

아나키즘과 인간의 자유: 절대자유에 관한 일고찰

김성주·이규석

이 글에서는, 가치관과 신념이 다른 이질적인 사람들 사이의 합의(合意)를 기반으로 한 공동체의 형성이 요청되고 있는 현대사회에 있어서, 아나키즘이 어떠한 의미를 갖고 있는지를 검토해 보고자 한다.

마르크스가 역사의 최종목표로 설정된 공산주의는, 사적 소유, 분업, 화폐가 사라진 무계급사회였다. 그러나 마르크스는, 계급도, 국가도 없는 미래사회에 도달하기까지의 혁명적 과정에 있어서 『프롤레타리아 독재』의 권력을 수립하는 일이 불가결하다고 단언했다. 바쿠닌은, 권력에 의해서가 아니라, 아래로부터 위로, 국가의 압제로부터 해방된 모든 노동자 조합(組合)의 자유연합을 통해 이상사회를 실현하고자 했다.

근대 아나키스트들에게 있어서 종교비판이 요구되었던 것은, 정치비판을 보다 철저히 하기 위해서였다. 왜냐하면, 종교는 현실세계의 분열 위에서 생겨난 것으로서, 동시에 그 세계의 균열을 깊게 하며, 더 나아가 현실세계의 여러 문제를 감추는 역할을 하고 있기 때문이다. 따라서 정치세계 비판만으로는 불충분하므로, 종교비판에 의한 보완이 필요하게 되고, 양자의 결합에 의해 『비판』은 완성되는 것이다.

근대 서구의 자유주의(自由主義)에 있어서는, 국가는 필요악으로 인정을 받는다. 다만 자유주의는, 국가 기능의 최소화를 전략으로 한 『최소국가』를 지향한다.

아나키즘이 마음에 담고 있는 사회란, 고정된 것이 아니고, 끊임없이 진보하고 항상 재조정되는 사회이다. 지배적 권위는 있을 수 없다. 아나키즘은, 인간의 영위의 기본원리를 『상호부조』라고 하는 미세한 관계성 속에서 찾으려고 했다.

현대사회에서, 어찌 되었건, 일종의 규제가 필요하다는 사실은 받아들일 수 있다. 그래서 현대사회에서 자유를 확대해가는 일은 모든 규제를 배제하는 일로부터 시작할 일은 아니다. 이는 권위주의적이고 관료적인 방법이 실패하고 있는 또는 지나치게 작동하고 있는 영역을 찾아내어 고전적 아나키즘이 주창했던 권력·제도의 분산, 자유의지의 존중, 결정에의 직접참여 등을 적용시켜 가는 노력으로부터 가능해질 것이다.

■ 주제어: 아나키즘, 푸르동, 바쿠닌, 절대자유, 마르크스주의, 그리스도교, 자유주의, 연합주의

I. 프롤로그: 왜 아나키즘인가?

이 글은, 근대의 자유사상에 있어서 중요한 개념의 하나인 『자율적 개인』과 국가 또는 사회·공동체 관계가, 아나키즘에 있어서 어떻게 규정되어 있는가 하는 문제를 다뤄 보고자 하는 작은 시도이다.

아나키즘의 주요 정서(情緒)인 『인격적인 자유』와 『자기실현』이라는 개념은, 말할 필요도 없이 『자율적 개인(自律的 個人)』을 전제로 하고 있는 개념이다. 아나키즘은, 어떠한 절대의 진리도, 권위도, 인간의 진보가 지향하는 일정(一定)의 최종목표도 믿지 않으려 했다. 아나키즘은, 인간의 자발성과 상호부조(相互扶助)에 의해, 사회형태와 인간의 생활조건은 무한히 완성되어 간다는 신념을 갖고 있었다.

이러한 아나키즘의 신념이, 유동화 하는 사회 속에서, 가치관과 신념이 다른 이질적인 사람들 사이의 합의(合意)를 이룰 수 있는 공동체의 형성이 요청되고 있는 현대사회에 있어서, 어떠한 의미를 갖고 있는지를 검토해 보는 것이 이 글의 목적이다. 다시 말해, 아나키즘에서, 현대사회의 많은 위기¹⁾에 대처할 수 있는 어떤 사상적 근거가 찾아질 수 있을까 를 고찰해 보려는 것이다.

II. 근대 아나키즘의 사상적 혈투: 마르크스주의와의 대결

인류사회의 궁극의 이상 형태라면, 그것은 의심할 여지도 없이, 지배와 구속을 당하는 일 없이, 평등하게, 나아가 각 개인의 자유스러운 합의에 의해 조화를 이룰 수 있는 공동사회일 것이다. 그러한 공동사회를 인류는 오랫동안 꿈꾸어 왔다.

그리스에 있어서 스토아학파의 제논은, 인종, 민족, 국가, 계급을 넘어, 모

1) 특히 인간의 자유에 있어서의 제(諸)문제는, 근대화에 부수되어 나타난 현상인 인간과 인간, 인간과 자연의 분리에 의한 것들을 들 수 있다. 근대사회는, 많은 인류에게 빈곤과 억압으로부터의 해방을 가져다주기는 했지만, 현재의 사회상황은, 근대사회의 플러스 면을 상쇄하고도 남을 정도로, 인간성이 상실되고, 관리사회에 있어서의 정신적 황폐화에 의한 획일적인 불모(不毛) 사회가 출현해 있는, 비관적인 상황임을 지적할 수가 있다.

든 외적인 강제와 함께 가족, 사원(寺院), 법정, 학교, 화폐를 부정하고, 이성의 지배에 의한 초국가적인 세계시민의 이상사회를 구상하고 있었고, 중국에 있어서의 노장(老莊)의 사상도, 그러한 사회에 대한 묘사였다.

르네상스 이후, 근대적 자아의 자각은 전통적인 국가 및 교회의 권위에 대한 반항을 일으켰으며, 종교적 관용을 주장했던 로크, 자기의 필연성 만에 의한 자유를 주장했던 스피노자, 자연인을 예찬한 루소, 국가의 지위를 야경(夜警)에 까지 전락시키며 자유주의경제를 주장했던 스미스 등을 낳게 했다.

그들은 아나키즘과 마르크스주의에 직접 관련이 있는 사람들은 아니었으나, 아나키스트와 마르크스주의자를 위해 전통적인 권위를 공격하는 무기를 제공했고, 따라서 그러한 사상적 전통의 기반위에서 아나키스트와 마르크스주의자는 국가권력에 대한 본질적이고 철저한 비판을 행하게 된 것이다.

미래사회의 청사진만을 놓고 보자면, 아나키즘도 마르크스주의도, 그 이름이 다른 만큼이나 큰 차이는 없다고 봐도 좋을 것이다. 중요한 것은 그러한 궁극적인 사회를 실현하기 위하여 취하는 수단이 어떠한 것이냐 하는 것이다. 왜냐하면 정치이데올로기를 문제로 하는 이상, 그것이 내세우는 목표는, 사용되는 수단에 의해 규정되기 때문이다.

그런데 아나키즘과 마르크스주의의 공통점이었던, 도덕적 비전과 급진적인 사회비판과의 특수한 결합은, 중세질서의 붕괴 후, 처음으로 눈에 보이는 형태로 나타나기 시작했다. 중세질서의 붕괴는, 한편으로, 내셔널리즘과 근대중앙집권국가의 흥륭을 가져오게 했지만, 또 한편으로, 19세기에 있어서 아나키즘과 마르크스주의의 항쟁 속에서 성숙했던 「자유의지(自由意志)」를 논의하는 조류를 일찍부터 가져 왔다(Arvon, 1968/1972).

애당초 마르크스주의의 기본적 파토스는 무엇보다도 평등이고 그 출발점은 사회였다. 그러나 아나키즘의 기본적 파토스는 자유이고 그 출발점은 개인이었다. 전자에 의하면, 평등한 사회의 제(諸)조건이 자유 인간의 출현을 가능케 하므로, 공정한 사회는 평등하고 자유로운 개인을 만들어 낸다. 후자에 의하면, 자유 인간이야말로 평등한 인간사회가 발생할 수 있는 조건을 만들어줌으로써, 자유롭고 평등한 개인들이 바른 사회를 형성하기에 이른다는 것이다. 다시 말하면, 전자의 교설(敎說)에 의하면, 우선 평등을 실현하고, 그 후에 해방을 달성하려고 한다. 후자의 교설에 의하면, 우선 해방(인간의 자유)을 달성하고, 그 후 평등이 자연스럽게 실현되도록 하는 것이

다. 결국, 마르크스주의는 평등을 상정하기 때문에, 항상 중앙권력이 불가결한 존재가 된다. 그에 반하여 아나키즘은, 무권력(無權力)의 꿈을 좇는 한, 항상 국가를 적대시하지 않으면 안 된다.

이러한 아나키즘과 마르크스주의의 자유관의 차이는, 19세기 사회주의운동의 거대한 ‘두 산맥’이었던 바쿠닌과 마르크스의 자유관의 차이이기도 했다. 주지하는 바와 같이 바쿠닌과 마르크스의 사상에 커다란 영향을 미친 것은 헤겔의 철학이었다. 여기서 헤겔의 자유관을 실마리로 하여 양자의 자유관을 검토해 보자.

자유를 전인류사적 관점에 의해, 즉 자유를 역사적 개념으로 포착하는 일에 의해, 헤겔은 비로소 자유에 대한 현실적 고찰에의 길을 열었다. 헤겔의 자유는, 가족, 시민사회, 국가라고 하는 인륜적(人倫的) 조직 속에서 실현되는 인륜적 자유이다.

헤겔에 의하면, 인간의 역사에는 개인의 요구와 관심을 넘어서 객관적인 필연성이 있고, 자유란 그런 필연성으로부터 독립하여 있는 것이 아니라, 그것을 인식하고 그것에 준거하여 행동하는 곳에 있는 것이다. 따라서 헤겔에 있어서는 무엇에도 규정받지 않는 의지(意志)의 자유, 또는 무차별성인 자유는, 무내용(無內容)의 것으로 눈밖에 버려질 수밖에 없다. 또 그러한 자유의 현실화는 파괴의 광폭(狂暴) 이외의 그 무엇도 아닌 것이다(헤겔철학과 바쿠닌에 대한 상세한 해설은 勝田吉太郎, 1971 참조).

왜냐하면, 부정적인 자유--무차별의 자유--의 입장에서는, 모든 객관적인 규정을 절멸(絶滅)시키는 것으로부터 자유에 대한 의식이 생겨나는 것이기 때문이다. 따라서 의지의 자유는 필연성에 의해 매개되지 않는 한 진정한 자유가 되는 것이 아니다. 그러나 헤겔에 있어서 필연성과 자유는 대립물이지는 않지만, 상호 침투할 수 있어, 하나의 통일을 이루는 것으로 이해되고 있다. 헤겔은 자유와 필연성을 이렇게 변증법적 연관으로 포착하고 있다.

그때까지 필연성은 기계적 인과관계와 등치(等値)되어 왔었지만, 헤겔은 법칙을 현상(現象)에 내재하는 보편적이고 본질적인 것으로 파악하는 것에 의해, 자유와 필연성의 화해의 가능성을 보여주었다. 헤겔에 의해서, 처음으로, 정신=자유, 물질=필연성이라고 하는 경직된 도식이 파괴되고, 양자가 비로소 변증법적 통일의 관계로서 이해되기에 이른 것이다. 이러한 자유와 필연성에 관한 헤겔의 통찰은 곧 등장하는 바쿠닌과 마르크스의 자유관의 기

초가 되어 준다(藤原保信, 1989 참조).

바쿠닌은, 헤겔의 인륜(人倫)은 「절대적 정신」이 외화(外化)한 것이기 때문에, 이 절대정신과 동일시되고 있는 상태로서의 자유를 수용하고 있다. 그러나 마르크스는 자연과 사회, 그리고 인간을 통제하는 동안의 자유의 가능성을 인정하고 있다. 마르크스에 있어서는 자유의 순번이 뒤로 돌려지고 있는 것이다. 이러한 양자의 헤겔 철학에 대한 태도가, 양자의 자유관의 형성에 있어서의 중요한 차이의 계기가 되었던 것으로 보인다(勝田吉太郎, 1971: 336-345).

인간과 사회의 통제를 생각하고 있었던 마르크스에 있어서, 권력의 부재(anarchy)라고 하는 말은, 그야말로 그에게는 무연고(無緣故)의 말이었는지도 모른다. 오랜 역사를 가지고 있는 이 말은, 고대 그리스의 두 개의 말로부터 유래했다. 즉 *an*와 *arche*로서, 권력 또는 정부가 존재하지 않는 것 같은 상태를 의미한다. 그러나 이 말을 놓고 수천 년에 걸쳐 편견이 지배해 왔고, 그래서 사람들은, 「아나르시(an-archie), 권력의 부재」를 비어로서의 의미로 이해해 왔다. 즉 이는 혼란, 무질서, 질서파괴와 동의어였던 것이다(勝田吉太郎, 1971: 336-345). “권위를 부정하고 그것과 싸우는 자는 누구라도 아나키스트다.”라고, 1890년대 왕성히 활동했던 프랑스의 아나키스트 세바스찬 폴(Sebastien Faul)이 말하고 있듯이, 모든 아나키스트들은 권위를 부정했고, 많은 아나키스트들이 그것과 싸웠다(Guerin, 1965/1971 참조).²⁾

아나키를 어떻게 정의할 것인가 하는 문제를 놓고 좀 더 검토해보기로 하자. 아나키라고 하는 개념은 푸르동의 비전으로부터 나오고 있다고 볼 수 있다. 우선, 아나키라는 것은 규제되고 있지 않은, 또는 규제할 수 없는 것이라고 하는 소극적인 상황을 기술하고 있는 개념이다. 이 개념에는 “아나키즘이란 「무지배」다.” 라는 생각이 동반되어 있다. 「무지배」라고 하는 것은 정상적인 인간을 통치하는 지배의 제도는 불필요하다는 생각이다. 그러나 푸르동은, 권위에 대한 비판을 행할 때, 반드시 무질서의 옹호를 의미하는 것은 아니라고 주장했다. 푸르동이 「아나키스트」와 「아나키」라는 말을 처음

2) 푸르동의 후계자들은, 푸르동으로부터 이 위험한 표현방식을 차용하는 것을 오랫동안 피해왔다. 그들은 집산주의(collectivisme), 연맹주의(federalisme), 또는 절대자유적 공산주의(communisme libertaire), 반권력당(parti anti-autoritaire), 반국가당(parti anti-etatiste) 등의 말을 사용했다. 다만 논전상의 필요로부터 할 수 없이 아나키라는 말을 사용했을 뿐이다.

으로 사용했던 문장에서는, 게랑(D. Guerin)이 지적한 바와 같이, 그 말들이 긍정적인 의미에서 처음으로 사용되고 있음을 시사하면서, 권위가 존재하지 않는 사회를 위한 논거로서 자연법에 대한 기대감을 표시하고 있었다 (Proudhon, 1938/1971 참조).

푸르동은, 사회의 내부에는 균형의 자연법이 기능하고 있다는 생각을 품고 있었다. 권위를 질서의 적으로 보고 분연히 거절했다. 아나키스트라는 비난의 소리를 들으면서, 푸르동은 『권위주의자들』이라는 말로 반격했다. 푸르동은 추종자를 구하지 않았고, 어떤 종류의 조직도 만들려 하지 않았으며, 생애의 대부분을 고립상태에서 아나키스트라는 말을 들으면서 지냈다.

그런데 푸르동의 철저한 신봉자였던 바쿠닌은 마르크스를 권위주의자로 비판하면서, 마르크스의 이론체계와 자신의 것을 다음과 같이 비교하고 있다.

마르크스는 권위주의자이며, 중앙집권적 공산주의자이다. 그도 우리들과 같은 것을 추구하고 있다. 즉 경제적·사회적 평등의 완전한 승리이다. 그러나 그는 그것을 국가에 있어서, 국가권력을 통하여, 극히 강력하고 전제적인 임시정권의 독재로, 그러니까 자유의 왜곡을 통하여 행하려고 한다. 그의 경제이론은, 토지와 전(全)자본의 유일한 소유자로서의 국가를 상정하고 있다(Bakunin, 1924: 188).

마르크스가 내걸었던 미래 이상사회는 많은 아나키즘의 요소를 담고도 있었고, 역사의 최종목표로 설정된 공산주의는, 사적 소유, 분업, 화폐가 사라진 무계급사회였다. 그것은 국가권력 없는 자유의 세계였다. 마르크스도 분명히 자유를 최고의 인간가치의 하나로 보면서, 국가의 존재와 자유의 실현은 양립하지 않는다는 신념을 가지고 있었다(김성주, 1990: 46).

그러나 마르크스는, 국가 없는 미래사회에 도달하기까지의 혁명적 과정에 있어서 『프롤레타리아 독재』의 권력을 수립하는 일이 불가결하다고 단언했다. 국가권력 없는 자유의 왕국 실현을 꿈꾸었던 바쿠닌은, 마르크스의 주장에 대하여 통렬한 비판을 전개한다. 마르크스 사상에 숨겨져 있는 모순을 날카롭게 부각시키며, 다음과 같이 자유를 역설하고 있다.

국가의 폐지에 의해, 또 일체의 법적 권리의 폐지에 의해, 즉 우리의 견해에 의하면, 인간적 권리의 영원한 부정을 의미하는 일체의 것의 폐지에

의해 (우리가 하고자 하는 바를) 행하고자 한다. 사회의 재건과 인류의 통일의 형성을 위해서부터 아래로가 아니라, 즉 어떤 권력에 의해서가 아니라, 그리고 사회주의적 관료, 그 밖의 관허적(官許的) 학자들을 개입시키지 않고, 아래로부터 위로, 국가의 압제로부터 해방된 모든 노동자 조합(組合)의 자유연합을 통해 행하고자 하는 것이다(Bakunin, 1924: 188).

그런데 아나키즘이 어느 일정의 시점에서 행동으로 구체화되어 사회사상의 분명한 흐름으로 확립되었을 때조차, 어의(語義)에 대한 혼란은 끊임없이 계속되었다.

첫째, 아나키즘을 니힐리즘과 동일시하곤 했고, 또 부정적인 철학, 단순히 파괴의 철학으로 간주하곤 하는 경향이였다. 거기에는 아나키스트들에게도 어느 일정부분 책임이 있다. 왜냐하면, 많은 아나키스트들이 그들 주의의 파괴적인 면을 강조하는 경향이 있었기 때문이다. 권위를 전폐(全廢)한다는 그러한 사상은, 전형적인 근대사회에 있어서 두드러지게 눈에 띄는 대부분의 제도를 완전히 일소(一掃)하는 것을 의미하고 있었고, 그리고 아나키스트의 저작에 있어서의 강조점은, 항상 그러한 제도에 대한 신랄한 비판이였다. 그렇지만, 그에 비하여 그들의 재건계획은 과도하게 단순화된 것이였다. 바쿠닌은 『독일에 있어서의 반동』에서 기원하는 듯한 유명한 말로 끝맺고 있다.

…그것은 영원히 창조적인 근원이기 때문에, 파괴하고, 또 파괴하고 절멸시키는 그 영원한 정신을 믿게 하라. 파괴에의 정열은 창조적인 정열이기도 하다(Bakounine, 1895: 148/1974: 43).

1936년, 바쿠닌이 『독일에 있어서의 반동』을 출판한 지 수십 년이 지난 후, 스페인의 아나키스트 지도자인 베나벤투란도르티는, 내전에 의해 저질러진 파괴의 한가운데에 서서 피에르·반·파센에게 이렇게 말했다.

우리들은 조금도 황폐해지는 것을 두려워하지 않는다. 우리들은 전세계를 계승하려고 하고 있다. 그 일에 대해서는 조금도 의심하지 않는다. 부르주아지는 역사의 무대를 떠나기 전에 자기들의 세계를 파괴하고 황폐화시켜 놓을 것이다. 우리들은 우리들의 마음속에 새로운 세계를 가지고 있다. 그 세계는 지금 이 순간에도 성장을 계속하고 있다(Guerin, 1965/1971: 17).

아나키스트들이 파괴를 인정하고 있다고 한다면, 그것은 자연의 세계에서 죽음(死)과 새롭게 탄생하는 생명을 가져 오는 영원한 과정의 일부로서만 그랬던 것이고, 또 자유의 인간은 파괴된 과거의 폐허 속에서 재건할 수 있고, 또 보다 나은 상태로 재건할 수 있는 힘을 가지고 있다고 믿었기 때문이다. 아나키스트들은, 힘과 책략의 권리(權利)가 정의의 착실한 진보 앞에서 퇴각하게 되고, 그리고 최후에는 그것이 평등 속으로 소멸하지 않으면 안 되는 것 처럼, 의지(意志)의 지배권은 이성(理性)의 지배권에 굴복하게 되고, 마침내 연합주의(連合主義)속에서 그 모습을 감출 것이라고 믿었다. 인간이 정의를 평등 속에서 구하는 것처럼, 사회는 질서를 아나키 속에서 찾게 될 것이라고, 아나키스트들은 주장했다.

둘째, 폭력에 관한 경우이다. 아나키스트들은 그들의 궁극적이고 일반적인 목적에 관해서는 실질상 일치하고 있는지는 모르지만, 그 목적에 도달하는데 필요한 전술에 관해서는 놀랄 정도로 불일치를 보여줘 왔다. 특히 폭력에 대해서 그렇다.

톨스토이주의자들은 어떠한 상황 하에서도 폭력을 인정하지 않았다. 고드윈은 토론을 통해서, 그리고 푸르동과 그의 계파에 속한 사람들은 협동조합(協同組合) 조직의 평화적인 증대를 통해 변혁을 가져오는 것을 추구했다. 크로포트킨은 혁명에 있어서는 불가피하게 폭력이 발생할 수 있다 하면서 폭력을 용인했지만, 그것은 어쩔 수 없이 인정한 것이었다. 크로포트킨은 혁명이 인류가 진보하는 데 있어서 피할 수 없는 단계라고 생각하고 있었다.

실제 아나키스트들이 폭력을 인정한 것에서는, 특수한 상황--특히 스페인, 이탈리아, 러시아에서--이 존재했던 것이 사실이다. 거기서 폭력은 정치생활에 있어서 오랫동안 풍토적인 것이었고, 그래서 아나키스트들은 다른 당파와 같이, 폭동주의(insurrectionism)를 거의 다반사로 인정하고 있었던 것이다 (Woodcock, 1972/1974: 8).

셋째, 아나키즘은 개인주의다 라는 비판이다. 아나키즘이 생각하고 있는 개인주의는실제로는 19세기의 전반적 운동--즉 사회결정론의 이상화와 추상적 관념론 등--에 대항하여,인간에게 스스로의 근본적인 특성을 일깨워주고, 근대문명의 가장 극명한 결과로 나타나면서 진행된 비인간화를 저지하려고 촉구한 것이었다. 국가에 의해 기만당하고 있다고 확신하는 아나키즘은, 국가에 등을 돌리고 자기(自己)에 회귀한다. 국가와 개인과의 대립을 극

복하고, 국가외적 원리에 입각하여, 사회를 재구축하고자 하는 생각이 아나키스트들이 선택한 입장이었다고 볼 수 있다. 그러한 관점에서 말한다면, 아나키즘은, 일반적으로 유포되어 있는 통념과는 반대로, 개인의 고양(高揚)이 아니라, 오히려 개인주의와는 상반될 수도 있는 것이다. 따라서 푸르동이 「개인주의적」 아나키스트이고, 바쿠닌은 「집단주의」 아나키스트이다 라는 구별은 합리성이 결여된 구별이라 생각된다.³⁾

한 아나키즘 연구자의 아나키즘에 대해 우려하고 있는 견해도 한번 들어보자. 아나키스트는, 마르크스주의자와는 달리, 혁명운동에 있어 철저한 주의론자(主意論者voluntaries)들이었다. 그것은 한마디로 말해, 먼저 자유의 개인이 있고나서 비로소 자유의 사회가 존립할 수 있다는 것이다. 그 역(逆)은 성립하지 않는다. 이러한 아나키스트들의 사고방식은 필경 혁명운동에 있어서의 돈키호테적인 운동을 벗어나기는 어려울 것이다. “즉 돈키호테형의 인간은, 혁명의 장에 입장한 리얼리스트형의 혁명가들에 의해 밀려나며, 혁명의 패잔병으로서의 비운을 맛보게 되는 것은 늘 있어온 일이었을 것이다. 비록 이론상 아나키즘과 마르크스주의가 좋은 경쟁자관계에 있다 하더라도, 실제 노동운동사와 혁명사에 있어서 아나키즘이 걸어간 운명은 역사적 패배자의 그것이었다. 그것은 아마도 아나키즘의 그러한 성격에 원인이 있을 것이다.”(아나키즘 운동과 그 결말에 관한 상세한 내용은 勝田吉太郎, 1974 참조.)

그러한 상황으로부터의 영향이 있었는지 어떤지는 확인할 수 없지만, 바쿠닌과의 아나키스트들--그들은 간접적으로는 푸르동과의 아나키스트이기도 했다--이, 처음엔 주저하기도 했지만, 자신들을 아나키스트라고 부르기 시작한 것은, 제1차 인터내셔널에 있어서 마르크스파와 바쿠닌파가 분열한 후, 1870년대의 후반에 이르러서의 일이었다.

3) 종래 아나키즘은, 개인주의적 아나키즘과 집단주의 아나키즘으로 분류되는 것이 보통이었다. 분명히 러시아의 크로포트킨이나 바쿠닌 등의 아나키스트와, 프리에와 푸르동과 같은 프랑스계의 아나키스트와의 차이는 있었다. 러시아의 아나키스트는 여러 의미에 있어서 독일의 좌익, 특히 독일사회민주당 주변의 영향을 받았으며 헤겔좌파의 영향의 연장선상에 있었다. 바쿠닌이 특히 그러했다. 아나키즘 속에 집단주의와 공산주의의 내용이 들어가 있는 것도 바로 이 때문이다. 그에 대하여 프리에와 푸르동은 자연권사상의 연장선상에 있다. 그러나 많은 아나키즘의 사상은, 개인주의적 전체로부터 출발하여, 적든 많은 간에 집단주의적 이상사회를 구상하는 것이었다. 푸르동의 「연합주의(連合主義)」는 물론이고, 슈티르너의 「에고이스트 동맹」도 그에 외이지는 않았다.

그러나 19세기 혁명운동에 있어서의 아나키즘과 마르크스주의와의 사상적 혈투를 K. 딜은 다음과 같이 평가하고 있다.

아나키즘의 철학과 사회주의의 철학은 좋은 경쟁자관계에 있다. 내가 말하고자 하는 것은, 아나키즘의 철학이 사회주의 사상의 세계가 얼마나 일면적(一面的)인가를 보여주고 있다는 것이다. 아나키즘은, 무제한의 자유를 설파하고 있기 때문에, 사회주의국가와 공산주의국가에 있어서 극단적으로 소멸되지 않을 수 없는 자유의 인격(인간)의 힘을 변호하는 것이다. 따라서 아나키즘의 주요 저작에 있어서보다, 사회주의 사상에 대한 예리하고 근본적인 반박은 다른 어디에서라도 찾아보기 힘들 것이다. 더욱이 사회주의 사상에 대한 비판이, 스스로가 프롤레타리아에 속해 있는 사람들에게 의해서도 시도되어 지고 있었다는 점에서, (아나키즘의 사회주의 사상에 대한) 이 비판의 가치를 높여주고 있다(Diehl, 1922: 113).

마르크스 이론의 실천으로서의 사회주의 국가가, 인간을 해방하기는커녕, 인간의 생을 구석구석까지 통제하는 극히 강제적인 권력기구였다는 사실이 분명해져 있고, 지금 마르크스의 자유의 사상까지도 공허한 메아리로 되돌아올 지도 모르는 현재, 위의 K. 딜의 평가는 지하의 마르크스에 있어서도 무거운 질책으로 들려올지도 모를 일이다.

Ⅲ. 근대 아나키즘의 그리스도교에의 도전

『신(神)은 신성한 거짓(嘘)』이라고 니체는 말한다. “신은 신성하다. 그러나 신은 신성한 채로 거짓(嘘·허구)이다.” 라는 의미이다.

또 니체는 『권력에의 의지』의 처음 부분에서 그리스도교가 가져온 이익에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

그리스도교적 모델은, 생성유전(生成流轉)의 흐름속의 비소(卑小)한 인간에 하나의 절대적 가치를 부여하고, 고뇌와 악에 빠진 세계에 자유와 완전성을 인정하는 것이었다. 그리고 그러한 절대적 가치와 완전성에 대하여 인간은 인식할 수 있다고 했다. 그렇게 하여 인간이 생(生)에 대해 반

역하고 인식에 있어서 절망하는 일을 방지하려 했던 것이다. 요컨대, 그리스도적 모델은 실천적 그리고 이론적 니힐리즘에 대항하는 커다란 해독제였던 것이다(Nietzsche, 原佑 역, 1970: 13).

인간의 무가치와 세계의 무의미의 한 가운데에서, 초월적인 절대가치를 부여하기 위하여, 가치의 근원으로서의 신성한 존재인 신이 등장했다는 이야기이다. 그러나 지금 그 신은 죽었다. 그 신은, 인간의 무가치와 세계의 무의미라고 하는 허무(虛無)에 견디기 어려웠던 인간이, 그 허무의 심층부에 만들어 놓은 「거짓(嘘)」이기 때문이다.

니체가 「신은 신성한 거짓」이라 하며 신을 물리쳤을 때, 신은 자연적 생에 적대하는 초감성적(超感性的) 가치로서 받아들여졌다. 더욱이 그 초감성적 가치는, 단순히 존재론적 성격의 것이지 않고, 생을 고양시키는 것을 꾀로 여기며 생을 억압시키는 것을 장려하려고 했던 율법적(律法的) 성격의 가치였다는 것이다. 따라서 니체는 허무를 자각했던 심층부에서, 신을 찾고 신을 세우는 일이 허구(虛構)의 일이라고 판단을 내린 것이다. 니체에 의하면, 인간은 허무 대신에 피안으로서의 신을 설정했던 것이다. 따라서 그것은 자연적 생에 적대하는 경향인 것이다. 「신은 신성한 거짓」이라는 니체의 이 말은 아나키스트들의 자각에 커다란 영향을 미쳤다.

관념론자들은, 인간적인 것을 신격화하는 일로 인해, 결과로서는 언제나 짐승적인 유물론의 승리에 도달해 버린다. 그 이유는 아주 간단하다. 신적인 것은 천상으로 증발해 버릴 것이고, 지상에 실제로 남아있게 되는 것은 짐승적인 것뿐이기 때문이다. 그렇다면 다음의 두 가지의 입장중 하나를 선택하는 것 이외에는 길이 없을 것이다. 신은 존재한다, 따라서 인간은 노예이다. 인간은 총명하고 바르고 그리고 자유이다, 따라서 신은 존재하지 않는다. 자, 그러면 선택하라. ...그리스도교 신자가 인간이지 아니한 이유는, 그가 인간성을 자각하지 않고 있기 때문이다. 또 자기의 인간의 존엄에 대해 경의를 표하지 않는 한, 그는 타인의 인간의 존엄에 대해서도 경의를 표할 수 없게 될 것이다(Bakounine, 1895c: 64/1974: 49).

아나키스트들에 의하면, 모든 세속적 내지 인간적 권위는, 직접적으로, 정신적 내지 신적 권위로부터 나오고 있다. 따라서 신은 지상의 일체의 예종

(隸從)의 용인이면서, 그것의 지적, 도덕적인 근거가 된다. 천상에 있는 주인(主人)이라고 하는 불길한 존재가 완전히 말살되지 않는 한, 인간의 자유도 완전할 수가 없는 것이다.⁴⁾ (Proudhon, 1846b: 252.) 그러한 아나키즘적 자유는, 권위의 부정이라고 하는 점에서, 동양사상에 있어서의 노장사상(老莊思想)과도 일치하는 부분이 있다.

아나키즘의 경우, 이념으로서의 신, 정신을 기만하는 것으로서의 신에 대하여, 그들의 공격은, 그 본질에 있어서, 인간의 신에 대한 반항이며 복종의 거부였다. 자비 깊은 신의 존재를 확신하고 있는 당시의 세간의 상식과는 크게 달리, 푸르동은 신의 사상은 불가피하게 인간으로 하여금 “신은 악이다.”라는 결론에 다다르게 할 것이라고 단정 지었다.

푸르동에 의하면, 인간은 우주 속에 있는 비인간적(非人間的)인 모든 것에 그 자신을 대립시키는 일에 의해, 그의 본래의 자세로 돌아오는 존재이다. 이 비인간적인 모든 것은 ..적어도 신학자의 견해에서는... 신에 의해 지배되고 있다. 그렇다면, 만약 신이 존재한다면 신은 인간과 대립하지 않으면 안 되는 것이고, 더욱이 우리들이 알 수 있는 유일의 선(善)은 인간적 선(善)이기 때문에, 푸르동의 논리에 의하면, 신은 악한 존재가 되지 않을 수가 없는 것이다.

나는 다음과 같이 확신한다. 만약 신이 존재한다면, 신은 철학자 등이 만들어온 신의 상(像)과는 전혀 닮지 않았다. 신은 인간의 독특한 특장(特長)인 분석, 예견 및 진보의 법칙에 따라서 사고하려고 하지도 않고, 행동도 하지 않는다. 반대로 신은, 역(逆)으로, 뒤를 향해 되돌아가는 길을 걷고 있는 것처럼 보인다. 신에 있어서는, 지성, 자유, 인격 등이 우리들의 방법과는 반대의 방식으로 취급되고 있다. 이러한 것들로 인하여, 신은 본질적으로 반(反)문명적, 반자유적, 반인간적인 존재가 되고 만다. 그러므로 압제정치와 빈곤과 허위(虛僞)의 정복은 신에 대항, 대립하는 일로부터 가능해질 것이다. 우리들은 신의 존재에 관계없이 지식을 획득하고 있다. 전진의 한걸음 한걸음은 우리가 신을 패배시켜 가는 승리의 길이

4) 푸르동의 그리스도교 비판은, “신은 악이다.” 라고 하는 말에 요약되어 있듯이, 그리스도교의 신, 『신학자의 신』과 같은 초월적인 권위가 인간생활에 개입하는 것을 부정하는 데에 있었다. 이른바 인간억압의 『삼중(三重)의 형태』로 일컬어지는 종교에 있어서의 신, 정치에 있어서의 국가, 경제에 있어서의 소유 중에서도, 그리스도교 비판이 핵심을 이루고 있다.

될 것이다.⁵⁾(Bakounine, 1895-1913: 41/1967: 306.)

도대체 아나키즘은 「인간적인」 경험 속에서 무엇을 중시하려고 했던 것일까? 그리고 또 「비인간적인」 경험으로서 무엇을 규탄하지 않으면 안 되었던 것일까? 실로 아나키즘이 애써서 밝히려려고 했던 것에 대하여, 우선 전형적이라고 생각되는 언명(言明)을 임의로 몇 개 간추려 본다.

인간적 자유를 열애(熱愛)하는 자라면, 혹시 신이 정말로 있다고 한다면, 그것을 소멸시키지 않으면 안 된다(Bakounine, 1895-1913: 39/1967: 13). 신에 대한 관념은 인간적 이성과 정의의 포기를 함축하고 있다. 그것은 인간적 자유의 가장 결정적인 부정이며 이론에서도 실천에서도 필연적으로 인간의 예종(隸從)에 도달하게 하고 있다(Bakounine, 1895-1913: 39/1967: 302). 만약 신이 존재한다고 한다면, 인간은 노예이다. 그러나 인간은 자유의 인간이 될 수 있고, 또 되지 않으면 안 된다. 따라서 신은 존재하지 않는다. (Bakounine, 1895-1913: 37/1967: 299). 인간은 동물적 예종으로부터 출발, 동물성과 인간성의 과도기인 신적 예종을 통과하여, 지금이야말로 바야흐로 인간적 자유의 성취와 실현을 향하여 전진하고 있다(Bakounine, 1895-1913: 32/1967: 288).

아나키즘의 사상가들은 부분적으로는 서로 다른 견해는 있지만, 그 사상의 심층에 있어서는 서로 공명하고 있다. 그들은 공통적으로 아나키즘의 본질적인 성격과 역할에 대해 언급하고 있었다. 아나키즘의 종교비판의 과정에 대해, 그 전체를 개괄하는 일은 여기에서의 이 글의 과제는 아니다. 여기서 검토해야 하는 것은, 오히려 그들의 종교비판의 현실적인 의의(意義)에 대하여 다시 한 번 되새겨 보는 것이다.

전투적인 무신론자로 일컬어지는 바쿠닌은, 인간적 발달을 구성하는 본질적인 조건으로서 다음과 같은 3요소를 들고 있다. 그 첫째는 인간의 동물성이고, 그 둘째는 사고이며, 그 셋째는 반역이다. 그리고 그 첫 요소에는 사회적 및 사적 경제가, 그 둘째 요소에는 과학이, 그 셋째 요소에는 자유가 상

5) 바쿠닌에 있어서 신과 국가에의 반역, 무신론과 무정부주의와의 밀접한 결합은, 러시아의 특징적인 정신풍토와 정신문화의 구조와의 관련성에서 이해해 둘 필요가 있을 것이다. 짜리즘의 러시아에서는, 교회와 국가가 하나로 포괄되어 있었고, 전통적인 러시아 정교가 전체(專制)의 공식 이데올로기로 되어 있었다.

응(相應)하고 있다.

바쿠닌은 신에 관한 관념론자들의 생각과 종교에 대해 비판하면서, 무신론에 대한 뒷받침을 수행하는 데 열과 성을 다했다. 바쿠닌에 있어서, 신이라는 관념은 인간의 이성과 정의(正義)의 포기, 인간적 자유의 전적인 부정 위에서 성립한다. 바쿠닌은 신을 억지로라도 분쇄하여 지우려고 했던 것이다.

대부분의 아나키스트들은, 신이라고 하는 관념을 부정하는 사람들이면서도, 그에 대한 대항자였다고 말할 수 있다. 따라서 그들의 사상에는 투쟁이라는 관념이 끊임없이 솟구치고 있다. 그들은 승리를 추구했다기 보다는 투쟁을 지향하여 살았다고 볼 수도 있다. 그리고 아나키스트들에 있어서 종교 비판은, 종교에 있어서 그 숨 막히는 「신의 나라」를 대신한, 칸트의 「목적의 왕국」, 즉 인식의 문제도 종교와 역사의 문제도 궁극적으로는 도덕의 문제에 귀착할 것이라고 보는 칸트의 도덕적 목적론의 체계와도 상통하는 부분이 있는 것이다.

그러면 왜 아나키스트들은 종교--정확히 말하면 그리스도교--에 대하여 그토록 격렬하게 저항했으며 혐오감까지 거침없이 표현했던 것일까? 그것은 근대 아나키스트들에게 있어서 우선적으로 요구되었던 것은, 종교비판이라기 보다는 무엇보다도 정치비판이었다는 점을 들지 않으면 안 될 것이다. 왜냐하면, 정치사회비판과 종교비판의 밀접한 연계는 불가결한 것으로서 요청되어 있는 것이다. 그것은 단순히 두 개 비판의 외면적·편의적인 결합이지 않고, 어디까지나 내면적·필연적인 결합이었다.

근대 아나키스트들에 있어서 명백해진 것은, 그 결합의 필연성과 근거였다. 왜냐하면, 종교는 현실세계의 분열 위에서 생겨난 것으로서, 동시에 그 세계의 균열을 깊게 하며, 더 나아가 현실세계의 여러 문제를 감추는 역할을 하고 있기 때문이다. 그 때문에 정치세계 비판만으로는 아주 불충분하므로, 종교비판에 의한 보완이 필요하게 되었고, 양자의 결합에 의해 「비판」은 완성되는 것이다. 이는 바쿠닌이 한 일들 중에서 이미 분명하게 밝혀져 있는 내용이다.

우리들이 정의에 대하여 이야기할 때, 우리들은 그것이 로마법의 조문과 포고 속에서 찾아졌다고는 생각하지 않고 있다. 로마법은 대부분 폭력을 기초로 했으며, 교회의 축복과 연공(年功)에 의해 신성화되어, 절대적인

원리로서 받아들여졌다. 우리들이 의미하는 정의(正義)라는 것은, 단지 인류의 양심에 뿌리를 내리고 있는 것으로, 우리들 개개인의 양심과 어린이의 마음속에서조차 자라나고 있는 것이다. 그것은 간단히 평등(균일)이라는 말로 해석이 가능하다. 폭력의 남용과 종교의 영향의 덕분으로 정치와 법과 경제의 세계에서 전(前) 시대에는 한 번도 승리한 적이 없는 이 정의, 이 보편적인 정의가 새로운 세계 구축의 토대석(土臺石)이 되지 않으면 안 될 것이다. 그것 없이는, 자유도 공화제도 번영도 평화도 없다! (Bakounine, 1895a: 156/1967: 108).

바쿠닌에 있어서는, 종교관도 국가관도 그의 인간적 자유에의 사정(射程) 거리와 동(同)거리의 지점에서 성립하고 있다. 그는 종교를 『일체의 것을 파괴하는 곤봉』으로 해석한다. 부자들의 권력은 이 곤봉으로 자유를 엉망으로 해 버린다. 따라서 노동자들의 정치적 경제적 억압을 목적으로 하는 종교와 교회를 문제로서 거론했던 바쿠닌은, 종교가 갖는 편견을 극복하는 길을 추구하지 않으면 안 되었다. 그의 견해에 의하면, 종교와 관념론에는 결코 한 발짝도 양보해서는 안 된다. 바쿠닌의 종교비판의 방법은, 국가비판의 방법과 같은 방식이다. 그는 교회의 학문인 신학도, 국가의 윤리인 정치학도, 결과적으로는 같은 것이라고 보았다. 국가에 대한 바쿠닌의 증오는 국가를 백업해주는 신에 대해서도 향해졌던 것이다.

인간을 도덕화하고, 그들을 신학에 따르게 하여 성인으로 만들기 위해, 그리고 정치학에 따르게 하여 선량한 시민으로 육성하기 위해, 인간적 자유를 희생시키는 것, 바로 이것에 주목해야 한다. 신학도 정치학도 동일의 혈통으로부터 태어나, 동일의 목적을 추구하는 자매이다. 국가가 지상의 교회라고 한다면, 교회는 그야말로 천상의 국가인 것이다. 그리고 신의 존재가 인간의 자유를 탈취해가고 인간을 예종시키는 결과를 낳는 것처럼, 국가의 존재의 필연적 결과도 예종 이외의 아무것도 아니다. 왜 국가권력은, 그것이 어떠한 국가권력이라 해도...『전(全)인민국가』의 권력이든지 또는 『프롤레타리아 독재국가 권력』이든지...복종관계를 유지하려고 하고 있나? 일체의 지배권력은, 숙명적인 방법으로 지배당하고 조종당하고 지도당하고 착취당해야만 하는 대중을 만들어가고 있는 것이다(Bakounine, 1895a: 158/1967: 113).

이러한 바쿠닌의 종교비판은, 종교비판=국가비판이라는 등식을 성립시키며, 근대유럽에 있어서 국가권력으로부터 인간의 자유를 쟁취하는 원동력이 되었던 것도 사실이다. 그러나 바쿠닌의 종교비판은, 후에 등장하는 ана키스트들에게도 같은 경우를 말할 수 있겠지만, 신비적 권위인 종교와 인공적 권위인 국가와의 구별이라고 하는 점이 누락되어 있다.

H. 리드의 다음과 같은 언설(言說)은, 근대 ана키즘의 종교비판의 한계의 지적이면서, 또 한편으로 그것의 현대적 의의의 시사이기도 하다.

후기의 단계에 들어간 종교는 분명히 인민의 아편이 될 것이다. 그러나 이것이 활기가 넘쳐있는 경우에는 종교가 인민을 결합시키는 유일한 힘이며, 그들 개개인의 이해가 충돌했을 때 호소할 수 있는 자연적인 권위가 될 것이다. 나는 종교를 자연적 권위로 불렀었다. 그러나 (유감스럽게도) 그것은 지금까지 초자연적인 권위로 인식되어져 왔다. 종교는 사회형태와의 관련에 있어서는 자연적인 것이고, 물리적인 우주와의 관련에 있어서는 초자연적이라 할 수 있다. 그러나 어느 쪽의 입장에 선다 해도, 그것은 국가의 인공적인 권위와는 거리를 두고 있다 하겠다. 국가는 단지 종교가 쇠퇴하기 시작했을 때, 그 지상권(至上權)을 획득했을 뿐이다. 근대유럽의 경우, 국가의 결정적인 승리로 끝났던 교회와의 일대 투쟁은, 사회의 유기적 생활의 관점으로부터 본다면, (사회로부터 괴리되면서 쇠퇴하기 시작한 교회의 초자연적인 권위가 물려서지 않을 수 없었고,) 결국 그렇게 될 수밖에 없는 운명적인 것이었다. (그러나 국가는 인공적인 권위이다.) 각지에서 사회주의가 패배를 맞보고 있는 것은, 근대사회주의가 이 진리를 파악하지 못하고, 오히려 국가라고 하는 사인(死人)의 손에 스스로를 맡겨버렸기 때문이다(Read, 1940/1972: 49-50).

오늘날 종교를 논하는 시점에서 직시해야 할 사항은, 현대사회의 지배적 이데올로기가, 각 종교를 횡단하는 방식으로 하여, 국가와 민족, 나아가서 과학과 휴머니즘까지도 결합하여 나타나는 경향이 있다는 것이다. 여기서 종교문제로서, 『종교의 이데올로기성』에의 비판도 제기되고 있다.

특히 비판받지 않으면 안 되는 것이 국가종교의 부활의 경향이고, 일부 종교가 갖고 있는 정치종교로서의 체질이다. 또, 현대사회에 있어서, 종교가 여러 개인의 인간적 욕구를 담보해야 하는 조건이 늘고 있는 만큼, 비판적으로 바라보지 않으면 안 되는 것이, 그 종교적 표현이 어떠한 것이든 간에,

현실행동에 있어서, 종교가 인간성을 억압하고 인간적 욕구를 해체하는 위험성이 있다는 것이다. 이러한 관점에서 본다면, 근대 아나키즘의 종교비판은 현대사회의 종교의 본연의 자세에 대하여 극히 많은 것을 시사해 주고 있다.⁶⁾

IV. 근대 아나키즘과 자유주의(自由主義)와의 거리

애초 근대 서구에 있어서 자유주의(自由主義)라고 하는 것은, 「자유」와 「법」 사이의 패러독스를 어떻게 해서든지 논리적으로 풀어보고자 하는 시도였다고 볼 수 있다. 더욱이 법을 인간의 자유에 있어서 되도록 투명한 것으로 해 보려고 하는 노력이었다. 법을 투명하게 하는 것은 개인의 자유를 침해하는 공권력에의 저항이다. 즉 근대 서구에 있어서 자유주의는 특정의 이데올로기라고 하기 보다는, 자유를 출발점으로 하여 법의 형성과정을 지적으로 투명한 것으로 하려고 하는 사상이었다. 따라서 근대 서구에 있어서 자유주의는 자유를 전제로 하여 정치사회를 새롭게 만들어 나가고자 했던 주의·사상으로 이해하여야 한다.

그러나 개인의 자유에 대하여 「법=정의」라고 하는 등식의 끊임없는 재구성, 애초부터 딜레마이자 모순이었다. 이것은 역사상 빈번히 있어온 것처럼, 법과 국가의 재구축 시에 일거에 전제(專制)로 내달리는 그로테스크한 움직임이 나타났기 때문이다. 이러한 딜레마를 어떻게든지 극복하려고 하는 근대 서구의 사상적 흐름 속에서 나타난 것이 아나키즘이다.

그러한 의미에서 아나키즘과 자유주의의 관계에서, 양자를 묶는 정신상의 근친관계와 동시에, 양자의 사이에 깊은 골도 있음을 감득할 수가 있다. 즉 개인의 자유의 획득에 있어서, 아나키즘과 자유주의는 협력하고 보완하는 관

6) 아나키즘은, 그 신비적인 경향으로부터, 그 자신 하나의 종교로 되어 버렸다는 인상이다. 스페인 시민전쟁 당시, 많은 관찰자들은 아나키즘의 종교적 열성에 놀라기도 했다. 이것은 그야말로 현대인에게 「종교 없는 종교」라고 하는 새로운 가능성을 열어준 것은 아닐까? H. 리드는 그리스도교가 마침 로마문명의 폐허로부터 그 모습을 드러냈듯이, 새로운 종교가 자본주의 문명의 폐허로부터 출현할 것이라 예견하기도 했다. 현실행동에 있어서 「인격적 자유」와 「자기실현」이라는 인간의 궁극적인 이상을 목표로 하는 절대자유 의 사상의 출현이야말로, 「종교 없는 종교」라고 하는 적극적 의미에서의 인류공동체의 현실화의 가능성을 열어줄 수 있다 하겠다.

계이지만, 사회의 재구성의 면에서, 양자의 노력은 서로 대립하는 것이었다.

그런데, 근대서구의 자유주의가, 표면상이든지 간에, 궁극적으로 내세우고 있는 것은 여전히 자연법이다. 이것은 우선, 자연상태에 있어서의 인간의 자유를 가정하고, 그 위에, 이 자유에 제한을 강요하는 권력과 제도가 어떠한 성격의 것인가를 규명하려는 것이었다. 자연상태의 가정이라 함은, 법이 투명하게 생성되는 과정에 있어서의 정치적·논리적인 순서의 처음이다. 자연상태라고 하는 개념은 극히 정치적 의미를 갖고 있는 것이었다.

그러나 대조적으로, 아나키즘에 있어서 자연상태에 있어서의 인간의 개념은, 오히려 동양사상의 이상의 인간상--예를 들면, 노장사상의 진인(眞人) 혹은 유교의 군자(君子)--에 가까운 개념이다. 즉 그것은 논리적인 가정이 아니고, 인간이 지향해야 할 이상의 인간상(人間像)이자, 오히려 비정치적인 개념이었다고 할 수 있다. 예를 들면, 크로포트킨에 있어서, 원시사회를 상정할 때, 홉스류의 투쟁, 즉 만인의 만인에 대한 싸움의 예를 제공하기는커녕, 오히려 『사리를 위해 스스로가 도입한 습관 등에 영속성을 부여하고 싶어 하는 지배계급의 욕망』의 결과인 법률에 의해 부식하지 않는, 바로 그러한 상태를 묘사하고자 했던 것 같다. 그러한 상태로 사회가 놓여 있게 된다면, 협동과 『상호부조(相互扶助)』가 발생하는데, 이것이 바로 인간의 자연상태라는 것을, 크로포트킨은 강하게 시사하고 있다.

협조적인 생활에 필요한 것은 단지 사회에 유용한 습관이지...거기에서 존중(尊重)을 보증받기 위한 법률 등은 필요로 하지 않는다(Kropotkin, 勝田吉太郎 외 역, 1967: 25).

크로포트킨의 고찰은, 다윈 이론의 해석을 둘러싸고 헉슬리와도 대립하고 있다. 그의 가장 큰 대규모의 이론서 『상호부조론』은 확실히 T. H. 헉슬리에 의한 다윈의 진화론 해석과는 대립하는 입장에서 쓰여져 있다. 헉슬리는 생활은 끊임없는 투쟁이라고 생각하며, 어느 종(種)이 살아남아 생명의 제(諸)형태로 진화하는 것은, 이 생존을 위한 투쟁의 하나의 결과라고 믿었다. 이에 반하여, 크로포트킨에 의하면, 자연의 법칙은 협동의 법칙이고, 투쟁의 법칙이라고 하기 보다는 오히려 상호부조의 법칙이었다.

이러한 아주 판이한 자연법에 대한 인식은, 국가에 대한 자유주의와 아나

키즘의 견해 속에도 뚜렷이 나타나 있다. 분명히 자유주의에 있어서도, 국가라는 것은, 중앙집권에 의한 본질적으로 강권적인 질서의 집행자이기 때문에, 거기에서 시민들은 그렇게 간섭받고 억압받는 기구는 싫어할 것이나, 그러나 시민의 생활에 적극적으로 관여하지 않을 수 없는 존재로서 국가를 승인하고 있다. 자유주의의 기본이 되는 생각을, T. 제퍼슨은 「최상의 정부는 지배하는 일이 가장 적은 정부이다」라고 말했지만, 아나키스트의 경우는 「최상의 정부는 전연 지배하지 않는 정부이다」라고 표현하고 있다. 거기에서는 인간은 가장 자유로운 존재이고, 거기에서는 인간은 자기의 감각과 욕망의 주인이기 때문에, 인간의 생활을 최고로 고상(高尚)하게 할 수 있다고 아나키스트들은 주장하고 있다. 그러면 거기에서 정부를 폐기한 사회는 도대체 어떠한 사회일까? 크로포트킨은 스스로의 주요한 신조를 요약하여 다음과 같은 일절(一節)을 남기고 있다.

아나키즘이 마음에 담고 있는 사회란, 그 구성원의 모든 상호관계가 법률이나 이른바 관계당국자에 의해 규정되는 사회가 아니고, 그 사회의 구성원간의 상호 동의와 사회적 습관이랑 풍습의 축적에 의해 규정되는 사회이다. 법률이나 미신(迷信) 등에 의해 고정되는 것이 아니고, 과학의 진보와 보다 높은 이상에의 착실한 발전에 의해, 항상 성장을 계속하는 욕구를 따라서, 끊임없이 진보하고 항상 재조정되는 사회이다. 그리 되면 지배적 권위는 있을 수 없다. 인간에 의한 인간의 통치는 무용이다. 고정성(固定性)도 부동성(不動性)도 없는, 자연에 있어서와 같은 끊임없는 진화만이 있을 뿐이다(Kropotkin, 勝田吉太郎 외 역, 1967: 157).

그런데, 「개인의 자유」를 가장 우선적으로 생각하는 근대서구의 자유주의는, 개인의 자유를 침해하는 공권력의 외적 강제로부터의 자유와, 내적 충동에 사로잡히지 않고 자기결정을 하는 자유의 양방(兩方)을 의미했던 것으로 여겨진다. 즉 무엇을 이뤄야 할까, 무엇이 자기에서 선(善)일까를 숙려하여, 스스로 선택할 수 있는 이성적 주체로서의 자유의 개념이 포함되어 있었다. 물론 이 자유주의처럼, 아나키즘이 제창하고 있는 것도, 개인의 행복과 번영을, 모든 사회문제의 기준으로 삼지 않으면 안 되는 것이었다.

그런데 아나키즘의 철학적 기반이, 왕왕 가장 애매한 것으로 보이기도 하지만, 아나키스트들이 실제 사용했던 이론의 많은 부분은, 근대 정치사상의

체계의 대부분이 그랬던 것처럼, 18세기의 철학자들로부터 유래하고 있다. 그 중에서도 프랑스 합리파의 개인주의는, 아나키즘의 철학적인 기반의 형성에 커다란 영향력을 미쳤다(Arvon, 1968/1972: 32).

프랑스 합리파의 개인주의의 근간이 되어 있는 것은, 도덕적 선험주의(道徳的 先驗主義)이다. 1789년의 『인권선언』중에는, “인간은, 다른 제(諸)존재와는 달리 이성을 부여받고 있기 때문에, 그 출생이 어떻든지 간에, 생득의 권리로서, 사회적 지위 또는 능력 및 몇개 정도의 양도할 수 없는 절대적 권리를 가지고 있다. 이는 모든 정치조직에 선행하는 권리이다.”라는 표현이 있다. 이 선언이 근원하는 곳은 바로 자연법의 개념이다.

또 인간에게는 무한의 진보의 가능성이 있다는 신념과, 사회를 합리적인 원리에 따라서 개혁할 수 있다고 하는 자신(自信)은, 콘돌세, 벤담, 몽테스키외, 그리고 엘베시우스 등에게서 공통적으로 발견되는 사상이고, 그것은 후에 등장하는 모든 자유주의적인 이론과 실천의 기반을 이루게 된다. 이러한 의미에서, 아나키즘이 자유주의와는 다르다는 견해를 견지하려고 해도, 그 모순적인 성격을 스스로가 비난하는 자유주의의 철학적 기반을 아나키즘이 공유하고 있는 것도 사실이다(Arvon, 1968/1972: 32).

그러나 아나키즘은, 인간의 본성을 선(善)이라고 전제하고 있는 점에서는 프랑스 합리파의 개인주의와 공통적인 입장이지만, 국가에 대한 생각에 있어서는 그 것과는 아주 다른 입장을 취하고 있다. 18세기의 프랑스의 합리파 철학은, 어떤 점에 있어서도 아나키즘이지 않았다. 그들은 국가의 개념을 승인했고, 어떤 경우에는, 국가는 시민의 이익을 위하여 시민을 강제하는 광범한 권한을 갖는 것이 허용되어야 한다는 생각에도 동의했다. 루소의 『인간불평등기원론』과 같은 18세기에 있어서 가장 급진적인 저작에서조차, 그들이 원하는 사회적 개혁을 실행할 수 있는 것은 정치적인 변혁을 통해서 가능하다고 생각하고 있었다. 그에 반하여 아나키스트들이 항상 주장했던 것은 정치적인 개혁과는 대립하는, 사회적·경제적 변혁의 필요성이었다. 그들에게 정치적 개혁은 언제나 무관계한 것으로, 아니, 유해한 것으로조차 인식되어 졌다.

그런데, 아나키즘과 자유주의와의 결정적인 차이점은, 일부의 아나키스트를 제외하고는, 아나키즘이, 자유주의적 개인주의이지 않고, 생산에 참여하는 민중을 중심으로 한 철저한 민중주의의 사상이었다는 것이다. 민중에 대

한 깊은 배려를 지니고 있었던 것이다⁷⁾ (Proudhon, 1846a: 356).

크로포트킨에 있어서의 군중이란, 여러 방면에서 무수의 목적을 가진 무수의 자발적 결사에 참여하여, 『자유협정』에 의해 단일한 것으로부터 복합적인 것으로 조직되어 가는 과정에 있어서의 군중이었다.

아나키즘과 자유주의에 있어서는, 인간의 자연의 능력과 재능이, 인간의 자유와 개성이, 사회의 지적 문화의 척도라는 신념은 공유하고 있었다. 왜냐하면, 아나키즘과 자유주의의 사상가들은, 역사상의 위대한 문화시대가 모두 정치적으로는 약체의 시대였다는 것, 국가와 문화는 서로 조화를 이룰 수 없는 적(敵)이었다는 것을 간파한 사람들이었기 때문이다.

그런데, 인간의 자유와 개성에 있어서 『자율(自律)』이라는 말은 빠뜨릴 수가 없는 개념이지만, 근대 서구의 자유주의에 있어서, 자율이란 자기의 생을 자기의 뜻에 따라 살아가는 정치적·사회적인 소유자의 경우였다. 이러한 근대 서구의 자유의 사상이, 시장의 조정기능을 중시하는 경제적 자유의 사상과 표리일체였다는 것은, 단순한 역사적 우연이었다고 하기 보다는, 그야말로 『자기소유』라고 하는 인간관에 의한 것이었다(Sandel, 1982: 42-55).

푸르동과 바쿠닌에 있어서도, 『자율』·『자발성』이란 개념이 자기의 생을 자기의 뜻에 따라 살아가는 정치적·사회적 개념으로 이해되고는 있지만, 바쿠닌은 권력에 관한 고찰에 호응하는 형식으로, 인간들의 생득(生得)의 차이에도 관련되는 다음과 같은 글을 쓰고 있다.

인간의 정신과 심정을 죽여 버리는 일이야말로 특권(特權)의 특성이요, 모든 특권적 지위의 특성이다. 정치적이든지 경제적이든지 특권을 얻은 인간은, 지적으로도 도덕적으로도 (급이) 떨어져 있는 인간이다. ...이것은 어떠한 예외도 허용 되지 않는 사회법칙이요, 국민전체에도 계급에도 집단에도 동등하게 적용되는 철칙이다. (특권을 지양하는 일이야말로) 자유와 인간성을 이루기 위한 지상(至上)의 조건으로서의 평등의 철칙이 된다

7) 푸르동은 노동자는 모든 사회의 기초이지 않으면 안 된다고 주장했지만, 그러나 자기가 목격하고 있는 노동자의 약점과 악덕에 대해 맹목(盲目)이지는 않았다. 그는 결함을 가지도 있는 노동자 계급을 있는 그대로 파악하고 있었다. 푸르동에 의하면, 『인간은 운명에 의하여 폭군이나 노예가 되기 이전에, 스스로의 의지에 의해 폭군 또는 노예가 되어 버린다. 프롤레타리아의 마음은 부자의 마음과 같은 것이고, 거품 일고 있는 육욕의 탕이며, 불결과 위선의 대기소이다.』 푸르동은 또 『평등을 가져오기 위해서 극복하지 않으면 안 되는 최대의 장애는, 부자의 귀족적인 자부이기 보다는, 가난한 자들의 방자한 이기주의이다』라고 쓰고 있다.

(Bakounine, 1895-1913: 53/1967: 310).

위의 말은, 또 ана키즘이, 자유주의자와는 달리, 민주주의를 거부했던 일의 설명도 되고 있다. ана키즘을 민주주의의 극단의 한 형태라고 이야기한다면, ана키즘의 개념을 놓고 볼 때, 그것은 진실로부터 떨어진 이야기이다. 민주주의는 인민의 주권을 옹호한다. 그러나 ана키즘은 개인의 주권을 옹호한다.

아나키스트에 있어서, 의회제도란 개인이 그의 주권을 대표자에 양도하는 것에 의해 주권을 포기하는 것을 의미하고 있기 때문에 거부당할 수밖에 없다. 일단 개인이 주권을 포기해 버리면 많은 결정은 그의 이름 하에 이루어지겠지만, 이제 그는 그것에 대하여 어떠한 통제도 가질 수 없다. 그러므로 아나키스트들은 상징적으로도 현실적으로도 투표는 자유를 배반하는 행동으로 간주한다. “보통선거는 반(反)혁명적이다.”라고 푸르동은 외쳤고, 그의 후계자들 중에서 누구도 그에 반대하지 않았다(Proudhon, 1938b: 298).

이상으로, 우리는 근대사회에 있어서, ана키즘과 자유주의와의 사상적인 근친성 또는 상이점을 검토해 보았다. 19세기의 서구에 있어서 ана키즘과 자유주의의 관계를 H. 아르본은 다음과 같이 요약하여 설명하고 있다.

19세기의 역사에 있어서, ана키즘에 부여된 지위는, 아주 확실한 것이었다. 그것은 내부 모순에 의하여 스스로를 탄생시킨 자유주의와, 그 건설적 정신으로 ана키즘을 넘어서고자 했던 사회주의와의 사이에 놓여 질 수 있다. …아나키즘의 자발적인 항의가 없었다면, 자유주의라는 드라마는 그야말로 불완전한 것이 되어 버렸을 것이다(Arvon, 1968/1972: 32).

아나키즘은, 교의(敎義)로서는, 끊임없이 변화한다. 또 운동으로서의 ана키즘은 끊임없이 변동하는 가운데 성장하고 또 붕괴하지만, 결코 사라지는 않는다. 그리고 다공성(多孔性)의 지면을 통해 솟아나는 물처럼 다시 출현한다. 요 백년 사이에 많은 사상이 소멸하여 버린 가운데서도, ана키즘은 계속 살아 왔다. 그 ана키즘이…주로 개인주의적 ана키즘이지만…다시 주목받기 시작한 것은, 현대의 자유주의의 역설적(逆說的)인 상황 때문이다.

즉 자유주의의 결론인 『최소국가』의 이상과, 현대국가의 큰 정부에 의한 복지주의와는 잘 일치되지가 않는 것이다. 그러한 상황 하에서, ана키즘은『

최소국가』의 가능성을 시험하려는 R. 노직에 의하여 촉발된 자유주의를 둘러싼 논의 속에서 다시 주목받게 된 것이다.

애초 자유주의를 둘러싼 논의의 계기가 된 것은 J. 롤즈 (John Rawls)와 R. 노직 (Robert Nozick)의 저작이었다. 그들이 자유주의의 본연의 모습에 대하여 강한 의심을 품게 되었던 것은, 로크적인 자유…자연법을 전제로 한 행위의 자유, 그를 위한 장애의 철저한 제거…에 의해 등장한 역사상 가장 합리적이고 효율적이라는 거대한 자본주의국가 아메리카에서, 1960년대 후반부터 1970년대에 걸쳐 발생한 『아메리칸 데모크라시』의 위기의 경험에 의한 것이었다. 즉 흑인해방운동, 베트남 전쟁, 학생반란 등에 의한 것이었다. 그러한 아메리칸 데모크라시의 위기 속에서, 그 이념을 재건하기 위한 프로그램 제시한 것이 바로 그들의 저작이었다고 할 수 있다.

롤즈의 『정의론』의 제1의 원리는, “각 개인은 다른 사람들에게 주어져 있는 자유와 동등한, 최대한의 기본적 자유에의 권리를 가져야 한다.”고 주장한다.⁸⁾ (Rawls, 1971/1979) 롤즈가 『기본적 자유』의 구성요소로서 들고 있는 것은, 정치적 자유(관직에의 선거권·피선거권), 언론·결사의 자유, 양심의 자유, 사상의 자유, 재산을 가질 권리를 동반하는 신체의 자유, 자의적인 체포와 압수로부터의 자유 등이다. 그러한 롤즈의 자유론은, 자유 일반에의 권리를 옹호하는 고전적인 자유주의의 계보에 속한다고도 볼 수 있으나, 그의 이론의 특징은, 이 제1의 원리(자유 원리)와 실질적인 기회의 평등을 요청하는 『기회균등원리』에 더하여, 나아가 『격차원리』를 정의 원리에 포함시켰다는 것에 있다.

사회적·경제적 불평등은 가장 혜택을 받지 못한 사람들에게 최대의 이익이 돌아가도록 배치되어야 한다는 『격차원리』의 근저에 있는 것은 무엇일까? 그것은, 각 개인이 갖고 있는 능력은 자연적인 자질(資質)이나 사회적 환경의 우연의 소산으로서, 그 능력의 차로부터 생기는 사회적 지위나 경제적 부의 격차는 도덕적으로 정당화될 수 없다는 것이다. 오히려 그러한 능력은 사회전체의 『공통의 자산』으로 풀되어진(pooled) 위에서, 다시 분배되지 않으면 안 된다고 하는 사고방식이다. 『격차원리』에 의해, 롤즈의 정의론은 복지국가를 적극적으로 정당화하는 기능을 다하게 된다.⁹⁾(Rawls, 1971/

8) 롤즈의 정의론은 복지국가를 적극적으로 정당화하는 주장도 담고 있는데, 이것은 고전적 자유주의와는 분명히 이질적인 이론이었다고 말하지 않을 수 없다.

1979: 103; Nozick, 1974: 245-246/1985(下): 405).

『격차원리』와 『자유원리』의 조화라고 하는 미묘한 문제에 대하여, 롤즈는 『자유원리』의 기본적 우선을 확인한다. 즉 정치적 자유, 경제적 자유를 유보 없이 옹호한 위에서, 그로부터 생기는 경제적·사회적 불평등을 사후적으로 보정(補正)하려고 한 것이다.

이러한 롤즈의 복지형 자유주의와 예리한 대조를 보이는 것이 노직의 입장이다. 『아나키·국가·유토피아』(Anarchy, State, and Utopia, 1974)는 처음부터 『확대국가』(extensive state)의 비판을 의도한 것이었다. 그 서문의 모두(冒頭)에서, 노직은 스스로의 기본적 의도에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

각 개인은 권리를 가지고 있고, 어떠한 개인도 집단도 그 각 개인의 권리를 침해할 수는 없다. 그 권리는 극히 강력하고 광범(廣範)하기 때문에, 국가와 그 관리들이 할 수 있는 일...할 수 있는 일이 있다고 치고...이 과연 무엇인가 하는 문제를 제기한다. 각 개인의 권리는, 국가에 대하여, 얼마만큼의 활동의 여지를 남기고 있는 것일까? 국가의 본질, 그 정당한 기능과 그 정당화가...그것이 있다고 치고...이 책의 중심적 관심사이다. 광범위하고 다양한 주제가 우리의 연구의 과정에서 서로 얽히고 있을 것이다. 국가에 대한 우리들의 주요 결론은, 폭력, 절도, 사기에 대한 보호, 계약의 집행 등등 좁은 기능에 한정된 최소국가라야만 정당화될 수 있다는 입장이다. 그 이상의 어떠한 국가도 개인의 권리를 침해하고야 말 것이고 정당화되지 못할 것이다. 그리고 최소국가는, 정당화로서의 의미뿐만이 아니고 매력적이기도 하다. 거기에 합의되어 있는 두 가지 주목해야 할 점은, 국가는, 어느 시민으로 하여금 다른 시민을 구제시킨다고 하는 목적을 위하여, 또는 자기 자신의 선(善)과 보호(保護)를 위한 시민들의 활동을 금지하기 위하여, 그 강제장치를 사용할 수는 없다는 것이다 (Nozick, 1974: ix/1985: i - ii).

노직은, 한편으로 개인주의적 아나키즘의 극단을 없애고, 다른 한편 제도론의 비대화에 대한 반대의 태도를 취하는 두 개의 전략을 내놓고 있었다. 노직이 고전적 아나키즘이어서는 안 된다고 주장하는 점은, 만약 아나키라

9) 이 롤즈의 격차원리는, 같은 자유주의자로서 절대자유 사상의 옹호자인 노직에 의해 비판을 받게 된다. 노직은 롤즈의 격차원리를 인격의 개별성을 침해하는 것이라 하며 비판하고 있다.

는 것이 관찰되면, 논리적인 의미에서 정치철학 전반이 무(無)로 돌아가 버릴지도 모른다고 하는 생각 때문이었다. 노직으로부터 읽어낼 수 있는 것은 로크적인 자연상태로부터 출발하여 「최소국가」를 정당화하는 것이었다.

이 자연상태야말로, 이성적으로 기대할 수 있는 최선의 무정부의 상태이다. 그렇기 때문에, 이 자연상태의 본질과 결합을 탐색하는 일은, 아나키보다도 오히려 국가가 존재해야하는지 아닌지를 결정하는데 있어서 결정적으로 중요하다. 만약에, 이 같은 가장 바람직한 무정부의 상태, 현실주의적으로 기대할 수 있는 최선의 상태보다도 더욱 우수한 상태에서, 도덕적으로 허용할 수 없는 과정을 거치는 일 없이 국가가 성립할 수 있다면, 바로 그렇게 된다면, 이는 국가가 존재하기 위한 논거를 제공하는 일이 될 것이다. 그것은 국가를 정당화하는 일이 될 것이다.¹⁰⁾ (Nozick, 1974: v/1985: vi-viii; 김비환, 2004: 77).

다시 말하면, 노직은 국가를 필요악으로 전제하고, 그 기능의 최소화를 전략으로 한 것이다. 노직 자신이 요약적으로 말하고 있듯이, 로크의 자연상태는 개인에 있어서 자유롭고 평등한 상태이다. 거기서는 개인이 개인에 의존하는 일도 없이, 자기 자신의 생명, 자유, 재산에 대한 자연권을 갖고 있다. 그러나 홉스와는 달리, 그것은 투쟁·전쟁의 상태이지 않다. 자연법이 존재하고, 이 이성의 법으로서의 자연법이 「타인의 생명, 건강, 자유, 재산을 침해하는」일을 금하고 있기 때문이다.

그러나 로크의 자연상태도 완전히 평화의 상태는 아니다. 자연법의 침해에 대한 처벌이 완전히 개인에게 맡겨져 있기 때문이다. “각 개인은 그 침해를 저지할 수 있는 정도에서, 법의 침해자를 처벌하는 권리를 갖고 있다.”고 하는 로크의 언설(言說)에는, 자연상태에서의 「부적당」이 존재함을 이야기하고 있는 것이다. 즉 자연상태에 있어서는, 각 개인이 스스로의 권리를 옹호하는 수단을 가지고 있지 못해, “권리를 침해한 보다 강한 상대를 벌(罰)한다든지, 그에게 배상을 거는 일을 할 수가 없다.”(Nozick, 1974: x-xi

10) 노직은 로크적인 자연상태로부터 출발했지만, 최소국가의 생성에 대한 노직의 설명은, 로크보다도 오히려 정치사회의 기원을 서로의 이익과 필요에 의해 촉진된 묵약(默約)의 결과로 본 흄에 가깝다고 볼 수 있다. 또 이것은, F. A. 하이에크의 신자유주의의 주장과도 통하는 측면이 있다. 하이에크도 최소국가를 옹호하면서, 자유로운 시장경제에 기여하는 법률과 제도들은 자발적인 방식으로 진화한다고 보았다.

/1985(上): 15-17.)

로크는 이런 『부적당』을 극복하기 위해, 계약에 의한 국가의 성립을 설명했다. 노직도 같은 논리를 사용하지만, 로크가 어떤 종류의 자연권의 상호포기 내지는 상호제약을 포함하고 있는, 자연상태로부터의 계약에 의한 국가의 설립을 설파한 것에 대하여, 노직은 꼭 그러한 계약의 논리를 사용하지는 않는다. 오히려 자연상태로부터 국가형태로의 이행을, 자기 자신의 이익을 판단기준으로 하는, 합리적 개인의 『보이지 않는 손』에 의해 인도되는 점진적인 과정으로 보았다.

그러나 최소한에 있어서만 국가의 도덕적 정당성을, 노직이 인정한 것은 주목할 만하다. 노직은 국가의 생성과정을 다음과 같이 유추한다. 즉 로크의 자연상태로부터, 이를테면 『보이지 않는 손의 인도』에 의해 권리의 침해로부터 보호에의 전환을 계기로, 사적인 보호협회(association)가 형성되고, 그것이 복수화(複數化)되며 상호화(相互化)된다. 이 때에 돌출한 지배적 보호협회가 최소국가로 전화(轉化)하는 것이다. 그리고 노직이 최소국가로부터 옹호하는 것은, 『권리이론』에 입각한 생명, 자유, 재산에 대한 개인의 불가침의 절대적 권리이다. 노직은 복지국가에서처럼의 사회적 가치(부와 그 밖의 것들)의 강제적 재분배는, 개인의 자유를 침해하게 된다고까지 말하고 있다. 그리고 사회의 어떤 종류의 자동조정기능을 인정하고 있다.¹¹⁾

여기에서, 소유의 정당화와 정의의 문제가 다시 제기된다. 노직에 의하면, 『소유』에 있어서의 정의라고 하는 문제는, (a)소유의 원초적 취득 (b)소유의 이전 (c)소유에 있어서의 부정의(不正義)의 교정이라고 하는 세 개의 주제로부터 나온다(Nozick, 1974: 150/1985(下): 255-258).

즉 무소유물이 어떻게 하여 소유물이 되는가에 관한 『취득에 있어서의 정의의 원리』, 소유가 어떻게 하여 어떤 사람으로부터 다른 사람에게로 이전되는가에 관한 『이전에 있어서의 정의의 원리』, 그리고 소유에 있어서의 부정의가 어떻게 교정되는가에 관한 『교정의 원리』가 그것이다. 그리고 여기서부터 노직은 『소유에 있어서의 정의』에 관련하여 세 개의 명제를 내놓는다.

11) 노직의 보이지 않는 손에 대한 설명의 기본적인 사고는, 계획되었던 것처럼 보이는 것이, 실은, 다른 행위의 의도하지 않은 결과로 나타날 수 있는 것인지, 아닌지를 보여주려고 한 것이다. 이렇게 노직은, 자연상태에 있어서 개개의 사람들이 그들이 놓여져 있는 경우를 향상시키고자 행동했을 때, 결과적으로 최소국가의 성립에 이르게 된다는 것을 설명하고자 했던 것이다. 국가는 의도되지 않은 결과라는 함의가 담겨 있다.

(a) 『취득에 있어서의 정의의 원리』에 따라서 소유물을 취득한 사람은, 소유물예의 권리를 갖는다. (b) 그 소유물예의 권리를 갖고 있는 다른 사람으로부터 『이전에 있어서의 정의의 원리』에 따라서 소유물을 취득한 사람은, 그 소유물예의 권리를 가진다. (c) 어떠한 사람도 (a)와 (b)의 적용에 의하지 않고는, 소유물예의 권리를 가질 수 없다(Nozick, 1974: 153/1985(下): 259-260).

이렇게 하여, 바르게 취득되고 교환된 소유물은, 정의와 합치하게 하고, 소유, 교환, 교정이라는 세 개의 원리를 관철시키고 있는 사회는 올바른 사회가 된다는 것이다. 따라서, 소유, 교환, 교정이라는 세 개의 원리를 충족시키는 한, 각 개인이 자기 자신의 이익을 위해 합리적 판단에 입각하여 내리는 모든 결정은 정당하다는 게 노직의 주장이다. 또 개인의 행위에 있어서도, 사회전체로서도, 이 세 개의 원리를 넘는 어떠한 규제원리도 존재하지 않는다는 것이다.

노직은, 『최소국가』의 논리를, 개인의 신체적 자유가 보장되는 것에 그치지 않고, 이 국가는 다양한 유토피아적 실험이 다원적으로 행해지는 틀을 제공하는 국가라고 하면서, 매듭을 짓고 있다. 그러나 노직은, 개인의 자유로부터 법과 정치를 새롭게 만들어가기 위해서는, 어떻게 해서라도, 이 자유를 제한하는 공동성(共同性)을 특정의 이데올로기에 종속시키는 일은 피해야 한다고 주장하고 있다. 왜냐 하면, 인간은 자유를 추구하기 때문에, 스스로 알지 못하는 가운데 자유에 대한 제약을 만들어 가고 있기 때문이다.

당연하지만, 그러한 최소국가의 도덕적 정당성을 논증하는 노직에 대한, 아나키즘 측으로부터의 반론이 있다. 홈즈는, 굳이 노직과 똑같은 논증 절차를 밟으면서, 자연상태로부터 최소국가로의 이행의 과정을 현실로 가정하는 일에 있어서의 타당성, 그리고 그 사실의 중요성 그 자체에 의문을 제기하고 있다(Hommes, 1981).

왜냐 하면, 자연상태-상호보호협회(相互保護協會)-지배적 보호협회(支配的保護協會)-초(超)최소국가-최소국가로의 이행과정에 있어서, 개인의 권리를 침해하지 않으면서 그 과정이 과연 어떻게 가능할까 라는 문제가 도사리고 있는 것이다. 이미 지배적 보호협회의 단계에 있어서 실행행사의 독점이 발생하고 있고, 그로부터 그 타당성을 논증하지 않으면 안 된다는 것이 홈즈의 반론이다.

노직은, 자연상태에 있어서의 『절차적 권리』를 채용하여, 보호정책다운 보

호정책의 구입에 의하여, 이 권리가 지배적 보호협회에 이전한다고 상정하고 있다. 따라서 지배적보호협회는 합법적으로 실행사를 점유한다고 노직은 판단하지만, 문제는 이행의 최종과정에 있어서 발생하는 도덕적 허용의 범위이다. 왜냐 하면, 이미 초(超)최소국가의 단계에서 배상을 수반하지 않은 독점화가 나타났기 때문이다.¹²⁾

한편, 로쓰바드(Murray. N. Rothbard)는, 한 걸음 더 나아가, 노직이 최소국가의 최소한의 기능으로 여긴 군대, 경찰 및 사법권의 독점을 비판하며, 『아메리카 조정협회(調停協會)』를 모델로 하여, 사법조정활동에 있어서의 사적(私的) 조정기관으로의 대체 가능성을 시사했다.

그리고 로쓰바드는, 법적 강제력을 갖고 있지 않은 사적 조정자에 의한 판결의 효력은, 사회적 제재(추방과 보이콧)와 시장에 있어서의 신용평가를 담보로 하여 이행된다고 보고 있다. 형사·민사에 있어서의 재판 기능의 민간 위탁, 사기업화도 불가능하지 않다. 복수화(複數化)를 전제로 한 경쟁원리가, 공정한 재판에의 보증 조건 및 제어장치가 될 수 있다는 것이다. 결심(結審)이 불가능한 경우가 상정되지만, 최종심리(審理)기관으로서 공소원(控訴院)을 설치, 당사자의 자유로운 선택에 의한 상급의 판단을 가능케 한다. 더욱이 이러한 재판에서는 최종판결에 이르기까지 강제력이 행사되는 일은 없도록 한다. 경찰조직의 사기업에의 이행에 관해서도, 로쓰바드는 가능한 조건을 열거하면서 비판적이지 않은 예측을 하고 있다. 현대 아메리카를 예로 드는 경우, 국가경찰에 의한 보호 서비스의 기능은 저하되고, 비효율적이 되었으며, 약체화 되어 있지만, 한편으로 사적 보호·보장지출은 증가하고 있다는 것이다. 경비·보호의 수요에의 국가의 대응 기능의 저하는, 사(私)경찰제도에의 가능성을 높여가고 있다(Rothbard, 1982).

그러나 로쓰바드의 이야기에서는, 사(私)경찰제도가 공여하는 보호 서비스의 내용, 또 공여되는 보호 서비스의 기능이 갖고 있는 강대한 강제기능의 난용(亂用)의 방지의 방법에 대해서는, 명확한 설명을 하지 않고 있다. 아나르코 캐피탈리즘(Anarcho-capitalism)¹³⁾의 입장에서, 방위를 공동체의 필수

12) 홉즈의 논의는, 자연상태로부터 최소국가에 이르기까지의 이행의 과정에 있어서, 어떤 강제력도 없이 도덕적으로 정당화되어 실행사의 독점이 실현된다고 보는 노직의 언설(言說)을, 맹렬히 비판하는 것이었다.

13) 자본주의 시장경제의 기능을 중시하여, 경제에의 정부의 대응을 부정하는 주의·사상이다. 리버타리안리즘(libertarianism)의 한 유형으로 분류할 수 있다.

전제로 삼는 것보다는, 방위 그 자체의 의미를 상실시키는 조건을 검토하는 일이 선결이라고 할 수도 있겠지만, 로쓰바드의 이야기의 최대의 약점은 특수한 강제력을 그 내실(內實)로서 갖추고 있지 않으면 안 되는 서비스에 관해서는 전혀 논의의 대상 밖에 두었다는 것이다.

이상으로, 주로 노직이 제기한 문제를 중심으로, 자유주의를 둘러싼 논쟁을 검토했다. 그 가운데 아나키즘의 사상적 유산이 어떠한 과정 또는 절차 속에 들어있든지 간에, 거대국가와는 아주 다른 별개로서, 인간의 영위의 기본원리를 「상호부조」라고 하는 미세한 관계성 속에서 찾으려고 했던 아나키즘의 사상적 의의는 대단히 컸던 것으로 평가할 수 있다.

비대화한 국가의 역할에의 의문의 소리가 높아가는 가운데, 「지방분권」·「시민자치」·「시빌 미니멈」등이 빈번히 거론되고 있는 이 때, 현대의 자유론을 둘러싼 논쟁 속에서, 월저(M. Walzer), 테일러(Michael Taylor) 등에 의해 상호부조론이 재평가되었다는 것은, 더욱 주목할 필요가 있다.¹⁴⁾ (상세한 것은 Taylor, 1982 및 Walzer, 1983 참조. 「시민자치」, 「시빌 미니멈」에 대해서는 松下圭一, 1996 참조.)

V. 에필로그: 주체로서의 시민연합

아나키즘의 아버지로 불리는 푸르동(Pierre Joseph Proudhon ; 1809-1865)은, 감옥과 망명생활을 거듭하면서, 아나키즘의 맹아를 가져오게 한 프랑스의 철학자이자 자유사상가였다. 만년에 이르러 그가 주창한 「연합주의」(1863년 『연합주의 원리(連合主義原理)』를 집필)는, 모든 중앙집권적인 조직에의 경계로서, 오늘날에도 많이 회고되고 있는, 이상사회에의 향방표시가 되고 있다.

아나키즘의 선구자로서의 바쿠닌도, 자유의 역사에 있어서 가장 완전한 자유의 화신의 하나였으며, 스스로에게 시지푸스의 신화의 현재적 영위(營爲)를 짐 지웠던 인간이기도 했다. 스페인, 이탈리아, 러시아의 혁명운동에 큰 영향을 주었고, 체포되어 사형선고를 받으며 러시아의 감옥에 유폐, 다시 탈출, 그리고 베를린의 어느 병원에서 고독하게 세상을 떠난 바쿠닌(Mikhail

14) 물론 단순한 유추(analogy)에 의해 동일시해선 안 되는 일이지만, 월저, 테일러 등은 상호부조(相互扶助)와 협동(協同)의 원리에 주의를 기울이며, 상호부조의 확대를 역설하고 있다.

Aleksandrovich Bakunin, 1814-1876)의 생의 궤적은, 한편의 드라마와 같은 것이었다.

푸르동과 바쿠닌에 의해 시작된 아나키즘은, 최고의 개인의 자유를 최고의 공동체 속에서 포섭(包攝)하려고 했던 커다란 시도였다고 할 수 있다. 아나키스트에 있어서 자유는, 한사람 한 사람이 자연으로부터 받은 모든 능력과 재능을 충분히 발휘하여, 그것이 사회에 도움이 되게 하기 위한, 생명력 넘치는 구체적 가능성이었음을 확인할 수 있다.

아나키즘은, 권력욕(權力慾)에 대하여 정상참작의 여지는 일체 인정하지 않았지만, 그것을 오히려 인간외부에 있는 악(惡)으로 간주하고, 일종의 무구(無垢)의 상태로 되돌아가는 것에 의해 그것을 배제하는 일이 가능하다고 생각했다. 물론 그들이 말하는 무구의 상태란, 루소의 야성적이고 목가적인 무구가 아니라, 학식 있고 문명화된 상태에서의 무구였다.

또한, 아나키스트들은, 독재자·독재주의 등이 비관적인 인간관으로부터 출발하여 만들어낸 것들을 간과하지도 않았다. 아나키스트들은, 그리스도교와 독재적 공산주의에 있어서의 차이, 통치의 불가분(不可分)의 구성요소로서의 교회의 국가에 있어서의 차이도 인정하지 않았다. 이들…독재적 공산주의, 교회, 국가 등…의 공통적인 도그마는, 인간성의 본원적 부패, 계급의 본질적 불평등, 대립과 항쟁의 연속, 빈곤의 숙명성 등이었다.

프루동은, 그의 저술인 『혁명과 교회에 있어서의 정의』에서, 그가 생각하고 있는 아나키즘이 그 실효를 거두기 위한 유일한 보증으로서, 인간본래의 성질에 대해 다시 기대를 걸고 있다. 즉 사회를 지탱해줄 근본적인 원리로서의 정의는, 신에 의해 계시되는 것도 아니라면, 인간성에 내재되어 있는 것도 아니다. 정의란, 주의 깊은 육성(育成)을 필요로 하는 『정신(魂)의 능력』에서 나온다. 따라서 한번 인간이 정의의 관념을 발달시켜 놓으면, 인간의 관계는 『자발적으로 감지되는 인간의 존엄에 대한 외경심』에 의해 지배될 것이라고, 프루동은 주장하고 있다(Proudhon, 1958: 152).

그러한 입장에서 있는 프루동에 의하면, 인간의 본성을 바꾸기 위해서는, 사회제도를 변경하는 일만으로는 충분하지 않다. 진정한 개혁은 개개의 인간의 내면에 있어서의 도덕적 개혁도 동시에 이루어지지 않으면 안 되는 것이다.

이러한 도덕적 개혁에 의거하면서, 권위와 정부의 소멸, 책임의 분산, 그리고 국가와 그에 유사한 단단한 조직들을 사회의 주체로서의 시민들이 연

합주의(連合主義)에 의해 변경해 가는 일이야말로, 아나키스트들 모두가 바라던 일이었다. 연합주의야말로 시민들이 주권을 되찾을 수 있는 길이다.

이렇게 아나키즘에 있어서의 깊은 도덕주의적 요소는, 아나키즘이 단순한 정치적인 주의(主義) 이상의 것이었다는 것을 알게 해주고 있다. 그러나 유감스럽게도 아나키즘의 이 부분(도덕주의적 측면)은 지금까지 충분히 탐구되어 오지 않았다.

그러나 물질적으로도 사회적으로도 복잡해져 있는 현대세계의 상황이, 고전적 아나키즘이 묘사하고 있는 절대자유 의 사회로의 단순한 해결을 허락하고 있지 않다는 것은 명백하다. 그렇다고 해서 고전적 아나키즘의 전통으로부터 파생되어 있는 여러 관념들이 현대사회에서 어떠한 유용성도 갖지 있지 않다고는 말할 수 없다.

현대사회에서 어찌 되었건 일종의 규제가 필요하다는 사실은 받아들일 수 있다. 그래서 현대사회에서 자유를 확대해가는 일은, 모든 규제를 배제하는 일로부터 시작할 일은 아니다. 권위주의적이고 관료적인 방법이 실패하고 있는, 또는 지나치게 작동하고 있는 영역을 찾아 내어, 고전적 아나키즘이 주창했던 권력·제도의 분산, 자유의지의 존중, 결정에의 직접참여 등을 적용시켜 가는 노력으로부터 가능해질 것이다. 그런 노력의 계속으로 인하여, 현실사회에서의 자유의 확대는 달성되어질 수 있을 것이다.

물론 아나키즘이 인류가 안고 있는 자유의 문제에 대한 전부의 대답이지는 않을 것이고, 더욱이 자유의 원칙으로서의 절대적인 체계이기도 않을 것이다. 그러나 아나키즘의 사상가들의 건설적인 통찰들은, 위기에 처한 현대사회의 자유의 회복에 있어서, 실제적이고 유익한 영향을 미칠 수 있다는 생각이다.

지금 우리는 인간의 자유의 문제를 이제까지보다는 더 진지하게, 보다 다원적으로 생각해 보지 않으면 안 되는 상황에 처해 있다. 이런 사회상황에서, 19세기에 형성되어 성장되어온 절대적 자유의 전통으로서의 아나키즘이, 그리고 그 맥락 속에서 찾아진 여러 이념과 관념들이, 금후, 새로운 자유의 사상의 형성에 있어서 극히 중요한 역할을 다할 것으로 보인다.

참고문헌

- 김비환, (1999), “현대 자유주의-공동체주의 논쟁의 정치적 성격에 대한 고찰,” 『철학연구』, 제45집 (요약본, 철학연구회).
- _____, (2004), “시장과 민주주의의 관계를 중심으로 본 현대자유주의의 내적 분화: 기본권 개념을 중심으로,” 『법철학연구』, 제7권 제2호 (요약본, 세창출판사).
- 김성주 역, (1990), 『마르크스주의와 국제관계론』(서울: 한길사), 벤둘카 쿠발코바/알버트 크뤼상크, *Marxism and International Relations*, 1985.
- 松下圭一(마쓰시다 케이이치), (1996), 『일본의 자치·분권(日本の自治・分権)』(岩波書店).
- 勝田吉太郎(카쓰다 키치타로우), (1971), 『바쿠닌(バクーニン) I』(三一書房).
- 藤原保信(후지와라 야스노부), (1989), 『헤겔정치철학강의(ヘーゲルの政治哲学講義)』(お茶の水書房).
- Ansell-Pearson, Keith, (1994), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist* (Cambridge University Press).
- Arvon, H., (1972), 『아나키즘(アナキズム) I』, 佐近毅(사콘 타케시) 역, (白水社); *L'Anarchisme* (1968).
- Bakounine, M., (1967), 『신과 국가(神と国家)』, 勝田吉太郎(카쓰다 키치타로우) 역 (中央公論社); *Œuvres, tome I* (1895a).
- _____, (1974), 『독일에 있어서의 반동(ドイツにおける反動)』, 바쿠닌(バクーニン)著作集 1, 佐近毅(사콘 타케시) 역 (白水社); *Œuvres, tome I* (1895b).
- _____, (1974), 『連合主義·社会主義·反神学主義』, 바쿠닌(バクーニン)著作集 5, 菊地実(키쿠치 미노루) 역 (白水社); *Œuvres, tome I* (1895c).
- _____, (1967), 『채찍의 독일과 제국사회혁명(鞭のドイツと帝国社会革命)』, 勝田吉太郎(카쓰다 키치타로우) 역 (中央公論社); *Œuvres, tome III* (1895-1913).
- _____, (1924), “Der Syndikalist”, *Gesammelte Werke III* (Berlin).
- Diehl, K., (1922), *Über Sozialismus Kommunismus und Anarchismus*, Jena.
- Forst, Rainer (translated by John M. M. Farrell), (1922), *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press).
- Guerin, D., (1971), 『현대의 아나키즘(現代のアナキズム)』, 江口幹(에구치 칸) 역 (三一書房); *L'anarchisme* (Paris: 1965).
- Kauppi, Mark V. & Paul R. Viotti, (1992), *The Global Philosophers: World Politics in Western Thought* (New York: Lexington Books, An Imprint of Macmillan, Inc.).
- Kropotkin, P., (1967), 『근대과학과 아나키즘(近代科学とアナキズム)』, 勝田吉太郎(카

- 쓰다 키치타로우) 외 역 (中央公論社); *Modern Science and Anarchism in Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*.
- Nietzsche, F., (1970), 『권력에의 의지(權力への意志)』, 原佑(하라 타스쿠) 역 (世界の大思想: 河出書房); *Der Wille zur Macht*.
- Nozick, R., (1985), 『아나키·국가·유토피아(アナーキー・国家・ユートピア)(上・下)』, 島津格(시마즈 이타루) 역 (木鐸社); *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).
- Parkes, Graham (ed.), (1991), *Nietzsche and Asian Thought* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Parkinson, F., (1997), *The Philosophy of International Relations: A Study in the History of Thought* (Beverly Hills, California: Sage Publications, inc.).
- Proudhon, P. J., (1846a), *Système des contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère, vol. I* (Paris).
- _____, (1846b), *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère, vol. II* (Paris).
- _____, (1971), 『소유란 무엇인가(所有とは何か)』, 푸르동(プルードン)III, 長谷川進(하세가와 스스무) 역(三一書房); *Qu'est-ce que la Propriété?* (Paris: 1938a).
- _____, (1938b), *La révolution sociale démontrée par le coup d'État de deux décembre* (Œuvres complètes, Nouvelle ed., Paris).
- _____, (1958), *De La justice dans la Révolution et dans l'Église* (1st ed., Paris).
- Rawls, J., (1979), 『正義論』, 矢島欽治(야지마 킨지) 역 (紀伊国屋書店); *A Theory of Justice* (Cambridge: Mass. Belmap Press of the Harvard University Press, 1971).
- Read, H., (1972), 『아키즘의 철학(アナキズムの哲学)』, 大沢正道(오오사와 마사미치) 역 (法政大学出版局); *The Philosophy of Anarchism* (London: 1940).
- Rothbard, Murray. N., (1982), "Society Without a State", Pennock, J. R. & Chapman, J. W. (eds.), *Anarchism* (New York U. P.).
- Sandel, M., (1982), *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Taylor, M., (1982), *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge U. P.).
- Thompson, Kenneth W., (1994), *Fathers of International Thought: The Legacy of Political Theory* (Louisiana State University Press).
- Walzer, M., (1983), *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell).
- Woodcock, G., (1974), 『아나키즘(アナーキズム) I』, 白井厚(시라이 아쓰시) 역(紀伊国屋書店); *Anarchism* (New York: 1972).

김성주(金成柱): 미국 뉴욕주립대학교에서 정치학박사학위를 취득했으며(1986) 현재 성균관대학교 사회과학부 교수로 재직하고 있다. 주요 연구업적으로는 『마르크스주의와 국제관계론』(역서, 1990), 『대외정책론』(공저, 2003), “세계화와 정보화시대 국제정치 패러다임: 국가주권과 시장의 상관성,”(2001), “동북아 지역정체성과 지역공동체: 관념과 제도,”(2009) 등이 있다(sjkim@skku.edu).

이규석(李圭錫): 일본 Sophia(上智)대학교 대학원을 졸업하고(국제관계학 석사, 1998), 성균관대학교 대학원 정치외교학과에서 박사과정을 수료(국제정치 전공, 2005)했다. 현재 재일(在日) 『21세기비전회』 연구원으로 복무하면서 박사학위 논문을 집필하고 있다(ko4514@hanmail.net).