101,

3) Ibid, p. 91,

초월해야 하는 것인가? 도덕과 정치의 무관한 것인가? 도대체 도덕과 정치의 어떤 관계를 갖는가?

도덕과 정치의 관계는 다음 3가지로 요약될 수 있다고 생각된다.

Aristoteles는 도덕과 정치의 상호관련성을 특히 강조하고 있다. 도덕은 개인적 善의 실현에 관계하는데 반해서 정치는 사회 및 국가전체의 善 卽 共同善의 실현에 관계하고 있다. 따라서 도덕은 정치에 이르는 前段階적 성격을 띠고 있다. 도덕에서 시작된 개인적 善이 국가의 정치적 과정을 통해서 전체적으로 실현되어야 하는 것이기 때문에 도덕도 정치도 善의 實現이라는 共同的 목적을 지향하는 같은 영역에 속하는 것으로 볼 수 있다. Aristoteles는 말한다.

“한 편으로 국가의 발생은 人間の 生存을(for the sake of life) 위한 것이지만, 국가가 계속적으로 존재하는 것은 人間の 善한 生活(for the sake of good life)을 위한 것이다. 국가의 승인을 받을만한 개인의 권리는 오직 도덕적인 관점에 있어서만 규정될 수 있다. 國家는 社會的인 善을 가능한 최대규모로 증진시키기 위해서 존재하는 것이다.”<sup>4)</sup>

라고.

Aristoteles는 학(學)을 理論의 學과 實踐의 學으로 구분하고 있다. 그리고 倫理學과 政治學은 실천적인 것 즉 “人間の 행복의 증진과 유지”(the promotion and maintenance of human happiness)를 목표로 하기 때문에 순수히 理論的인 것에만 관계하는 科學이나 哲學과는 구별되어야 한다<sup>5)</sup>고 말한다. 要컨데 Aristoteles는 倫理學과 政治學을 같은 實踐的인 學問으로 분류하고 더구나 그것들은 사실의 어떠함을 기술하는 것을 목표로 삼는 存在의 學과도 구별되는, 事實이 어떠해야 함을 목표로 삼는 當爲의 學이라는 관점에서조차 같은 계열에 속한다는 점을 특히 강조하고 있는 것이다.<sup>6)</sup>

이에 反해서 Machiavelli는 政治를 道德에서 완전히 분리시키려고 한다. Machiavelli는 政治가 道德의 한계를 넘어서 그 자체의 기반 위에 설 것을 주장하고 있다. 그의 이러한 주장을 뒷받침하기 위하여 그는 다음과 같은 몇가지 가정을 내세운다.

① “what should be”(무엇을 해야 할까=당위)에 대답하는 道德과 “what is”(무엇인가=사실)에 대답하는 存在의 學은 엄격히 구별되어야 하는 데, 政治는 당위의 學이 아니라, 事實의 영역에 속한다는 것,

② 人間の 本性은 언제 어디서나 항상 일정하다는 것,

③ 人間の 本性은 本來 惡하게 태어나기 때문에 강제되지 아니한 상태에서 人間은 결코 善

4) A. Appadorai, 「The Substance of Politics」, Oxford University Press, 1957. p. 10.

5) D. F. Allan, 「The philosophy of Aristotle」, Oxford University Press, 1970. p. 123

6) Ibid, p. 142.

한 행동을 할 수 없다는 點.

④ The State (國家)와 The Prince (君主)는 같은 것이며, 國家의 善을 君主의 善으로 擬人化(Personification)시키는 것은 당연지사라는 것.

⑤ “國家의인 理由”(The reasons of state) 即 國家를 위한다는 구실이라면 무엇이건 정당화 될 수 있으며,

⑥ 國家나 政治의 영역에서는 일반적인 의미의 도덕을 君主는 지킬 필요가 없으며, 필요한 경우, 君主는 사자도 되고 여우도 되어야 한다. 그것은 마치 전투에 임하여 군인이 어떤 수단을 써서든지 꼭 승리를 쟁취해야 한다는 당위와 비교될 수 있다는 것이다.”

요컨대 이 여섯가지 가정을 기반으로 하여 Machiavelli는 도덕과 政治를 완전히 구분하고 있으며, 政治적 목적을 달성하기 위해서 군주(또는 國家)는 일반적인 의미의 도덕을 초월해야 한다고 주장하는 것이다.

Reinhold Niebuhr는 그의 유명한 책 「Moral Man and Immoral Society」(道德的 人間과 不道德한 社會)에서 도덕과 政治를 구별하는 이론을 전개하고 있다. 「도덕적 인간과 부도덕한 사회」라는 책의 이름 자체가 보여주고 있는 그대로, Niebuhr는, 개인 대 개인의 관계에서는 우리가 道德이라는 일반적인 의미로 이해하고 있는 그러한 관계가 성립될 수 있다는 사실을 인정하고 있다. 그러나 對象이 개인에서 집단으로 옮겨갈 때에는, 다시 말해서 사회 대 사회 및 국가 대 국가의 관계으로 이행할 때에는 개인간의 관계에서 이루어진 그러한 관계가 성립하지 않게 된다는 것이다. Niebuhr는 말한다.

“하나의 구름안에서 개인간의 正義로운 관계들이 순수하게 도덕적이고 이성적인 권고와 타협에 의해서 수립되는 일이 비록 용이하지는 않지만, 가능할 수도 있다. 그러나 집단간의 관계에서는 이것이 실제에 있어서 불가능하다. 그러므로 집단간의 관계들은 언제나 그것이 倫理的이라기 보다는 政治的이다. 다시 말해서 그 관계들은 각개집단의 상대적(Comparative)인 요구와 권리의 이성적이고 도덕적인 평가에 의해서 결정되는 것과 같은 정도로 각개 집단이 소유하고 있는 힘의 비율(The proportion of power)에 의해서 결정되는 것이다.”<sup>7)</sup>

라고.

個人간의 관계에 있어서 人間은 자기 자신을 초월할 수 있는 능력이 있기 때문에 자기 자신의 利益에 못지 않게 他人의 利益도 고려할 수 있다. 人間은 때로는 자기를 희생하여 상대방의 이익을 자기의 이익에 우선시킬 수도 있다. 따라서 個人대 個人의 관계에서는 도덕적이

7) Jacob Bronowski and Bruce Mazlish, 「Machiavelli and the Science of Politics」, in 「Landmarks in Western Culture」 Vol. I, ed. by Donald N. Baker and George W Fasel, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1968. pp. 374-376 참조.

8) Reinhold Niebuhr, 「Moral Man and Immoral Society」, Charles Scribners Sons, New York, 1960. 서문 p. XXII—XXIII.

고 윤리적인 의미의正義로운 관계의 수립이 가능하다고 볼 수 있다. 그러나 집단 대 집단의 관계에 있어서는 個人이 個人間的의 관계에서 발휘할 수 있음직한 초월의 能力이 집단적 이기주의라는 강력한 충동에 밀려 뒷전으로 물러 설 수 밖에 없다. 따라서 집단 대 집단의 관계에서의正義의 수립은 그 집단이 보유하고 있는 權力의 균형적 조절이라는 政治的인 수단에 호소하게 되는 것이다. 이런 의미에서 Niebuhr는 道德과 政治를 별개의 것으로 區分하고 있는 듯한 인상이 짙다.

그러나 Niebuhr의 최종 목적은 社會的인 關係에서도 個人間的의 관계에 있어서와 같은 道德的이고 倫理的인 관계를 수립하는 데에 있다. 다만 집단간의 관계에서의正義의 실현은 個人間的의 관계에서처럼 그것이 용이하지 않다는 點과, 그 양자 間的의 관계에 있어서의 차이를 간과하지 못할 때 社會正義의 實現이 더욱 어려워진다는 점을 깨우쳐 주는 데에 그의 참 의도가 있다고 보아야 한다. 따라서 Niebuhr의 경우는 Machiavelli에 있어서처럼 政治的인 관계에서 君主나 政府가 부도덕해도 무방하다는 부도덕의 옹호에 있지 않다는 점을 명심해야 한다. Niebuhr는 같은 책에서 다음과 같이 말하고 있다.

“사회적인 갈등의 야만성을 완화하는 일은 비록 그것이 人種的의진, 國家的의진, 아니면 경제적의진 간에, 어떤 형태의 人間의 집단들이 理性과 同情心의 정도를 그들로 하여금 다른 사람의 이익을 자기 자신의 이익에 대해 이해하는 만큼 보고 이해할 수 있을 정도로 끌어올리는 경우에만, 그리고 그들의 도덕적 善意를 그들로 하여금 他人의 권리도 그들 자신의 권리만큼 생생하게 인정할 수 있을 정도로 높이 끌어 올릴 수 있을 경우에만 달성될 수 있다.”<sup>9)</sup>

라고.

다시 말해서 Niebuhr의 본 의도는 집단간의 關係도 個人間的의 관계에서 볼 수 있는 것과 같은 사랑의 관계가 지배하는 정의로운 사회를 理想으로 삼되, 그것의 현실적인 성취는 불가능한 것이기 때문에 다만 근사적(approximation)인 접근의 방식만이 가능하다는 점을 지적하고 있는 것이지, 그것을 전적으로 거부하거나 부정하고 있는 것이 아니라는 사실을 기억해 두어야 한다고 믿는다.

#### IV

道德과 政治의 관계를 보다 명확하게 고찰하기 위해서는 무엇보다 먼저 政治라는 말의 意味를 밝힐 필요가 있다고 생각된다. 정치의 의미가 밝혀져야 도덕과 정치의 현재의 관계가 어떠하며 마땅히 어떤 것이어야 하는가도 밝혀지겠기 때문이다. Mayo 교수는 政治라는 말의

9) Ibid, 서문 pp. XXIII—XXIV.

뜻을 대충 다음 3가지로 사용하고 있다.

첫째는 전통적으로 사용되어 온 정치의 의미인데 그것은 국가의 외형적인 형태로서의 政府와 밀접하게 관계되는 活動을 지칭한다는 것이다.<sup>10)</sup>

둘째로 정치라는 말은 社會 및 國家의 구성원 모두에게 구속력을 갖는다고 여겨지는 것에 관계되는 活動을 의미한다.<sup>11)</sup> 세계로 정치는 對立(conflict)과 투쟁(disputes)에 관계된다. 그것은 社會나 國家 내부에서 발생하는 투쟁과 대립과 갈등을 비록 잠정적으로라도 그것들을 조절하여 선택적인 결정과 합의에 이르게 하는 과정을 일컫는 말이다.<sup>12)</sup> 다시 말해서 政治란 그 사회나 국가 안에서 발생합직한 개인 대 개인, 개인대 집단, 그리고 집단 대 집단간의 이해관계의 대립과 갈등을 조절하여 국가나 사회가 지향할 목표 즉 국가의 정책을 결정하는 활동과 그것을 추진하는 과정에서 이루어지는 모든 작업을 일컫는 말인 것이다. Dorothy Emmet 교수는 그의 「The Moral Prism」이라는 저서에서,

“정치란 국가를 특히 그것의 가장 전형적인 것으로 하는 어떤 형태의 團體(Association)의 업무를 추진함에 있어서 필요한 정책의 결정과 그 정책을 적용함에 있어서 活用되는 權力(Power)과 설득(Persuasion)의 行動”<sup>13)</sup>

이라고 규정하고 있다.

정치에 있어서의 이같은 정책의 결정은 일반적으로 불확실한 상황에서의 선택이요 결정이다. 그리고 그 행동의 결과에 대한 보증은 그것이 적용되어 그 결과가 확연히 드러나기까지는 미리 정확하게 규정할 수가 없다. 일반적인 원칙의 적용만으로는 결코 어느 특정의 대립을 해소시킬 수도 없으며, 따라서 정책의 결정에는 언제나 불확실성과 예측 불가능성과 더불어 어 불일치의 여지가 남아있다.<sup>14)</sup> 따라서 정치는 현재의 입장에서 예측가능한 모든 요소들을 충분히 고려하고, 또 거기에 관계가 있을법한 모든 요소들을 총 동원하여 고찰하면서 사회 속에 존재하는 모든 이해 관계의 대립을 조절하고 해소하여 社會 및 國家 전체의 共同的 善을 실현할 수 있는 정책의 결정과 밀접히 관계되어 있다. 그런데 이러한 정책의 결정에는 필연적으로 그것에 의해서 이익을 얻는 계층과 손해를 얻는 계층이 생겨나게 될 것이므로, 여기에서 토의, 설득, 타협 그리고 힘의 행사 등 다양한 작업이 작용하게 마련이다.

이에 反해서 1950년대에 美國에서는 政治의 의미를 축소시켜 매우 좁게 이해하려는 하나의 경향이 일어나 정치학계를 지배하고 있었다. 그것은 정치를 權力의 획득과 그것을 얻기 위한

10) H.B.Mayo, 「What do we mean by “politics” and “political”?」, in John R Owens and P.J. Stadenraus 편저 「The American Party System」, The Macmillan Company, New York, 1965. p.2.

11) Ibid, P.3.

12) Ibid, p.4.

13) Dorothy Emmet, 「The Moral Prism」, 1979. p.20,

14) H.B. Mayo, Ibid, p.4.

투쟁의 과정으로 이해하려고 한 하나의 경향이다. H.D. Laswell 은 그의 유명한 책, 「Power and Society」에서,

“정치란 權力の 學이요, 權力이란 누가, 무엇을, 언제, 어떻게 얻는가를 결정하는 능력”<sup>15)</sup>

이라고 규정하였다.

Karl Loewenstein 도 그의 책 「Political Power and Governmental Process」에서,

“人間的 社會生活을 지배하는 기본 충동은 사랑(Love), 믿음(Faith), 그리고 권력(Power) 이 3가지다. 정치란 權力투쟁 이외의 다른 것이 아니다.”<sup>16)</sup>

라고 말하고 있다. 요컨대 1950년대에 미국의 일부 지배적 정치학자들에 의하여 대변된 政治의 의미는 政治란 권력투쟁, 다시 말해서 누가, 무엇을, 언제, 어떻게, 얼마만큼을 얻을 것인가를 결정짓는 능력의 싸움이며, 權力이란 명령과 복종의 관계로써, 상대방의 반대에도 불구하고 당사자의 의사에 강제로 따르게 하는 능력, 다시 말하면, 상대방을 자기의 의지에 따르도록 복종시키는 능력 이외의 다른 것이 아니라는 것이다. 앞에서의 규정이 정치를 국가가 추구하는 目的과의 관계에서 규정하는 것이라고 한다면, 후자의 규정은 정치를 수단이나 방편과의 관계에서 규정한 것이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 政治를 후자의 규정에서 처럼 단순히 권력의 획득이나 권력투쟁으로만 규정하려고 할 때, 여기서는 道德과 政治를 二元論的으로 區分하려는 경향이 나타나게 되고, 여기에서 Machiavelli 에서 보는 것처럼 정치는 도덕을 초월할 수 있고 또 초월해야 한다는 주장이 나오게 된다. 왜냐하면 정치에 있어서 추구될 目的이 고려되고 있지 않기 때문이다.

그렇다면 政治는 이처럼 수단에만 관계되는 것인가? 정치가 단순히 권력 획득의 과정이고, 그것을 통해서 추구해야 할 다른 目的에 대한 고려가 전혀 없다고 하면 그 수단적 行動에 對한 評價의 기준은 무엇인가? 권력은 어떤 다른 目的, 예컨대 사회질서의 유지라든지 社會正義의 實現, 아니면 共同善의 추구하고 같은 것을 실현하는데 있고 權力은 이런 目的 수행의 방편으로서만 의미를 갖는 것이 아니겠는가? 이렇게 될 경우에만 權力이 그 자신의 한계를 자각하게 되고 따라서 權力의 부패와 타락의 가능성을 방지하는 장치가 생겨나지 않겠는가? 그리고 그 目的과의 관계에서, 방편으로서의 權力에 대한 道德의 평가나 비판의 여지도 생겨나게 되지 않겠는가? 이렇게 되면 政治도 도덕적이 되어야 하고 따라서 도덕과 정치는 비록 그것들이 그 目的에 접근하는 방법은 다르지만 결국은 같은 목적을 추구하는 것으로써 같은 영역에 속한다고 생각할 수 있지 않겠는가? “폭력혁명”을 위한 “폭력혁명”이라는

15) Dorothy Emmet, 「the Moral Prism」 p.20.

16) Ibid, p.20



말이 무의미한 말이듯이 “권력”을 위한 “권력의 획득”이라는 말도 무의미하지 않겠는가? 따라서 政治는 단순히 권력 획득이라는 수단에만 관계하는 것이 아니고 어떤 형태의 목적의 추구하고 관계되는 것임을 깨달아야 한다.

## V

政治는 단순히 권력의 획득이라는 수단적인 활동에만 한정되어 있지 않다. 정치는 권력을 통해서 성취해야 할 그 자체의 目的이 있으며, 이 目的에 비추어 권력획득의 과정으로서의 政治活動에 대한 도덕적인 평가가 가능하다. 정치의 목적의 추구는 관점에서 도덕적인 것과 연관될 수 있다. 政治는 그 자체가 도덕적이며 또한 도덕적이어야 한다. 이러한 관점을 기초로 하여 道德과 政治의 관계에서 발생할 수 있는 몇가지 문제들을 고찰해 보기로 하겠다.

도덕과 정치와의 관계에서 발생할 수 있음직한 첫번째 문제는 政治에 權力을 통해서 수행할 목적이 있다고 할 때에 그 목적을 성취하는 과정에 있어서 사용되는 수단의 정당성에 관한 문제이다. 다시 말하면 目的은 수단을 정당화하는 것인가?의 문제이다. 政治에 있어서 目的이 되는 것은 그 자체가 도덕적으로 是認되어야 한다. 그리고 그 目的은 社會 및 國家의 구성원 한사람 한사람에게 目的으로서 그 정당성을 인정받아야 한다. 그렇지 못할 경우에 정치가 추구하는 目的이 구체적인 사회 구성원의 目的과 별개의 것으로 여겨지게 되어, 政治家의 行動과 國民의 소망이 괴리된 채 서로 평행선을 긋게 될 것이기 때문이다. 政治의 目的이 정해지고 그것이 國民全體에게 善한 것으로 是認되었다고 가정할 때, 다음으로 물을 수 있는 질문은 그 目的을 達成하기 위해서 사용하는 수단은 어떤 것이어도 상관없는 것인가? 다시 말해서 善한 目的을 위해서는 惡한 수단도 可한가? 하는 문제가 생기게 된다. 예컨대, 國家全體의 이익을 위해서 적대국가로부터 유용한 비밀을 얻어내는 것이 유리하다고 판단되는 경우, 그 情報를 얻기 위해서라면 스파이 활동도 가하며, 상대국의 첩자를 체포했을 경우에 고문이나 테러를 사용해도 무방한 것인가? 그 目的이 국가전체에 미치지 않는 어느 특정의 목적에 한정되는 경우에 있어서 도덕적으로 비난 받을만한 方法을 일시적으로 사용하는 것은 무방한 것으로 받아들여질지도 모른다. 그러나 그러한 惡한 수단이 일반화되어 우리 사회의 성원 전체의 思考方式으로 통념화된다면 어떻게 될 것인가? 다시 말해서 그러한 思考方式이 우리 社會에 만연하여 우리의 가치관으로 內面化 된다면, 그것이 비록 國家의 특수 목적에 일시적으로 유익하게 이바지하여 국가에 유익을 끼쳤다고 하더라도 장기적인 안목에서 그것을 어떻게 評價해야 할 것인가? 다시 말해서, 그러한 특수한 목적을 위해서 불의한 수단을 사용했을 경우에, 그것이 우리의 社會나 國家 전체에 대하여 목적을 위해서는 수단과 방법을 가릴 필요가 없다는 思考方式이 지배하게 된다면, 그런 사고방식과 가치관에 따라사

행동하는 사람들이 많아지게 될 것이고 그런 분위기가 사회 전체를 감싸게 되지 않겠는가 말이다. 그러기에 노벨 문학상을 받은 솔제니친은 그의 「수용소 군도」라는 책에서,

“만일 우리가 善한 目的을 달성하기 위하여 협박이나 공갈과 같은 방법을 쓸 것을 받아들인다면, 그 방법이 불원간에 사회 전체의 생활 속에 스며들어서 그 안에 살고 있는 사람들 자신이 그런 방법과 사고방식에 얽매게 된다. 따라서 그런 방법이나 사고방식에서 그 사회가 벗어나려면 엄청난 용기있는 행동들이 다시금 필요하게 될 것이다.”<sup>17)</sup>

라고 말한다.

善한 目的을 위해서는 그 수단도 따라서 道德的이어야 한다. Emmet 교수는 말한다.

“政治란 目的지향의 정책을 달성하기 위하여 權力을 사용하는 활동이다. 그러나 그 目的들은 설득적으로 제시되어야 한다. 그리고 만일 그 설득이 냉소적이 되지 않으려면, 그것은 필연적으로 이 목적들과 이 목적을 달성하는 수단들이 사람들이 그 속에서 살기를 바랄 수 있는 그런 종류의 집단 사회와 일치해 있다는 點을 보여주는 것이 필요하다.”<sup>18)</sup>

라고.

문제는 목적과 수단이 반드시 일치할 수 있으며, 도덕적으로 是認될 수 있는가의 문제가 된다. 善한 目的을 달성하는 데 있어서 惡한 수단만이 적합하다면 그때는 어떻게 할 것이며, 그러한 경우가 사실에 있어서 가능한가의 문제가 중요한 의미를 갖게 될 것이다.

道德과 政治의 문제를 다룸에 있어서 우리가 당면하는 다른 하나의 문제는 “個人的인 道德”(Private morality)과 “公的인 道德”(Public morality)의 구분에 관한 문제이다. 개인적인 도덕은 “개인의 안녕”(The wellbeing of the individual)을 도모하는데 관심을 가지는 것임에 반해서 公的인 도덕은 “국가 전체”의 利益을 도모하는데 관심을 가지는 것이다. 그러나 公的인 도덕이 국가 전체의 이익에 관여한다고 할 때에 여기에서 간과할 수 없는 문제가 도사리고 있다. 국가 전체의 이익이란 어떤 의미에서는 “현실”(Reality)이리기 보다는 오히려 하나의 “허구”요 하나의 관념에 그치는 경우가 있겠기 때문이다. Karl Popper는 그의 유명한 책 「Open Society and Its Enemies」에서 Platon의 撰論을 비판하고 있다. Platon이 「Republic」에서 제시하고 있는 문제는 正義로운 국기의 건설이다. 그런데 正義로운 국기의 건설이라는 이 고귀한 이상이 국가 전체라는 그 허구성 때문에 어떻게 손상되고 있는가를 매우 생생하게 묘사하고 있다. 우리가 正義라고 하는 말을 시용할 때, 그 말은 ① 한 국가나 사회 속에서 市民이 담당할 짐, 즉 “市民의 부담”(the burden of citizenship)을 평등하게 배분하는 것이요, ② 아래의 조건 즉 法이 시민 개개인이나, 특정의 집단 계급을 편애하거나 냉대하지

17) Dorothy Emmet, *ibid*, p.24

18) *Ibid*, p.24.

않고, 法의 심판을 공정하게 하며, 국가가 시민에게 부여할 수 있음직한 혜택을 모두에게 공평하게 차지할 수 있게 한다는 조건하에서 市民을 法律 앞에서 평등하게 취급한다는 것을 뜻한다.<sup>19)</sup>

그러나 Platon 이 그의 「Republic」에서 正義라는 말을 사용했을 때 그것은 국가의 최선의 이익에 합치함”(that which is in the interest of the best of the state)과 거의 같은 뜻으로 사용하고 있으며 그것은 엄격한 계급의 구분과, 계급지배의 유지를 통해서 이루어지게 되어 있다. 다시 말하면 국가에 의존하는 계층들이 각자의 임무에 충실히 봉사할 때, 즉 통치자는 통치를 잘하고, 노동자는 노동을 잘하며, 노예는 노예의 임무를 잘 수행하는 경우에 정의로운 國家의 理想이 달성된다는 것이다. 보다 정확하게 말해서 Platon의 正義는 개인들간의 관계로서 이해하지 않고, 국가 내부의 계급들 간의 관계를 바탕으로 하는 국가 전체의 한개 속성으로 이해하고 있는 것이다.<sup>20)</sup> 그러므로 Platon의 正義說에 있어서는 國家나 통치계층에 의한 국민에 대한 독재와 전체주의적인 통제의 가능성의 길을 열어 놓고 있다고 볼 수가 있다.

道徳과 政治의 關係에 대해서 생각할 수 있는 또 하나의 문제는 정부나 政治를 담당하고 있는 사람들의 行動에 있어서 도덕적인 원리를 원리원칙 그대로 적용하는 일의 한계성에 관한 문제이다. 예컨대 “참말을 하고 거짓말을 해서는 안된다”라는 도덕의 원칙에 관해서 생각해 보기로 하다. 사람은 정직해야 되고 거짓말을 해서는 안된다는 원칙은 거의 모든 사람에게 타당한 것으로 是認되고 있으며, 政治가도 그 예외가 될 수 없다. 그러나 참말을 하는 것이 국가 전체에 결정적인 손실을 가져오게 된다면 그 원칙의 적용에 관해서는 어떻게 생각해야 할 것인가? 영국의 재무상이었던 Stafford Cripps 경은 그의 도덕적인 성실성으로 인해서 모든 사람으로 부터 크게 존경을 받고 있었다. 그가 어느 날 영국의 파운드貨의 평가 절하에 관한 질문을 받고, 자기는 그 사실에 대해서 전혀 아는 바가 없다고 대답함으로써 사실을 은폐했을 때, 그래서 영국을 경제적인 손실에서 구제했을 때, 그의 행동을 어떻게 평가해야 할 것인가? 그는 도덕적으로 비난을 받아야 마땅한가? 후에 그가 거짓말을 했다는 사실이 알려졌을 때 국민들의 반응은, 그렇다면 정부에 대해서 우리는 도대체 누구를 믿을 수 있다는 말이냐라는 것이었다.<sup>21)</sup>

道徳과 政治의 關係에 대해서 우리가 論議할 수 있음직한 또 하나의 問題는 政治에서 추구하는 目的이 절대적인 것일 경우에 발생할 수 있는 문제에 관한 것이다. 政治가 추구하는 目的이 절대적인 때 즉 政治의 목적이 절대적인 善의 실현에 있게 되는 경우 유토피아주의(Utopianism)에 빠진다고 Reinhold Niebuhr 교수는 지적하고 있다. 그에 의하면 두 개의 유토피

19) Karl Popper, 「Open Society and Its Enemies」, in 「Landmarks in Western Culture」, P.141.

20) Ibid, P.19.

21) Dorothy Emmet, ibid, P.25.

피아주의가 있는데 Facism 과 Nazism 은 부드러운 유토피아주의이고, 공산주의는 딱딱한 유토피아주의이다. 前者는 국가지상주의 및 民族지상주의를 부르짖으며, 後者는 理想的인 무계급사회의 실현을 목표로 삼는다. 그 두 개의 주장에는 많은 차이점이 있음에도 불구하고 양자의 사이에 존재하는 공통점은 둘다 정치의 목표를 절대적인 理想社會의 건설에 두고 있다는 점과, 그 理想을 실현하기 위한 방편으로서 양자는 共に 독재적이요 전체주의적인 경향을 띠고 있다는 점이다. 그들은 共に 역사적으로 이 世上에서는 도저히 성취할 수 없는 하나의 절대적인 이상을 내세우고 그것을 실현한다는 구실하에서 그들은 일반 시민을 그들이 마련한 “틀”(frame) 속에 강제로 밀어 넣고 있는 것이다. 영국에 있어서 Cromwell 은 가장 고결한 이상에 몰두한 이상주의자였으며, 그것 때문에 그는 영국을 가장 무서운 무단적 독재체제로 빠뜨렸던 역사적인 사실도 같은 맥락에서 이해될 수 있을 것으로 믿어진다. Eustace Percy 경은 그의 「John Knox」라는 저서 속에서, 法의 강제력으로 이상적인 目的을 실현하려는 사람은 언제나 사악하고 잔인하게 된다고 경고하고 있다.<sup>22)</sup>

이런 의미에서 국가가 政治를 통해서 추구하는 目的은 절대주의적이거나 이상주의적인 것이어서는 안된다. 그것은 역사적인 현실에 있어서 실현 가능한 것이어야 하며, 따라서 그것을 실현하기 위해서 사용하는 방법은 현실주의적인 것이어야 한다. 그것은 目的의 달성에만 무조건 얽매일 것이 아니라, 그것을 성취하는 과정에 있어서 수단의 도덕성도 고려되어야 한다. 특히 目的達成의 과정에 있어서 빚어지는 국민 개개인에게 미치는 영향도 충분히 고려되어야 할 것이다.

## VI

필자는 지금까지 제 I 장에서 Israel 이 王을 갖게 되는 구약성서의 이야기를 통하여 권력행사로서의 국가적인 정치체도의 필연성과 더불어 정치권력의 타락가능성을 論하고, 제 II 장에서 정치에 대한 사람들의 일반적인 견해를 살펴보았다. 정치에 대한 사람들의 태도는 일반적으로 부정적인 것이었다. 제 III 장에서 필자는 도덕과 정치의 관계를 주로 그것들의 분리의 가능성에 초점을 맞추어 고찰하였으며, 제 IV 장에서는 도덕과 정치의 관계를 보다 심층적으로 접근하기 위하여 정치라는 말의 意味를 밝히려고 노력하였다. 정치를 한갓 권력의 획득이라는 수단적인 활동으로만 이해하려 하는 사람들에 대비시켜 필자는 정치를 권력을 수단으로 하여 성취하려 하는 어떤 目的의 활동으로 이해하려 한 사람들의 입장도 아울러 고찰하였다. 제 V 장에서는 도덕과 정치의 관계에 있어서 발생할 것으로 예상되는 몇가지 문제점을 제기하였다. 그 요점을 간추리면 1) 정치가 어떤 형태의 목적에 관계한다면 그 目的의 실현에 사용되는

22) Ibid, P.26.

수단의 도덕성의 문제, 다시 말해서 목적은 수단을 정당화하는가의 문제를 제기하였고, 2) 私的인 도덕과 公的인 도덕은 서로 분리될 수 있는가? 있다면 어떤 의미에서인가?의 문제를 다루었으며 3) 만일 公的인 도덕이 국가 전체의 共同的 善을 추구하고, 政治的인 도덕이 公的인 도덕이라고 한다면, “국가 전체의 善”이라는 말이 구체적으로 무엇을 의미하는가? 다시 말해서 그것은 하나의 허구가 아닌가? 그리고 하나의 허구로서의 “국가 전체의 善”의 추구가 어떻게 하나의 정치제도를 전체주의 체제로 이끌어가는가의 문제를 제기하였다. 4) 公的인 도덕에 있어서 정치가가 정치활동을 이행하는 과정에서 제기되는 행위의 原理, 原則의 적용에 관련되는 문제를 論하였으며, 5) 마지막으로 정치의 目的이 절대적인 善의 실현이라는 절대적인 목적에 두어질 때 그것이 어떻게 독재나 전체주의 체제에로 쉽게 빠져들 수 있는가에 대하여 살펴보았다.

지금까지의 論議를 통하여 필자가 밝히려고 한 주요 論點은 도덕과 정치가 서로 다른 것이 아니고 같은 목적을 추구하는 같은 영역에 속해 있는 같은 활동이라는 점이다. 도덕과 정치는 共同 事實이 어떠한가를 밝히려 하지 않고 그것이 마땅히 어떠한가 하는가를 고찰하는 當爲를 문제로 삼는다. 도덕과 정치는 다같이 어떤 善의 實現 즉, 價値의 실현을 문제삼고 있는 것이다. Appadorai 교수는 말한다.

“영국의 Action 경의 말대로 만일 政治의 중요한 문제 중 하나가 정부가 무엇을 지시하고(prescribe) 있는가에 있지 않고, 무엇을 지시해야 하는가를 찾아내는 데에 있다고 한다면, 윤리학과 정치학의 관련성은 명백하다. 왜냐하면 모든 정치적인 문제에 있어서 제기되는 질문은 그것이 옳으나 혹은 그르나로 이루어지기 때문이다. 그리고 만일 우리가 Fox의 의견에 따라서, 도덕적으로 그릇된 것은 결코 정치적으로 옳을 수 없다는 데 동의한다면, 우리는 정치가 윤리학에 의해서 조건지어진다고 말할 수 있다.”<sup>23)</sup>

라고.

그러나 道德과 政治가 이와 같이 서로 같은 것을 추구하는 같은 활동에 속해 있으면서도 그것을 구체적으로 실현하려는 목표나 그것의 실현에 있어서 적용되는 방법에는 서로 다른 특징들을 나타내고 있다. 예컨대 도덕이 個人的 善을 추구한다면, 정치는 社會 및 國家 전체의 共同的 善을 추구한다. 따라서 도덕과 같은 영역에 속해 있으면서, 같은 目的을 추구하는 정치가 도덕과는 상당히 다른 대상을, 자기 자신의 고유한 특징을 바탕으로 취급하고 있음을 감안할 때에, 필자는 政治만이 고유하게 다루는 善 및 價値의 특징이 무엇인가를 개인의 도덕의 방식과는 다르게 취급할 필요가 있다고 생각한다. 본장에서 필자는 정치도덕(political morality) 혹은 정치윤리(political ethics)라는 제목으로 이 문제를 다루어 보려 한다.

정치를 도덕으로부터 의식적으로 분리시키려는 의도를 강하게 가지고 있었던 Machiavelli 마

23) A. Appadorai, 「The Substance of Politics」, 1957 P.10.

저도 엄격하게 고찰해 보면 정치를 도덕에서 억지로 떼어내려 한 것이 아니고, 個人的 도덕과 구별되는 政治道德의 특징을 밝히려는 의도를 표현하고 있었음에 지나지 않는다는 사실을 알 수 있다. Machiavelli도 엄격하게는 도덕적이었다. 그러나 그가 도덕적이었다고 우리가 말할 때, 그것은 개인적인 차원을 넘어서 적용되는 政治의 도덕을 그가 염두에 두고 있었다고 보아야 한다. Machiavelli에 의하면, 도덕에는 두 가지 종류의 체계가 있다. 하나는 “기독교적 도덕”(the christian morality)이고 다른 하나는 “고전적 도덕”(the classical morality)이다. 전자는 “개인의 영혼의 안녕”(the well-being of the individual)에 관심을 가지는 데 반해서, 후자는 “국가의 안녕”(the well-being of the state)에 관심을 가진다. 前者는 원칙에 준해서 행위의 善惡을 판별하는 “原理의 道德”인데 반해서, 後者는 행위의 결과에 따라서 善惡을 판별하는 “結果論의 道德”이라고 할 수 있다. 後者의 도덕 즉 결과론적 도덕의 체계에서는 무엇이 옳고 그름의 판단은 그것이 국가의 안녕에 필요하다고 생각되느냐? 의 여부에 따라서 판정되는 것이다.<sup>24)</sup>

Machiavelli에 의하면 정치가나 君主는, 우리가 “道德的”이라고 할 때 일반적으로 의미하는 바의 것, 다시 말하면, 기독교적인 개인의 도덕이 지향하는 따위의 德을 지향할것이 아니라, 정치가나 君主만이 고유하게 추구하고 갖추어야 할 특수한 종류의 德을 갖추도록 힘써야 한다. 이 德을 Machiavelli는 “Virtu”라고 하는 데, 그것은 군사적인 기교나 담력을 의미하며, 옛날 로마의 영웅들이 갖추고 있었다고 여겨지는 어떤 종류의 성실성(integrity)을 지칭하는 말이다. 그것은 정치적인 책임을 맡은 사람 다시 말하면 君主에게만 돌려지는 하나의 고유한 道德的인 德이요 義務인 것이다. 그의 “Virtu”는 “상황을 자기의 임의대로 조절할 수 있으며, 운명의 힘이 좌우하는 대로 자신을 내어 맡기지 않을 수 있는 능력”(the capacity to be in control of situations and not at the mercy of Fortune)이다. 이렇게 볼 때 Machiavelli의 본 의도가 정치가나 군주는 善惡의 피안에 있다고 주장하려 한 것이 아니라, 관심의 방향을 지금까지의 개인도덕이 지향하는 것으로부터 국가 전체에 관계되는 문제로 돌려 놓으려 한 데에 있었다고 보아야 한다. 따라서 그가 결코 非道德的이거나 反道德的인 주장을 하려고 한 것이 아니었음을 상기할 필요가 있다.<sup>25)</sup>

이와 같은 관점을 염두에 두고 필자는 개인도덕과 구별되는 것으로서, 정치의 영역에 고유하게 적용될 수 있는 정치적 도덕의 특징과, 이에 관계되는 특수한 조건들, 그리고 여기에서 제기될 수 있음직한 몇가지 문제를 간단히 고찰해 보기로 하겠다.

政治的 道德은 첫째로 行爲에 대한 옳고 그름의 판단을 目的과 結果를 근거로 하는 하나의 目的論的인 도덕 혹은 結果論的인 도덕이 되어야 한다. 行爲의 是非를 原則이나 動機에 의하지

24) Dorothy Emmet, *ibid*, P.21.

25) *Ibid*, P.21.

않고 結果에 準해서 판단한다는 의미에서 그것은 일종의 公利主義的인 도덕이다. 우리가 일반적으로 公利主義라고 할 때, 그것은 한마디로 단순하게 규정하기 어려우며, 더구나 公利主義 倫理說에는 하나의 완벽한 윤리설로 인정하기 어려운 여러 미비한 점이 있기 때문에 그 말의 뜻을 한정하여 사용하는 것이 필요하다. 따라서 여기에서는 公利主義라는 말을, 행위의 옳고 그름을 判定함에 있어서 “유용성”(utility)이나 “쾌락”(pleasure)이 고려할 유일의 요소라는 의미에서가 아니고, 옳고 그름을 社會全體의 目的과 結果를 고려해서 判定해야 한다는 의미에서만 사용하고 있다는 점이다. 정치의 도덕은 국가나 사회 전체를 고려의 대상으로 삼기 때문에 그 행위의 是非를 判定함에 있어서 행위의 원칙에만 準하여 행할 수는 없다. 그것은 어떤 행위가 시행된 이후에 발생하는 결과를 기초로 하여 判定할 수 밖에 없다. 따라서 그것은 동기에만 止매일 수는 없고, 그것이 지향하는 바 目的을 重點적으로 고려해야 한다. 그렇다고 해서 행위의 動機나 原則을 政治行爲의 判定에 있어서 무시해도 좋다는 주장은 아니다. 어떤 행위의 옳고 그름의 判定은 그 행위의 동기와 결과, 원칙과 목적이 아울러 고려되어야 하기 때문이다. 그러나 그 두 개의 요인이 서로 대립하여 「갈등을 일으키는 경우, 정치도덕은 동기 보다는 그 결과에, 원칙 보다는 그 目的을 우선하여 判定해야 한다는 것이다. 하나의 중요한 단서를 붙인다면, 정치적 행위의 결과는 그 사회의 구성원 전체에게 평등하게 분배되어야 한다는 社會正義의 原理가 前提되어야 한다는 것이다.

政治的 道徳의 두 번째 특징은 그것이 추구한 目的과 理想이 결국은 社會 구성원 개개인의 행복과 안녕의 추구에 두어져야 한다는 것이다. 정치에 있어서 추구될 가치의 궁극적인 귀착점은 개인들에 있어서이지, 국가나 사회 전체일 수는 없다.<sup>26)</sup> 個人을 떠난 全體란 하나의 허상이요, 하나의 추상에 불과하기 때문이다. 그러기에 Bertrand Russell은 말한다.

“公的인 도덕이 없으면 집단사회가 파멸하게 되고, 個人的 私的인 도덕이 없으면 公的인 집단의 存在가 무가치하게 된다. 왜냐하면 완전한 고독 속에서만 오로지 행복해질 수 있는 사람의 수는 극히 소수이지만, 개인의 행동의 자유가 허용되지 않은 집단속에서만 오로지 행복해질 수 있는 사람은 그보다 훨씬 더 소수이기 때문이다.”<sup>27)</sup>

라고.

같은 책에서 Russell은 또 다음과 같이 지적하고 있다.

“궁극적인 가치가 추구되어야 하는 것은 개인들에 있어서이지, 全體에 있어서가 아니다. 좋은 사회(Good Society)란 그 사회를 구성하고 있는 개인들에게 좋은 생활(a good life)을 보장해주는 하나의 수단에 불과하며, 그것 자체를 위하여 독립적으로 존재하는 그리고 개인과 구별되는 그 자체의 탁월성을 지니는 어떤 것이 될 수는 결코 없다.”<sup>28)</sup>

26) Bertrand Russell, 『Authority and the Individual』, Unwin Book, London, 1974, P.87.

27) Ibid, P.84.

28) Ibid, p.87.

라고.

政治的 도덕의 또 하나의 특징은 그것이 절대주의적 도덕이 아니라, 상대주의적 도덕이어야 한다는 점이다. 그렇다고 해서 그것이 상대적인 가치만을 추구하고 절대적인 가치를 추구하면 안된다는 말은 아니다. 상대주의적인 특징을 가지는 정치적인 도덕은 그럼에도 불구하고 상대적인 가치를 궁극적이고 최종적인 것으로 여기면 안된다고 Reinhold Niebuhr 는 경고하고 있다.

“정치는 인류역사의 종말에 이르기까지良心과 權力이 만나는 광장이고, 인간 생활의 倫理的인 요소와 강제적인 權力의 요소가 상호 침투하여 그것들의 일시적이며 불안한 타협점을 찾아가는 장소다.”<sup>29)</sup>

라고 Niebuhr 는 말하고 있다. 정치의 세계는 결코良心만이 지배하는 세계가 아니다. 정치 는 그 속에 살고 있는 사람들이나 집단들 사이에서 노정되는 利害關係의 대립을 절충해가는 과정이다. 따라서良心 및 도덕적인 설득만으로는 그들의 충돌을 조절할 수가 없다. 왜냐하면 그것을 통해서 초래될 손실을 기꺼이 감수할 용의를 갖추고 있는 사람이나 집단은 거의 없을 것이기 때문이다.

당사자들 간의 이해관계의 대립은 여러 통로를 통해서 조절되고 해소되는 것이 필요하다. 그것은 양심과 도덕적인 설득으로 어느 정도는 해소될 수도 있을 것이며 그러한 경우에 있어서 정치적인 현실은 최선의 것이라 말할 수 있을 것이다. 그러나 집단과 집단 간의 관계에서 이기주의적 동기가 行動을 일으키고 있는 경우에 있어서 단순히 양심이나 도덕적 설득에 호소하여 이해관계의 대립을 조절할 수 있다고 생각하는 것은 한갓 공상주의적이며 감상주의적 낙관론에 빠져 있다고 밖에 볼 수 없다. 이런 사람들은 人間의 本性 속에 도사리고 있는 근본적인 惡의 要素 즉 기독교의 표현을 빌면 “原罪”(original sin)를 이해하지 못한채서 오는 단견인 것이다. 따라서 거기에는 강제적인 힘이 작용하여 그같은 충돌을 해소시키는 길 이외에 다른 길이 없다. 다시 말하면 政治의 세계에는 권력이라는 강제적인 요소가 개입된다는 것이다. 그리고 바로 여기에 도덕과 정치가 접합도 되고 구별도 되는 지점이 있으며, 단순한 이상주의와 관념주의가 그 효력을 제대로 발휘할 수 없는 한계점에 부딪치는 곳도 바로 여기에 있다. 다시 말하면 정치에 있어서 現實主義가 개입될 수 밖에 없는 근거가 바로 여기에 있다. 정치에 있어서 利害關係의 대립이 이처럼 도덕적 설득에 의하지 않고 강제력의 개입에 의해서만 해소될 수 있다는 것은 그것이 어떤 의미에서 어설프고도 불안한 타협이요, 일시적인 미봉책에 불과하다는 인상을 갖게 할지도 모른다. 따라서 그것의 가치를 과소평가하게 될 는지도 모른다. 그러나 이 일시적이고 불안한 타협이 정치에 있어서는 대단히 중요한 의미를 갖는 것이며, 그것의 의미와 중요성을 인식하는 것이 정치의 운명을 좌우하는 것이라고

29) R. Niebuhr, 「Moral man and Immoral Society」, Charles Scribner's Sons. New York, 1960. p.4.



Niebuhr 는 강조하고 있다. 그의 입장을 기독교적 현실주의의 입장이라고 일컫는 이유가 여기에 있다. 全體가 아니면 無이고, 善이 아니면 惡이며, 내편이 아니면 敵이라는 黑白論理의 사고가 얼마나 위험한 것인가를 깨달아야 한다고 믿는다. “政治는 언제나 실천 가능한 것을 추구하는 것이며, 절대적인 순결에의 탐구가 아니다. 다시 말하면 정치적 행위자와 聖者는 相互 배타적인 것이다.”<sup>30)</sup>라고 Peter Berger 는 지적하고 있다.

정치적인 關係에 있어서 고려해야 할 또 하나의 특징은 정치적 도덕이 지향하는 것이 비록 일시적이요, 불안한 타협안을 찾아내는데 있으므로, 그것은 현실주의적이요, 상대주의적인 것에 불과한 것임에도 불구하고, 그것이 현실주의적이고 상대주의적인 것에 불과하다는 바로 그 사실을 인정해야 한다는 것이다. 그것이 절대적인 것이 아니고, 상대적인 것에 불과하다는 사실을 인정하는 것은 첫째로 政治를 상대적인 것을 절대화하는 오류에서 구해주는 동시에, 둘째로 상대적인 가치의 추구인 政治를 보다 높은 단계로 올리는 절대적인 것을 지향하게끔 유도한다는 것이다. 權力, 강제성, 심지어는 위협이나 협박등은 모두 다 정치적인 현상들을 기술하고 있는 말들이지만 그럼에도 불구하고 그것들이 정치현상을 기술하는 유일한 그리고 최후적인 말들은 아니다. Niebuhr 는 말한다,

“인간은 언제나 두개의 과제에 직면해 있다. 하나는 세계의 무정부 상태를 어떤 류의 직접적으로 견딜만한 질서와 통일체로 환원시키는 일이고, 다른 하나는 이들 불안하고 일시적인 통일과 성취를 궁극적인 理想의 비판의 판정 하에 두는 일이다. 그것들이 궁극적인 이상의 비판의 도전을 받지 않을 때, 그 속에서 善한 것은 惡한 것이 되어 버리고, 개개의 잠정적인 調和는 새로운 무정부 상태의 원인이 된다. 어거스틴의 말대로 이 세상의 平和는 투쟁의 결과로 생긴다. 그것이 우리로 하여금 그러한 일시적인 平和를 거부하게 하는 것도 아니요 혹은 그것을 하나의 최종적인 평화로 받아 드리게 하는 것도 아니다. 하늘나라의 평화가 이 세상 나라의 보다 덜한 그리고 보다 불안정한 평화를 이용하거나 변화시킬 수 있다. 그러나 그것은 이 세상의 평화를 神의 궁극적인 평화로 혼동하지 않는 경우에만 성취될 수 있는 것이다.”<sup>31)</sup>

라고.

그러므로 정치에 있어서 도덕적인 옳고 그름의 판단은 정치적인 현실 그 자체만을 고려해서 행해질 것이 아니라 어떤 초월적인 것과의 관계에 있어서 評價되고 또 성취되어야 한다. Platon 은 “정치가는 정치의 세계를 초월해 있는 더 높은 善을 바라보아야 한다.”<sup>32)</sup>고 말하고 있다.

聖 Augustinus 는 이 “세상나라”(A City of the Earth)와 “하느님 나라”(A City of the Heaven)

30) Peter L. Berger 「Pyramids of Sacrifice」, Anchor Books, New York, 1976. p.250

31) R. Niebuhr, 「An Interpretation of Christian Ethics」, Harper & Brothers Publishers, New York and London, 1935. pp.60—61.

32) Dorothy Emmet p.29.

를 구별하고, 정치는 이 세상에서의 잠정적이고 불완전한 善의 實現을 의도하지만, 크리스찬은 이 세상에 속해 있으면서 동시에 이 세상에 속해 있지 않은, 다시 말해서 하느님 나라에 속한 하나의 市民으로서 행동해야 할 것을 가르치고 있다.<sup>33)</sup>

Martin Luther는 크리스찬은 罪人이면서 동시에 義人이라는 개념을 도입하여, 이 세상에서의 政治적인 현실의 한계성과 상대성에 대하여 그것이 절대적인 것과의 변증법적 관계를 통해서 이루어져야 함을 강조하고 있으며, Niebuhr도 이 세상에서의 정치적인 現實에서는 正義의 相對적인 성취만을 의도할 수 있으며, “Agape”라는 사랑의 理想은 “不可能의 可能性”(The possibility of the impossibility)으로써, 이 세상에서의 正義의 相對적인 실현을 근사적으로나마 접근할 수 있도록 이끌어주는 힘으로 작용한다는 점을 특히 강조하고 있다.<sup>34)</sup>

정치적인 도덕 및 윤리에 관해서 우리가 생각할 수 있는 마지막 특징은 그것이 어떤 형태의 責務와 관계되는 責任道德 및 責任倫理가 되어야 한다는 것이다. 환언하면 政治倫理는 責任倫理이다. Max Weber에 의하면, 정치적으로 적합성을 갖는 두 종류의 倫理學說이 있다. 하나는 “態度的 倫理學”(Gesinnungs Ethik)이요, 다른 하나는 “責任의 倫理學”(Verantwortungs Ethik)이다. 前者는 절대적인 目的을 추구하는 절대적인 倫理學說이고, 後者는 상대적인 倫理學說이다. 前者는 행위자의 도덕적인 순수성을 강조한다. 행위자가 도덕적으로 순수하다면 그 사람의 행동의 결과가 어떤 것이던지 간에 그것이 그 행동의 도덕적 是非를 가리는 데에는 아무런 영향도 끼치지 않는다. 태도의 윤리학에서는 어떤 행동도 그것이 경험적인 환경에 의해서 조금도 영향을 받지 않는 절대적인 가치에 귀착되지 않는 한 도덕적으로 타당하다는 보장을 받을 수가 없다.<sup>35)</sup> Tolstoy가 非暴力(Non-violence)을 절대적인 목적으로 정하고 그것에 따라서 순수한 平和主義적인 운동을 전개했을 때 그는 그 운동의 결과에 대해서는 거의 고려하고 있지 않았다. 그에게 있어서 윤리적으로 문제가 된 것은 본질적으로 행위자 개개인의 內面的 순수성의 문제뿐이었다. 요컨대 Tolstoy는 태도의 윤리설의 신봉자였다고 할 수 있다.

이에 반해서 責任의 倫理는 절대적인 행위의 規範에 비추어서 행위자 개개인의 행위의 순결을 추구하는 대신, 그 상황에서 가능한 최대의 人道的인 결과를 초래할 수 있도록 행동을 규정하려고 한다. 따라서 책임의 윤리에는 이따금 고통을 수반한 不安의 要素가 따르게 된다. 책임의 윤리는 선택가능한 몇개의 요인 가운데에서 어느 하나를 선택하도록 강요한다. 그런데 그와 같은 선택은 일반적으로 권력을 가지고 있는 집단 즉 권력 엘리트들이 권력에서 소외된 일반 민중들을 대신해서 행하게 되는 경우가 많다. 그리고 그 선택은 권력 엘리트들

33) Idid, pp.30—31.

34) R. Niebuhr, Op. Cit., pp.106—107 참조

35) Peter, op. Cit., p.249.

이 일반 민중들의 동의를 얻지 않고 있으면서도, 결국은 그들의 운명에 결정적인 영향을 미치는 그런 것이 될 수도 있다. 다시 말하면 그 선택은 그것을 행한 사람들이 그 행동의 결과를 의도하고 있었는지에 관계없이 일반 민중들을 不幸한 처지로 몰고 가는 그런 것이 될 수가 있다는 것이다. 그러므로 이러한 정치적인 선택과 결단은 어떤 의미에서 그 결단을 행하는 권력 집단의 사심없는 최선의 선택에 운명적으로 기대하는 길 이외에 다른 길이 없다고 볼 수 밖에 없다. 만일 그러한 선택이 일반 민중의 복지에 대한 고려가 전혀 없고, 오직 권력 엘리트의 利害만이 전적으로 고려되는 바탕에서 이루어진다면 어떻게 될 것인가? 그 보다 더 무책임하고 부도덕한 선택이 또 어디에 있겠는가? 정치적인 도덕에 있어서 권력집단의 책임의 문제가 중요시되는 이유를 우리는 여기에서 찾을 수 있다고 보아진다.

사회 및 국가 전체에 중요한 영향을 미치는 권력 엘리트들의 최선의 선택은 그 권력집단들이 그들이 그러한 선택을 할 수 있는 위치에 있다는 것과, 그들의 선택이 의식 무의식에 관계없이 일반 민중들의 운명에 결정적인 영향을 줄 수도 있다는 사실에 대한 깊은 이해가 필요하다. 그리고 그들의 선택의 무자비성에 대한 이해와 더불어 그것으로 인해서 초래될 타인への 영향을 가능한 최선의 것으로 하기 위해서 최선의 노력을 경주해야 한다. 다시 말해서 권력의 집단은 그들의 선택과 결단의 모든 결과에 대해서 책임을 질 각오로 임해야 한다는 것이다.

정치적인 문제에 있어서 최선의 결단을 촉구하는 政治的인 도덕의 문제는 매우 복잡한 과제라고 여겨진다. 그리고 이 과제를 수행하기 위해서는 적어도 다음 세가지 문제에 대한 이해가 선행되어야 한다. 그것들은 1) 人間에 대한 기독교적 이해와 2) 역사에 대한 불가피적인 보수적인 견해 (an avoidably conservative view of history) 및 3) 급진적으로 폭로하는 사회학적 이론의 전망(The radically debunking perspective of sociological theory) 등이다.<sup>36)</sup> 정치적인 결단은 위에서 지적한 3가지 이해나 전망들이 종합적으로 검토된 바탕에서 이루어져야 한다. 요컨대 정치윤리는 책임의 윤리요, 그것은 권력을 장악하고 있는 권력 엘리트들이 그들의 선택과 결정으로 인해서 영향을 받게 될 일반 민중들의 운명에 대하여 진지하게 생각하는 그들의 진지한 책임의식에 전적으로 의존한다고 말할 수 있는 것이다.

정치적인 도덕의 이같은 책임의 엄격함 때문에 권력자들 중에는 정치적인 결정을 내리게 되는 경우 어정쩡한 태도를 취하는 경우가 있다. 예컨대 “거짓이 이세상에 들어오게 하라, 필요하면 거짓으로 하여금 이 세상을 지배하게 하라, 다만 그것이 나에 의해서 그렇게 되는 일만은 없게 하라.”<sup>37)</sup>라는 말이 있다. 이것을 솔제니친의 원리라고 하는데 정치에 있어서 이보다 더 무책임한 말은 없다고 보아진다.

36) Ibid, p.252.

37) Dorothy Emmet, op, cit., p.28.

무책임한 권력은 필연적으로 타락하기 쉽다. “권력은 부패한다. 절대권력은 절대적으로 부패한다.”<sup>38)</sup>고 한 Acton 경의 말대로 모든 권력이 필연적으로 타락의 경향을 갖는다는 데에 동의한다면, 권력의 부패와 타락을 방지하는 길은 그 권력을 그에 맞서는 다른 권력으로 견제하는 일과, 권력의 행사자로 하여금 그 權力을 책임있게 행사하도록 유도하는 일이다. 모든 권력은 위임된 권력이므로 그것은 그 權力을 위임한 사람들에게 책임을 져야 한다. 권력의 위임자는 사회에서는 그 사회를 구성하는 시민들이요, 국가에서는 국민들이다. 따라서 사회의 권력은 그 사회의 시민들에게 그리고 국가의 權力은 그 국가의 국민들에게 전적으로 責任을 져야 한다. 다른 한편, 사회의 시민이나, 국민들은 그들이 위임한 사항에 대하여 권력자들에게 책임을 지도록 압력을 가하고, 그들이 책임을 지지 않고는 견딜 수 없도록 밀어붙이는 노력이 아울러 수반되어야 한다.

정치가들은 그들에게 권력을 위임한 사항에 대해서 사람들에게 책임을 질 뿐만 아니라, 國家나 社會를 존재하게 한 한층 더 높은 존재에 대해서도 책임을 져야 한다. 국가의 권력에 대해서 책임을 물을 수 있는 근거로서 우리는 “자연법”이나 “神의 法”을 생각할 수 있다. 자연법이나 神의 法의 존재와 그것의 타당성에 관해서는 많은 논란이 있을 수 있겠으나, 한가지 분명한 사실은 國家가 그 權力을 책임있게 행사하고 부패한 권력으로 타락하지 않기 위해서는 그 權力을 相對化시키는 더 높은 권력, 다시 말해서 절대적인 권력의 존재를 상정해야 한다. 이 세상의 권력이 보다 높은 초월적인 권력에 대한 이해와 그것에 대해서 책임을 물을 수 있는 근거로서의 절대적인 권력이 없다고 느낄 때, 이 세상의 권력은 그 자체를 절대적인 것으로 높이고, 그것으로 인해서 오만하고 불손해져서 스스로 타락한 권력이 되어버리기 때문이다.

38) Appadorai, 「the Substance of Politics」, p.4.